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

(*flsf*)

E-Dergi / E-Journal
https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf
ISSN 2618-5784

Sayı 33, Bahar 2022
Issue 33, Spring 2022

Bilgi için/For Information
https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf

Yazışma Adresi
Mailing Address
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü, Sıhhiye/ANKARA
TURKIYE

Tel: (+90 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234
Mail: flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

İmtiyaz Sahibi / Owner
Hamdi BRAVO

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Işıl BAYAR BRAVO

Sayı Editörleri / Editors
Işıl BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Yardımcı Editörler / Associate Editors
Eda ÇAKMAKKAYA
Melek Candan ÖZTÜRK
Erman KAÇAR
Sedat BİNGÖL

Dil Editörleri / Language Editors
Işil BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof.Dr./Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)
Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)
Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)
Doç.Dr./Assoc.Prof.Dr. Elissa HELMS (Central European University)
Prof.Dr. Mark JUERGENSMEYER (Santa Barbara University)
Prof.Dr. Talip KABADAYI (Celal Bayar Üniversitesi)
Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)
Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)
Prof.Dr. Filimon PEONİDİS (Aristotle University of Thessaloniki)
Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)
Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)
Yrd.Doç.Dr./Asst.Prof.Dr. Barry STOCKER (İstanbul Teknik Üniversitesi)
Prof.Dr. Şafak URAL (İstinye Üniversitesi)

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

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

BU SAYININ HAKEMLERİ
REVIEWERS

Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN
(Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan AYDIN
(On Dokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO
(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurten BİRLİK
(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamdi BRAVO
(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Cihan CAMCI
(Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU
(Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali DOMBAYCI
(Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Funda GENÇOĞLU ONBAŞI
(Atılım Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurten GÖKALP
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
(Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhammet Hanifi MACİT
(Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ÖNAL
(İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. Serdar ÖZTÜRK
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Habip TÜRKER
(Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Koray TÜTÜNCÜ
(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER
(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz UNAT
(Kastamonu Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Şafak URAL
(İstinye Üniversitesi)
Prof. Dr. Ogün ÜREK
(Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Aslı YAZICI
(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Emrah AKDENİZ
(Van Yüzüncü yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER
(İzmir Demokrasi Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer Faik ANLI
(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU
(Erzurum Teknik Üniversitesi)
Doç. Dr. Nihal Petek BOYACI
(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Seyit COŞKUN
(Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN
(Bartın Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU
(Trakya Üniversitesi)
Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Akif DUMAN
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdullah DURAKOĞLU
(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Doç. Dr. Serpil DURĞUN
(Muş Alparslan Üniversitesi)
Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN
(Hacettepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet EYİM
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. M. Ertan KARDEŞ
(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Senem KURTAR
(Gaziantep Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih ÖZGÖKMAN
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Doç. Dr. Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU
(Gümüşhane Üniversitesi)
Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK
(Gümüşhane Ünversitesi)
Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Ercan SALĞAR
(Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Murat SATICI
(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)
Doç. Dr. Semra UÇAR
(Sinop Üniversitesi)
Doç. Dr. Fehmi ÜNSALAN
(Kocaeli Üniversitesi)
Doç. Dr. Eray YAĞANAK
(Akdeniz Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Nihan AKKOCAOĞLU ÇAYIR
(Hacettepe Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Mehmet ARSLAN
(Samsun Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Nil AVCI
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Oya Esra BEKTAŞ
(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Ufuk BİRCAN
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Esin Hamdi DİNÇER
(Artvin Çoruh Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Suat Soner ERENÖZLÜ
(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Elif ERGÜN
(Sakarya Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Melek Zeynep ESENYEL
(Düzce Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Adnan ESENYEL
(Düzce Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Aysun GÜR
(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Tufan KIYMAZ
(İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Bahtınur MÖNGÜ
(Erzurum Teknik Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Umut ÖKSÜZAN
(Galatasaray Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Ferdi SELİM
(Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Barry STOCKER
(İstanbul Teknik Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Mehmet Cafer ŞAKAR
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Metin TOPUZ
(Mersin Üniversitesi)
Dr.Öğr. Üyesi Celal YEŞİLÇAYIR
(Gümüşhane Üniversitesi)
Dr. Vural BAŞARAN
(Ankara Üniversitesi)
Dr. Berrak COŞKUN
Dr. Fatma ERKEK
(Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Dr. Merve ERTENE
(Sakarya Üniversitesi)
Dr. Irmak GÜNGÖR
(Bursa Uludağ Üniversitesi)
Dr. Yasin KARAMAN
(Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Selda SALMAN SAKIZLI
(İstanbul Kültür Üniversitesi)
Dr. Mehmet Fatih ÜNAL
(Afyon Kocatepe üniversitesi)

İçindekiler / Contents

OTANTİK FELSEFENİN KÖKSAP ÖBEKLERİ

THE RHIZOMES OF AUTHENTIC PHILOSOPHY

İbrahim Okan AKKIN (1-22)

TYANALI APOLLONIUS'UN PYTHAGORASÇI KÖKENLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION OF THE PYTHAGOREAN ORIGINS OF APOLLONIUS OF TYANA

Mehmet EVREN (23-40)

PLATON'UN SİYASET DÜŞÜNCESİNİN EVRİMİ

THE EVOLUTION OF PLATO'S POLITICAL THOUGHT

Ozan YILMAZ (41-59)

HOBBES ON THE PROBLEM OF SECULARISM

HOBBES'DA SEKÜLARİZM SORUNU

Aydın MÜFTÜOĞLU (61-74)

TOCQUEVİLLE VE ARENDT: YUMUŞAK DESPOTİZMDEN TOTALİTARİZME MODERN TOPLUM VE SİYASAL İKTİDAR

TOCQUEVILLE AND ARENDT: MODERN SOCIETY AND POLITICAL POWER FROM SOFT DESPOTISM TO TOTALITARIANISM

Belgin TARHAN (75-94)

E. H. WOLGAST'S CRITIQUE OF INDIVIDUALISM AS SOCIAL ATOMISM

E. H. WOLGAST'IN SOSYAL ATOMİZM OLARAK BİREYCİLİK ELEŞTİRİSİ

Umut DAĞ (95-110)

SOSYO-DOĞAL BİR FENOMEN OLARAK DUYGU: KENDİ-İÇİN-DUYGU'DAN BAŞKALARI-İÇİN-DUYGU'YA

EMOTION AS A SOCIO-NATURAL PHENOMENON FROM EMOTION-FOR-ONESELF TO EMOTION-FOR-OTHERS

Derya SAKİN HANOĞLU (111-130)

LUCE IRIGARAY'IN TEORİSİNDE CİNSEL FARK KAVRAMI VE DÖNÜŞTÜRÜCÜ EYLEM OLARAK MİMESİS

IN LUCE IRIGARAY'S THEORY THE CONCEPT OF SEXUAL DIFFERENCE AND MIMESIS AS A TRANSFORMATIVE ACTION

Didem DELİCE (131-156)

IMMANUEL KANT'IN AHLAK ANLAYIŞI BAĞLAMINDA 'KAMU GÖREVLİLERİ ETİK DAVRANIŞ İLKELERİ' OLANAKLI MIDIR?

IS THE 'CODES OF ETHICAL BEHAVIOR FOR PUBLIC SERVANTS' POSSIBLE IN THE CONTEXT OF IMMANUEL KANT'S MORAL INTELLECT?

Müslüm KAYACI (157-178)

KANT'IN DENEYİM ANALOJİLERİNDE SÜREKLİLİK, ARDIŞIKLIK VE EŞANLILIK ANLAYIŞI

KANT'S VIEW OF PERSISTENCE, SUCCESSION AND SIMULTANEITY IN ANALOGIES OF EXPERIENCE

A. Suat GÖZCÜ (179-201)

TRANSANDANTAL DEDÜKSİYONUN DEKONSTRÜKSİYONU

DECONSTRUCTION OF TRANSCENDENTAL DEDUCTION

Anıl ÜNAL (203-226)

KANT'TA DOĞA YASALARININ A PRİORİLİĞİ ÜZERİNE

ON THE A PRIORINESS OF THE LAWS OF NATURE IN KANT

Fatih KINA (227-244)

KEPLER'İN "HARMONICES MUNDI" TASARISININ FELSEFÎ TEMELLERİ

PHILOSOPHICAL FUNDAMENTALS OF KEPLER'S "HARMONICES MUNDI" DESIGN

Diler Ezgi TARHAN (245-276)

DARWIN'IN ÇOKDÜZEYLİ SEÇİLİMİ: BİREYSEL SEÇİLİM VE GRUP SEÇİLİMİ

DARWIN'S MULTILEVEL SELECTION: INDIVIDUAL SELECTION AND GROUP SELECTION

Batuhan AKGÜNDÜZ (277-295)

KUANTUM TEORİSİ BAĞLAMINDA EINSTEIN'IN NEDENSELLİK DÜŞÜNCESİ VE ETKİLERİ

EINSTEIN'S INSIGHT OF CAUSALITY AND ITS EFFECTS IN THE CONTEXT OF QUANTUM THEORY

Mehmet Emin ŞEKER - Hasan AYDIN (297-328)

LUDWIG WITTGENSTEIN'IN "SİNEK ŞİŞESİNDEKİ SİNEK" METAFORUNA DAİR

ABOUT THE METAPHOR OF THE "FLY IN THE FLY BOTTLE" BY LUDWIG WITTGENSTEIN

Erdinç YÜCEL - Hasan YILMAZ (329-342)

ANALOJİK DÜŞÜNMENİN DOĞASI, MEKANİZMASI VE UYGULAMALARI
THE NATURE, MECHANISM AND APPLICATIONS OF ANALOGICAL THINKING
Svitlana NESTEROVA COŞKUN (343-361)

BİLİNÇ PROBLEMİ BAĞLAMINDA MUTLAK ZİHİNCİLİK
ABSOLUTE IDEALISM IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF CONSCIOUSNESS
Ferhat ONUR (363-378)

SCHELLİNG'İN FELSEFENİN İLK İLKESİ OLARAK BEN YA DA İNSAN BİLGİSİNDEKİ KOŞULSUZ ÜZERİNE ADLI ESERİNDEKİ SPİNOZA OKUMASI
SCHELLING'S READING OF SPINOZA IN OF THE I AS THE PRINCIPLE OF PHILOSOPHY OR ON THE UNCONDITIONAL IN HUMAN KNOWLEDGE
Oya Esra BEKTAŞ (379-397)

WALTER BENJAMIN'İN FİLM KURAMI: FİLMİN POLİTİK ETKİSİ
WALTER BENJAMIN'S FILM THEORY: THE POLITICAL INFLUENCE OF FILM
Fatma ERKEK (399-422)

DENEYİMDEN TEKNİĞE BENJAMİNCİ DÖNÜŞÜM: EDWARD SAİD'İN "ENTELEKTÜEL" PERSPEKTİFİ IŞIĞINDA BİR DEĞERLENDİRME
FROM EXPERIENCE TO TECHNIQUE THE BENJAMINIAN TRANSFORMATION: AN ASSESSMENT IN THE LIGHT OF EDWARD SAID'S "INTELLECTUAL" PERSPECT
Tuğba EKİNCİ (423-441)

ON THE DEFENSIBILITY OF AESTHETIC JUDGMENTS IN CRITICAL THEORIES OF BEARDSLEY AND ISENBERG
BEARDSLEY VE ISENBERG'İN ELEŞTİREL KURAMLARINDA ESTETİK YARGILARIN SAVUNULABİLİRLİĞİ ÜZERİNE
Nil AVCI (443-461)

FELSEFEDE ÇOCUK ve ÇOCUKLUK KAVRAMI
THE CONCEPT OF CHILD AND CHILDHOOD IN PHILOSOPHY
F. Ayperi Tuğçe AYBAR (463-480)

Yayın İlkeleri

1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), bir felsefe dergisidir. Felsefe alanında araştırma makaleleri yayımlanır (Sosyal bilimlerin başka alanlarında çalışan araştırmacıların felsefi makalelerine de yer verilmektedir).
2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
3) FLSF **elektronik bir dergidir**. Derginin basılı hali bulunmamaktadır.
4) **İçerik:** Yalnızca araştırma makaleleri değerlendirmeye alınmaktadır. Makaleler başka yerde yayınlanmamış olmalıdır. Makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
5) **Dil:** Makaleler Türkçe ya da İngilizce olarak yayınlanabilir.
6) **Başlık:** Makalenin başlığı 16 punto olarak, hepsi büyük harflerle, Cambria karakterinde yazılmalıdır. Başlık, akademik çalışmalara uygun olması gözetilerek, konu hakkında bilgilendirme amacı taşımalı ve kısa olmalıdır.
7) **Yazar Bilgileri:** Yazar adı ve soyadı başlığın altında, sağa yaslı şekilde, 11 punto olarak ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Soyadı büyük harflerle yazılmalıdır.
Yazar ya da yazarların çalıştığı kurum ve ünvanları, e-mail adresleri ve ORCID numaraları her bir soyadına eklenmiş dipnotta belirtilmelidir.
8) **Öz:** Yazarın adının hemen altına 100-200 sözcük aralığında Türkçe bir "**Öz**", 4 ile 8 sözcükten oluşan "**Anahtar Sözcükler**", bunların altına da aynı boyutlarda İngilizce bir "**Abstract**" ve "**Keywords**" eklenmelidir. Bunlar 10 punto, italik ve Cambria karakterinde yazılmalıdır.
Öz, çok kısaca makalenin problemini, amacını, yöntemini ve ana sonuçlarını özetlemelidir.
9) Makalelerin **6000 sözcüğü** aşmamasına özen gösterilmelidir.
10) Makalenin marjinleri A4 ebatlarına göre sağdan ve soldan 4,5 cm, üstten 5cm, alttan 4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
11) **Altbaşlıklar** sol tarafa yaslı şekilde, 10 punto ve koyu (bold) olarak yazılmalıdır.
12) Değerlendirilmesi istenen çalışmalar **ULAKBİM Dergipark** uygulaması üzerinden ulaştırılmalıdır.
13) Kabul edilen makalelerin yukarıda sayılan kısımları haricindeki ana metinleri, Word programında, 10 punto ve Cambria karakterinde yazılmalıdır.
Dipnotları 9 punto ve Cambria karakterinde olmalıdır.
14) **Makale Değerlendirme Süreci:** ULAKBİM Dergipark üzerinden ulaştırılan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecine giren her makalenin iki hakemden olumlu görüş alması gerekmektedir. Hakemlerden birinin olumsuz görüş bildirdiği durumlarda makale ya üçüncü bir hakeme gönderilir ya da (makalenin konusuna bağlı olarak) editörler tarafından değerlendirilir.
Özel koşullarda, hakemlerin olumlu görüş bildirdiği durumlarda dahi, editörlerin makaleyi reddetme hakkı saklıdır. Bu tür durumlarda yazarlar hak iddia etmemeyi kabul ederek çalışmalarını değerlendirme sürecine sokar.
Düzeltme istenen yazılar, elden geçirildikten sonra, en geç iki hafta içinde Dergipark üzerinden yayın kuruluna geri gönderilmelidir.
15) Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
16) **Referanslar** ve **Kaynakça** *Chicago Stili ile uyumlu olmalıdır.*
Daha fazla detay ve örnek için https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules adresine bakılabilir.
17) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek yukarıdaki linkte belirtilen şekilde -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **KAYNAKÇA** koyunuz.
18) **Internet Kaynakları** en sonda bu başlıkla ayrıca belirtilmelidir. Yararlanılan link adresi ve bu yararlanma tarihi belirtilmelidir.
19) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının sonuna; Güz sayısı için en geç Eylül ayının sonuna kadar gönderilmelidir.
Yazılar hakemlere **Bahar sayılarında Mart'ın ilk gününden, Güz sayılarında Ekimin ilk gününden itibaren** gönderilmeye başlar. Önceden gönderilmiş olsalar da, bu tarihlerden önce makaleler için değerlendirme süreci başlatılmaz.
Hakemlere (yazının uzunluğu ve kısalığına, hakemin vaktinin uygun olup olmamasına göre) 2 ya da 3 hafta süre tanınır. Bütün raporlar ulaştıktan sonra, değerlendirme sonucu yazarlara iletilir.
Bahar sayıları Mayıs'ın 15-31'i arası, Güz sayıları Aralık'ın 15-31'i arası yayınlanır.

Publication Principles

1) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a journal of philosophy. Provided that being philosophical, also open to evaluate papers of academicians from fields of social sciences.
2) FLSF is a **biannual** (Spring/Fall) peer-reviewed journal.
3) FLSF is an **electronic journal**. Printed version of the journal is not provided to any author or individual.
4) **Content:** Only research papers are accepted for the review process. The articles should not be published anywhere else before. The responsibility of the articles belongs to the author.
5) **Language:** Articles can be either in Turkish or English.
6) **Title:** The title of the article should be in Cambria, 16-point bold font. Title should be concise and informative regarding the subject. Try to avoid abbreviations where possible.
7) **Author's Information:** Author's name must be written in Cambria and 11-point font, just under the headline, leaning to the right; all letters of the surname must be written in uppercase. The university or the institution where author(s) currently works, author's mail address and ORCID number should be stated by a footnote attached to the surname and no title should be used.
8) **Abstract:** It should be in English and between 100-200 words just below the author's name and with 10 fonts, Cambria and italic.
The abstract should state briefly the purpose of the study, methods, the principal results and major conclusions.
9) **Keywords** should be added to abstract and should not be less than four and more than eight.
10) Papers should not exceed **6000 words**.
11) The **margins of paper** should be set up according to A4 paper format as 4,5 cm on the left and the right, 5 cm on the top and 4 cm on the bottom.
12) The **subtitles** should be written in bold and 10 font size on the left margin.
13) Accepted texts should be written in Cambria, 10 font size in the Word Program and sent to **http://dergipark.org.tr/pub/flsf.**
14) **Paper Review Process:** The article submitted to the journal are primarily looked over by the editors in terms of its content and editorial principals and anonymously sent to two reviewers. Every evaluated paper should get the approval of two referees. If one of the referees has rejected and the other one has approved, the editor sends the paper to the third referee. In line with the opinions and suggestions of the third referee, editor acts in accordance with her/his own authority. Chief Editor of the journal unilaterally reserves the right to REJECT even if the paper has been approved by referees. In this case, none of the author(s) can claim a right or demand. All kinds of management, practice and procedure belong to the chief editor of the journal.
The papers revised according to Paper Review Forms should not be sent to the editorial board later than two weeks.
15) Unpublished articles will not be returned and the authors will only be informed about the rejection.
16) **References** and **Bibliography** should be according to Chicago style.
For more information: *https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules*
17) Prepare a **bibliography** at the end of the text taking into account the alphabetical order of the surnames of the authors. Bibliography must be based on the sources that have collected in the notes and which were benefited from.
18) The internet resources should be indicated in the references part under the title of "**Internet Resources**". The link should be included in the resources and the Access date should be after the link.
19) Papers for the volume of Spring should be sent at the latest for February and papers for the volume of Fall should be sent at the latest of September.
Articles are sent to the reviewers from the first day of March on the Spring volume, and from the first day of October on the Fall volumes. Two or three weeks are granted to the referees (depending on the length and shortness of the article, whether the time of the jury is appropriate). Reports are forwarded to the authors as they arrive.
Spring volumes are published between May 15-31, Fall volumes are published between December 15-31.

OTANTİK FELSEFENİN KÖKSAP ÖBEKLERİ*

İbrahim Okan AKKIN**

ÖZ

Bu makale, analitik/Kıta ayrımının reddedilmesinin analitik bakış açısı ile mümkün olmadığı tezini destekleyip; otantik felsefenin olanağını çağdaş Kıta felsefesinin varolma gerekçeleri içerisinde temellendirmektedir. Sorunun takdiminin akabinde, ilk bölümde, klasik felsefenin antik Yunan'da neden bir yaşam biçimi olarak deneyimlendiği konusu açıklanıp 'parrhesia' eylemi ile ilişkilendirilmekte; ikinci bölümde "Kıta felsefesi" kavramının çıkış noktasına ve analitik ekolün öncüleri olan mantıksal pozitivistler ile Viyana Çevresi düşünürlerinden bazılarının temel metinlerinden hareketle, indirgemecilik ve bilimcilik dogmalarına ışık tutulmaktadır. Ardından, Anglofon dünyadaki hegemonya sorununa işaret edilip felsefenin majörü ile minörü kavramsallaştırması altında Kıta felsefesinin konumu yeniden düşünülmektedir. Son bölümde ise hem kendi içinde hem de disiplinlerarası düzeyde köksapsı bağlantılar kuran çağdaş Kıta felsefesi, 'otantik felsefe' olarak tanımlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: *Analitik, Kıta, bilimcilik, indirgemecilik, disiplinlerarası.*

THE RHIZOMES OF AUTHENTIC PHILOSOPHY

ABSTRACT

This article supports the thesis that the rejection of the analytic/Continental distinction is not possible from an analytic analytical point of view and grounds the possibility of authentic philosophy within the reasons for the existence of contemporary Continental philosophy. After presenting the problem, in the first part, the reasons why classical philosophy was experienced as a way of life in ancient Greece are explained and associated with the act of 'parrhesia'. In the second part, the rise of the analytic/Continental distinction and the dogmas of reductionism and scientism are shed light on concerning the texts of some pioneering analytic philosophers. Afterwards, the problem of hegemony in the Anglophone world is pointed out, and the position of Continental philosophy is reconsidered under the conceptualisation of major and minor philosophy. Finally, contemporary Continental philosophy is defined as 'authentic philosophy' due to the rhizomatic connections it establishes both in itself & at an interdisciplinary level.

Keywords: *Analytic, Continental, scientism, reductionism, interdisciplinary.*

---

* Sokrates'in ölümü hakkındaki sohbetimizde ufkumu genişleten Nazile Kalaycı'ya, analitik-Kıta ayırımının politik boyutuna ilişkin paylaşımları için Özlem Ünlü'ye, çağdaş felsefe-radikal coğrafya etkileşimini keşfetmemi sağladığı için Muhammet Öksüz'e ve "otantik felsefenin olanağı" üzerine tartışmalarımız için Erman Kaçar'a teşekkürü borç bilirim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Felsefe Bölümü, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Ardahan Üniversitesi, E-posta: okanakkin@gmail.com ORCID: 0000-0002-9548-4209.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 1-22 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 1-22*
Makalenin geliş tarihi: 07.11.2021 *Submission Date: 07 November 2021*
Makalenin kabul tarihi: 04.04.2022 *Approval Date: 04 April 2021*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Temel bilimsel araştırma, gözlem ve deneylerin sonucunda derlenen bulguları kuşatacak bir teorik bütünlük arar. Bu nedenle, bilimsel araştırmanın "nesnesi [...] kendilerini söylemsel sistemlerin içindeki önermeler olarak sunan fonksiyonlardır [ve] fonksiyonların öğeleri de *fonktifler* [olarak] adlandırılırlar".[1] Örneğin, Newton'ın evrensel kütle çekim yasası matematiksel bir fonksiyon biçiminde yazılabilir ve bu fonksiyonun bileşenleri olan 'parçacık', 'kütle' ve 'kuvvet' birer fonktiftir.

'Kavram' ise herhangi bir nesne, "fonksiyonlar aracılığıyla bilimsel olarak yapılandırıldığı" zaman geriye kalan ve "fonksiyonun içinde hiçbir şekilde *verilmemiş* olan" şeydir ve bu yüzden kavram yalnızca felsefe tarafından araştırılabilir.[2] Haliyle, sonsuz hızda devinen kaosun içinden düşüncenin hızına kadar yavaşlayan parçacıkları elemek *felsefenin işidir*, yani felsefe "kavramlar oluşturma, icat etme ve üretme sanatıdır".[3]

2

Immanuel Kant'ın dogmatik metafizikle rasyonel düşünce arasına sınır çizen eleştirel felsefesinin disiplinin tarihinde yarattığı kırılma, bir dizi filozofun kendilerini bilimsel fonksiyonların (mantıksal/matematiksel ifadelere dönüştürülebilecek önermelerin) dışında kalan alanı araştırma işinden geri çekmeleriyle sonuçlanmıştır.[4] Bu bağlamda, Schlick, Carnap, Neurath gibi Viyana Çevresi düşünürleri ile fizikçi Ernst Mach, matematikçi/mantıkçı Russell ve Wittgenstein gibi filozofların düşünceleri etrafında şekillenen 'mantıksal pozitivizm' ve bilhassa Viyana Çevresinin 'bilimsel felsefe' yaklaşımı gibi perspektifler, geleneksel felsefenin problemlerini "*sahte*-sorunlar" [5] olarak gören analitik ekolün öncüsü olmuşlardır.

Genel olarak pozitif bilimlere yakınsama iddiasında olan analizci tutum, felsefeyi hayata ilişkin büyük sorular soran, geçmişiyle hesaplaşan ve normatif önermeler üreten bir etkinlik olarak görmek yerine, giderek bütünüyle analitik işlevine indirger ve hayattan kopar.[6] Bu yüzden, analitik felsefe ve Kıta felsefesi

[1] Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çeviren. Turhan Ilgaz, 12. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, 117.
[2] Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, 117.
[3] Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, 12 ve 197.
[4] Simon Critchley, "Introduction: what is Continental Philosophy?" içinde *A Companion to Continental Philosophy*, ed. William R. Schroeder et al., Oxford: Blackwell, 1999, 11-2.
[5] Babette E. Babiche, "Chapter 3: On the Analytic-Continental Divide in Philosophy: Nietzsche's Lying Truth, Heidegger's Speaking Language, and Philosophy," içinde *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, ed. C. G. Prado, Amherst: Humanity Books, 2003, 64.
[6] Zeynep Direk, "Türkiye'de Türkçe Felsefe." Ocak 31, 2013.

arasındaki fark bir mizaç ya da yazım tarzı farklılığına indirgenemeyecek kadar derindir. Analitikçilere göre felsefe, önermeleri kavramlara ve onları da mümkün olan en küçük mantıksal elementlerine kadar ayrıştırıp mantığın dışında kalan her şeyi çöpe atan bir ayıklayıcı etkinlik olmalıdır ve felsefi problemler "çözülmek için değil, çözündürülmek için" vardır.[7]

Analitik felsefe, günümüzde felsefe yapmanın yegâne biçimi olmasa da önde gelen Anglosakson felsefe okullarındaki kadrolu felsefeciler ile yüksek etki faktörüne sahip dergilerde yayın yapan düşünürlerin çoğunun bu geleneğe bağlı oldukları ortadadır. Bu yaklaşımın arka planında yatan dogmatik kabulleri sorgulamadan, Kant'ın açtığı yarığın öteki tarafında kalan Kıta felsefesi ile analitik gelenek arasında keskin bir ayrımın olmadığını iddia etmek en iyi ihtimalle naif bir okuma olur. Örneğin, Babette Babich, ayrımın reddini eleştirdiği çarpıcı tezinde, ekoller arası diyalog söyleminin o kadar da iyi niyetli olmadığını ve analitik felsefe ile Kıta geleneği arasında gerçek bir ayrımın olmadığı iddiasının "politik bir manipülasyon" olduğunu ifade eder; çünkü, bilhassa güncel çalışmalarda sıkça rastladığımız, ayrımı hafife almaya yönelik manevralar esasen analitik felsefecilerin "Kıta felsefesini örtük olarak kendilerine mal etme" girişimine işaret eder: "...analitikçilerin neden Kıta felsefesi temalarını sahiplenmek istedikleri sorusunun kısa yanıtı analitik felsefenin kendini tüketmiş olmasıdır; uzun ve daha ilgi çekici olan yanıt ise Kıta felsefesinin çekici oluşudur: lisans öğrencileri onu ister!"[8]

Hâkim Anglosakson gelenek içinde analitik işlevine indirgenen felsefe, antik Yunan'da doğuşuna yön veren tarihsel moment itibariyle bir yaşam biçimiydi. Günümüzde, onu sınırları çizilmiş bir yöntem olarak değil, on-dokuzuncu ve yirminci-yüzyılların felsefi mirasında mevcut olan *en iyi çalışmaların* çoğulcu bir sentezi ya da bir metodolojiler çokluğu olarak okumak, pozitivist ve indirgemeci metafiziğe saplanıp kalmadan felsefeden yararlanmanın olanaklı olduğunu ortaya koyabilir.[9] Ancak analitik ve Kıta ekollerini uzlaştırmaya çalışan bu yaklaşımda "iyi felsefe" ile ne kastedildiğine daha yakından bakıldığında, analitikçiliğin seyreltilmiş bir türevi ile karşılaşırız.

[7] John Skorupski'den aktaran Babich, "the Analytic-Continental Divide in Philosophy," 64.
[8] Babich, "the Analytic-Continental Divide in Philosophy," 80.
[9] Jeffrey A. Bell, Andrew Cutrofello ve Paul M. Livingston, "Contemporary Philosophy as Synthetic Philosophy," içinde *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, ed. Jeffrey A. Bell et al., New York: Routledge, 2016, 2.

O halde, ayrımın gerçekten aşılması için yine analitikçiler tarafından dayatılan dogmatik kabulleri aşan otantik bir felsefeye ihtiyaç vardır.

Literatürde yaygın olarak Marksist, post-Marksist, post-yapısalcı, post-kolonyal vb. okullar içerisinde anılan Butler, Žižek, Balibar, Benhabib, Straus, Laclau, Kristeva, Agamben, Nancy, Negri ve Habermas gibi çoğu yirmi-birinci yüzyıl düşünürü (bazıları yirminci yüzyılda da eserler vermiştir) etkileşimde bulundukları Levinas, Ricoeur, Sartre, Merleau-Ponty, Gadamer, Heidegger, Husserl, Derrida, Lacan, Benjamin, Adorno, Arendt, Foucault, Bourdieu, Irigaray ve Deleuze gibi yirminci yüzyıla ait kuramcı ve filozofların devamı niteliğindeyken bu filozoflar da bir anlamda 17. ve 19. yüzyıllar arasında yaşamış Spinoza, Rousseau, Nietzsche, Bergson ve Marx gibi başka büyük filozofların ardılıdırlar.[10] O halde, nesiller arası bir etkileşimin ürünü olan çağdaş Kıta felsefesi, bir yandan geleneksel felsefeden günümüze uzanan köklü bir külliyata diğer yandan da yirminci yüzyılda ivme kazanan multidisipliner ilişkilere sirayet eder. Bu düşünürlerin hiçbiri felsefeyi şu veya bu tavra indirgemeyip, aksine, onu içerik üreten *otantik* bir etkinlik olarak yürütürler. Demek ki, yirmi-birinci yüzyılda kendi sorularını ciddiye alan, kavram ve önermeler üreten hem kendi geçmişiyle hem de dünyanın geri kalanıyla derin ilişkiler kuran ve bilhassa sosyal ve beşerî bilimlerle interdisipliner ağlar ören Kıta felsefesinin *köksapsı (rizomatik) örgütlenişine* yakından bakıldığında, analitik hegemonyaya rağmen varlığını sürdüren otantik bir felsefenin mevcut olduğu söylenebilir.

Bu sonuca ulaşmak için öncelikle felsefenin doğuşuna imkân veren koşullar üzerinde durulacak ve antik Yunan'da felsefenin açıklıkta vuku bulan, kamusal bir etkinlik olduğunun ve soru sormaya önem veren erdemli bir yaşam biçimi olarak deneyimlendiğinin altı çizilecektir. Ardından analitik/Kıta ayrımının ortaya çıkışı ile analitik geleneğin belirgin özellikleri bazı öncü filozofların metinlerine referansla ele alınarak bu akımın geleneksel felsefeden kopukluğuna ışık tutulacaktır. Aynı bölümde, analitik ekolün akademi içindeki güncel konumu belirlenip Kıta felsefesinin marjinalleşmesinin nedenleri üzerinde durulacaktır. Son olarak, çağdaş Kıta felsefesinin disiplinlerarası serüveni, "çağdaş Kıta felsefesi akademinin *minörü* müdür?" sorusuyla birlikte düşünülecektir. Bütün bunların ışığında, otantik felsefenin köksapsı bir

[10] Critchley, "What is Continental Philosophy?" 11-3.

örgütlenme stratejisi izleyerek varlığını çoklu alanlar içinde sürdürdüğü vargısına ulaşılacaktır.

Felsefe: Bir Yaşam

M.Ö. 6. yüzyılda yaşamış İyonyalı Presokratiklerin doğal olayları doğal nedenlerle açıklama girişimi, ilk filozofları 'doğa filozofları' olarak anmamıza yol açsa da etik ve politik felsefenin kapsamına giren toplumsal hayata ilişkin meselelerin—insan için en uygun yaşam biçiminin, ideal yasaların, en iyi yönetim şeklinin, gençlerin eğitiminin, ahlaki normların, doğruluk, adalet gibi temel değerlere ilişkin tümel tanımlamaların ve nihayetiyle mutlak hakikatin— araştırılması sofistlerin gündemindeydi. Son kertede, bu sorgulamaları retorikçilere emanet edilemeyecek kadar önemli gören Sokrates, felsefeyi antik Yunan dünyasında çok güçlü konumdaki sözlü kültürün unsurları olan güzel ve etkili konuşma sanatı ile ozanlıktan ayıracak o büyük adımı atarak diyalojik yöntemi geliştirdi.[11] Öğrencisi Platon ise ilkçağ filozoflarının rasyonel akıl yürütme yöntemlerini ve enformel mantığı hitabetin önüne çıkarıp felsefeyi performansa dayalı olması bakımından güvenilmez bulduğu sözlü gelenekten yazılı kültüre aktardı.[12] Böylelikle felsefi argümantasyon artık mitlerden güç alarak etkili söz söylemekten ibaret olan bir performanstan çok, ancak *doğru soruları sorarak* gerçekleştirilebilen ve rasyonel önermeler yoluyla karşı tarafı ikna etmeye dayanan kolektif bir zihinsel etkinliğe dönüştü. Ayrıca Sokrates ve Platon'la birlikte felsefenin temel soruşturma alanı, fizikalistlerin odaklandığı gibi yalnızca değişim dünyasının nesneleri, yani doğa olmaktan çıkıp etiği ve siyaseti de kapsar hale geldi.

Felsefenin geçirdiği bu hızlı evrim kent devletinin sosyo-politik ihtiyaçlarından bağımsız değildi: Eşitler arasındaki bitmek bilmeyen rekabet, demokratik yönetimin her an tiranlığa dönüşme riski, savaşlar ve iç karışıklıklar Atina demokrasisinin altın çağının sonunun göründüğüne işaret ediyordu.[13] Bu

[11] Sokrates'in sofistlere yönelttiği eleştiriler ile politik konuların felsefeciler tarafından ele alınması gerektiği konusundaki düşünceleri için bkz. Platon, *Büyük Hippias*, çeviren. Furkan Akderin, Ankara: Say, 2016, 23-64.

[12] Antik Yunan'daki sözlü ve yazılı kültür tartışması hakkında detaylı bir araştırma için bkz. Luc Brisson, *Plato the Mythmaker*, ed. ve çeviren. Gerard Naddaf, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

[13] Jean-Pierre Vernant, *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çeviren. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2017, 66-8 ve Daniel Smith, "The Concept of the Simulacrum," içinde *Essays on Deleuze*, ed. Daniel Smith, Great Britain: Edinburgh University Press, 2012, 6-8.

bağlamda, felsefe başlangıcından bu yana özel alanla kamusal alanın sınırında vuku bulan ve *polis* yaşamının eleştirisini ve geleceğini kendine dert edinen politik bir etkinlikti. Dolayısıyla, insan hayatının salt biyolojik varlığını sürdürme eylemine indirgenemez oluşu, Miken uygarlığının yıkılışının akabinde kendilerine daha katılımcı, açık ve merkezsiz bir sosyal düzen inşa eden antik Yunanlar için en temel değerdi ve ahlaki erdemler de bu toplumsallık teması etrafında örgütleniyordu. Henüz "birey" kavramının mevcut olmadığı ve *agonal* bir hayatın hâkim olduğu antik Yunan dünyasına has bu durum, felsefenin *polis*'te doğmuş olmasının nedenleri arasında yer alır.[14] Keza *polis*, aynı çağda yanı başındaki Mısır Uygarlığı ile karşılaştırıldığında, imparatorluğun hiyerarşik bir dikey örgütlenme formuna sahip olduğu, *polis*'in ise en azından eşitler ve özgürler için ahlaki erdemlerin hayatın her alanına sirayet ettiği yatay ve son derece açık bir toplumsal örgütlenme modeline göre şekillendiği fark edilecektir.[15]

Antik çağ felsefesinin yüzü dünyaya dönüktür; çünkü Platon'un felsefesinde aşkınlığa gösterilen ilginin temelinde bile aslında bu dünyada daha adil bir düzen yaratmayı mümkün kılabilecek yasaların dayanağı olacak değişmez bir hakikate ulaşma arzusu yatar.[16] Ancak, filozof, adaletin ve yasaların dayanağını soruşturmaya açtığı anda hem tanrısal otoriteyi hem de devlet otoritesini karşısına alma riskini göğüslemiş olur. Bu nedenle, insanın nasıl yaşaması gerektiği sorunsalını gündemine taşıyıp buna dair çıkarımlarda bulunan filozoflar, canlarına yönelik bu ikili tehdidi sırtlamaları bakımından radikal bir hayatı seçmiş olurlar. Filozofun cesaretini, 'doğruyu söyleme erdemiyle' ilişkilendiren Foucault'nun "*parrhesia*" kavramı hakkındaki soykütük çalışması konuya ilişkin en detaylı araştırmalardan biri olarak felsefenin yaşamla sıkı bağının daha net anlaşılmasını sağlayabilir.

Parrhesia, kişinin doğru olduğuna inandığı şeyi olası sonuçlarını da göze alarak açıkça söylemesi biçiminde tanımlanabilir: Bu yüzden Foucault, kavramı antik Yunanlar için iki önemli erdem olan cesaret ve dürüstlükle ilişkilendirip kamusal alanda sürdürülen onurlu bir yaşam tarzı olarak görür.[17] Antik Yunan tragedyalarında ve filozofların kendi yaşamlarında çok sayıda örneğine

[14] Jean Pierre Vernant, Yunan Düşüncesinin Kaynakları, 45.
[15] Gilles Deleuze ve Felix Guattari, "Geofelsefe," içinde *Felsefe Nedir?*, çeviren. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, 89-91.
[16] Alain Badiou, "Sunu: Bu Belirsiz Kitabı Nasıl Yazdım?," içinde *Platon'un Devleti*, çeviren. Savaş Kılıç ve Nihan Özyıldırım, İstanbul: Metis, 2015, 9-10.
[17] Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çeviren. Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı, 2019, 12.

rastlayabileceğimiz *parrhesia* eyleminde, söz söyleyen kişinin kendi gerçek varlığı ile cümlelerinin öznesi bir ve aynı kişidir.[18] Başka deyişle, doğruyu söyleyen kişinin kendi zihnindeki düşünceler ile başkalarına aktardıkları arasında bir ayrım yoktur. Bu durum, doğruyu söyleme eyleminde bulunan insanı, fikirlerinden hoşlanmaması muhtemel başkaları ile karşı karşıya getirebileceği için doğruyu söylemek cesaret gerektiren bir eylemdir. Zaten Foucault, sarf edilmesinin herhangi bir risk ya da tehdit oluşturmayacağı sözlerin dışa vurulmasının *parrhesia* kapsamına girmediğini belirtir. Bu bakımdan cesaret, hatta gerekirse ölümü göze almak *parrhesia* eyleminin vazgeçilmez bir unsurudur.[19] Foucault'nun *parrhesia* yorumu ile Arendt'in *vita activa* (eylem yaşamı) kavrayışı arasındaki paralellik de dikkate değerdir. Her iki düşünür de insanca yaşamı açıklık, doğruyu söyleme cesareti ve kamusal alanda boy gösterme olgularıyla ilişkilendirir.[20] Sokrates'in idamı *parrhesia* tartışmasının belki de ilk akla gelen örneğidir.

Platon'un *Kriton* diyaloğunda Atinalılar tarafından idam edilmesine karar verilen Sokrates'in, arkadaşlarının ona sunduğu kaçma fırsatını neden reddettiğiyle ilgili bir dizi argümanla karşılaşırız. Atinalılar öyle istediği için ölüme razı gelen Sokrates kaçıp hayatta kalmayı seçmez; çünkü yaşadığı şehri terk edip başka kent devletlerine sığınmak, iki nedenden ötürü makul seçenekler dahilinde değildir: Öncelikle, kaçak olarak yaşamak "*köle*" olmak anlamına gelir, yani Sokrates ancak yurttaşı olduğu Atina'da özgür olabilir.[21] Farklı bir ifadeyle Atina dışında bir filozof olarak yaşayamaz: O, doğru olduğuna inandığı düşünceleri sonuna kadar savunup bunun bedelini göğüslerse doğru yaşamı seçmiş olur; iyi ve güzel yaşam aynı zamanda doğru ve adildir[22] ve filozofun adalet arayışı da *polis*'le ilgilidir.[23] İkincisi, Sokrates, sırf hayatta kalmak adına bir kaçak hayatı sürdürmektense *yasalara bağlı kalmayı* tercih eder; çünkü adaleti mümkün kılacak olan yasalar ile bireylerin düşünceleri karşı karşıya geldiğinde[24], yasalar o an için adil olmasa bile, yasalara uymak bir yurttaşın

[18] Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 11.
[19] Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 14-5.
[20] Hannah Arendt, *The Human Condition*, 5. Baskı, Chicago: The University of Chicago Press, 1969, 179 ve Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 20.
[21] Plato, *Crito*, içinde *Plato. Complete Works*, ed. John M. Cooper, çeviren G. M. A. Grube, Cambridge: Hackett Publishing, 1997, 52d (Vurgu bu makalenin yazarına ait).
[22] Platon, *Crito*, 48c.
[23] Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 21.
[24] Plato, *Crito*, 50a-b.

görevidir. Aksi halde yasalar gücünü yitirir kent devleti de yok olur; yani geriye filozofun üzerinde adil bir düzen kurmaya çalışacağı bir *polis* kalmaz.[25]

O halde, klasik tahlilde filozofça yaşam insanın başına gelebilecek tüm felaketlere rağmen doğruyu söyleme eyleminden vazgeçmemeyi ve konuşmalarını kamusal alanda ve herkesin gözü önünde yapmayı gerektirir; çünkü filozof diyaloglarıyla ona hastalanmış görünen çoğunluğun düşüncesine bir sağaltım uygulamayı hedefler.[26] Başka bir deyişle, felsefe bireysel bir eylem olmaktan ziyade bir topluluğu ilgilendirir.

Antik çağ felsefecileri insanın kendi seçim ve edimlerini tayin etme yetisini tanımakla birlikte, onu temelde bireyden ziyade "yurttaş" olarak tanımlar ve yurttaş ile toplum arasındaki ilişki içerisi/dışarısı biçiminde değil, parça/bütün şeklinde formüle edilir. Bu bakımdan, kent devletlerinde içerisi *polis*'in tamamını kapsarken dışarısı ancak yabancı topluluklar ve devletler olarak tasarlanmıştır. Kısacası, geleneksel felsefede politik olan (topluluk) bireyi önceler ve birey varlığını *polis*'e borçludur.

Bu açıdan geleneksel toplum kuramları ile liberalizm arasındaki fark da liberal dünyada artık birey'in toplumu öncelemesidir; çünkü bu sistemde özgürlük kamusal alana ait bir meseleden çok özel alanla ilişkili bir sorun olarak kurgulanmıştır: Özel mülkiyet, kişinin kendi bedenin sahibi olması, bireyin yaşam hakkının en temel doğal hak olması, hatta düşünce ve inanç özgürlüğü (din ve vicdan hürriyeti) ve iradenin özgürlüğü, bireyi yasalar karşısında kendi yapıp etmelerinden sorumlu olan bir Özne olarak kendi içsel/özel alanına yerleştirir.[27] Bu sebeple, liberal devlet kuramında birey 'içerisi', toplum ise 'dışarısı'dır.

Klasik felsefe ve onun yolunda ilerleyen Kıta felsefesi ile analitik felsefenin yolları da esas bu noktada ayrılır. Analitik felsefeci, araştırma sahası kavramlar arası ilişkilere kadar daraldığı için, artık kendi zihninin dışındaki dünya ile girdiği politik ilişkiyi felsefesinin nesnesi haline getirmez. Bu yüzden analitik felsefenin, bilimciliğe ek bir başka ön kabulü de liberal bireyciliktir.[28]

[25] Platon, *Crito*, 50b.
[26] Plato, *Crito*, 47d-e.
[27] Leo Strauss, "*Hobbes*," içinde *Doğal Hak ve Tarih*, çeviren. Murat Erşen ve Petek Onur, İstanbul: Say Yayınları, 2011, 198.
[28] Direk, "Türkiye'de Türkçe Felsefe."

Ancak analitik ekolün geleneksel felsefeye yabancılaşmasını daha iyi anlamak için öncelikle analitik/Kıta ayrımın çıkışını ele almak gerekmektedir.

Biz Adalılar Siz Kıtalılar

"Analitik" ve "Kıta" kavramlarını her bir ekolün hakkını vererek tanımlamak oldukça güç bir meseledir. En azından konuya sadece kavramların içerdiği birincil anlamlar üzerinden analitik bir teknikle yaklaşıldığında ayrımın saçma ve anlamsız olduğu sonucuna varabilir. Örneğin, analitik gelenek içinde doğa bilimlerine ait kavram ve teori setlerinin felsefi çözümlemenin nihai nesnesi olması yani teori üretme işinin yalnızca bilimin tekelinde olması gerektiği görüşünü, 'bilimciliği', benimseyen çok sayıda düşünür olduğu gibi; felsefenin kesinlikle *natüralist* olamayacağını ve bilimle tamamen ayrı yöntemler kullanan farklı iki disiplin halinde faaliyette bulunması gerektiğini savunanlar da vardır.[29] Benzer şekilde, felsefenin içerik üretmemesi gerektiğini ve bu yüzden metafizik önermeler ortaya atmak gibi bir uğraşın analitik yaklaşıma aykırı olduğunu düşünen analitikçiler olmakla birlikte, çağdaş analitikçilerin çalışmalarıyla 'analitik-metafizik' diye bir alt disiplin bile gelişmiştir. Dahası, günümüzde çağdaş Kıta felsefesinin temalarına odaklanan ve bu konuları analitik yöntemle araştıranlar da mevcuttur, ör. analitik-feminizm, analitik-Hegelcilik, analitik-Spinozacılık vb.[30]

"Kıta felsefesi" kavramına gelindiğinde, burada kastedilenin coğrafi anlamda 'Avrupa Kıtası' olduğunu düşündüğümüzde, daha en baştan, Frege ve Wittgenstein gibi iki büyük düşünürün Avrupalı olmaları, ayrımın kavramsallaştırılma biçimiyle çelişir. Aynı bağlamda, analitik ekolle bağdaştırılamayacak ama Kıta Avrupası'ndan olmayan birçok filozof da vardır. Bu terimlerin yerine analitik geleneğe referans vermek için 'Anglo-Amerikan' ve karşı tarafı ifade etmek için 'Franko-İtalyan' felsefeciler gibi ifadeler kullandığınızda ise terimlerin dışarısında o kadar çok felsefeci kalır ki durum öncekinden de kötü bir hal alır.[31] O halde, söz konusu ikili karşıtlığın kavramsal olarak çözümlenmesi yerine, ayrımın doğduğu felsefi momenti anlamaya

[29] Bir sonraki bölümde bunların örnekleri filozofların kendi metinlerinden alıntılar içinde ele alınacağı için burada düşünürlerin isimleri verilmemiştir.
[30] James Conant, "The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition," içinde *Beyond the Anaytic-Continental Divide*, ed. Bell et al. New York: Routledge, 2016, 25-6.
[31] Critchley, "What is Continental Philosophy?" 6.

çalışmak daha makul bir yaklaşımdır. Ancak öncelikle "Kıtacılar" yakıştırmasının nereden çıktığına kısaca değinmekte yarar var.

19. yüzyılın ilk yarısında, bu terimi, Kant'ın eleştirel felsefesinden etkilenen Avrupalı filozofları kastederek ve İngiliz deneycileri ile bir karşılaştırma bağlamı içinde kullanan ilk filozof, kendisi de bir deneyci, faydacı ve liberal olan John Stuart Mill'dir (1806-1873):[32]

> *Kıta felsefecilerinin* önceden beri farkında oldukları ama henüz çok az İngiliz'in eriştiği hakikatlerden biri . . . birbirine karşıt düşünme tarzlarının akıl yürütmek için birbirlerine bir gün mutlaka ihtiyaç duyacakları gerçeğidir; tıpkı anayasal bir devlette birbirini karşılıklı olarak denetleyen ayrı kuvvetler gibi.[33]

Mill, benzer şekilde, Britanyalı filozofları betimlerken "ada felsefesi", "biz adalılar", "adamız" gibi ifadelere başvurur:[34]

> . . . on sekizinci yüzyılın ikinci yarısındaki perspektifler, *Avrupa Kıtasında* ve *kendi adamızda* hiçbir şekilde aynı değildi . . . İngiltere'de, çağın felsefi spekülasyonları, birkaç *yüksek metafizik zihin* dışında -ki örnekleri başkalarını davet etmekten çok caydırır- ne bu kadar cüretkâr bir uçuşa kalkışmış ne de karşıt etkilere karşı, *Kıtada* olduğu gibi . . . eksiksiz bir zafer elde etmişti. *İngiliz zihninde* . . . tüm aşırılıklardan kaçınma eğilimi vardır.[35]

Alıntılanan kullanımlarından ve metnin bütününden hareketle, "Kıta felsefesi" teriminin yalnızca coğrafi bir belirlenimden hareket etmediği; aynı zamanda deneyci felsefe ile rasyonalizmi ve Kıta felsefesinin diğer metafizik yönelimlerini karşılaştıran önermelere dayandığı anlaşılmaktadır. Ancak metin dikkatle incelendiğinde, Kıta felsefesine yapılan övgülere ek olarak bu felsefeciler hakkındaki 'aşırı metafizik kafalılık' eleştirisinin de belirgin olduğu

---

[32] Bu makalenin yazarı söz konusu keşifle Critchley'nin 4. notunda karşılaşmıştır, bkz. Critchley, "What is Continental Philosophy?," 15.

[33] John Stuart Mill, *Mill on Bentham and Coleridge*, ed. Denys Thompson, New York: Chatto & Windus, 1959, 104 (Vurgu bu makalenin yazarına aittir).

[34] Crithcley, Britanyalıların "Kıtalı" kavramını yadırgadıkları bir şeyi etiketlemek için kullandıklarını "*Continental breakfast*" benzetmesiyle açıklar: Doyurucu İngiliz kahvaltısına alışkın İngilizler, otellerde ücretsiz sunulan -kruvasan ve kahveden ibaret- *Continental* kahvaltıyı şatafatlı adına karşın "yabancı, egzotik ve tuhaf" bulurlar, bkz. Critchley, "What is Continental Philosophy?," 3.

[35] Mill, on Bentham and Coleridge, 117; 133.

görülür. O halde, "Kıta felsefesi" kavramı belki de ilk kullanımlarından bu yana *pejoratif* bir imayı içinde barındıracak şekilde tasarlanmıştı.[36]

Analitik gelenek

Analitik felsefenin kökleri Alman düşünür Gottlab Frege'nin (1848-1925) matematik ve dil felsefesi çalışmalarına dek uzansa da geleneğin başlangıcı belki de Kıta felsefecilerinin analitik felsefeyi bütünüyle Anglofon bir etkinlik olarak görmeye meyleden coğrafi yöneliminden ötürü genellikle Moore (1873-1958) ve Russell'ın (1872-1970) 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk yarısı arasında kaleme aldıkları eserlere dayandırılır. Öte yandan, günümüzde analitik/Kıta ayrımının aşılması gerektiğini savunan çoğu düşünür, analitik geleneğin belirleyici nitelikleri olarak kabul edilen genellemeleri hem temelsiz ve alelacele benimsenmiş saptamalar olarak görürler hem de çağdaş analitikçilerin çalışmalarının klasik analitik metinlerden bir hayli farklılaştığını savunurlar. Ek olarak, Moore, Russell, Wittgenstein, Carnap, Schlick, Strawson, Ryle, Quine, Austin ve Williams gibi analitik felsefeyle özdeşleştirilen bilindik filozofların tarzları ve felsefeye yaklaşımları arasında birbiriyle uzlaşmaz görünen farklar bulunduğu için bu düşünürlerden *mono-blok* bir gelenek türeyebileceği iddiası da çürütülmeye çalışılır.[37] Örneğin, çağdaş Kıta felsefecileriyle analitik felsefecilerin benzer felsefi problemler üzerinde çalıştıklarını gösteren bir dizi makalenin yanı sıra bir Kıta felsefecisinin bir analitik filozof üzerinde durduğu ve bir analitikçinin bir Kıta felsefecisini mercek altına yatırdığı birkaç çalışmayı bir araya getiren Bell, Cutrofello ve Livingston "yirmi-birinci yüzyıl felsefesinin" böyle derin bir ayrımla değil, "yirminci yüzyıl yaklaşımlarının zengin mirasından *en iyi olanların çoğulcu bir sentezi"* olarak anılacağı bir geleceğin umudunu dile getirirler.[38] Žižek de analitik-Kıta ayrımı üzerine gerçekleştirdiği bir söyleşide Bell ve diğerlerinin 'çoğulcu sentez' yaklaşımını aynı sözlerle savunur.[39] Bu yaklaşımdaki iyi niyeti anlamakla

[36] Çağdaş Kıta felsefecilerinin 'Kıtacı' kimliğini benimseyip dönüştürmeleri—pejoratif değil övünülecek bir sıfat gibi kullanmaları—ırkçılıkla mücadelede rastladığımız bir yaklaşımı anımsatır: Beyazlar tarafından kullanıldığında, "negro" ifadesi farklı renkten insanları aşağılayıp ötekileştirirken, bir siyahın kendine 'negro' demesi—yalnızca kendi kendini öyle adlandırması—bu aşağılamayı tersine çevirir, yani burada "*yes, I'm a negro, so what?"*, "evet, ben bir zenciyim, ne olmuş?", demek gibi bir politik tavır vardır (ör. rap müzik).
[37] Conant, "The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition," 25.
[38] Bell, Cutrofello ve Livingston, "Contemporary Philosophy as Synthetic Philosophy," 2.
[39] Slavoj Žižek, "Kıta felsefesi ve Analitik felsefe üzerine," Eylül 29, 2019.

birlikte, ayrımın aşılmasına yönelik çabaların başarılı olabilmesi için öncelikle ayrımın varsayılmasının ve analitik geleneğin eleştirel bir okumasının yapılmasının zorunlu olduğu ortadadır.

Bu makalenin temel derdi açısından önemli olan, birbirinden farklı felsefe kamplarının varlığının ya da yokluğunun kavramsal olarak soruşturulması değil, varlığını 'semptomları' üzerinden tespit edebileceğimiz analitik yaklaşımın eleştirel bir değerlendirmesinin yapılmasıdır. Analitikçiliğin semptomları iki başlık altında incelenebilir: Birincisi geleneğin akademi üzerindeki etkileri, diğeri ise genel olarak felsefenin dünya ile kurduğu ilişki bağlamında kendi içine kapanan bir felsefi tavır olarak analitik felsefenin *etkisizliğidir*.

Bir uzmanlar sınıfı olarak analitik felsefeciler kendi kendine devinen ayrıksı ve steril bir dünya kurarlar; öyle ki içinde yaşadığımız gerçek dünya ve onun sorunlarıyla ilgilendikleri durumlarda bile aslında etik ve politik sorunların *yalnızca* mantıksal, dilbilimsel, kavramsal ya da semantik izdüşümlerinden oluşan paralel bir evrende mental bir yaşantı sürdürmektedirler.[40] Ancak daha üzücü olan Bernard Williams gibi analitik/Kıta ayrımını kendine dert edinen ve yakın döneme kadar hayatta olan bazı analitik felsefecilerin bile "felsefe ile doğa bilimlerinin prosedürleri arasında oldukça sorgulanabilir bir analoji" kurarak felsefenin ayırt edici niteliğini [kimliğini] *en iyi temsil edenin* analitik felsefe" olduğunu savunmuş olmalarıdır.[41]

> Analitik bakış açısına göre—geç dönem Quine ve Davidson da dahil olmak üzere—*iyi* felsefe, iyi yazılmıştır, biçimsel olarak sağlamdır ve formüllere dayalıdır . . . ve bu da elbette argümanların mantıksal açıdan açık ve anlaşılır olmasıyla ilgilidir. Haliyle, *kötü* felsefe, iyi felsefenin olmadığı her şeydir, bilhassa okumasının ve anlaşılmasının güçlüğüyle nam salmış olan her şey.[42]

Analitik felsefecilerin benzerlikleri ve farkları göz ardı edilmeden ama onların kendilerini analitikçi olarak görüp görmediklerine dair analitik kaygı da kasten askıya alınarak zaman içinde Anglofon akademinin hâkim yaklaşımına

[40] Babich, "The Analytic-Continental Divide in Philosophy," 92.
[41] Williams, analitik felsefenin yöntemsel emarelerini "belli bir felsefe yapma metoduna; belli bir argümantasyon standardına, açıklığa ve titizliğe, bağlılık" olarak görür (aktaran Critchley, "What is Continental Philosophy?," 6; Critchley bu "oldukça erkeksi görünen 'işçi gibi doğruluk' erdemini" eleştirir (Vurgu bu makalenin yazarına aittir).
[42] Babich, "The Analytic-Continental Divide in Philosophy," 67.

dönüşen analitik geleneğin belli başlı savları öncü düşünürlerin kendi metinlerinden kazılıp çıkartılabilir.[43]

Öncülerin dogmaları: bilimcilik ve indirgemecilik

"The Nature of Judgment" adlı makalesinde, her önermenin "mantıksal ideler" olarak adlandırdığı "kavramlar"dan oluştuğunu ve bu kavramların "değişmezlik" nitelikleri bakımından "sözcükler"den ve "düşünceler"den farklı olduğunu ifade eden Moore, nihayetiyle dünyanın da "bilginin yegâne nesnesi" olan "kavramlardan meydana geldiğini" iddia eder.[44] Bu bakış açısına göre, gerçek bilimsel ve felsefi bilgi (mantıksal ideler) bilen özne ya da dünya ile ilişkisizdir.

Batı Felsefesi Tarihi'nde sistem filozofları ile modern analitik felsefecileri yöntemsel yaklaşımları bakımından karşılaştıran Russell ise dünyaya "bütüncül teoriler icat ederek" bakan sistem filozoflarının aksine, analitik felsefecilerin "problemleri tek tek ele almaları" ve matematikle mantığa başvuru yaparak sorunlara "kesin ve net cevaplar" üretmeleri bakımından "felsefeden ziyade biliminkine benzer" bir yöntemsel yaklaşım içinde olduklarını savunur.[45]

Erken dönem eserlerinden *Tractatus*'ta Russell'a paralel biçimde felsefenin görevinin "önermeler üretmek değil", mevcut felsefi "önermeleri açıklığa kavuşturmak" olduğunu ileri süren Wittgenstein, öte yandan "düşüncelerin mantık yoluyla netliğe kavuşturulması" işinden mesul olan felsefenin kesinlikle bir pozitif bilim olmadığını vurgulayarak mantıksal pozitivizmin bilimci eğiliminden biraz uzaklaşır.[46]

---

[43] Bu bölümde ele alınan bilimcilik ve mantıksal/dilsel indirgemecilik dogmaları daha çok analitik geleneğin öncüsü olan düşünürlerle ilişkilendirilmektedir. 'İyi felsefe' – 'kötü felsefe' ayrımı ise aslında tüm çağdaş felsefe çalışmaları için geçerli olması gereken bir bakış açısıdır. Metnin amacı bir taraftan Anglofon akademideki hâkim anlayışa işaret etmek, diğer yandan Kıta felsefesinin kendine has bir felsefe yapma tarzı olarak analitik gelenekten nasıl farklılaştığını ortaya koymaktır. Bu nedenle, analitik ekolün temel kabulleri olan açıklık, anlaşılırlık, seçik argümanlara dayalı temellendirme, felsefeyi dilsel/kavramsal/mantıksal analize indirgeme vb. özelliklerin tüm analitik felsefeciler tarafından topyekûn kabul görüp görmediği sorusu makalenin kapsamı dışındadır ve iki ekolün birbirine indirgenemezliği savunulmaktadır.

[44] G. E. Moore, "The Naure of Judgment," *Mind* 8, (30). 1899. 176-93.

[45] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York: Simon & Schuster, 1945, 834.

[46] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. C. K. Ogden. London: Routledge, 1922, 4.111-2.

Viyana Çevresinin önemli filozoflarından Schlick ise "The Future of Philosophy" adlı makalesinde, tıpkı Russell ve Wittgenstein gibi felsefenin pozitif bilimlerin yaptığı gibi nesnelerle çalışmasının yani daha küçük "problemlere" odaklanarak iş yapmasının önemini vurgular.[47] Ona göre, felsefe gelecekte kendi içeriğini üreten normatif ve bağımsız bir disiplin olmaktan çıkıp "bilhassa bilimin temellerinde yatan karmaşık ve bulanık" önermeleri "netliğe kavuşturmaya yarayan" bir *araca* dönüşecektir ve okullarda artık felsefe sistemleri değil, yalnızca "bilimler ve bilim tarihi öğretilecektir".[48]

Daha radikal bir Viyana Çevresi bilim felsefecisi olan Carnap da aynı minvalde "felsefe yapmanın yöntemi mantıktır" ve felsefeyi "bilimden bağımsız müstakil bir önermeler sistemi" olarak düşünemeyiz; yani felsefi teoriler yoktur; deyip, felsefenin yegâne işlevinin "mantıksal analiz yoluyla bilimin kavramlarının ve önermelerinin netleştirilmesi" olduğunu ileri sürer.[49] Bu bakımdan, Viyana Çevresinin, özellikle mantık, dilsel/kavramsal çözümleme ve kavramsal netliğe vurgu yapan Frege, Russell ve Wittgenstein'dan daha ileri giderek pozitif bilimleri felsefe karşısında yücelten *metafizik bir kabulü* -pozitivizm ya da bilimcilik- ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır. O halde, analitik geleneği önceleyen bu düşüncelerdeki sorun, bir felsefe yapma yöntemi/tarzı/üslubu olarak felsefenin analitik işlevini ön plana çıkartan tüm felsefelerde ya da analizin felsefenin araçlarından/ yöntemlerinden biri olmasında değildir. Sorun, başlangıcından bu yana dünyaya çok daha geniş bağlamlar içinde ve bütünlüklü bir yaklaşımla bakmaya çalışan ve belki de ilk bölümde anlatılan klasik felsefe örneklerinde olduğu gibi hayata dair çok temel sorgulamalar yürüten felsefenin bir tekniğe dönüşmesine ilişkin felsefi problemdir. Zaman içinde, bu *tekniğe* dönüş ya da *indirgemeci* tutum yalnızca Kıta felsefesini değil, sosyal bilimleri de tecrit eden bir anlayışa evirilecektir.[50]

[47] Moritz Schlick, "The Future of Philosophy," içinde Henk L. Mulder ve B. F. B. van de Velde-Schlick, *Philosophical Papers, Vol. II: 1925-1936*, Dordrecht: Reidel, 1927, 171-5.
[48] Schlick, "The Future of Philosophy", 171-5.
[49] Rudolf Carnap, *The Old and the New Logic*, içinde *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, 133-46, New York: The Free Press, 1959.
[50] Örneğin fizikçi Sokal, *kültürel çalışmalarla* alay etmek için *Social Text*'e anlamsız bir makale gönderir ve yazısı hakem sürecinden geçirilmeden yayımlanır. Sosyal deneyinin sonucunu açıklamak için yazdığı ikinci metinde -bahsi geçen dergi tüm kültürel çalışmalar disiplinini temsil ediyormuş gibi- disiplini işe yaramazlık, anlamsızlık, rölativizm ve objektif bilimin "doğru/yanlış" kategorilerine itaatsizlikle eleştirir. Sokal'ın ikinci makalesi, 'pozitivist', 'indirgemeci' ve 'yararcı' paradigmanın tipik bir örneğidir: Bkz. Alan Sokal, "A Physicist Experiments With Cultural Studies," 1996. Erişim tarihi Ekim 20, 2021 https://physics.nyu.edu/faculty/sokal/lingua_franca_v4/lingua_franca_v4.html.

Hegemonya

Günümüzde analitik felsefe ekolünden gelen, bu gelenek içinde eğitim almış felsefecilerin git gide daha fazla felsefenin sentetik işlevine yönelen tarzda çalışmalar yürütmeye başlamaları, bir dönem Anglofon dünyayı ele geçiren mantıksal pozitivizm, pragmatizm, semantik pozitivizm, dilbilimsel pozitivizm ve benzeri yaklaşımların içeriden ve dışarıdan eleştirisinin bir sonucudur. Başka deyişle, insana, dünyaya ve felsefi etkinliğin kendisine belli bir tarzda bakmaya teşne bu yaklaşımların içine girdiği kısır döngünün eleştirisi yalnızca analitik ekolün dışından -çağdaş Kıta felsefesinden- değil, analitik ekolün kendisinden de türer.[51] Ancak geldiğimiz noktada böyle bir eleştirinin mevcut olması -örneğin analitik Kantçıların, analitik feministlerin hatta analitik Hegelcilerin ve Spinozacıların olması- bir analitik felsefe geleneğinin hiç var olmadığını değil, hala baskın bir yönelim olduğunu gösterir.

Dünya savaşlarının ve kapitalizmin yol açtığı kriz, Kıta felsefecilerinin Batı hümanizmini ve tüm insani değerler sistemini derin bir sorgulamaya tabi tutmalarına neden oldu. Bu esnada analitik gelenek ise kendini politik meselelerden azat edip dil ve mantık bulmacalarına hapsetmeyi -dünya sorunlarına karşı *etkisiz* eleman olmayı- tercih etti ve dünyayı anlama işini bütünüyle pozitif bilimlere emanet eden bir felsefi seçkinler grubu yarattı. Nihayetiyle, etik ve politik karşı çıkışlardan, eleştiriden ve sorgulamadan bağımsızca ilerleyen pozitif bilimler savaşa, hastalıklara ve başka kötülüklere teknik altyapı hazırlayan ideolojik birer araca dönüştü. Bu yüzden, Nietzsche'nin ardılı olan çağdaş Fransız felsefesi gibi Kıtacı yaklaşımlar, bahsi geçen insanlık krizinin ve akıl tutulmasının eleştirel bir okumasını yapmaya başladılar.[52] Başka deyişle, Kıta felsefesi kendisini daima yaşama dair bir dertle ilişkilendirmiştir. Atası pozitivistler olan analitikçiler ise politik meseleleri çözme işini felsefi bir uğraş olarak görmedikleri ya da onlara bulmaca gibi yaklaştıkları için kendi profesyonel dünyalarında yaşayan bulmaca çözücüler olarak kaldılar.[53] Ancak kurdukları dünya, Anglofon akademinin hâkim tavrı halini aldı. Bu durum, endeksli dergiler hakkındaki şu kısa araştırma ile gözler önüne serilebilir.

Web of Science'da taranan hakemli dergilerden çeyreklik, *quartile*, değerine göre 'Q1' kategorisinde yer alan en prestijli ilk yüz felsefe dergisinin

[51] Babich, "The Analytic-Continental Divide in Philosophy," 69.
[52] Critchley, "What is Continental Philosophy?," 10.
[53] Babich, "The Analytic-Continental Divide in Philosophy," 92.

yaklaşık %50'si yalnızca mantık, semantik, zihin felsefesi, teknoloji felsefesi, bilim felsefesi, topoloji, biyoloji felsefesi, bilişsel bilimler, nanoteknoloji ve dil felsefesi gibi alanlara ilişkin analitik makaleleri kabul etmekte, yine aynı etki faktörüne sahip dergilerin yalnızca %10'u felsefe tarihi, etik, siyaset felsefesi, metafizik ve çağdaş kıta felsefesi çalışmalarını kabul etmektedir.[54] Dergilerin makale kabul şartları ve arşivleri incelendiğinde, bu %10'luk dilime giren yayınlardan bir kısmının da ya alanıyla ilgili interdisipliner ama analitik çalışmalara öncelik verdiği ya da yalnızca aksiyomatik felsefe metinlerini kabul ettikleri ortaya çıkmaktadır.

Kısacası, teoloji, antik çağ felsefesi ve hukuk felsefesi gibi çok spesifik alanları hesaba katmadığımızda, yüksek etki faktörlü felsefe dergilerinin yarısından fazlasının ya pozitivist/pragmatist ya da bunlara paralel olarak felsefeyi pozitif bilimlere tabi kılan (felsefenin ancak pozitif bilimlerle etkileşimli olarak çalışması durumunda bir işe yarayacağını varsayan) bilim fetişisti ideolojik kabullere gark olduğu sonucuna varılabilir.

Tüm dünyada akademik atama kriterlerinin giderek bütünüyle niceliksel ölçütlere bağlandığı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda (etki faktörü en yüksek dergilerde mümkün mertebe çok sayıda yayın yapmış olmak) Kıta felsefesinin yalnızca bir ekol olarak felsefenin dışına itilmekle kalmayıp Kıta felsefecilerine, felsefe bölümlerinde yer verilmemesine yönelik sistemli bir istihdamsızlaştırma politikasının da yürürlükte olduğu ortaya çıkar.[55]

Felsefe bölümlerinin dünya sıralamasına göre, ABD ve Birleşik Krallıktaki üniversitelerden ilk yüze girenlerin (NYU, Oxford, Cambridge, Princeton, King's College, LSE, Harvard, Cornell, Yale, Stanford, Edinburgh, UCL, Columbia, MIT, Warwick, CUNY, Birbeck, Brown, John Hopkins, Glasgow, Leeds vd.) akademik kadrolarının özgeçmişleri incelendiğinde, bu kadrolarda büyük oranda analitik felsefecilerin istihdam edildiği anlaşılmaktadır. Alanında yetkin hatta bir kısmı dünyaca ünlü olan pek çok çağdaş Kıta felsefecisinin ise ya dünya sıralamasına göre çok daha gerilerde sayılabilecek kurumların felsefe bölümlerinde istihdam edildikleri ya da daha popüler üniversitelerin felsefe

[54] Dergilerin yaklaşık %40'ı ise din felsefesi ve teoloji, Asya/uzak doğu merkezli yerel araştırmalar, hukuk felsefesi ve iş etiği gibi spesifik alanlara odaklanmaktadır: bkz. "Scimago Journal & Country Rank." Ekim 20, 2021.

[55] Bu tezimizi destekleyen John Searle, felsefe bölümlerinin ilanlarındaki "iş tanımlarında" ve "yayıncıların kataloglarındaki" açıklamaların bölünmeyi desteklemenin ötesinde "analitik felsefenin Anglofon dünyadaki mesleki hegemonyasının" somut bir kanıtı olduğunu belirtir (aktaran Critchley, "What is Continental Philosophy?," 5.

dışındaki bölümlerinde (çoğunlukla karşılaştırmalı edebiyat, medya ve kültürel çalışmalar, kadın çalışmaları ve siyaset bilimi) çalışmakta oldukları anlaşılmaktadır. İki örnek vermek gerekirse; Türkiye'de çok iyi tanınan çağdaş Kıta felsefecilerinden Todd May, dünya sıralamasına göre ancak ilk bine girebilen Clemson Üniversitesi'nde felsefe ve din bilimleri bölümünde çalışmaktadır (bölüm ise sıralamaya girmemektedir) ve yine ilgili akademik çevrelerce çok önemsenen çağdaş Kıtacılardan Judith Butler, Berkeley Üniversitesi'nde çalışmaktadır fakat felsefe bölümünde değil, karşılaştırmalı edebiyat bölümünde istihdam edilmiştir.

> Önde gelen [felsefe] bölümleri hala analitiktir ve az ya da çok Kıta Avrupası düşünürleriyle (ör. Husserl, nadiren Heidegger ve kesinlikle Nietzsche hariç) ilgili olduğu belirtilen felsefe tarihi pozisyonları için bile işe alım yaptıklarında ya yeni çıkmış ya da mevcut temaları yeniden uyarlayan analistleri istihdam ederler (ör. Birleşik Krallık fenomenologları veya Alman-eğitimli analistler . . .[56]

Bu bağlamda, "analitik felsefe" / "Kıta felsefesi" ayrımının felsefe okulları tarafından istihdam etmek isteyecekleri felsefecilerin ve araştırma yöntemlerinin seçiminde ve diğerlerinin elimine edilmesinde kullanıldığına, bu anlamda belirleyici bir role sahip olduğuna ve bizzat meslek gruplarının "*profesyonel bir öz-tanımlaması*" olarak kasten devam ettirildiğine ilişkin önemli bir tezle karşılaşırız.[57] O halde, *Analitik-felsefe Anglofon akademinin majörüne, Kıta-felsefesi ise minörüne mi karşılık gelir*?

Otantik felsefenin köksapsı öbekleri

Bir taraftan sayıların tahakkümünü eleştirip diğer yandan analitik felsefe dışındaki metodolojilerin neden majör bir grup oluşturmadığından dem vurma çelişkisine düşülmemelidir. Sonuçta, Kıta felsefesi (post-yapısalcılık, eleştirel teori vb. ekolleri de kapsayacak şekilde) içinde bulunduğu çağın kötücül unsurlarını ifşa eden eleştirel bir okumayı ön plana alan ve onu daha iyi bir dünya tasavvuruna göre biçimlendirmeye yönelik *devrimci bir kaygı* taşıyan radikal hatta marjinal zihinlerin ve bunların etkileşiminin ürünüdür.[58]

[56] Babich, "The Analytic-Continental Divide in Philosophy," 79.
[57] Critchley, "What is Continental Philosophy?," 3-4.
[58] Critchley, "What is Continental Philosophy?," 10.

Kıta geleneğinin disiplinler hatta jenerasyonlar arası *affektif* ilişkiler kurarak yol almasını gerektiren nedenler yalnızca öznel ve estetik yönelimlerle açıklanamaz: "Yirminci yüzyıl Kıta felsefesindeki gelişmeler, on dokuzuncu yüzyıldaki öncülerine, özellikle Hegel, Marx ve Nietzsche, atıfta bulunulmadan büyük ölçüde anlaşılmazdır".[59] Benzer şekilde, yirmi-birinci yüzyılda Kıta felsefesi çalışanların da yirminci yüzyıl filozoflarına atıf yapmadan ilerlemeleri neredeyse imkansızdır.

Critchley'nin ifadesiyle, Kıta felsefesi, "çeviri, yorum, gelenek ve tarihin çağdaş felsefi araştırmalardaki önemine bakışıyla" analitik gelenekten bütünüyle ayrılır; çünkü bu ekolde felsefi problemlere "*metinsel* ve *bağlamsal* olarak yaklaşılır":

> Çağdaş Kıta felsefesini meydana getiren çeşitli entelektüel gelenekler istikrarlı ama sürekli yeniden-yapılandırılan bir metinler kümesidir . . . ve felsefi sorunları, güçlü bir tarih bilinciyle hem kendi bağlamları ile hem de bizim bağlamımızla özgün biçimde ilişkilendiren belgesel bir arşiv oluştururlar.[60]

Felsefe tarihindeki Kantçı kırılma, bir yandan, çıkış noktası itibariyle felsefeye spekülasyonun dışında kalan bir alan yaratma girişimi olan ve bugün retrospektif olarak 'analitik gelenek' adını verdiğimiz bir yaklaşımlar çokluğunu doğururken; diğer yandan, yığınlaşan ya da Deleuze'ün ifadesiyle köksapsı bitkiler gibi merkezsiz bir tarzda ama birbiriyle etkileşim halindeki bir ağlar çokluğu, *rhizomatic aggregations*[61] kurarak çalışan Kıta felsefesini yaratmıştır.

> . . . Kıta felsefesinin İngilizce konuşulan dünyadaki etkisi, özellikle daha güncel Frankofon versiyonları, felsefe bölümlerinin dışında, bu bölümlerin içinde olduğundan çok daha güçlüdür. Beşerî ve sosyal bilimlerdeki birçok teorik yeniliği kesin olarak etkilemiştir: edebiyat teorisi, sanat, tarih kuramı, sosyal ve politik teori, kültürel çalışmalar . . . feminizm ve psikanalizdeki tartışmalardan bahsetmiyorum bile. Açık ve anlaşılır bir şekilde, Anglofon dünyada

[59] Critchley, "What is Continental Philosophy?," 3.
[60] Critchley, "What is Continental Philosophy?," 8-9.
[61] Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, çeviren. Brian Massumi, 11. Baskı, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005, 15.

> Kıta düşüncesinin kabulü -çoğunlukla- felsefe bölümlerinin dışından gelmiştir.[62]

Buradaki köksapsı ilerleyiş incelendiğinde, bahsi geçen alanlarda çalışan düşünürlerin aslında 'neci?' oldukları sorusunun yanıtlanmasının da bir hayli güç ve belki de gereksiz hale geldiği bir interdisipliner etkileşimle karşılaşılır. Örneğin, Deleuze bir filozof olduğu kadar edebiyat kuramcısıdır ve edebiyat kuramcısı olduğu kadar film analistidir; Lacan bir psikanalist olduğu kadar bir filozoftur; Arendt ve Mouffe birer politik bilimci oldukları kadar birer filozoftur da... Örnekler uzatılabilir ve çağdaş Kıta felsefecilerinin çok daha geniş alanları aynı anda kuşattıkları ve bu bakımdan neredeyse 'Rönesans insanı' modeline yakınsadıkları bile iddia edilebilir. Ancak burada yürütülen tartışmanın ışığında, Anglofon dünyanın normlarını tayin eden felsefi kampın Kıtacılık olmadığı kesindir.

Bilimcilik ve sayıların gücü analitikçiliği akademinin baskın paradigması haline getirdi; fakat bu *majör* pozisyonun kadroların ve dergilerin yapılandırılmasındaki belirleyicilik haricinde yaşamsal dertlerle ilişkisinde etkin bir role sahip olduğu söylenemez. Aksine, kapitalizmin uzmanlaşma ve büyük resimden uzaklaşma stratejisine paralel olarak kendi içinde küçük, kavramsal alt alanlara bölünen analitik gelenek, felsefenin antik Yunan'da *agonal* ve politik bir etkinlik olarak doğduğu tarihsel momente hala yabancıdır. O halde, hem bu majör ekolün dogmalarını masaya yatıran hem de dünyayı dert edinip onu olumlu yönde dönüştürmeye muktedir eleştirel bir sorgulamaya tabi tutan çağdaş Kıta felsefesi, akademinin *minörü*'dür. Bu yüzden, analitik felsefenin aksine, mümkün olan tüm disiplinlerle etkileşime geçen ve dünyaya olabildiğince çok noktadan temas etmeye çalışan çağdaş Kıta felsefesinin üretken ve otantik bir felsefi etkinlik olduğu kesindir.

Bitirirken

Bu çalışmaya vesile olan üç temel motivasyon mevcuttur. Öncelikle, felsefenin ne'liği hakkında düşünmek mesleki öz-düşünümselliğin gereğidir ve bu sadece felsefeciler ya da beşerî disiplinler için değil, tüm meslekler için zorunludur. Bundan anlaşılan şey ise yaptığımız işin ne olduğunu, tarihçesini, işlevini, yöntemlerini, temel varsayımlarını ve etkilerini *yeri geldiğinde*

[62] Critchley, "What is Continental Philosophy?," 5.

sorgusuzca benimsediğimiz dogmalarla yüzleşme cesaretini de göstererek sorgulamaktır. İkinci Dünya Savaşı sırasında bir dizi bilim insanı, siyasetçi ve filozof gözlerinin önünde duran şiddetin çıplak gerçekliğini göremeyecek kadar körleşmişti. Bunun bedellerini ise bütün insanlık halen ödüyor. Günümüzde bilim, teknolojik gelişim ve kalkınma adına yürütülen pek çok faaliyet ile dünyaya verilen zarar benzer körlüklerin halen geçerli bir tehdit oluşturduğunu kanıtlıyor. İkinci motivasyon ise makalede değinilen yöntemin ve sayıların egemenliği sorunudur. Gerek felsefe dergilerinin makale kabullerinde gerekse bölüm ve programların felsefecileri istihdam ederken Kıta/analitik ayrımını ısrarla gözettikleri konusunda şüpheye yer yoktur. Gelecekte bu hastalığın aşılabilmesinin ön koşulu bugün teşhisinin konulmasıdır. Son olarak, yalnızca felsefeyi değil, sosyal ve beşerî bilimlerin neredeyse tamamını tecrit eden 'bilimcilik' hayaletinin akademik çevrelerde elini kolunu sallayarak geziniyor olması felsefeye bir cevap hakkı doğurmaktadır. Yaşamla son derece iç içe geçmiş, yaşamı kendine dert edinmiş bir disiplin olarak doğan felsefe, tam da dünya savaşları döneminde kendi içine kapanan ama bundan da kötüsü kendi dışını ötekileştiren bir ekol yarattı. Kıta felsefesi ise köksapsı bir öbekleşme stratejisi izleyerek dünyaya dokunmanın farklı yollarını aramaya ve bulmaya devam etti. Analitik/Kıta gibi ikili karşıtlıkların ekoller arası diyalog yoluyla aşıldığı bir akademi elbette tüm felsefecilerin geleceğe yönelik arzusudur; ancak bunun yolu, Babich'in de belirttiği gibi, analitik bir perspektifin kararıyla *iyi* ve *kötü* felsefe adı altında yeni bir ayrım yaratıp kötü felsefe kefesine de Kıta felsefesini koymak olamaz. Çağdaş bir düşünür için, her iki ekolden de yararlanmak faydalı hatta zorunlu olmakla birlikte Kıta felsefesinin haklı varolma gerekçeleri göz ardı edilemez.

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. 5. Baskı, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.

Babiche, E. Babette. "Chapter 3: On the Analytic-Continental Divide in Philosophy: Nietzche's Lying Truth, Heidegger's Speaking Language, and Philosophy." İçinde *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*, ed. C. G. Prado, 63-104. Amherst: Humanity Books, 2003.

Badiou, Alain. "Sunu: Bu Belirsiz Kitabı Nasıl Yazdım?" İçinde *Platon'un Devleti*, çevirenler Savaş Kılıç ve Nihan Özyıldırım, 9-13. İstanbul: Metis, 2015.

Bell, A. Jeffrey, Cutrofello, Andrew ve Livingston, Paul M. "Introduction: Contemporary Philosophy as Synthetic Philosophy." İçinde *Beyond the Analytic Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, editörler Jeffrey A. Bell, Andrew Curofello ve Paul M. Livingston, 1-16. New York: Routledge, 2016.

Brisson, Luc. *Plato the Mythmaker*. Editör ve çeviren Gerard Naddaf. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Carnap, Rudolf. *The Old and the New Logic*. İçinde *Logical Positivism*, editör A. J. Ayer, 133-146. New York: The Free Press, 1959.

Cotant, James. "The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Self-Consciousness." İçinde *Beyond the Analytic Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*, editörler Jeffrey A. Bell, Andrew Curofello ve Paul M. Livingston, 17-58. New York: Routledge, 2016.

Critchley, Simon. "Introduction: what is Continental Philosophy?" İçinde *A Companion to Continental Philosophy*, editörler William R. Schroeder ve Simon Critchley, 1-17. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

Deleuze, Gilles & Felix Guattari. *A Thousand Plateaus*. Çeviren Brian Massumi. 11. Baskı. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Felsefe Nedir?* Çeviren Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Foucault, Michel. *Doğruyu Söylemek*. Çeviren Kerem Eksen. 7. Baskı. İstanbul: Ayrıntı, 2019.

Mill, John Stuart. *Mill on Bentham and Coleridge*. Editör Denys Thompson. New York: Chatto & Windus, 1959.

Moore, G. E. "The Nature of Judgment," *Mind* 8 (30), 1899. 176-193.

Plato. *Crito*. İçinde *Plato. Complete Works*. Editör John M. Cooper. Çeviren G.M.A. Grube. Cambridge: Hackett Publishing, 1997.

Platon, *Büyük Hippias*. Çeviren Furkan Akderin. Ankara: Say Yayınları, 2016, 23-64.

Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*, New York: Simon & Schuster, 1945.

Schlick, Moritz. "The Future of Philosophy", İçinde Henk L. Mulder ve B. F . B. van de Velde-Schlick, *Philosophical Papers, Vol. II: 1925-1936*, 171-175. Dordrecht: Reidel, 1927.

Smith, Daniel. "The Concept of the Simulacrum." İçinde *Essays on Deleuze*, ed. Daniel Smith, 3-26. Great Britain: Edinburgh University Press, 2012.

Strauss, Leo. "Hobbes." İçinde *Doğal Hak ve Tarih*. 197-235. Çeviren Murat Erşen ve Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Vernant, Jean-Pierre. *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*. Çeviren Hüsen Portakal. 3. Baskı. İstanbul: Cem Yayınevi, 2017.

Wittgenstein, Ludvig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren C. K. Ogden. London: Routledge, 1922.

İnternet Kaynakları

Direk, Zeynep. "Türkiye'de Türkçe Felsefe." Ocak 31, 2013. Erişim tarihi: Ekim 21, 2021. https://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/31/turkiyede-turkcede-felsefe.

"Scimago Journal & Country Rank. Son güncelleme: Nisan, 2021. Erişim: Ekim 20, 2021. https://www.scimagojr.com/journalrank.php?category=1211&wos=true&type=j&page=1&total_size=445.

Žižek, Slavoj. "Kıta felsefesi ve Analitik felsefe üzerine." Eylül 29, 2019. Erişim tarihi: Ekim 19, 2021. https://www.youtube.com/watch?v=nx4wzj1sZ30.

TYANALI APOLLONIUS'UN PYTHAGORASÇI KÖKENLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Mehmet EVREN*

ÖZ

Kapadokyalı bir bilge olan Tyanalı Apollonius düşünce tarihinde kendisine yer bulabilmiş bir düşünürdür. Apollonius, günümüze ulaşan "Mektuplar" adlı eserinde kendisini Pythagorasçı bir düşünür olarak tanıtmaktadır. Bu çalışmada "Mektuplar" adlı eserinden hareketle Apollonius'un düşünceleri üzerinde Pythagorasçı felsefenin etkileri ele alınmaktadır. Zira Apollonius'un ahlaktan sanata, bilimden politikaya kadar pek çok konudaki düşüncelerini ihtiva eden söz konusu eserinde Pythagorasçı ve Yeni Pythagorasçı düşüncenin izleri açıkça görülmektedir. Apollonius, Pythagorasçı düşüncede yer alan ruh göçü, ruhun ölümsüzlüğü ve ruhun arındırılması gibi görüşlere eserinde yer vermektedir. Yine Apollonius'un Pythagorasçılıktan etkilenerek insanın kendisini denetim altında tutmasını salık veren bir ahlaksal yaşam teklifinde bulunduğu görülmektedir. Pythagorasçıların politika ve yönetime dair düşünceleri de Apollonius'un politika felsefesine ilişkin fikirlerini etkilemiştir. Nitekim Apollonius, Mektuplar'da Pythagorasçı felsefede yer alan "bilgelerin kral olması" fikrini kabul etmekte ve desteklemektedir. Bununla birlikte Apollonius, Pythagorasçıların 'bilgelerin kral olması' gerektiği şeklindeki düşüncesiyle de yetinmeyip, Stoacı düşüncedeki tüm yeryüzünü vatan olarak görme anlayışını ve dünya vatandaşlığı görüşünü de savunmaktadır. Bu çalışmada Tyanalı düşünür Apollonius'un pek çok alandaki görüşleri üzerinde açık bir şekilde Pythagorasçı etkilerin olduğu saptanmış ve söz konusu etkiler gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: *Tyanalı Apollonius, Pythagoras, Ahlak, Politika, Dünya Vatandaşlığı.*

AN EVALUATION OF THE PYTHAGOREAN ORIGINS OF APOLLONIUS OF TYANA

ABSTRACT

Apollonius of Tyana, a scholar from the province of Cappadocia, has his place in the history of thought. In his extant work The Letters, Apollonius introduces himself as a Pythagorean philosopher. This study, based on The Letters, deals with the effects of the Pythagorean philosophy on the ideas of Apollonius of Tyana. Apollonius' thoughts on morals, art, science, and politics have overtones of Pythagorean, and New Pythagorean thought as realized in that work. In that work, Apollonius mentions transmigration of the soul, the immortality of the soul, and purification of the soul which have places in the Pythagorean thought. Influenced by the Pythagorean thought, Apollonius puts forward a proposal that commends a moral life so that one may be under self-control. The Pythagorean thoughts on politics and administration had impacts on Apollonius' thoughts on the philosophy of politics. Apollonius, in the Letters, seems to have accepted and supported the idea of "the philosopher king who has a love of wisdom" that is mentioned in the Pythagorean thought. Yet, Apollonius is not content with the idea of "the philosopher king who has a love of wisdom", he also supports the Stoical idea that believes in the world citizenship which considers the whole land as homeland. This study puts forth that on his views in many fields, Apollonius of Tyana had clearly Pythagorean impacts, as examined.

Key Words: *Apollonius of Tyana, Pythagoras, Morals, Politics, World Citizenship.*

---

* Dr. Öğretim Üyesi, Mehmet Evren, Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mehmet_efesus@hotmail.com, ORCID:0000-0003-3237-7526.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 23-40 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 23-40*
Makalenin geliş tarihi: 18.02.2022 *Submission Date: 18 February 2022*
Makalenin kabul tarihi: 06.04.2022 *Approval Date: 06 April 2022*
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Tyanalı[1] Apollonius[2] üzerine pek çok şey yazılmış ve söylenmiştir. Bunlardan bazıları efsane biçimine bürünmüştür. Apollonius'un biyografisini ilk defa kaleme alan Lucius Flavius Philostratus (MS 175-245), bu eserinde, onun Pers, Mısır ve Hindistan'a yaptığı ziyaretlerden ve buralarda tanıştığı önemli şahıslardan söz etmekte ve ayrıca onun mucizevi davranışları olduğunu ifade etmektedir.[3] Antik Yunan felsefesi uzmanı Eduard Zeller de, Apollonios'un büyücü rolüyle ve şüphesiz efsanevi ünüyle Roma İmparatorluğu'nu altını üstüne getirdiğini söylemektedir.[4] Yaşadığı dönemde kendisi hakkında anlatılan bu hikâyeleri onaylayan Apollonius, gelecekte de bu hikâyelerden bahsedileceğine dair görüşlerini *Mektuplar* isimli çalışmasında şöyle ifade etmektedir:

"Benim hakkımda iki tane hikâye anlatılıyor ve gelecekte de anlatılacak, bunda şaşırtıcı olan ne? Bir insanın olağanüstü biri olduğu düşünüldüğü zaman birbiriyle çelişen hikâyelere konu olması kaçınılmazdır. Pythagoras, Orpheus, Platon ve Sokrates'i düşün. Onlarla ilgili sadece sözlü değil yazılı gelenekte de birbiriyle çelişen hikâyeler anlatılmıştır (…)"[5]

Bu çalışmada Tyanalı Apollonius'un efsanevi kişiliğinden ve onu konu edinen olağanüstü hikâyelerden ziyade Apollonius'un düşüncelerindeki

[1] Tyana Antik Kenti, günümüzde Niğde ili Bor ilçesi Kemerhisar beldesinde yer almaktadır. Bu kent (MS 371) yılında Kapadokya'yı ikiye bölen Roma İmparatoru Valens döneminde, İkinci Kapadokya eyâletinin başkenti olmuştur. Bkz. Ahmet Ünal, "Sunuş: Yeni Türk Kazıları Başlarken Güney Kapadokya'nın Eşsiz Metropolü Tyana Üzerine Bazı Düşünceler", içinde *Tyana Kazı ve Araştırmalar– I,* ed. Osman Doğanay, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2019, 14.

[2] Tyanalı Apollonius'un doğum ve ölüm tarihi ile ilgili kesin bir malumat yoktur. Onun Kapadokya'nın güneyinde bulunan Tyana Antik Kenti'nde, Hristiyanlığın ilk devirlerinde (MÖ 4) doğduğuna ilişkin bilgiler bulunmaktadır. Bkz. Lucius Flavius Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius,* Volume I, çeviren. F.C. Conybeare, Londra: William Heınemann, 1912, ix. Philostratus, Apollonius'un, öldüğü yere ilişkin de kesin bir bilgi bulunmadığını bildirmekle birlikte öldüğünde bazılarına göre seksen, bazılarına göre ise doksanı hatta yüz yaşını geçtiğini ifade eder. Bkz. Lucius Flavius Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius,* Volume II, çeviren. F.C. Conybeare, Londra: William Heınemann, 1912, 399.

[3] Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius,* Volume I, xi, 457, 459.

[4] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çeviren. Ahmet Aydoğan, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2008, 373.

[5] Tyanalı Apollonius, *Mektuplar*, çeviren. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, 17.

Pythagorasçı kökenler üzerinde durulacaktır. Apollonius'un iki eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bunlardan birincisi *Mektuplar* adlı eseri iken diğeri *Kurbanlar Üzerine ve Pythagoras'ın Yaşamı* adlı eseridir. Ancak Apollonius'un ikinci eseri günümüze ulaşmamıştır.[6] Dolayısıyla bu çalışmada günümüze ulaşan *Mektuplar* isimli eserinden hareketle Apollonius'un felsefesinde etkili olan Pythagoras (MÖ 570-495) ve Pythagorasçı düşünceye değinilecek; sonrasında da Apollonius'un sanat, bilim, matematik ve tıp gibi Pythagorasçı kökenlerine yer verilecektir. Son olarak ise Pythagorasçı ve Stoacı politika felsefesinin Apollonius'un politik düşüncesindeki etkilerine ilişkin bir değerlendirme yapılacaktır.

Pythagoras ve Pythagorasçı Düşünce

Tyanalı Apollonius'un Pythagorasçı kökenlerine geçmeden önce Pythagoras ve Pythagorasçı düşünceye değinmek konuyu belirlemek açısından uygun olacaktır. Diogenes Laertios (MS 180-240) felsefenin iki başlangıcı olduğunu söyler. O, bunlardan birinin Anaksimandros (MÖ 610-546) diğerinin ise Pythagoras[7] ile başladığını belirtir. Anaksimandros'un felsefesine İyon felsefesi dendiğini, bunun nedeninin ise Anaksimandros'un hocasının İyonyalı Thales (MÖ 625-547) olmasından kaynaklandığını ifade eder. Öte yandan Laertios, Pythagoras ile başlayan felsefeye de İtalya felsefesi demektedir. Çünkü Pythagoras İtalya'da uzun süre yaşamış ve burada felsefe yapmıştır.[8] Dolayısıyla

[6] C. Cengiz Çevik, "Sunuş", içinde *Mektuplar,* çeviren. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, viii.

[7] Sokrates öncesi en ünlü Grek filozoflarından Pythagoras, MÖ 6. yüzyılın ortalarında İyonya bölgesinin bir parçası olan Samos (Sisam)'da doğmuştur. Bkz. Robert Audi, "The Cambridge Dictionary of Philosophy." 1995, 760. vd. Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: a brief history*, Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001, 6. vd. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çeviren. H. Vehbi Eralp, 5. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, 24.

[8] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren. Candan Şentuna, 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, 17.

Laertios'e göre nasıl ki İyonya felsefesi Thales ile başlarsa, İtalya felsefesi de Pythagoras[9]'la başlar.[10]

Devlet, Eğitim ve Doğa adlarında kendisine üç eser atfedilen[11] Pythagoras için birtakım efsanevi hikâyeler anlatılsa da Zeller, onun hakkında şu üç kesinliğe ulaşmanın mümkün olduğundan söz eder. İlk olarak Pythagoras'ın "Orphik"[12] topluluklarda görülmüş olan ruh göçü doktrinini benimsediğini söyler.[13] Ernst von Aster, ruh göçü fikrinin Yunanistan'da Orphik denilen dini bir akıma paralel olarak ortaya çıktığını ifade eder.[14] Platon, Orphik denen bazı kimselerin sığır etini yemediklerini, tanrılara sundukları sunuların canlı varlıklar olmadığını bunların yerine, çörekler, süte batırılmış ürünler ve bunun gibi başka "temiz" sunuları sunduklarını söylemektedir. Öte yandan Platon, et yemenin ve tanrıların sunaklarını kanla kirletmenin dine aykırı olduğu düşüncesinden dolayı onların bunlardan uzak durduklarından söz eder. Platon, Orphik denen bu kimselerin cansızlardan elde ettikleri besinlerle beslendiklerini ve canlılardan elde edilen her şeyden kaçınarak yaşadıklarını ifade etmektedir.[15]

[9] Pythagoras, MÖ 530 yılında Samos adasından İtalya'nın güneyindeki Kroton şehrine yerleşmiştir. Bkz. Audi, "The Cambridge Dictionary of Philosophy." 1995, 760. Anthony Kenny, Pythagoras'ın Kroton'da kurduğu felsefi topluluğun aynı türdeki birçok yapılaşmanın öncü bir örneğini oluşturduğunu ifade eder. Kenny'e göre bu yapılaşma Platon (MÖ 427-347)'un *Akademisi*, Aristoteles (MÖ 384-322)'in *Lisesi*, Epikuros (MÖ 341-270)'un *Bahçesi* ve daha birçokları tarafından takip edilen bir örnek oluşturmuştur. Bkz. Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1. Cilt Antik Felsefe*, çeviren. Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, 31. Ayrıca Pythagoras'ın kurduğu topluluk ya da okul sadece Kroton'da kalmamış, aynı zamanda başka bölgelerde de bu okulun "şubeler"i açılmıştır. Açılan bu şubelerin *Rhegium*, *Sicilya, Agrigentum* ve *Cabane*'da faaliyetlerini sürdürdükleri söylenmektedir. Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi,* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 142, 143.

[10] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 382.

[11] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* 383, 384.

[12] "Bir din hareketi olan Orphik; şarkıcı, kâhin, büyücü Orpheus'a bağlanır: Orpheus, orphik dinin kurucusu sayılır. Thrakia'da doğan bu hareket, oradan altıncı yüzyılda Yunanistan'a ve aşağı İtalya'ya geçti. Orphik, dionysik-mistik bir kurtuluş dinidir. Homeros'taki tanrıların dindiremedikleri bir ruh ihtiyacını karşılar, giderir. (…)Bunun içinde ruh, günahından temizlenmek üzere, birçok vücutta dolaşır. Arınma, dürüst bir yaşayış, canlıların verdikleri besinlerden (et, yumurta) el çekiş sayesinde olacaktır. İyileri mutlu bir öte dünya bekler, kötüler ise ölüler hâkiminin karşısına çıkacaklar, Tartaros bataklığına götürüleceklerdir". Bkz. Behçet Necatigil, *100 Soruda Mitologya,* 5. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1989, 111.

[13] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 61.

[14] Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çeviren. Vural Okur, İstanbul: İm Yayınları, 2005, 78.

[15] Platon, *Yasalar*, çeviren. Candan Şentuna; Saffet Babür, 3. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, 782c-d.

Orphikçilerin bu öğretileri, Pythagoras'ın felsefesine derin bir etki yapmıştır.[16] Bilhassa Pythagoras'ın hayvan eti yememesi ve ruh göçü anlayışında Orphik öğretinin izleri görülmektedir.

Zeller, ikinci kesin bilgi olarak Pythagoras'ın yaşadığı devirde büyük ilgi uyandıran bilimsel çalışmaları takip ettiğini ifade eder. Üçüncü olarak ise üyelerinin kendilerini belirli dini ve ahlaki ilkelere göre düzenlenmiş bir hayata bağladıkları bir cemiyet kurduğunu söylemektedir.[17] Bu bağlamda Pythagoras'ın izleyicileri, sahip olduklarını ortaklaşa[18] kullanmaktadır ve bazı dinsel ve törensel kurallara sahiptirler. Bu kurallar saygı duruşunda bulunmak, ekmeği bölmemek, ekmek kırıntılarını toplamamak, sağ ayakkabılarını sol ayakkabılarından önce giymek gibi[19] ilkelerdir.

Bu başlık altında son söz olarak Pythagoras ve Pythagorasçıların sadece ahlak ilkeleri ve ruh göçü görüşleri bulunmayıp aynı zamanda sanattan bilime ve politikaya kadar pek çok alanı kapsayacak şekilde felsefe yaptıkları bilgisini de eklemek gerekir. Nitekim Apollonius'un *Mektuplar* adlı çalışmasında Pythagorasçıların sanat, bilim, tıp, matematik ve politika felsefelerine ilişkin görüşlerine yer verdiği görülmektedir. Biz de Apollonius'un Pythagorasçı kökenlerini Pythagorasçıların bu düşüncelerinden hareketle değerlendireceğiz.

Tyanalı Apollonius'un Pythagorasçı Kökenleri

Pythagoras ve Pythagorasçı düşünce Apollonius'u başta ahlak olmak üzere sanat, politika, bilim, matematik ve tıp gibi konularda etkilemiştir. Bu etkinin izlerini Apollonius'un günümüze ulaşan *Mektuplar* adlı çalışmasında bulabilmekteyiz. Apollonius, *Mektuplar*'ında Stoacı[20] filozof Euphrates'e[21] en bilge kişi olarak gördüğü Pythagoras'ın daimônlar soyuna dâhil olduğunu

[16] Necatigil, *100 Soruda Mitologya,* 111.
[17] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 61.
[18] Laertios, Pythagoras'ın "Dostların malı ortaktır" diyen ilk düşünürün o olduğunu söylemektedir. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 385. Pythagoras'ın izleyicileri mallarını ortak paydada paylaştılar. Bkz. Iamblichus', *Life of Pythagoras, Or Pythagoric Life,* çeviren. Thomas Taylor, Londra: J.M. Watkins, 1818, 14, 42.
[19] Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1. Cilt Antik Felsefe*, 31.
[20] Kıbrıslı Zenon (MÖ 334-262) tarafından kurulmuş ve Hellenistik dönemde etkili olmuş felsefe okuludur. Bkz. Ahmet Cevizci, "Paradigma Felsefe Sözlüğü", 3. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, 806.
[21] "Stoacı Musonius'un öğrencisi olan Tyroslu Stoacı filozof Euphrates'tir." Bkz. C. Cengiz Çevik, "Açıklamalar", içinde *Mektuplar,* çeviren. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, 37.

söylemektedir.[22] Bununla birlikte Apollonius'un Pythagorasçı kökenlere dair söylemlerini yine aynı kişiye verdiği cevaplarda bulabiliriz. Burada Apollonius, bir kimsenin bir Pythagorasçıyla konuşup ondan ne tür nimetler elde edeceğine yönelik[23] olarak şunları ifade etmektedir:

"Hukuk bilimi, geometri, astronomi, aritmetik, armoni, müzik bilgisi, hekimlik bilgisi, sanat ve tanrısal kehanetin bütün formları. Bunun yanı sıra, cömertliğin daha da iyi nitelikleri, ruhun büyüklüğü, ihtişam, sabitlik, saygı, bilgi, (…) hareket hızı, nefes alma hızı, rengin mükemmelliği, sağlık, cesaret, ölümsüzlük".[24]

Öte yandan Apollonius, *Mektuplar* adlı eserinde Euphrates'e "filozoflara yakınlık duyuyorum, ancak sofistlere,[25] edebiyat öğretmenlerine ve bu türden lanet olası insanlara ne şimdi yakınlık duyuyorum ne gelecekte duyacağım. Sen bu insanlardan biri olmadığın sürece bunun seninle ilgisi yok (…)"[26] demektedir. Bu bağlamda Apollonius, Euphrates'e sofistlikten vazgeçip vazgeçmediğini, öğrencilerinden para almadan ders verip vermediğini kendine sormasını istemektedir.[27] Apollonius'un Euphrates'e yönelttiği bu eleştiri Sokrates'in, sofistleri para ile ders verdikleri ve insanları kandırdıkları için eleştirmesini hatırlatmaktadır.[28] Apollonius'un Euphrates'i sofistler gibi parayla ders verip vermediğine yönelik eleştirmesinin bir başka nedeni Pythagoras[29] gibi filozofu "bilgelik sevgilisi"[30] olarak görmesindendir. Bununla birlikte Apollonius, Euphrates'e: "Platon erdemin öğretmeninin olmadığını söyler. Bir insan bu ilkeye değer vermez ve ondan hoşnut olmazsa, aksine para karşılığında

[22] Apollonius, *Mektuplar,* 18.
[23] Robert J. Penella, *The Letters of Apollonius of Tyana: A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary,* EJ: Brill, 1978, 63.
[24] Penella, *The Letters of Apollonius of Tyana: A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary,* 63.
[25] "Sofist terimi ile sadece hiçbir ahlaki değer taşımayan sözlerle dolu konuşmalarıyla dinleyicileri etkileyen hatipler hedeflenmez, en ünlü sofistlerden edebiyat alanında öğrenci yetiştiren hocalara kadar retoriğin felsefenin önüne geçmesine neden olan herkes ve tüm retorik kültürü eleştirilir." Bkz. Çevik, *"Açıklamalar",* 39.
[26] Apollonius, *Mektuplar,* 1.
[27] Apollonius, *Mektuplar,* 1.
[28] Platon, *Sokrates'in Savunması*, çeviren. Teoman Aktürel, içinde Diyaloglar, 7. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, 20e.
[29] Laertios, Pythagoras'ın, kendisini ilk filozof olarak adlandıran kişi olduğunu ve felsefe sözcüğünü "bilgelik sevgisi" diye ilk kez kullanan düşünür olduğunu söylemektedir. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 16, 17.
[30] Penella, *The Letters of Apollonius of Tyana: A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary,* 51.

satılabilir olursa, kendini birçok efendiye teslim etmiş olur"[31] demektedir. Apollonius burada Euphrates'e Platon düşüncesinden hareketle erdemin öğretmeni olmadığını söylerken aynı zamanda sofistçe yaşam tarzına karşı çıkmaktadır.

Apollonius, *Mektuplar'*ında kendisine yönelik suçlamalara da yer vermektedir. Apollonius'un, kendisine yapılan suçlamalara karşı verdiği yanıtlar dikkatle incelendiğinde Pythagorasçı düşüncenin Apollonius düşüncesindeki etkileri görülmektedir. Apollonius'un, özellikle Euphrates'e verdiği yanıtlar üzerinden bu etkiyi görebiliriz. Nitekim Euphrates'e kendisinin her tür banyodan uzak durduğu yönündeki eleştirileri[32] dile getirerek tıpkı, Pythagorasçılar gibi yıkanmadığına yönelik bir eleştiri aldığını[33] söyler.[34]

Mektuplar adlı çalışmasının aynı yerinde Apollonius, saçını uzattığı ve keten giysi giydiği yönündeki eleştirilere karşı bu tercihin kutsallığın en saf hâli olduğunu söylemektedir.[35] Öte yandan keten giysi ve diğer konularda Zeller, rahiplerin keten bezinden[36] dikilmiş elbiseler giymeleri, her türlü yemin ve kanlı sunu[37] yasağına uymaları, riyazi ve felsefi topluluklarda mal ortaklığı ve efsanelerin olması gibi şeylerin eski Pythagorasçılara atfedilen diğer müesseselerden olduğunu söyler.[38] Burada daha önce Platon'un da söz ettiği Orphik gelenekte gördüğümüz tanrı sunaklarının kanla kirletmesine karşı olma düşüncesini[39] Pythagorasçılıkta görmekteyiz. Benzer şekilde Apollonius da *Mektuplar*'ında Delphoi'daki rahiplere insanların başlarına gelen felaketlerin ve kentlerin başlarına gelen yıkımların nedeni olarak onların sunuları kanla kirletmesinin neden olduğunu söylemektedir.[40] Dolayısıyla Apollonius'un keten

[31] Apollonius, *Mektuplar,* 7.
[32] Apollonius, *Mektuplar,* 3.
[33] Çevik, "Açıklamalar", 46.
[34] Apollonius'un soğuk suyla yıkandığı ve ayaklarını yıkadığı bilinmektedir. Bununla birlikte Pythagorasçıların yıkanması hususunda farklı yorumlar söz konusudur. Bkz. Çevik, "Açıklamalar", 46.
[35] Apollonius, *Mektuplar,* 3.
[36] Laertios, bazı kimselerin Pythagoras için keten giysi giymediğini çünkü daha henüz onun yaşadığı bölgeye gelmediğini ifade eder. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 388.
[37] Laertios, Pythagoras'ın Tanrılara kurban kesip götürmeyi yasakladığını ve bir tek kansız sunağa tapılmasına izin vermekte olduğunu söyler. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 389.
[38] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* 376.
[39] Platon, *Yasalar*, 782d.
[40] Apollonius, *Mektuplar*, 9.

giysi giymesi, sunuların kanla yapılmasına karşı çıkması Pythagorasçı yaşam tarzının bir göstergesidir.

Pythagorasçı bir düşünür Apollonius, *Mektuplar* adlı eserinde az ve öz konuşması nedeniyle suçlanmasına karşı evet cevabını verir çünkü susma kudretine sahip olduğunu söylemektedir.[41] Apollonius, susmayı bir acizlik değil aksine bir güçlülük olarak görmektedir. Stoacı filozof Lucius Annaeus Seneca (MÖ 4-MS 65), Pythagorasçılığa katılan bir kişinin beş yıl suskun kalması gerektiğini ifade eder.[42] Nitekim Philostratus, Apollonius'un Pythagorasçı öğretiye uyarak hayatının beş yılını hiç konuşmayarak geçirdiğinden söz eder.[43] Dolayısıyla Pythagorasçılıktan etkilenen Apollonius onlardan aldığı eğitim sayesinde kendini denetim altında tutmuştur ve yine bu eğitim sayesinde ahlaksal yaşamını da şekillendirmiştir.[44]

Apollonius, her tür etten ve tüm hayvanlardan uzak durması (vejetaryenlik) nedeniyle suçlanmasına karşı kendisini insan yapanın bu olduğunu söylemektedir.[45] Apollonius, Pythagorasçı düşüncenin de etkisiyle hayvani hayat olan şeylere dokunmayı reddettiğini söylemiş ve buna sebep olarak bunların zihni yormasına dikkat çekmiştir. O, yegâne saf besin çeşidinin doğada üretilen meyve ve sebzeler olduğu kanaatindedir. Şarap meyveden yapılıyor olmasına rağmen ondan uzak durmuştur. Çünkü ona göre şarap, bedenin ruhunu bulanık hale getirmekte ve zihnin dengesini bozmaktadır.[46] Iamblichus (MS 242-325), Pythagoras'ın da şaraptan ve hayvansal gıdalardan[47] tamamen kaçındığını ve bunlardan da önce açgözlülükten kaçınarak kendisini hafif ve sindirimi kolay besinlerle sınırladığını ifade eder.[48] Bu nedenle

41 Apollonius, *Mektuplar,* 3, 4.
42 Lucius Annaeus Seneca, *Ahlak Mektupları*, çeviren. Türkân Uzel, İstanbul: Jaguar Kitap, 2018, 175.
43 Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius,* Volume I, x, 37, 39.
44 Mehmet Evren, "Tyanalı Apollonius ve Yunan/Roma Medeniyeti'ne Katkıları", içinde *Tyana Kazı ve Araştırmalar – I,* ed. Osman Doğanay, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2019, 164.
45 Apollonius, *Mektuplar,* 4.
46 G.R.S. Mead, *Apollonius of Tyana, the Philosopher-reformer of the First Century, A.D.* London and Benares: Theosophical publishing society, 1901, 66, 67.
47 Laertios, kimilerine göre Pythagoras, sadece gündüz vakti ağzına şarap sürmezdi ve nadiren de olsa deniz ürünü yerdi. Bkz. Laertios*, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* 388.
48 Iamblichus', *Life of Pythagoras, Or Pythagoric Life*, 1818, 7.

Pythagoras'ta olduğu gibi beden sağlığı ve zekâ keskinliği anlayışı[49] Apollonius düşüncesinde de mevcuttur.

Bununla birlikte Apollonius, kendisini bilge sananlara şöyle seslenmektedir: "Biri benim öğrencim olduğunu iddia ederse, onun da kapalı alanda kalması, yıkanmaktan kaçınması, hayvanları öldürmemesi veya etlerini yememesi(…)"[50] gerekir. Apollonius'un bu düşüncesinin kökeninde Pythagoras'ın, ruhun bedenle birlikte ölmediği ama başka bir yere göçtüğü, belki de farklı türden bir hayvanın bedenine girdiği şeklindeki anlayışın olduğu görülmektedir.[51] Pythagoras'ın Apollonius üzerindeki tesiri ruh göçü, ruhun ölümsüzlüğü ve ruhun arındırılması gibi fikirlerinde de gözlemlenebilmektedir. Pythagoras'a göre ruh bedene zincirlenmiştir ve beden ruh için bir hapishanedir. Bedenin ölümüyle birlikte ruh başka bir bedene göç eder. Ancak Pythagoras'a göre ruhun asıl çabası veya hedefi; özgürce yaşamak, yani bedene bağımlı olmaksızın mutlak ruh durumuna ulaşabilmek olmalıdır.[52]

Apollonius, *Mektuplar'*ında Seleukeia'nın meclis üyelerine: "Straton kendisinde ölümlü olan her şeyi toprakta bırakarak insanlık hâlini terk etti. Ancak hâlâ burada cezalandırılmakta veya başka bir deyişle yaşamakta olan bizler onun kaygılarını sürdürmeyi düşünmeliyiz"[53] demektedir. Bu bağlamda Apollonius insanların hayat adını verdikleri ömürleri süresince bir hapiste olduğunu ifade eder. Nitekim Apollonius, ölmeye yazgılı bedene zincirlenmiş olan ruhun birçok şeye katlandığını ve insanın başına gelen her şeyin esiri olduğunu söylemektedir. Apollonius, yalnızca hayattayken değil öldükten sonra da bilgeliğin izleyicisi olan kişilere bir mucize olarak ruhun ölümsüzlüğünü anlatmaya devam ettiğini ifade eder.[54]

Bu durum Platon'un *Phaidon* adlı diyaloglarında geçen ruhun ölümsüzlüğü[55] ve bedenin ruhun hapishanesi olduğu fikrini hatırlatmaktadır:

---

[49] Laertios*, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri,* 386.
[50] Apollonius, *Mektuplar,* 14.
[51] Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1. Cilt Antik Felsefe*, 31, 32.
[52] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 81, 82.
[53] Apollonius, *Mektuplar,* 6.
[54] Çevik, "Açıklamalar", 55.
[55] Platon, *Phaidros* diyalogunda ruhun ölümsüzlüğünden söz eder. Bkz. Platon, *Phaidros*, çeviren. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 244-246. Platon, insan ruhunun sonsuzluğundan ve hiç yok olmadığından *Devlet* isimli diyalogunda da söz eder. Bkz. Platon, *Devlet,* çeviren. Sabahattin Eyüboğlu; M. Ali Cimboz, 23. Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,2012, 608d, 611c. Platon *Menon* diyalogunda "İnsan ruhu ölmez, bazan hayattan uzaklaşır (ki biz buna ölüm diyoruz), bazan yeniden hayata döner (…)"

"Bilgeliğin peşinden koşanlar, felsefe ruhlarını kavrayıncaya kadar, biçare mahkûm gibidirler. Ruh ve bedenleri birbirine yapışmıştır. Gördükleri şeyi sanki hapsedilmişler gibi, o bedenin yardımıyla demirler arasından görürler. Gerçek bir bilgisizlik içindedirler. (…) Hapislik tutkuların bir eseridir. Hapis bağların sıklaşmasına yardımcı olur."[56]

Platon, bir başka diyalogu *Gorgias*'ta benzer düşünceleri sürdürmektedir:

"Belki aslında birer ölüyüz bizler de. Bir gün, bilgili bir adamdan işittiğim gibi, yaşamımız bir ölüm, bedenimiz bir mezardır ve ruhumuz da tutkuların bulunduğu yer, yaradılışı gereği, en zıt içtepilere boyun eğer. *Sicilyalı ya da İtalyalı* [57] zeki bir efsane yazarı, sözcükler üstünde oynayarak ruhun bu yerine, uysallığı ve saflığı yüzünden fıçı der; akılsızlara da aynı adı verir."[58]

Görüldüğü üzere Pythagorasçı ruhun ölümsüzlüğü fikri Platon'un *Phaidon* ve *Gorgias* diyaloglarında ruhun sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü gibi düşüncelerinde yer almaktadır. Benzer şekilde Pythagorasçı düşünce Apollonius'u dünya hayatında bedene zincirlenmiş bir ruh anlayışı ve sonrasında ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle etkilemiştir.

Pythagorasçılıkta ruh ölümsüz olmakla birlikte ruhun arındırılması sağlıklı bir yaşam için gereklidir. Bu konuda Kranz, Pythagorasçı felsefede ruhun arındırılması için hekimlik ve musiki sanatının icra edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[59] Bu bağlamda Apollonius bir hekim olan Crito[60]'ya şunları ifade eder: Pythagoras sahip olduğumuz en kutsal şeyin şifa sanatı olduğunu iddia etmiştir. Ne ki, en kutsal şey şifa sanatıysa, o zaman bedene olduğu kadar ruha da özen göstermemiz gerekir; şöyle ki, bir canlı, en yüksek unsuru bakımından

Bkz. Platon, *Menon*, çeviren. Adnan Çemgil, 6. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009, 81c. Bununla birlikte Platon pek çok diyalogunda ruhun sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü düşüncelerine yer vermektedir.

[56] Platon, *Phaidon*, çeviren. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 83e, 106e.

[57] "Sicilyalı" sözü ile filozof Empedokles'in; "İtalyalı" ile de bir Pythagorasçının kastedildiği sanılmaktadır. Bkz. Eflatun, "Gorgias, Ya da Belâgat Üzerine", içinde *Büyük Klasikler Eflatun II,* çeviren. Sema R. Güzelşen; Mehmet Rifat, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975, 369. 13. dipnot.

[58] Eflatun, "Gorgias, Ya da Belâgat Üzerine", 493b.

[59] Kranz, *Antik Felsefe ve Metinlerle Açıklamalar*, 135.

[60] 'T. Statilius Crito, Ulpia Herakleiali bir hekimdir.' Bkz. Çevik, "Açıklamalar", 67.

eğer ki hastalıklıysa, sağlıklı olamaz.[61] Apollonius, burada Pythagorasçı düşüncede de yer verilen en tanrısal olanın tıp olmasının yanı sıra daha sağlıklı yaşamın ruhla ilgili olduğunu düşünmektedir.

Apollonius kendisinin kehanet ilmiyle uğraşması nedeniyle yöneltilen eleştiriye "Evet, çünkü çoğu şey belirsiz, geleceği bilmek başka türlü mümkün değil"[62] diye yanıt vermektedir. Bu durum Pythagorasçılarda ya vasıtasız keşifle veya kehanetle ya da tanrının hidayetine özel biçimde kavuşulan rabbani ilhamı yayan, duyuran bilgeler vasıtasıyla gerçekleşir.[63] Apollonius, Pythagorasçı "Sayılar"[64] ve onların "Sırları" ile ilgilenen ve bunlardan istifade ederek çeşitli öngörüler, kehanetler ve varsayımlar oluşturan anlayışı benimsemiştir. Apollonius'un, ilgilendiği sayılar ve bunlara ait ilim olan numerolojinin aynı zamanda astroloji, alşimizm (simyacı) ve hermetizm ile bağlantılı olduğu söylenmektedir. Nitekim bu sayıların ezoterik değerleri hermetistlere göre insanların yaşamlarını yönlendirmektedir.[65]

Bu bölümde son söz olarak Pythagoras ve Pythagorasçıların ahlak, sanat, tıp, matematik vb. alanlarda Apollonius üzerindeki etkisine değindikten sonra onların, politika ve yönetime dair düşüncelerinin Apollonius üzerindeki etkisine geçebiliriz.

Apollonius'un Politika Felsefesine Dair Pythagorasçı ve Stoacı Etkiler

Apollonius, politika felsefesine dair Miletoslulara şöyle seslenmektedir: "Oğullarınızın babalarına, gençlerinizin yaşlılara, kadınlarınızın erkeklere, erkeklerinizin yöneticilere, yöneticilerinizin yasalara, yasalarınızın filozoflara,

[61] Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana: the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius,* Volume II, 1912, 427.
[62] Apollonius, *Mektuplar,* 3.
[63] Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çeviren. Mehmet İzzet; Orhan Saadeddin, İstanbul: İz Yayıncılık, 2008, 206.
[64] Aristoteles, Pythagorasçıların matematiğe kendini ilk veren insanlar olduğunu ve matematik ilkelerini her şeyin ilkeleri olarak gördüklerini söylemektedir. Ona göre Pythagorasçılar, sayıların öğelerinin, her şeyin öğeleri olduğunu ve bütün göğün bir ahenk ve bir sayı olduğunu düşünmüşlerdir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çeviren. Ahmet Arslan, 4. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2012, 99, 100. Pythagorasçılıkta mistik ve matematiksel öğeler bulunmakla birlikte felsefelerini belirleyen en önemli unsur, sayılarla ilgili olan kozmostaki düzen, ahenk ve harmonidir. Bkz. Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 6. Baskı, İstanbul: Asa Kitabevi, 2012, 57.
[65] Aytunç Altındal, *Yoksul Tanrı Tyanalı Apollonius*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2005, 31.

filozoflarınızın tanrılara, tanrılarınızın da inanca ihtiyacı var."[66] Apollonius'un burada Pythagorasçı düşüncenin "kralın bilge" olması gerektiği şeklindeki anlayışını ve bilge kralın ilk tanrıyı taklit eden ve ancak ona öykünen kişi olduğu fikrini kabul ettiği ifade edilir.[67]

Pythagoras, insan ruhunun akıl, mantık ve tutku olmak üzere üç bölümden oluştuğunu ifade eder. O, akıl ve tutkunun diğer hayvanlarda olmasına rağmen mantık kısmının sadece insanlara özgü olduğunu söylemektedir ve Pythagoras'a göre ruhun akıl bölümü ölümsüzdür.[68] Buradan hareketle Pythagoras ve Pythagorasçılıkta yer alan bu düşünce daha sonra Platon'un devlet ve toplum felsefesinde görülür. Öyle ki Platon *Devlet* adlı eserinde akıl, irade ve istek anlayışına karşılık gelen üç sınıftan söz eder. Nitekim Platon, bilgelerin yönetici olduğu[69] ve bunun yanında koruyucuların[70] ve üreticilerin[71] yer aldığı bir kategorik eşitlikten yanadır. Zira Platon'a göre "her üç bölümünün kendi payına düşen işi yaptığı" [72] zaman adil insan ve adil bir devlet ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla Platon'un bu düşüncesi M. A. Ağaoğulları'nın belirttiği üzere, Pythagorasçılıkta düzenin gerçekleşebilmesi için, yetkin bir sayı olan kare sayısının belirttiği adaletin yerleşmesi, yani her kişinin yaradılışına uygun yerlerde bulunması gerektiği anlayışını hatırlatmaktadır.[73] Bununla birlikte Ağaoğulları, Pythagorasçılıkta her insanın akıl, ruh (yüreklilik) ve istek gibi üç öğeden oluştuğunu ifade etmektedir. Pythagorasçılıkta akıl ögesinin ağır bastığını ve bu kişilerin topluma egemen olup, ruh ve istek ögelerinin hâkim olduğu insanları yönetmesi gerektiğini söylemektedir.[74] Dolayısıyla Pythagorasçı düşüncede yer alan "kralın bilge olması" anlayışı daha önce de ifade edildiği gibi Apollonius tarafından kabul görmektedir. Bununla birlikte

[66] Apollonius, *Mektuplar*, 10.
[67] Çevik, "Açıklamalar", 74.
[68] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 391.
[69] Platon, *Devlet*, çeviren. Cenk Saraçoğlu; Veysal Atayman, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005, 473d.
[70] Platon, *Devlet*, 484b.
[71] Platon, *Devlet*, 415c.
[72] Platon, *Devlet*, 441d.
[73] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi,* Ankara: V Teori Yayınları, 1989, 43.
[74] Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi,* 43.

Apollonius, Pythagorasçı bilgelerin yönetim anlayışını ve Pythagorasçı düşüncede bulunan ve temeli kardeşlik[75] olan ruh göçü fikrini[76] de kabul eder.

Apollonius, sadece Pythagorasçı politika anlayışından etkilenmemiştir; aynı zamanda Stoacı düşünürlerin etik ve politikaya dair düşüncelerinden etkilenmiştir. Apollonius, kimi Stoacı düşünürlerin[77] etik ve politika felsefesine dair görüşlerini de paylaşır. Stoa felsefesinin kurucularından Kıbrıslı Zenon (MÖ 334-262) "Bir Devlet'in içinde, sitelere ve her biri farklı yasalara sahip olup ötekileri yabancılar ve düşmanlar olarak gören halkalara bölünmüş bir dünya düzenine karşı sesini yükseltir"[78] düşüncesini benzer şekilde Apollonius'un, "Tüm yeryüzünü kendi vatanımız, insanların hepsini kardeşlerimiz ve dostlarımız olarak görmemiz soylu bir tavırdır"[79] anlayışında bulmaktayız. Bununla birlikte Apollonius, bu düşüncesiyle çağdaşı olan Stoacı filozof Seneca'nın, "Ben dünyanın bir tek köşesi için doğmadım; koskoca dünya, yurdumdur benim!"[80] fikrini de paylaşmaktadır.

Apollonius'a göre, "Hepimiz Tanrı'yla akrabayız, tek bir doğamız var, her bir insanla aynı düşünce ve duyguları paylaşıyoruz, nerede ve nasıl dünyaya gelmiş olursak olalım, ister yabancı ister Yunanlı olalım, insan olduğumuz sürece bu böyledir."[81] Apollonius'un bu düşüncesi de Stoa felsefesinde anlamını bulur. Nitekim azatlı köle Epiktetos (MS 50-130) ve imparator Marcus Aurelius (MS 121-180)'un Stoacı düşüncede birleşmesi, Stoacı felsefenin tüm insanları kardeş ve dünya vatandaşı olarak gören anlayışın ürünü olsa gerektir. Bu nedenle ortak bir insan doğasına inanan Stoacıların[82] cinsiyet, ırk, ulus gibi farklılıkları önemsiz

[75] Pythagorasçılar tarafından bitkiler de dâhil olmak üzere bütün canlı ve organik varlıklara, ruhsal daimonların(yol gösterici güç) tecessümünü temsil etmeleri nedeniyle birbirleriyle ilişkili olarak görülmektedir. Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 63. Ayrıca Guthrie, ruh göçü olağan şeyse tüm canlılar birbirlerine akraba demektir. Buradan da doğanın kardeşliğini savlayan Pythagorasçı öğreti çıkar. Bkz. W.C.K. Guthrie, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, çeviren. Ahmet Cevizci, 2. Baskı, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, 41.
[76] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 63.
[77] Stoacı düşünürlere Kleanthes (MÖ 331-232), Khryssipos (MÖ 280-210), Panetius (MÖ 185-122), Posidonius (MÖ 135-51), Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius gibi isimleri sayabiliriz.
[78] Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çeviren. Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, 108.
[79] Apollonius, *Mektuplar*, 15.
[80] Seneca, Ahlak Mektupları, 115.
[81] Apollonius, *Mektuplar*, 15.
[82] Zenon, *İnsan Doğası Üzerine* isimli eserinde insanın ereğinin doğaya uygun yaşamak olduğundan söz eder. Aynı zamanda bu erdeme uygun yaşamaktır. Çünkü ona göre doğa bizi erdeme yöneltir. Bir başka Stoacı düşünür Khryssipos, *Erekler Üzerine* isimli eserinde insan yapısının evrenin bir parçası olduğundan söz etmektedir. Bu nedenle amaç doğaya uygun yaşamaktır. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 331, 332.

gören görüşlerinin benzeri Apollonius'ta da mevcuttur. Bununla birlikte Apollonius'un, Stoacılığın genel dünya görüşünün bir neticesi olan, evrendeki her şey arasında karşılıklı bir ilişki, yakınlık ve akrabalık olduğu fikrini[83] kabul ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Apollonius, Stoa felsefesinin "Bilge kişi, sırf insanın doğduğu ülkenin vatandaşı değil, dünyanın vatandaşıdır"[84] anlayışını da paylaşmaktadır.

Bu bölümde son söz olarak Apollonius'un, Pythagorasçı düşüncede bulunan temeli kardeşlik fikrini ve Pythagorasçı filozof kral anlayışına ek olarak Stoacı kozmopolit anlayışı da savunduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Kendisini Pythagorasçı bir düşünür olarak nitelendiren Tyanalı bilge Apollonius'un Pythagoras ve Yeni Pythagorasçı kökenleri üzerine pek çok şey ifade edilebilir. Öncelikle Apollonius'un, *Mektuplar* adlı eserinde bilhassa ahlaksal yaşama ilişkin koyduğu kuralların Pythagorasçı kökenleri olduğu görülmektedir. Zira Apollonius, Pythagorasçı eğitim sayesinde bu kuralları kendi takipçileri için de koymuştur. Bununla birlikte Apollonius'un felsefesinde yer alan ruh göçü, ruhun ölümsüzlüğü ve ruhun arındırılması gibi konularda Pythagorasçı kökenler bulunmaktadır. Nitekim Pythagorasçı düşüncede ruhun arındırılması söz konusu olduğunda musiki ve tıp önem kazanmakta idi. Pythagorasçı düşünceden etkilenen Apollonius için de ruhun arındırılması ve sağlıklı yaşam önem arz etmektedir.

Apollonius, Stoacı düşünür Euphrates'i eleştirirken aynı zamanda sofistçe yaşam tarzına karşı çıkmaktadır. O, bu eleştiriyi dile getirerek Platon gibi erdemin öğretilemeyeceğine dair görüşlerini de paylaşmaktadır. Apollonius tıpkı Sokrates gibi, para karşılığında ders veren sofist zihniyeti şiddetle eleştirmektedir. Bu eleştiri aynı zamanda Apollonius'un sofist düşüncenin aksine gerçek bilgeliği arayışından kaynaklanmaktadır. Nitekim Pythagoras gibi, Apollonius da *Mektuplar'*ında bilgelik sevdalısı[85] olduğunu ifade eder.

[83]Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4, Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular Stoacılar Septikler,* 206.
[84] Brun, *Stoa Felsefesi*, 107.
[85] Penella, *The Letters of Apollonius of Tyana: A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary,* 51.

Apollonius'un yönetim ve politika felsefesine dair düşünceleri ile kralın/yöneticinin bilgelerden olması anlayışının kökeninde de Pythagorasçı düşünce yer almaktadır. Bununla birlikte Pythagorasçı etkiler taşıyan Apollonius, Stoacıların bilge kişinin, sadece doğduğu ülkenin yurttaşı olmayıp bilgenin aynı zamanda dünya vatandaşı olduğu şeklindeki anlayışlarını da benimsemektedir. Dolayısıyla Apollonius'un Pythagorasçı düşünce yanında Stoacı düşünceyi de dikkate aldığı ve bu yönüyle her iki düşünceyi de sentezleyen bir düşünür olduğu görülmektedir.

Son olarak Yunan ve Roma medeniyetine pek çok alanda katkısı bulunan Tyanalı bilge Apollonius'un, Sokrates, Platon ve Stoacı pek çok düşünür ve düşünce ile ilgilenmiş olduğu görülmektedir. Ancak en fazla etkilendiği filozof ve felsefî anlayış Pythagoras ve Yeni Pythagorasçılık olmuştur. Apollonius'un bu doğrultuda ortaya koymuş olduğu düşünceleri ve eleştirileri düşünce tarihi açısından değerlidir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi.* Ankara: V Teori Yayınları, 1989.

Altındal, Aytunç. *Yoksul Tanrı Tyanalı Apollonius*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2005.

Apollonius, Tyanalı. *Mektuplar*. çeviren. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Aristoteles. *Metafizik.* çeviren. Ahmet Arslan. 4. Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2012.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 4, Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular Stoacılar Septikler.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Aster, von Ernst. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. çeviren. Vural Okur. İstanbul: İm Yayınları, 2005.

Audi, Robert. "The Cambridge Dictionary of Philosophy." 1995.

Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*. çeviren. Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. 6. Baskı. İstanbul: Asa Kitabevi, 2012.

Cevizci, Ahmet. "Paradigma Felsefe Sözlüğü." 3. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Çevik, C. Cengiz. "Açıklamalar", İçinde *Mektuplar.* çeviren. C. Cengiz Çevik, 37-93. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Çevik, C. Cengiz. "Sunuş", İçinde *Mektuplar.* çeviren. C. Cengiz Çevik, vii-xvii. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Eflatun, "Gorgias, Ya da Belâgat Üzerine", İçinde *Büyük Klasikler Eflatun II*. çeviren. Sema R. Güzelşen; Mehmet Rifat, 303-416. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1975.

Evren, Mehmet. "Tyanalı Apollonius ve Yunan/Roma Medeniyeti'ne Katkıları", İçinde *Tyana Kazı ve Araştırmalar – I.* 155-182. ed. Osman Doğanay, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2019.

Guthrie, W.C.K. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. çeviren. Ahmet Cevizci. 2. Baskı. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.

Iamblichus'. *Life of Pythagoras, Or Pythagoric Life*. çeviren. Thomas Taylor. Londra: J.M. Watkins, 1818.

Kahn, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans: a brief history*. Edicoes: Loyola, 2001.

Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1. Cilt Antik Felsefe*. çeviren. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Kranz, Walther. *Antik Felsefe ve Metinlerle Açıklamalar.* çeviren. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çeviren. Candan Şentuna. 3. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Mead, G.R.S. *Apollonius of Tyana, the Philosopher-reformer of the First Century.* A.D. London and Benares: Theosophical publishing society, 1901.

Necatigil, Behçet. *100 Soruda Mitologya.* 5. Baskı. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1989.

Platon. *Devlet.* çeviren. Sabahattin Eyüboğlu; M. Ali Cimboz. 23. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Platon. *Devlet*. çeviren. Cenk Saraçoğlu; Veysal Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2005.

Platon. *Menon*. çeviren. Adnan Çemgil. 6. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.

Platon. *Phaidon*. çeviren. Furkan Akderin. 2. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Platon. *Phaidros*. çeviren. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Platon. *Sokrates'in Savunması*. İçinde Diyaloglar. çeviren. Teoman Aktürel. 11-42. 7. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

Platon. *Yasalar*. çeviren. Candan Şentuna; Saffet Babür. 3. Baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

Robert. J. Penella. *The Letters of Apollonius of Tyana: A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary.* Ej: Brill, 1978.

Philostratus, Lucius Flavius. *The Life of Apollonius of Tyana: the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius.* Volume I. çeviren. F.C. Conybeare, Londra: William Heınemann, 1912.

Philostratus, Lucius Flavius. *The Life of Apollonius of Tyana: the Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius.* Volume II. çeviren. F.C. Conybeare, Londra: William Heınemann, 1912.

Seneca, Lucius Annaeus. *Ahlak Mektupları*. çeviren. Türkân Uzel. İstanbul: Jaguar Kitap, 2018.

Ünal, Ahmet. "Sunuş: Yeni Türk Kazıları Başlarken Güney Kapadokya'nın Eşsiz Metropolü Tyana Üzerine Bazı Düşünceler", İçinde *Tyana Kazı ve Araştırmalar – I.* 9-18. ed. Osman Doğanay. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2019.

Vorlander, Karl. *Felsefe Tarihi*. çeviren. Mehmet İzzet; Orhan Saadeddin. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çeviren. Ahmet Aydoğan. 2. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çeviren. H. Vehbi Eralp. 5. Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

PLATON'UN SİYASET DÜŞÜNCESİNİN EVRİMİ

Ozan YILMAZ*

ÖZ

Platon siyasetle ilgili temel düşüncelerini Devlet, Devlet Adamı ve Yasalar adlı diyaloglarında dile getirmektedir. Bu üçlemenin ilki olan Devlet'te Platon, hayalindeki ideal devleti tasvir etmiş ve bu devletin de ancak bilge (filozof) bir kralın yönetiminde gerçekleşmesinin mümkün olabileceğini dile getirmiştir. Devlet eserini yazdıktan sonra bu eserinde ortaya koyduğu filozof kral teorisini gerçekleştirme umuduyla Sicilya'ya kral 1. Dionysos'un sarayına giden Platon gerek 1. Dionysos'ta gerekse de onun yerine tahta geçen 2. Dionysos'ta teorilerini hayata geçirmek için denemeler de bulunmuş; ancak bu iki denemesi de kendisi açısından hüsranla sonuçlanmıştır. Yaptığı bu iki deneme Devlet adlı eserinde ortaya çıkmasına çok düşük bir ihtimal verdiği filozof-kral tipinin gerçekleşmesine olan inancını oldukça zedelemiştir. Öyle ki üçlemenin ikinci eseri Devlet Adamı'nda Platon yine ilk olarak filozof-kral yönetimindeki devletin en iyi devlet olduğunu dile getirmiştir. Ancak bunun gerçekleşebilir bir şey olduğunu düşünmediğinden devletin mümkün mertebe yasalara dayanması gerektiğini, gerçekleşebilir en iyi devletin yasalara dayanan devlet olduğunu ve bu yasaların yöneticiyi de sınırlandırması gerektiğini vurgulamıştır. Son eser olan yasalar ise tamamen artık yasanın egemen olması gerektiğini dile getiren ve devlete dair her şeyin yasalarla belirlenmiş olduğu bir anayasa kitabı niteliği taşımaktadır. Bu makale de Platon'un filozof-kralın egemenliğinden yasaların egemenliğine evrilen siyaset düşüncesinin ana hatlarını ortaya koyma amacı gütmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Platon, Filozof-Kral, Devlet, Devlet Adamı, Yasalar.*

THE EVOLUTION OF PLATO'S POLITICAL THOUGHT

ABSTRACT

Plato expresses his basic thoughts about politics in his dialogues called The Republic, Statesman and Laws. In his other works, while his views on politics were mostly handled alongside his views on other fields, these three works convey the thought of politics in great detail. In The Republic, the first of his trilogy, Plato depicted the ideal state in his dream and stated that this state could only be realized under the rule of a (philosopher) king.. After writing the state work, Plato, who went to Sicily to the palace of King Dionysos in the hope of realizing the theory of the philosopher king he put forward in this work, has also attempted to put his theories into practice in both Dionysos I and Dionysos II, which replaced him. However, both these attempts resulted in frustration for him. These two attempts undermined his belief in the realization of the philosopher-king type, which gave him a very unlikely occurrence in his work called The Republic. So much so that in the second work of the trilogy, in the Statesman, Plato first stated that the state under the rule of philosopher-king was the best state. The last piece of law, on the other hand, is a constitution book that states that the law is now dominant and that everything about the state is determined by law. This article is also intended to outline the philosophy of Plato's political thought, evolving from the rule of the philosopher-king to the rule of law.

Keywords: *Plato, Philospher-King, State, Statesman, Laws.*

---

* Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi, Felsefe Bölümü,
ozan_yilmaz198585@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-5860-3523

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 41-59 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 41-59*
Makalenin geliş tarihi: 28.01.2022 *Submission Date: 28 January 2022*
Makalenin kabul tarihi: 21.03.2022 *Approval Date: 21 March 2022*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Siyaset Platon'un her zaman ilgilendiği ana konulardan biri olmuştur. Bunda gerek onun siyasetle ilgilenen aristokrat bir soydan geliyor olması gerekse de yaşadığı dönemde Atina'da baş gösteren siyasi çalkantılar etkili olmuştur. Ayrıca hocası Sokrates'in de yine Atina demokrasisi tarafından idam cezasına çarptırılmış olması onda siyasi anlamda değişmesi gereken bir şeyler olduğu inancını kuvvetlendirmiştir.

Platon'un babası eski Atina kralı Kodros'un soyundan geliyordu. Annesi ise otuzlar yönetimindeki Kritias ve Kharmides'in akrabasıydı (Platon, s.17). Ayrıca Platon 18 yaşındayken Pelopennesos Savaşı'nda Atina Devleti, Isparta Devleti tarafından bozguna uğratılmış ve bu savaştan sonra Atina demokrasisi dağıtılıp Ispartalılar Atina'ya otuzlar yönetimini yerleştirmişlerdir. Çeşitli kanlı olaylardan sonra demokrasi yeniden kurulmuş ancak bu kurulan demokrasi bu sefer de Platon'un hocası Sokrates'i idama mahkûm etmiştir. Hocasının idam edilmesinden sonra Platon 4. yy'da Atina'da bir felsefe okulu olan Akademia'yı kurar. Akademia'nın en başta gelen amaçlarından biri de İsokrates'in söylediğine göre kişileri felsefe aracılığıyla siyasal etkinliğe hazırlanmaktı[1].

İşte bu nedenlerle Platon, devlet adlı eserinde ideal devlet anlayışını ortaya koyup bu devletin de ancak filozof-kral yönetiminde mümkün olabileceğini vurgular. Bu eserinde böyle ideal bir devletin gerçekleşme ihtimaline az da olsa pay veren Platon, bu ihtimalden ötürü eserde yasalara hemen hemen hiç değinmemiştir; çünkü filozof-kralın ortaya çıkması ihtimali söz konusudur. *Devlet Adamı* eseri ise ilk etapta en iyi olarak yine filozof-kralın egemenliğini öne çıkarır. Ancak *Devlet* adlı eserde böyle bir kralın ortaya çıkması küçük bir ihtimalken bu eserde artık o ihtimalde yok olmuştur. Bu nedenle artık ikinci en iyi yönetim şekli olarak nitelendirdiği yasaların egemenliğindeki yönetim ön plana çıkarılmak zorunda kalınmıştır. Platon'un siyaset anlayışını dile getiren üçüncü kitap olan *Yasalar* tamamen yasalara ayrılmış bir kitaptır. Eserde devletin nerede kurulacağından, görevlilerin nasıl seçileceğine, suçlara, mahkemelere, seçilen yöneticileri denetleyecek olan gece konseyine kadar her şey yasalarla belirlenmiş durumdadır.

Görüldüğü üzere Platon'un siyaset düşüncesinde dinamik bir yapı söz konusudur. Bizim onun düşüncesindeki bu değişen süreçleri takip edebilmemiz

[1] Platon, Yasalar, çev. C. Şentuna, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Baskı, 2012, 18-19.

açısından incelemeyi onun filozof-kral idealinden başlatmamız uygun görünmektedir.

Filozof-Kral Egemenliğindeki İdeal Devlet

Platon'a göre toplum, kişilerin birey olarak kendilerine yetememesi başkalarına gereksinim duymasından dolayı ortaya çıkmıştır. O, insanların bir eksikliği için birine bir başka eksikliği için başka birine başvurarak ihtiyaçlarını gidermeye çalıştıklarını, bu eksikliklerin birçok insanın bir arada toplanmasına yol açtığını ve bu insanların hepsinin birbirleriyle yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşadıklarını aktarır. Ona göre işte bu süreç toplum düzeni adını verdiğimiz yapıyı ortaya çıkarır[2]. Toplumun ortaya çıkışını bu şekilde gereksinime dayandıran Platon, toplumdaki yurttaşlar arasında bir iş bölümünün gerekli olduğunu ve herkesin özellikle kendi sınıfına ait işle uğraşması gerektiğinin önemini vurgular. Ona göre en iyi toplum düzeni ancak bu şekilde ortaya çıkabilir.

Platon, insanların yaradılışına uygun işle uğraştığı takdirde işin hem daha kolay yapılacağını hem de daha güzel bir sonuç elde edileceğini belirtir[3]. Korkmaz da onun devletin oluşumunda temel ilke olarak insan doğasının eşitsizliği ilkesini kabul ettiğini aktarır[4]. Platon'un bu görüşü onun ideal devletini yöneticiler, bekçiler ve işçiler olmak üzere üç sınıflı bir toplum düzenine dönüştürür. Cevizci de Platon'un bu yaklaşımından yola çıkarak onun devletin temelini uzlaşıma değil de doğaca uygunluk ilkesine göre belirlediğini savunur[5]. Yani bir kişi doğası gereği hangi sınıfa aitse sadece o sınıfa ait olan işle ilgilenmeli ve başka sınıfların işlerine kesinlikle karışmamalıdır. Platona göre adalet de ancak bu şekilde ortaya çıkabilir. Yani adalet her sınıfın kendi işini yapıp başka sınıfların işleriyle uğraşmamasıdır. Toplumun düzeni ve adaletin temeli budur. Platon'un buradaki adalet tasviri günümüzdeki adalet anlayışıyla bir hayli farklılık arz etmektedir. Herkesin kendi sınıfına ait işi yapıp diğer sınıfların işleriyle uğraşmamasını adalet olarak niteleyen Platon'un aslında adaleti mükemmeliyetçi bir perspektifle ele aldığı açıktır. Çünkü ona göre yalnızca

[2] Platon, Devlet, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcöz,16. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014, 369b-369c.
[3] Platon, Devlet, 370c.
[4] Meryem Korkmaz, "Antik Yunan'dan Günümüze Devlet", Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, 2018.
[5] A. Cevizci, İlkçağ Felsefesi, 1.Baskı, İstanbul: Say yayınları, 2014, s. 277.

herkesin yetkin olduğu işi yapmasıyla mükemmel bir toplum düzeni ortaya çıkacaktır.

Platon, bekçilerin aldıkları eğitimin hem kendi benzerlerine hem de yönetimlerindeki yurttaşlara iyi davranmalarını sağlaması gerektiğini düşünür[6]. O, eğitimi bireyleri gerçek yaşama hazırlamada bir araç olarak gördüğü için eğitimle ilgili çalışmalarda disiplinli ve düzenli hareket edilmesi gerektiğini savunmuştur[7]. Kanat da bu kesimlere getirilen mülkiyet ve evlilik yasağı gibi kısıtlamaların amacını Platon'un yönetici kesimlerin bütün toplumun mutluluğunu amaçlaması gerektiğini düşünmesine ve onları çıkar kavgasına sürükleyebilecek tutumlardan uzak tutmaya çalışmasına bağlar[8]. Platon'un siyaset felsefesinde bu aşamaya yöneticiye getirdiği yaşamsal kısıtlamalar düşünüldüğünde, yöneticiyi halkın mutluluğu için kendi mutluluğunu feda eden bir pozisyonda konumlandırdığını söyleyebiliriz. Bu doğrultuda Platon'un bireysel mutluluğu toplumun genel mutluluğu için rahatlıkla feda edebileceğini söylememiz mümkündür.

Platon kimi devletlerin başındaki yöneticilerin toplumu iyi etme umuduyla bir sürü kanunlar çıkardıklarını, bu şekilde kötülüklere son verebileceklerini düşündüklerini aktarır. Ona göre bu fayda değil zarar getirir. O, gerçek bir kanun koyucunun bu tür kanunlarla vaktini kaybetmemesi gerektiğini düşünür. Düzenlemek istediği devlet iyi bir toplumsal düzene sahipse kanunları değiştirmeye gerek yoktur; ancak toplumsal düzen kötüyse çıkarılacak kanunları onun yerinde kim olursa olsun zaten çıkaracağını aktarır. Ona göre bunlar toplumun doğal yaşam düzeninden çıkacaklardır. Platon, bu nedenle kanun koymakla ilgili kafa yormamak gerektiğini çünkü ilk, en önemli ve en güzel kanunları koymanın yöneticinin değil Apollon'un işi olduğunu aktarır. Bu kanunlar; tapınakların kuruluşu, kurbanlar, tanrılara ve kahramanlara yapılan törenler, ölülerin gömülmesi ve saygı görmesi ile ilgili kanunlardır[9].

Görüldüğü üzere Platon ideal toplumsal düzeni inşa etmeye çalıştığı *Devlet* adlı eserinde kanun koyma işini yöneticinin kafa yormaması gereken bir iş olarak görüp aşırı kanunlaştırmanın da yöneticiyi başka bir şey yapamayacak

[6] Platon, Devlet,416d.
[7] A. Erol ve M. Erol, "Platon'un Devlet Eserinin Eğitsel Açıdan Değerlendirilmesi", Eğitim ve Yeni Yaklaşımlar Dergisi, sayı 1 (2018): 22.
[8] C. A. Kanat, Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi, 1.Baskı: Doruk Yayıncılık, 2013, 97.
[9] Platon, Devlet, 427a-427c.

hale getireceğini savunur. Toplum iyiyse zaten var olan kanunlar devam edecektir, kötü bir toplumdaysa toplumun yaşantısından göze çarpan aksayan noktalardan doğal olarak kanunlar türeyecektir. Burada kanunlardan ziyade Platon'un daha çok önemsediği şey, dürüst ve geleneklere saygılı bireylerin yetişmesini sağlayacak olan eğitimdir. Çocukluktan itibaren iyi bir eğitim almış bir birey toplumun düzenini bozacak davranışlar bir yana dursun toplumun gelişmesi için elinden geleni yapacaktır. Böyle bireylerin yetişebileceği umudunu taşıdığı için de Platon'un yasalarla ilgili düşüncelerini anlamak gerekir. Daha önce belirttiğimiz gibi *Devlet* eseri Platon'un ideali aradığı bir eserdir. Bu anlamda yasalarla ilgili düşüncelerini aktardığı zamanda yine yurttaş olarak ideal bir insan tipini ele almaktadır. Bu insan tipi, hem ruhsal hem bedensel açıdan iyi bir eğitim almış dürüst, toplumsal düzeni bozmayan, yasalara saygılı bir insandır. Böyle insanların yaşadığı ve yöneticisinin de bilge bir filozof olduğu ideal bir devlette Platon'un yasalar çıkarmayı uygun görmemesinin yadırganacak bir tarafı da yoktur. Öyle ki Platon'un da belirttiği üzere yasalar gereklilikten çıkar ve yasanın çıkmasını gerektirecek durumlar da toplumun günlük yaşantısında kendini gösterir. Bu nedenle Platon başka hiçbir işi yokmuş gibi bilge bir filozofun kafasını yasalara yormasını istemez. O daha çok onun dürüst ve toplumsal düzene uyum sağlayacak bireyler yetişmesini sağlayan eğitimi kontrol edip amacına uygun seyretmesini sağlamasını ister. Toplumdaki birlik ve düzen ona göre bu şekilde sağlanabilir.

İdeal devlet tasarısını en ince ayrıntısına kadar düşünen Platon sözleriyle bire bir örtüşen böyle bir devletin gerçekleşmesinin zor olduğunu ancak bu tasarıya en yakın devleti kurmanın yollarını aramak gerektiğini savunur[10]. Ona göre var olan devletlerin kusurlu yönetimlerinin, bizim devlete yaklaşamamasının sebebi bu devletlerde filozofların kral olmaması, yani devlet gücüyle akıl gücünün birleşmemesi ve kesin bir kanunla herkesin kendi yapacağı işin belirlenmemesidir[11]. Çıvgın'a göre de filozof krallar Platon'un ideal devletinin adil bir şekilde yönetilmesinin garantörüdürler. O bunun nedenini de filozof kralların sürekli olarak bilgi edinme merakı ve arzusu içinde olmalarına, bundan dolayı da karar verirken hikmeti, yani aklı ve bilgiyi temel almalarına bağlar[12]. Yıldız da Platon'un ideal devletin otoritesini bilgiye ve bilime dayandırarak otoriter, tek tipçi ve totaliter olan devletini meşrulaştırmaya

[10] Platon, Devlet, 472e.
[11] Platon, Devlet, 473e.
[12] A. Çıvgın, "Platon'un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, sayı 1 (2018): 223.

çalıştığını düşünür[13]. Şu ana kadar aslında Platon'un ideal devletiyle ilgili tüm belirlenimleri devletinde böyle bir filozof kralın ortaya çıkabilmesi için yapılması gerekenlerle ilgili şeylerdi. O ideal bir devletin ortaya çıkabilmesi için en temel unsur olarak filozof kralın yönetici olmasını görür. Filozof kralın egemen olmadığı bir devletin iyi bir yönetim sergilemesi ona göre mümkün değildir. Burada da kötü olan devletlerin de iyileşmesi için ideal devleti için öne sürmüş olduğu filozof kralın başa getirilmesi ve herkesin kendi uzman olduğu işle uğraşıp başka işlere karışmaması yönündeki görüşünün bu devletleri ideal devlete yaklaştıracağını savunur.

Devleti yönetecek kişi olarak belirlediği filozofun belli özelliklerini sıralayan Platon, onların bilime düşkün olduğunu, varlığı bütünüyle sevdiklerini, yalan söylemekten kaçınıp gerçeğin peşinden gittiklerini, beden zevklerini değil ruh zevklerini aradıklarını, ölçüsüzlük, açgözlülük, korkaklık barındırmadıklarını ve içlerinde aşağılık hiçbir taraf bulunmadığını aktarır[14]. Platon, tam bir filozofta aranan bütün değerleri bir arada bulunduran kişilerin insanların arasına binde bir geldiğini düşünür. Yani ona göre filozoflar toplumdaki çok küçük bir azınlıktır. Reeve de filozofların bilgiye sahip olmakla değil, tüm şehir için iyi olanın bilgisine sahip olmakla diğer bilgiye sahip olan insanlardan farklılaştıklarını aktarır.[15] Bahsi geçen bu filozof azınlığın kendine uygun eğitimi bulursa gelişerek bütün değerlere ulaşacağını kötü yetiştirildikleri takdirde ise yapamayacakları kötülük kalmayacağını aktarır. Filozof yaradılışın değerleri bile kötü bir düzenin boyunduruğu altında kendi yolunu şaşırır. Binde bir geldiğini söylediği bu yaradılışların böyle kötü bir düzende devletlere ve insanlara en büyük kötülüğü eden insanlar haline geleceklerini dile getirir[16]. O mevcut devletlerden hiçbirinin filozofun yaradılışına uygun olmadığını düşünür ve bu nedenle filozofun bozulup kötü yola girdiğini aktarır[17]. Her ne kadar mevcut devlet modellerinin filozofun doğasına aykırı olduğunu aktarsa da kendi devlet tasarısının gerçekleşmesi mümkün olursa en iyi model olacağını ve ne kadar zor olsa da gerçekleşmesinin imkânsız olmadığını belirtir[18]. O ne bilgisiz insanların, ne de ömürlerini bilgi yoluna koyanların devleti yönetmeye elverişli olmadığını

[13] E. Yıldız ve E. Yurt, "Platon'un Devlet-Toplum-İnsan Anlayışı", Tabula Rasa Dergisi, sayı 28 (2018): 138.
[14] Platon, Devlet, 485d-486b.
[15] C. D. C. Reeve, "Platonic Politics and the Good", Political Theory 23, no 3 (1995): 412.
[16] Platon, Devlet, 491b-495b.
[17] Platon, Devlet, 497b.
[18] Platon, Devlet, 502c.

düşünür. Ona göre bilgisiz olanlar yaptıkları işlere yön verecek bir idealleri olmadığı için, ikinciler ise dünyadaki mutlu ideali bulduklarını düşündükleri için devlet işlerine karışmak istemezler. Ancak bu ikincilerin (filozofların) yönetici olmasının toplum için en faydalı olan yönetim olacağını düşündüğü için onların yönetici olmaya zorlanması gerektiğini düşünür. Onlar her ne kadar istemese de devletin onları verdiği eğitim sonucunda filozof olarak yetiştirdiğini, bu nedenle de onların devlete olan borcunu ödemesinin zorunlu olduğunu bildirir[19]. Devlet adlı eserinde bilgili filozof kralların yönetici olması gerektiğini savunan Platon, aslında bu eserinden daha önce yazmış olduğu *Menon* adlı diyalogda iyi devlet adamlarının bilgiyle değil de doğru sanıyla kararlar vererek iyi bir yönetici olduklarını vurgular. *Menon*'daki ilgili diyalog şu şekildedir:

> "Sokrates: İki şeyin bizi doğru yola götürdüğünü gördük: Doğru sanıyla bilgi. İnsan bunlarla kendini iyi yöneltir. Tesadüf insan için iyi bir yol gösterici değildir. İnsanı doğruya götüren iki kılavuz vardır: Doğru sanıyla bilgi.
>
> Menon: Ben de senin gibi düşünüyorum.
>
> Sokrates: Ama erdem, öğretilemeyeceğine göre, bilgi olmaktan çıkıyor.
>
> Menon: Evet.
>
> Sokrates: İyi ve faydalı olan şeyden biri, bilgi, kayboluyor. Devlet için iyi bir şey olmaktan çıkıyor.
>
> Menon: Ben de öyle düşünüyorum.
>
> Sokrates: Demek Themistokles de, Anytos'un söylediği öteki büyük adamlar, şehirleri bilge oldukları için bilgelikle idare etmiş değillerdir. Bundan ötürü de başkalarını kendilerine eş bir hale getirememişlerdir; çünkü onlar neyseler, onu bilgiye borçlu değillerdir. "[20]

Buradan Platon'un siyaset düşüncesinin *Menon* diyaloğundan Devlet diyaloğuna kadar da bir değişim geçirdiğini görmemiz mümkündür. *Menon* da devlet yönetimi için doğru sanının gerekli olduğunu düşünürken *Devlet* de bunun yerini bilgi almıştır. Ayrıca o *Devlet* de her ne kadar bilge filozof yaradılışlar için

[19] Platon, Devlet, 519c-520c.
[20] Adnan Cemgil, "Diyaloglar" içinde, Menon, ed. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013, 186.

doğru olan yaşamın bilgi ideali peşinde giden yaşam olduğunu düşünse de toptan toplumun mutluluğunu istediği için filozofları kendileri için ideal olan bilgi peşinde giden yaşamdan vazgeçirmeye zorlamıştır. Öyle ki o ideal bir filozof hayatının peşinde değildir, onun amacı ideal toplumsal düzeni ortaya çıkarmaktır. Bu düzenin ortaya çıkabilmesi için de tasarısının en başından beri oldukça katı kurallar ortaya koyduğu açıktır. Onun devlete bir kutsaliyet atfettiği ve bu kutsal ideal uğruna her türlü zora başvurmayı da meşru gördüğünü söyleyebiliriz.

İdeal devlet tasarısını ortaya attığı *Devlet* adlı eser, Platon'un kendi hayal ettiği, gerçekleşmesini istediği devlet teorisiyle ilgili bir eserdir. Platon, bu eserde bu ülküsünü gerçekleştirmenin yolunu filozofların yönetici olmasında görür. Yani o yönetici iyiyse devletin de iyi olacağını düşünmektedir[21]. .Filozofun ortaya çıkabilmesi için de devlet gerekli tüm düzenlemeleri gerçekleştirmelidir. Bu düzenlemelerin başında herkesin yaradılış bakımından kendi doğasına uygun işi yapması gelir. Böyle olduğu takdirde herkes en iyi yapabildiği işi yapacak ve ortaya çıkan sonuç da oldukça ideal olacaktır. İkinci olarak eğitim konusuna oldukça ayrıntılı olarak yer veren Platon, filozofların ortaya çıkabilmesinin yolunu iyi bir eğitime bağlar. Tek amacı düzenli işleyen bir toplum yaratmak olan Platon'un devletin iyiliğini bireylerin iyiliğinden üstün tuttuğu açıktır. Öyle ki filozoflar için politik hayat ideal bir hayat olmasa dahi, bunun devletin yararına olacağını düşündüğü için zorla da olsa onları yönetici yapma taraftarıdır.

Platon, eserin birçok yerinde ideal devlet tasarısının gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığını sorgular, ilk olarak gerçekleşmeyecek olsa bile bu durumun sözlerinin değerinden bir şeyler eksiltmeyeceğini aktarır, ilerleyen kısımlarda binde bir ihtimal olsa dahi filozof yaradılışlı bir kralın gelebileceğine ve teorisinin gerçekleşebileceğine ihtimal verir. O böyle bir ideal kralın yönetimini tasarladığı için, devletinde yöneticinin yasalarla uğraşmasını gereksiz görür. Zaten o doğal süreçlerle gerekli yasaların halkın yaşamından çıkacağını, yöneticinin yasalar çıkardığı takdirde sürekli daha iyiler için kafa yorup hiçbir iş yapamaz hale geleceğini savunur. Bu nedenle de ideal devletinde yöneticinin yasalarla uğraşmaktansa halkın toptan mutluluğu için nelerin yapılması gerektiğine kafa yormasını ister.

[21] T. Ceylan, "Siyaset Felsefesinin Temel Problemlerinden Biri ve Birlikte Yaşamanın Koşulu Olan Adalet", Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi", sayı 14 (2006): 173.

Geçiş Evresi: Filozof Kral Mı, Yasalar Mı?

İdeal devlet tasarısını *Devlet* adlı eserinde ortaya koyan Platon, bu ideal devletinin gerçekleşebilmesini filozof olanların yönetici olmasına bağlamıştı. Bu tasarısından sonra bu bilge yönetici modelini pratik alana dökebilmek için Sicilya'da iki denemede bulunmuş ancak ikisinde de hüsrana uğramıştır. Yaşamış olduğu bu deneyimler onun politik düşüncesinde bir değişikliğe yol açmıştır. İdeal devletinde küçük bir ihtimal dâhilinde bile olsa filozof kralların var olabileceğini düşünen Platon, reel deneyimlerinden sonra gittikçe bunun gerçekleşmesinin mümkün olmadığını düşünmeye başlamıştır. Aslında yine onun için en iyi olan filozof kralın egemenliğidir; ancak o ideal olandır ve reel olan düzeyde ideal olanın gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Gittikçe bakış açısını ideal olandan reel olana çevirmesi Platon'un politik teorilerindeki değişimin ana nedenidir. *Devlet Adamı* adlı eser tam da bu bakış açısındaki geçiş aşamasını gözler önüne serer. İlk etapta ideal devlet adamı aranan bu eserde, bu durumun reel politik hayatta mümkün olmadığı görülünce mümkün olan en iyi yönetim şekli olan yasaların egemenliğine dayanan yönetim şekline geçiş görülür.

Doğru yönetim şeklini tamamen yönetme bilimine sahip bir bilge kralın egemenliğine bağlayan Platon, onun halkı kanunlarla veya kanunsuz yönetip yönetmediğine bakmaz. O böyle bir yönetimin devlet için faydalı olacağını düşünse de daha sonraki aşamada kanunların olmadığı yönetimin yararlı olup olmadığını inceleyerek İnsana ait her şeyin değişken olduğu için hiçbir konu hakkında mutlak bir kural koymanın uygun olmayacağını savunur. Yasaları ise değişmeyen sabit bir yönetim türüyle aynı yerde görür ve onları *kendinden emin cahil bir adamın emirlerine* benzetir. Ona göre yasalar, kimseye söz vermeyip, yeni bir duruma ve önceki emirlere tahammül edemeyen bir insan gibi mevcut durumu kurtarmaya çalışırlar[22]. Burada Platon'un yasaları oldukça sert bir şekilde eleştirisi söz konusudur. O, bilge bir kralın şartlara göre en doğru kararı verebileceğini düşünerek, şartları söz konusu etmeden sabit kararlar içeren yasalara ciddi eleştiriler getirmektedir. Ancak onun buradaki bakış açısı yine reelden ziyade ideal olana çevriktir ve bu bakış açısını reel olana çevirdiğinde düşüncelerinin nasıl değiştiğini ilerleyen paragraflarda görebileceğiz.

[22] Platon, Devlet Adamı, çev. Furkan Akdemir, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2014, 294b-294c.

Yasalarla ilgili bu türlü sert eleştirilerde bulunan Platon, bir devletin neden yasalar çıkardığını incelemeye geçer. O yasaları yapan kişinin, devlette yaşayan tüm yurttaşları göz önüne alarak yasa yaptığını bireysel farklılıklara dikkat etmediğini aktarır[23]. Bu nedenle o kanun yazmak yerine mevcut kanunlara uygun davranmanın daha ideal olduğunu düşünür. Ona göre devleti bu ilkeye göre yöneten önderler sanatlarına yasalardan daha üstün bir güç vererek doğru bir yönetim sergilerler. O vatandaşlar arasında akıl ve devlet yönetme sanatından kaynaklanan bir doğruluk kurmanın sadece onları korumak değil, aynı zamanda onları olduklarından daha iyi hale getirmeye çalışmak demek olduğunu da aktarır.[24].

Platon, bir topluluğu yönetmek için gerekli olan politik bilgelik ve akla çok sayıda insanın sahip olmasının mümkün olmadığını düşünür. Aksine o bu bilgelikle yönetilen tek doğru yönetimi küçük bir azınlıkta, birkaç kişide, hatta yalnızca tek bir kişide aramak gerektiğini bildirir. Tek doğru yönetimin bu olduğunu düşünen Platon, diğer yönetimlerin yaşamak için yazılı kanunlarını tek doğru yönetimden alması gerektiğini savunur; çünkü devlette herhangi birisinin yasalara karşı olumsuz bir eylemde bulunmasını engellemek, yasaklamak ve yapmaya kalkışanları ölüm ya da işkenceyle cezalandırmak ikinci en güzel ilkedir[25]. Burada Platon en ideal yönetim şeklini politik bilgeliğe sahip yöneticinin egemenliğindeki yönetim olarak belirler. Onun için en ideal ilke budur ve böyle bir yönetim tek doğru yönetim şeklidir. Geri kalan tüm yönetimler doğru olmayan yönetimlerdir. Ancak bu yönetimlerin doğru olan yönetime yaklaşabilmeleri için, doğru yönetimi örnek alarak yazılı yasalar yapmaları gerektiğini savunur. Bu şekilde devletin yasalara dayandığı bir yönetim şekli onun nazarında ikinci ideal ilkedir. Şu ana kadar Platon'un yasalarla ilgili olumsuz bir tavır takındığı açıktı; fakat reel politik hayat onu yasalarla ilgili olumlu düşünmeye zorlamıştır. Bilge bir kralın ortaya çıkmasının zor olması idealin gerçekleşme ihtimalini azaltmış ve devlet yasal zemine oturtulmak zorunda kalınmıştır.

Yasalarla ilgili olumsuz bakış açısını reel politik hayat ekseninde dönüşüme uğratmak zorunda kalan Platon, dümenci ve hekimlik örneklerinden yola çıkarak yasaların gerekliliğini ortaya koymaya çalışır. O, bir varsayımdan yola çıkarak herkesin dümenci ve hekimden acılar çektiği bir sahne hayal edilmesini ister. Bu

[23] Platon, Devlet Adamı, 294e.
[24] Platon, Devlet Adamı 297b.
[25] Platon, Devlet Adamı, 297b-297e.

sahnede hekimler hastaya kötü davranmak istediğinde hastayı yontar, yakar, ondan gereksiz yere para alır. Bu aldığı paraya rağmen onu ölüme terk eder. Dümenciler de aynı şekilde benzer kötülükler yapıyorlar. Denize açıldıklarında sizi ıssız bir yerde bırakmak için çeşit çeşit kötülükler yapıyor, denizin ortasında yanlış hareketler yaparak sizi denize atıyorlar ve başka türlü hainlikler yapıyorlar. Platon bütün bunlar üzerine şöyle bir karar alındığını düşünün diyor. Bütün halk ya da zenginler bir araya gelerek, her sınıftan halka gemicilik ve hekimlik hakkındaki düşüncelerini açıklayacak. Hekimlikle ilgili hekimliğin araç ve gereçlerini, ilaçlarını, bunların halk üzerinde nasıl kullanılması gerektiğini açıklayacaklar. Dümencilikle ilgili ise, denizde gitmek istendiğinde yolculuğun tehlikelerini, rüzgârla, denizle ya da korsanlarla ilgili tehlikelerden nasıl korunacağını, uzun gemilerle uzun gemilere karşı nasıl savaşılacağını ve bunları gerçekleştirebilmek için gemicilik aletlerinin nasıl kullanılması gerektiğini anlatacaklar. Çoğunluğun bu konular üzerine verdikleri kararlar taştan sütunlar ve mermerler üzerine yazılacak. Bu yazılı kanunlara toplumsal geleneklerin gücü yüklenecek ve bundan böyle deniz yolculuklarında ve hekimlik konusunda bu kanunların dışına çıkılmayacaktır.[26] Platon'un buradaki amacı yasaların mevcut olmadığı bir yönetimde hangi durumlarla karşılaşılabileceğini dile getirmektir. Ona göre yasaların olmadığı yerde keyfiyet söz konusu olabilir ve yetkiyi elinde bulunduran kişi canı isterse her türlü kötülüğü yapma gücünü elinde bulundurur. Bu nedenle yetkinin kullanılış şeklinin yasalarla belirlenmiş olmasının toplumun düzeni açısından daha faydalı olacağına inanır.

İşte bu nokta Platon'un siyaset felsefesi açısından bir kırılma noktasına işaret etmektedir. Öyle ki şimdiye kadar sürekli bilge bir filozofu ön plana çıkarıp yasaları dışlayan Platon, bundan sonra devletle ilgili her konunun yasalaşmaya tabi olduğu bir siyaset felsefesi ortaya koyacaktır. Aslında Platon'daki değişikliğin temel sebebi ideal olanla reel olanın uyuşmamasından kaynaklıdır. Nitekim insanın olduğu her yerde yanlışlar, kusurlar söz konusudur. Bu nedenle insanların doğru davranışlarda bulunmasını sağlayacak kural ve yasaların bulunması kaçınılmazdır. Platon zaten Antik Yunan toplumunu bilge bir toplum olarak görmez. Hatta *Devlet* adlı eserinde bile filozof kralın çıkışını küçük bir ihtimale bağlar; ancak siyaset felsefesi ilerledikçe karamsarlığı gittikçe artar gibi görünen Platon ideal olandan tamamen uzaklaşıp yönünü reel politik olana çevirip yasaların egemenliğine dayanan devleti ön plana çıkarır.

[26] Platon, Devlet Adamı, 298a-298e.

Platon, bu yasalaştırma sürecinden sonra her yıl kentin başına ister zenginler arasından ister halk arasından olsun önderler seçileceğini ve önderlerin gemileri kullanmak ve hastaları iyileştirmek konusunda yazılı yasalara göre emirler vereceğini dile getirir. Ayrıca o, bu 1 yıllığına seçilen devlet adamlarının görev süreleri tamamlandığında seçilmiş mahkeme üyeleri karşısında görev süresince gerçekleştirmiş oldukları faaliyetlerle ilgili sorgulanacağını ve her isteyen kişinin önderleri, görev süreleri sırasında dümencilik ve hekimlik konularıyla ilgili yazılı kanunlara uymadıklarıyla ilgili suçlayabileceğini bildirir. Bir de dümencilik ve hekimlikle ilgili bizim yazılı kanunlarımız dışında başka bir şeyi kendine ölçüt alan önder olursa ona dümenci ve hekim değil de sofist denmesinin uygun olduğunu, bu kişiye yazılı kanunlara karşı geldiği için gençleri baştan çıkarma suçlamasının yapılmasının gerektiğini savunur. Bu suçlamayla mahkemeye verilmesini ve mahkemenin de onu hem gençlere hem de yaşlılara kanunlarda yazılanları değersiz gösterdiği için ağır bir biçimde cezalandırması gerektiğini savunur. Çünkü hiç kimsenin kanunlardan daha bilgili olmaya hakkı yoktur. Bu örnekten yola çıkarak teorik ya da pratik fark etmeksizin tüm bilimlerin yazılı kanunlarla yönetildiği takdirde sonuçların yazılı kanunların mevcut olmadığı duruma göre çok da bir fark yaratmayacağını savunur. Ama yine de o, her maddesi iyi niyetli yöneticilerin önerileri ve teşvikleriyle ortaya çıkan yasalara, kendi çıkarı uğruna karşı gelen bir yöneticinin; verdiğimiz örnekten daha büyük bir hata olduğunu düşünür. Bundan dolayı Platon, nerde kanunlar yazılı hale gelmişse, orda verilmesi gereken ikinci kararın insanların bu kanunları bozmamasına yönelik olması gerektiğini bildirir. Ayrıca ona göre yazılı kanunlar her alanda son derece bilgili insanların ilhamıyla yazılanların birer taklidi olmalıdır. Zaten bilgili insan ve gerçek devlet adamı, çoğu zaman kendi politik bilgelik sanatından ilham aldığı için bireysel işlerinde davranışlarını yazılı kanunlara göre değil kendi düşüncesine göre belirler. Verdiği emirlerin daha iyi olduğunu düşündüğü zaman da yine yazılı kanunları umursamaz. O, bu politik bilgelik sanatına halk ve zenginlerin de asla sahip olamayacağını düşünür.[27]

Görüldüğü üzere Platon siyaset felsefesinin ikinci evresinde her ne kadar bakış açısı olarak çok farklı bir duruş sergilese de onun bu evredeki kavrayışı ilk evredeki kavrayışından da bağımsız değildir. Öyle ki onun yasaları egemen kılmasındaki neden ilk evrede az da olsa bir ihtimal verdiği ideal yönetici olarak belirlediği filozof-kral tipinin ortaya çıkması konusunda umutsuzluğunun

[27] Platon, Devlet Adamı, 298e-300e.

artmasıdır. Bundan dolayı Platon başa geçecek yöneticiyi yasalarla sınırlamak istemektedir. Tamamen aklı rehber edinmiş, her koşulda halkın yararını gözetecek bir yönetici egemen olamayacaksa; Platon'un yöneticiden yasalara evrilen bu bakış açısı oldukça mantıklı görünmektedir. Nitekim günümüz devlet yapılarında da yönetici yasalara karşı sorumlu ve onlara uymak zorundadır.

Reel Politik Hayat ve Yasaların Egemenliği

Platon'un yazmış olduğu son eser olmakla birlikte politikaya dair bir eser olan *Yasalar* bize Platon'un politik düşüncelerinin varmış olduğu son noktayı gösterir. Bu eser adından da anlaşılacağı üzere baştan sona yasalarla ilgilidir. Kurulacak devletin nerede kurulacağından, yetkili görevlilerine, toplumsal yaşam tarzına kadar her şey bu kitapta yasalarla belirlenmiştir. Bu anlamda eser bir nevi anayasa gibidir. Annas da Platon'un *Devlet* adlı eserinde yurttaşların mutluluğunu yöneticinin emirlerine uymaya bağladığını; ancak bunun yasalar adlı eserinde yasalara uymak yönünde değişim geçirdiğine dikkat çeker.[28] Brun'a göre de Platon yaşlanırken Akdeniz'in birçok yerini dolaşmış, çeşitli yönetim biçimlerini incelemiş ve Sicilya'da talihsiz olaylar yaşamıştır. Bu nedenle Devlet'te geliştirdiği birçok teoriden Yasalar adlı eserinde vazgeçmiştir[29]. Biz de makalemizin bu kısmında yasaların içeriğini değil, Platon'un düşüncelerindeki değişimi gözlemleyebileceğimiz noktaları ele alacağız.

Platon *Yasalar*'da iyi bir yasa koyucunun savaş uğruna barış yasaları yerine, barış uğruna savaş yasaları koyması gerektiğini düşünür; çünkü ona göre savaş ve ayaklanma iyi bir şey değildir, iyi olan şey barış ve karşılıklı iyi niyettir.[30] Ayrıca, yasalar üzerine çalışan birinin neredeyse tüm araştırmasının kentlerdeki ve bireysel alışkanlıklardaki haz ile acı durumlarıyla ilgili olduğunu düşünür. Çünkü ona göre haz ve acı doğal fışkıran iki pınar gibidir ve bunlardan gerektiği yer ve zamanda gerektiği kadar alan birey ya da devlet mutlu olur, buna karşılık bilinçsiz ve zamansız alansa mutsuz olacaktır[31]. Platon'un öğrencisi olan Aristoteles de mutlu bir yaşam için kamusal denetimin olduğu bir devlette

[28] Julia Annas, "İn Assays On Plato's Laws", içinde Virtue and Law in Plato, ed. Marc Mcpherran, Chambridge: Chambridge University Press, 2011, 72.
[29] J. Brun, Platon ve Akademia, çev. İsmail Yerguz, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2007, 123.
[30] Platon, Yasalar, 628c-628e.
[31] Platon, Yasalar, 636d-636e.

yaşamayı en iyi yöntem olarak belirlemiştir[32]. Bu bağlamda Platon'un yasaların egemenliğini ön plana çıkardığı siyaset kavrayışında geldiği son aşamayı Aristoteles'in politik analizlerinde takip ettiğini söyleyebiliriz.

Platon'a göre insanların ruhsal yapılarını ve huylarını anlamakla ilgili olan sanat siyasettir ve o en soylu insanların zenginlik ve yoksulluğun olmadığı bir toplulukta yetiştiğini düşünür; çünkü o böyle bir toplulukta ne küstahlık, ne haksızlık, ne rekabet ne de kıskançlığın görülmediğini belirtir. Bu nedenlerden ötürü böyle bir devlette yetişenlerin iyi insanlar olduklarını savunur. Platon bu yurttaşların yasa koyucuya ihtiyaç duymadıklarını belirterek onların hem yazıyı bilmediklerini hem de babadan kalma kurallar denen töreleri izleyerek yaşadıklarını aktarır. Platon o çağdaki bu yönetim biçimine reislik düzeni dendiğini, aynı zamanda bu yönetimin bugünde Yunanlılar ve barbarlar arasında birçok yerde görüldüğünü dile getirir[33]. Platon'un burada mal mülk konusunda orta sınıfına dayanan bir devleti idealize ettiğini görmekteyiz. Buna benzer şekilde Aristoteles de Platon'un öne çıkardığı nedenlerle ideal anayasasını orta sınıf egemenliğine dayanan *politeia* olarak belirlemiştir[34].

Yasalara karşı çıkma hastalığının krallarla başladığını düşünen Platon, söz verip ant içtikleri halde bu kralların yasaya bağlı kalmadıklarını ve böylece devletlerinin yok oluşuna sebebiyet verdiklerini aktarır. O, bu çöküşün nedenini krallık yetkisini kaldıramayacak kişilere bu yetkinin verilmesiyle açıklar. Böyle ölçülü bir kralın gelmesinin zor olduğunu düşünen Platon, Yunanistan'ın yönetim tarihinden yola çıkarak yönetim tarzlarındaki değişimi överek şunları dile getirir: öncelikle biri çıkıp kral sayısı ikiye çıkarılıp gücü dengelemiş. Daha sonra yönetimin hâlâ oturmadığını düşünen biri yönetimi 28 yaşlıya en önemli konularda eşit oy hakkı tanıyarak yaşlıların akıl gücüyle kral soyunun kibirli gücünü birleştirmiş. Daha sonra yönetimi hâlâ gösterişli ve başıbozuk bulan biri ephor [35]denen denetçilerle yönetimi denetleme yolunu seçmiş. Platon, işte bu şekilde krallığın gerekli öğeleri kazanıp dengelendiğini düşünür[36]. Buradan Platon'un sınırsız yetkilere sahip bir kralın yönetimine karşı olduğu çok net

[32] Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, 5. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014, 1180a.
[33] Platon, Yasalar, 650b-680b.
[34] Aristoteles, Politika, çev. Mete Tunçay, 17. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014, 154.
[35] Bir yıllığına seçilen beş ephor, geniş yürütme ve adli güce sahip olmaktan başka, krallar üzerinde de sıkı bir denetim uygulardı.
[36] Platon, Yasalar, 691a-692a.

görülebilir. Buradan da anlaşılacağı üzere o Yasalar adlı eserinde, kralın denetlenmesi ve yetkilerinin sınırlandırılması taraftarıdır.

Daha sonra mitolojik bir efsaneden yola çıkan Platon devletle ilgili şunları dile getirir. Kronos çağındaki insanların her şeyi bol bol ve çalışmadan elde ettiklerini ve mutlu bir yaşam sürdüklerini aktarır. O, Kronos'un hiçbir insan yapısının kendini bilmezliğe ve adaletsizliğe sürüklenmeden insan işlerini yönetmeye elverişli olmadığını bildiğini, bundan dolayı da kentlerde insanları değil daha tanrısal, daha üstün soydan gelen daimonları yönetici konumuna getirdiğini aktarır. Ona göre bu daimonlar, hem kendileri bir sıkıntıya girmeden hem de yönetmiş oldukları insanları da pek sıkıntıya koymadan devleti barış, ar duygusu, iyi yasalar ve eksiksiz bir adalete kavuşturup, insan soyunu huzurlu ve mutlu kılmışlardır. Platon bu öyküden yola çıkarak, bir tanrının değil bir ölümlünün yönettiği tüm devletlerde felaket ve acıdan kurtuluş olamayacağını bildirir. Bu nedenle bir yolu bulunup Kronos çağında olduğu söylenen yönetim ve yaşamın örnek alınması gerektiğini ve içimizde ölümsüz ne varsa toplumsal ve kişisel hayatta buna uyarak, aklın bu paylaşımlarına yasa adının verilip evlerin ve kentlerin bu yasalara göre yönetilmeleri gerektiğini vurgular. Haz ve tutkuya düşkün insanların ya da bir oligarşi ya da bir demokrasinin hiçbir şeyi tutmayan bir ruhla kenti yönettikleri takdirde yasaları hiçe sayacağını ve hiçbir şekilde bir kurtuluşlarının olamayacağını da ekler.[37] Platon iyi yönetimi mitolojik öğelerden de faydalanarak yöneticinin insandan daha üstün bir varlık olmasına dayandırır. Çünkü ona göre mükemmel bir insan yoktur ve insanın olduğu her yerde hatalar söz konusudur. Eğer insandan daha üstün bir varlığın yönetime gelmesi mümkün değilse, o halde yapılması gerekense elden geldiğince içimizdeki insandan daha üstün yönlere kulak vermek ve bu doğrultuda bir yönetim gerçekleştirmek olmalıdır. İçimizdeki en tanrısal yön olan akıl doğrultusunda yasalar yapıp, bu yasalar çerçevesinde bir yönetim sergilemek olacaktır. Bu şekilde Platon akıl ışığında oluşturulan yasalar egemenliğindeki yönetimi günümüzde gerçekleşebilecek en iyi yönetim olarak ortaya koyar. Platon'un bu bakış açısı da onun Devlet adlı eserindeki yönetici olarak aradığı filozof-kral idealinden ne derece uzaklaşmış olduğunu açık şekilde ortaya koyar.

Platon'a göre doğru yasalar belli bir kesimin değil, tüm kentin yararını göz önüne almalıdır. O, bir devletin kurtuluşunu ya da çöküşünü yasalara uyulup uyulmamasına bağlar. Bir devlette yasalar güçsüzse ve çiğneniyorsa yıkılışın çok

[37] Platon, Yasalar, 713c-714a..

yakın olduğunu, ancak yasa yöneticilerin üstünde ve yöneticiler yasanın kölesiyse devletin tanrıların kentlere verdiği bütün nimetlere kavuşacağını aktarır[38]. Öyle ki o, bir kentte düzene ve yasaya oturmuş her şeyin çok iyi sonuçlar vereceğini, ama düzensiz ya da iyi düzenlenmemiş şeylerin çoğunlukla iyi düzenlenmiş başka şeyleri de bozacağını dile getirir[39]. Burada belirttiklerimiz Platon'un siyaset düşüncesindeki değişen yapıyı görebilmemiz açısından oldukça önemlidir. Yaşamış olduğu deneyimler onda ideal bir yöneticinin ortaya çıkması umudunu azaltmış ve devlet için en iyi olan durumun yasaların egemenliği olduğu sonucuna vardırmıştır.

Platon, devletin düzeni için yasaları inceleyecek gece konseyi adında bir kurum önerir. O bu konseyde onur ödülü almış rahiplerin, en yaşlı on yasa bekçisinin, o günkü eğitim görevlisi ve emeklilerinin bulunacağını aktarır. Ayrıca bunların hiçbirinin toplantılara tek başına katılamayacağını, yaşı otuzla kırk arasında bir genci de yanlarında getireceklerini de sözlerine ekler. Gençler ve yaşlılardan oluşan bu konseyin toplantılarının her gün gün doğumundan güneş yükselinceye kadar zorunlu olarak gerçekleştirileceğini ve bu toplantılarda kendi devletleri ve yasalar üzerine konuşulacağını bildirir. Bu toplantılarda yaşlıların onayladıkları konuları gençlerin öğrenmeleri gerektiğini ve toplantılara katılan gençlerden biri başarısız olduğu takdirde konseyin onu getireni kınayacağını, değerli görülen gençlerin ise onurlandırılması gerektiğini savunur. Platon, başka insanların kurumlarını gözleyip yurda geri dönenlerin hemen bu konseyin önüne çıkarılmasını ve yasama, eğitim ve yetişme üzerine söyleyecekleri olan birilerine rastlamışlarsa ya da kendileri birtakım düşünceler geliştirerek geri gelmişlerse bunları konseye açıklamaları gerektiğini savunur. O, böyle bir gözlem gezisinden dönen birinin ne iyi ne de kötü anlamda bir değişiklik geçirmemiş olsa gösterdiği çabadan ötürü övülmesi, ama daha iyi dönmüşse yaşadığı sürece daha çok övülmesi, öldükten sonra da konsey yönetiminin onu uygun biçimde onurlandırması gerektiğini savunur. Bozulmuş olarak dönen kişilerinse, hiç kimseyle görüşmemesi gerektiğini, bunlardan yöneticilere boyun eğenlerin yaşamasına müsaade edilmesini, ancak bunlardan yöneticilere boyun eğmeyip mahkemede eğitim ve yasalara burnunu sokmaktan suçlu bulunanların ölmesinin daha doğru olacağını bildirir[40].

[38] Platon, Yasalar, 715b-715d.
[39] Platon, Yasalar, 780d.
[40] Platon, Yasalar, 951d-952d.

Platon, tam bir devletin ortaya çıkması için gece konseyinin, devletin amacını saptamak ve bu amaca ne şekilde ulaşılacağını, devlete hangi yasalar ve insanların iyi hangilerininse kötü etki edebileceğini göstermek için gerekli bir kurum olduğunu dile getirir. O, bu konseyin erdemin bütününe sahip olması gerektiğini ve birçok amaca yönelmeden tek bir amaca yönelip iyi bir devlet ortaya koymak için çalışması gerektiğini savunur[41]. Platon böyle tanrısal bir konsey oluşturulabilirse devlet yönetiminin ona bırakılmasının en doğru yönetimi ortaya çıkaracağını de sözlerine ekler[42].

Sonuç

Platon'un siyaset düşüncesi ilk olarak filozof-kral egemenliğinde ideal bir yönetim ortaya çıkarma amacı taşır. *Devlet* (Politeia) adlı eserinde bu idealinin ortaya çıkması için yapılması gerekenleri tek tek sıralar ve bu eserde gerçekleşmesini düşük bir ihtimale bağlamış olsa dahi bu ülküsünün gerçekleşme durumunun mevcut olduğunu düşündüğü için yasalarla hiç ilgilenmemiştir. Bu eserde yasalarla ilgilenmeyi gereksiz bir şey olarak gören Platon, onların zaten toplumun doğal yaşamından çıkacağını, filozof kralın yasalar çıkarmakla uğraşmaması gerektiğini savunur. Bu eserin odak noktası bir devlette filozof-kralın ortaya çıkabilmesi için gerekli koşulları sağlamaktır. Aslında filozof kralın ortaya çıkması da bir amaca hizmet etmektedir ve o amaç da devletin yurttaşlarının toptan mutluluğudur. Bu toptan mutluluk uğruna her birey üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmeye mecburdur.

Devlet adlı eserinden sonra ikinci siyasi eseri olma niteliğini taşıyan *Devlet Adamı* (Politikos) adlı eserinde Platon'un filozof-kral idealinden uzaklaşmak zorunda kaldığı görülmektedir. Bunun nedeni de onun böyle bir filozof kralın var olabileceğine Devlet adlı eserinde az da olsa bir ihtimal veriyorken bu eserde o inancının tamamen kaybolmasıdır. Platon bu eserde yine en ideal yönetim olarak filozof-kralın egemenliği düşüncesini devam ettirmektedir; ancak ideal olanın reel politik hayatta gerçekleşme ihtimalinin olmadığını görmüştür. Bu nedenle aslında her ne kadar yasaları duruma göre kendini uyarlayamayan, sabitlik ifade eden kurallar olarak görüp eleştirse de reel politik hayatta gerçekleşebilecek en iyi yönetimin yasalara dayanan yönetim olduğu düşüncesini savunur. Çünkü ona göre kötü bir yöneticinin sınırsız yetkilerine dayanan bir yönetimdense, genel

[41] Platon, Yasalar, 962b-962d.
[42] Platon, Yasalar, 969b-969c.

hatlarıyla her konuda olması gereken usulleri bizlere bildiren yasaların egemenliğine dayanan bir yönetim yurttaşlar için daha faydalı olacaktır. Bu eserde reel politik hayat ekseninde yönetici-yasa kıyaslaması yapan Platon reel politik hayatta en ideal yönetim olarak yasaların egemenliğine dayanan yönetimi belirler.

Hem yazmış olduğu son eser hem de siyaset düşüncesinin varmış olduğu son nokta olan *Yasalar* (nomoi) adlı eser Platon'un bakışlarını artık tamamen reel politik hayata çevirmiş olduğu bir eserdir. Bu nedenle de eser tamamen yasalar üzerine kuruludur. Ayrıca bu eserde hiçbir zaman tek bir insanın ideal şekilde bir yönetim sergilemesinin mümkün olmadığını, insana yönetme yetkisinin verildiği takdirde hataların kaçınılmaz olduğunu dile getirir. Bundan ötürü eserde gece konseyi adındaki bir kurul devletin işleyişinin temeline oturtulmuştur. Platon böyle bir konsey olmadığı takdirde devletin varmak istediği amaçlara ulaşamayacağını, bu kurulun yasaları incelemesi, insanın içindeki insandan daha üstün bir öğe olan akıl ışığında yasalar çıkarması ve sürekli yasalara uyulup uyulmadığını denetlemesiyle devletin amacına ulaşabileceğini savunur. Eserde filozof-kral hiç bahsedilmeyen bir konuyken devletle ilgili tüm ayrıntılar yasalarla belirlenir. Devlet Adamı adlı eserde filozof kral idealinden yasalara doğru evrilen süreç bu eserde artık tamamen yasalar zeminine oturur.

Platon'un siyaset düşünesindeki gördüğümüz bu değişimin nedeni bakışlarını ideal olandan reel olana çevirmesinde yatar. Onun İdeal filozof-kral tipinin reel hayatta mümkün olmadığını görmesi siyaset düşüncesindeki değişimin ana nedenidir. Siyaset düşüncesindeki değişimlerini takip ettiğimizde yönetim şekilleri sınıflamasında eserden esere değişim, hatta aynı eserde bile farklı sınıflamalarını görmüş olsak bile onun düşüncesindeki ana değişim filozof kralın egemenliğinden yasaların egemenliğine doğru evrilen süreçtir. Felsefesinin diğer alanlarında da düşünsel anlamda dinamik bir yapı sergileyen Platon'un siyaset felsefesini anlayabilmemiz açısından bu evrimsel süreci kavramamız onu doğru bir şekilde yorumlayabilmemiz açısından büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Annas, Julia, "İn Essays On Plato's Laws", içinde Virtue and Law in Plato, ed. Mark Mcpherran, 71-91. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür,5. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.

Aristoteles, Politika, çev. Mete Tunçay, 17. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.

Brun, Jean, Platon ve Akademia, çev. İsmail Yerguz, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

Cemgil, Adnan, "Diyaloglar", içinde Menon, ed. Mustafa Bayka, 149-188. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.

Cevizci Ahmet, İlkçağ Felsefesi, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Ceylan, Tuncay, "Siyaset Felsefesinin Temel Problemlerinden Biri ve Birlikte Yaşamanın Koşulu Olan Adalet", Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, sayı: 14, (2006): 159-176.

Çıvgın, Ayşegül, "Platon'un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, sayı: 1, (2018): 212-229.

Erol, Ahmet ve Erol, Mustafa, "Platon'un Devlet Eserinin Eğitsel Açıdan Değerlendirilmesi", Eğitim ve Yeni Yaklaşımlar Dergisi, sayı: 1, (2018): 12-27.

Kanat Celal A., Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi,1. Baskı, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013.

Platon, Devlet Adamı, çev. Furkan Akderin, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcöz, 26. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Platon, Mektuplar, çev. Furkan Akderin, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Platon, Yasalar, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür,1. Baskı İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Reeve, C. D. C. , "Platonic Politics and the Good", Political Theory 23, no: 3, (1995): 411-424.

Yıldız, Erdal ve Yurt, Engin, "Platon'un Devlet-Toplum-İnsan Anlayışı", Tabula Rasa Dergisi, sayı: 28, (2018): 125-139.

HOBBES ON THE PROBLEM OF SECULARISM

Aydın MÜFTÜOĞLU*

ABSTRACT

Secularism is one of the major topics in political philosophy in our age. The reason why it's so, is that the secularized religion is still a strong social glue and moral source in our day. Secularism, to say shortly, refers to the religion's abandoning of all its worldy demands, especially its political demands by turning into a cultural body among the others. In fact, the secularism, as a cultural process, had begun in the mid of Medieval Age. But neither reconciliation between religion and science/philosophy nor nominalism were sufficient for secularism; because the relation between culture and religion needed to be reconstructed and the question was how this goal could be achieved without neglecting the religion's autonomy and by holding it as a moral source. The answer requires an effort to create a new morality, a new politics, a new science and of course a new epistemology. Hobbes was the first who made this effort to overcome the problem by using the theoretical equipment told above. This article takes what Hobbes did to achieve the goal and examines his thought in respect of its relation with secularism.

***Keywords**: Secularism, Religion, Law, Power, Contract, Right, Liberty.*

HOBBES VE SEKÜLARİZM SORUNU

ÖZ

Sekülarizm çağımızda politika felsefesinin başlıca konularından biridir. Bunun nedeni sekülerleşmiş dinin hala güçlü bir toplumsal tutkal ve bir ahlaki kaynak olarak hizmet etmeye devam etmesidir. En genel anlamıyla sekülarizm, dinin başka kültürel yapılar gibi bir kültürel yapıya dönüşerek tüm dünyevi taleplerinden, özellikle politik taleplerinden vazgeçmesini ifade eder. Aslında, bir kültürel süreç olarak sekülarizm, Ortaçağ'da başlar. Ancak Ortaçağ'ın din ile felsefeyi uzlaştırma çabası ve nominalist bakış açısı sekülerleşme meselesini tam olarak çözemez. Buradaki esas mesele, kültür ve din arasındaki ilişkiyi yeniden yapılandırmak, yani dinin otonomisini göz ardı etmeden onu sadece bir moral kaynak olarak tesis etmekti. Bu ise yeni bir epistemoloji, yeni bir ahlak ve yeni bir politika anlayışını zorunlu kılmaktaydı. Hobbes, Ortaçağ'dan devraldığı teorik birikimi kullanarak bu sorunu çözmeye çalışan ilk modern filozoftur. Bu çalışmanın amacı Hobbes'un sekülarizm sorununa nasıl bir çözüm getirdiğini incelemek ve onun kendi düşünce sistematiği ile sekülarizm arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır.

***Anahtar Sözcükler**: Sekülarizm, Din, Yasa, İktidar, Sözleşme, Hak, Özgürlük.*

---

* Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü,l aydinmuf@hotmail.com,
ORCID: 0000-0001-6727-1188

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 61-74
Makalenin geliş tarihi: 28.10.2021
Makalenin kabul tarihi: 13.04.2022
***Web:** https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf*

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)
Spring 2022, issue: 33, pp.: 61-74
Submission Date 28 October 2021
Approval Date: 13 April 2022
ISSN 2618-5784

The relation between religion and politics turned out to be a battlefield and one of major problems of philosophy especially since the birth of modernity. Philosophers tried to find a permanent solution for the question in favor of modernity. There were two ways to solve the problem: the former is the absolute separation of politics from religion and this was laicization; the latter was to adopt the religion to the demands of modernity and this was secularization. The western tradition depends mostly not on laicization but on secularism of which roots lie in the beginning of modernity. This is the reason why we need to go back to trace and comprehend western tradition in the context of secularism.

What made secularism possible was Descartes's metaphysics of subject which is the initial point of modernity. By cartesian turn, man remained alone in the universe and nature lost its magic. He separated the subject and nature from each other. His attempt included a deep dichotomy between the spirit and the body corresponding to the dichotomy between fact and value. While he wrote on morals, he, in fact, focused his studies especially on methodology and epistemology. He justified the superiority and dominion of human over being and this was the only model for both epistemology and methodology. Although he justified the relation between object and subject, he told or wrote nothing about the relation between the subjects, namely Cogito and others. This is the most important reason why he left his successors with the question of living together. The answer required a new moral basis, that's to say, a new philosophical anthropology which defines what the human being according to new metaphysics.

His successors read his works to find an answer; the first and unavoidable deduction from his thought was "homo homini lupus". Well, how was such a deduction from his metaphysics possible? His successors thought in this way: If I am over and can rule the being or nature, the same reasoning is valid for the relationship between all human beings. This reasoning lead to an anthropology depending on a pessimistic view of human nature. Thomas Hobbes of Malmesbury, was the first one who read Cartesian metaphysics by this deduction and tried to find an answer of the question which we've mentioned above.

That holding Cartesian view of human's hegemony over nature, Hobbes developed a very detailed pessimistic view of human nature. He deduced that human being with hegemony over all other beings, by nature, could be nothing but egoistic, hedonistic, asocial and amoral. This deduction was all against the

tradition claiming that human, by nature, was a social animal. However he was faithful to Cartesian thought claiming that modern science depended on measuring quantities and the whole universe was quantitative. But in his view, in contrast with Descartes, there was only one substance, the matter. Hobbes, like Descartes, assumed a mathematical methodology which he named as analytical-synthetical.[1] This method provided the measurement of human nature; it was divided into its smallest parts and then gathered together. This measurement demonstrated that the human was an animal living in accordance with his instincts and passions, namely his bio-psychological nature. The reason and will were all dependent upon this bio-psychological nature; they couldn't decide and move without the enforcements of instincts and passions. This deduction lead to the determination of reason and will by instincts and passions. His reasoning concluded that each human being was in the pursuit of power to satisfy his instincts and passions. According to his view, of which roots can be traced back to Machiavelli, human being needs power for his own satisfaction and self-preservation. The self-preservation includes the use of all his natural abilities and assets, that's to say, all his power against all other human beings that are in the same pursuit. This is the ground why each human being is an enemy for an other and all human beings always fight with each other. Hobbes says that " (...) it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man."[2]

Hobbes deduces from this condition that, for each man has right to do everything, the most important freedom in this condition which all men have is the freedom of killing each other. Naming this state as natural condition of man, Hobbes tries to imply this condition comes from human nature and violent fear of death is the result of unlimited practices of power. Even though he presents his political philosophy as wholly new, it is very surprising that he thinks such a period of humanity is described in some allegories both in Old Testament and Holy Scripture and uses some expressions from it. He also expresses that the misinterpretation of religious texts leads to kingdom of darkness namely satan and this means civil war[3]. According to him, for the natural condition of man

[1] Rene Descartes, *A Discourse on the Method*, trans. Ian Maclean, GB: Oxford University Press., 2006, 17-18; Thomas Hobbes, *Leviathan*, Ed. C. B. Macpherson, GB: Penguin Boks, 1968, 110-118.
[2] Hobbes, *Leviathan,* 185.
[3] Hobbes, Leviathan, s.185

includes violent fear of death, the essential social problem which makes politics necessary is security. Neither reason nor will itself alone could accomplish this condition; but the pain and suffering will make reason think that this condition can't go on and should be finished. It means, for the reason and will are determined by instincts and passions, they will manage the reason and will. But there's a question to be answered: How could reason accomplish this condition unless there's a common rule or norm for all human beings?

Hobbes is aware that such a rule or a norm can't be obtained directly from nature. On the contrary, the natural condition of man itself, which comes from the demand of power to satisfy instincts and passions and lead to violent fear of death, comes from the nature; so the heuristic principle should come from out of nature. Even though presenting his philosophy as wholly new, by agreeing the Christian tradition, Hobbes finds the solution in Christian theology and human nature.[4] He claims that there are two basic laws of nature that are written in our hearts by God and this is written in Holy Scripture. It's clear that, as both Glover and Watkins argue, by introducing the laws written in men's hearts by God, Hobbes relates his thought with the Christian tradition of natural law.[5] Taylor claims that Hobbesian natural law "oblige *in foro interno* ...even before civil society" and establishes the moral ground for political obligation.[6] Therefore he thinks that Hobbes' law of nature is consistent with Christian tradition of natural law.[7] That thinking in the same way, Glover argues Hobbes's law of nature is a complementary and compensating part of his anthropology and political philosophy; while Taylor makes Hobbes closer to St. Thomas Glover ratherly makes him closer to St. Augustine[8]. While the first law orders the men in natural condition to protect themselves by all means, the second law orders to make peace if the others are willing too. These laws oblige *in foro interno*, namely, internally or morally. Therefore, even though the men in state of nature believe

[4] Lawrence Berns, "Thomas Hobbes," *History of Political Philosophy*, Ed. L. Strauss and J. Cropsey, Chicago: Chicago Uni. Press, Rand Mc Nally Political Series, 1972, 375-377.
[5] Glover, Willis B., "God and Thomas Hobbes", *Hobbes Studies*, Ed. K. C. Brown, pp., GB: Basil Blackwell, 1965, 160-165; J. W. N. Watkins, *Hobbes System of Ideas*, GB: Hutchinson Ltd., 1973, 61-69
[6] A. E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", *Hobbes Studies*, Ed. K. C. Brown, GB: Basil Blackwell, 1965, 55.
[7] Ibid, 48-53
[8] Willis B. Glover, "God and Thomas Hobbes", *Hobbes Studies*, Ed. K. C. Brown, pp., GB: Basil Blackwell, 1965, 150-155.

in natural laws which are written in their hearts by God, they keep on fighting with and killing each other to satisfy their instincts and passions; because there's no external power to prevent those aggressions. Paradoxically, the moment which stops this state of nature comes from the state itself. It concludes that the pain and suffering make men in natural condition think they can't go on or survive with these laws prevailing only in moral level. What's required to accomplish such a condition is a power to make these laws oblige all men *in foro externo*, namely, externally or legally and politically. If this could be done, then no one could give harm to an other. It is clear that we may get what we want as much as possible if we accomplish the state of nature. Hobbes wants us to pay attention to the symmetrical relation between the state of nature and the state after the political body constructed and thus think what we lack of in state of nature is what we have in state after the construction of political body.

Turning to his argumentation, Hobbes introduces two terms to in order to establish such a power. These terms are the consent and the contract which, to him, could be found in Holy Scripture by a metaphorical reading. The consent includes abandoning of the power of all men in natural condition in favor of sovereign, that is to say, Leviathan. Since Leviathan has all power which are abandoned by individuals in state of nature, he is the very political body itself. It means the politics and society and also the political body are established or constructed by the abandonment of the power of men. This leads to the modern conception of society and politics that both society and politics, including political body, are man-made, namely, artificial. The roots of this conception are in Hobbes's philosophical anthropology depending on asocial, amoral, egoistic, hedonist nature of man. The contract, which constructs Leviathan, is the agreement on the securing of basic rights and liberties by the constitution which'll be executed by the sovereign power, Leviathan.[9] Leviathan is the body which "is the Peace and Defence of them all"[10], namely all citizens. A citizen has "the liberty to disobey."[11] any command against the basic law of nature and natural right, namely the right to protect himself. Thus, the men get what they want but lack of in the state of nature; all they need are basic rights and liberties which are secured by sovereign [external] power. We should mention that the men want those rights and liberties to satisfy their instincts and passions. Since

[9] Hobbes, *Leviathan*, 227-228.
[10] Ibid, 232.
[11] Ibid, 268.

the sovereign power will prevent the aggression, there'll be no aggression but only competition; contrary to aggression leading to violent fear of death, competition is legitimate, namely legal form of the use of rights and liberties. Thus we conclude that the individuals compete with each other to satisfy their instincts and passions; this legitimate and legal competition refers to the efforts of the individuals to *get* and *have*, which Macpherson calls as *possessive individualism* and defines as the base of economical liberalism.[12]

In this society of competition, individuals can or should make agreements with others in order to achieve their own goals and this requires that those agreements should be legal too. Therefore, as Gauthier rightly puts forward, all the relations between the individuals should be conceived as if they were contractual.[13]. Besides, since Hobbes holds the contract as rational, the social relations would have a rational character by their contractual nature.[14] The possessive individualism and contractualism are correlative terms and both have religious roots. The sovereign power's function is to control and provide the legal legitimization of contracts and prevent the illegal acts, namely aggressions against them.

The sovereign power is the only one who remains in the natural condition and therefore only one who has the right to use violence to prevent the agression of basic rights and liberties. It's clear that this will be a society of which members relations with each other will be regulated and controlled by law. The law will be executed by political power and the political power will be limited by the same law. This means, the political power can't use violence arbitrarily. The limitation of the use of sovereign power by law is a modern phenomenon referring to liberal democracies. To sum up, the deduction stemming from the natural laws which are written in men's hearts by God directs to the first modern political theory of liberal democracy.

At this point, we need to ask some questions to access to the deeper structure, that's to say, the source of his thought. What or who is God for Hobbes? What is religion to him? And what is the function of religion in his thought?

---

[12] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism Hobbes to Locke*, GB: Oxford University Press, 1965, see. 53-68.
[13] David Gauthier, "The Social Contract as Ideology", *Philososophy and Public Affair*, Vol: 6, No: 176, Spr. (1977): 134-135.
[14] Thomas Hobbes, *De Cive*, Ed. Sterling P. Lamprecht, USA: Appleton-Century-Crofts Inc, 1949, 31-32.

Before answering these questions we need to mention two important points. Firstly, Hobbes was an intellectual trying to find solutions for the political problems of his own age. This is the reason why he couldn't neglect the religious problems and the religion as a cultural phenomenon. Secondly, as Greenleaf says, he inherited an important conclusion from the debate on universal-particular which is peculiar to Medieval Age; it was nominalism. [15] Hobbes felt himself obliged to find a place for religion in modern culture and he sought for it by nominalism and methodological materialism. He held that there was nothing as universals; there were only names referring to particular things. In addition to this, as Strauss says, even though he wanted to be materialist intimately, he could only have been materialist in the methodological sense; because he held that the matter itself was substance and there was no other substance.[16] Belief in sprits and miracles and worshipping natural events which make men scared come from ignorance; all of them could be accomplished by materialistic science.[17] As a sum, his materialism is not ontological but only methodological. Even though it is not our subject in this paper, we just need to mention that, alike of this come and go in his epistemology and philosophy of science, his philosophy includes a great and deep tension between the tradition and the his claim to be wholly new. So it can easily be seen that there are so many come and goes in his argumentation. In other words, this condition comes from the use of the old, the traditional elements, in favor of or for the sake of the new, the modern liberal political order.

After the determinations we've mentioned above, we may turn to answer the questions. Hobbes was aware that neither sovereign's absolute power coming from consent nor law alone would be sufficient to secure living together in peace. He knows through his observations on Britain in his own age that demos, that is to say, ordinary men need hope, love, tolerance, belief, respect and faith to live together in peace. Therefore, aiming at eternal peace, he introduced God as a moral support in the beginning of his doctrine to persuade and to make men feel obliged themselves to obey the natural law. His introduction of Christian theology in accordance with his aim, requires the re-conceptualization of traditional terminology. For this reason, he analyses the

[15] W. H. Greenleaf, "Hobbes and The Problem of Interpretation", *Hobbes and Rousseau*, Ed. M. Cranston and R. S. Peters, USA: Anchor Books, 1972, 17-20.
[16] Leo Strauss, "On The Spirit of Hobbes's Political Philosophy," *Hobbes Studies*, Ed .K. C. Brown, GB: Basil Blackwell, 1965, 9
[17] Hobbes, Leviathan, see. 168-183.

traditional terms and redescribes them in favor of new political order as we've mentioned above.

He asks what superstition is and he tells that "fear of invisible, feigned by the mind, or imagined from tales publiquely allowed, religion; not allowed superstition."[18] Then religion is something not supernatural or revelational but only conventional, to say, depending on agreement. Hobbes conceives of religion not as revelational truth but as prudential, that's to say, reckoning to move and decide. He rejects the revelation for it doesn't depend on reasoning; the only source of knowledge is true reasoning depending on analytical-synthetical method. Besides, the revelation cannot be empirically demonstrated; therefore it cannot be the subject of reasoning. His conception of religion necessarily gives rise to the view that religion is not natural, revelational but artificial.

This conception of religion is coherent with his conception of religion as an institution. Hobbes is also known as the philosopher of institutionalization. The institution refers to a body depending on covenant, namely an agreement and people in agreement are to obey that body morally or politically. All the bodies force men to act in a certain way. To him, the strongest and most important body is the one which makes people obey externally, namely the state as the political institution. But he also recognizes that political body itself alone is not enough for obedience and to live together in peace; because men couldn't and shouldn't be controlled *in foro interno*, namely morally. Therefore, from his point of view, religion depending on agreement, is an institution. It forces men to act in a certain way; different from the political institution, it's a cultural body or a cultural institution. It means that religion is separated from politics and it is a modern conception for both religion and politics and the relationship between them. Then what is religion as a whole? Religion is only a name of the thoughts, ideas and activities on which men agreed and it has no other reality than that agreement; it's a name of wholly worldly cultural body. In other words, the religion is a common prudence; that's to say common reckoning. The human beings need the principles to act and they act and live in accordance with their hopes, beliefs and faith. This is the unavoidable conclusion of his radical nominalism.

Since Hobbes observed the struggle for power between the Church and Kingdom, he is aware of the fact that the religion as a cultural institution may

[18] Ibid, 124

turn out to be a political power. Therefore, in his political philosophy, he limits the religion through the conception of public peace both practically and theoretically. He holds that political order aims at public peace which includes different goods of the individuals secured by basic rights and liberties.[19] So in his political philosophy, both faith and the worshipping against public peace should be prohibited by the sovereign power. This prohibition refers to the practical border or limits of religion. Thus, it is obvious that the political body will be over the religion and the religion will be in the service of sovereign in the name of public peace as the highest political virtue.

That thinking such a limitation wouldn't be enough to secure the public peace, Hobbes defines the sovereign power as the only reader of Holy Scripture; Leviathan will read it not literally but metaphorically. By this reading, the political body will make Holy Scripture useful for worldly life, namely, for the new political order and declare the true and practically valid interpretation for the public peace and will inhibit the others. Besides, as we have mentioned above, Leviathan should prohibit the illegal forms of worshipping. Therefore Hobbes describes the end and scope of worshipping and holds the rest as illegal.[20] Thus, as it is seen in the front cover of book, not only the worldy power but also the religious or divine power will be in Leviathan's hands to secure public peace; the division of power is rejected in the name of [securing] public peace. Thus, Leviathan will be the author and the only authority in political life. To sum up, the modern state is the author of modern culture and this makes it the only and strongest authority in political life. Hobbes's strategy is, in fact, very simple and clear: He tries to supply power to Leviathan in the name of eternal public peace.

Leviathan has two sources for the power; the former is consent and the latter is God. The first one includes the abandoning of individuals powers and the second includes God's providence. This means, for he interprets and executes God's divine laws as God's representative in this world, Leviathan has the power of God; if one obeys the laws Leviathan declares and executes, he will get the providence of Sacred Salvation. Hobbes calls Leviathan as the mortal God; but, different from Christ and Moses, the mortal God has no relation and connection with God. At this point, we need to ask a question to make the case clear: Does

[19] Ibid, 233-235.
[20] Hobbes, De Cive, 180-182

God really exist? What Hobbes repeats mostly implicitly and sometimes explicitly in many pages as an answer to this question is interesting but coherent with his nominalism: It's written in Holy Scripture that God exits.[21] If so, for this expression doesn't depend on reasoning and it's nothing but a name, we should think there's nothing as God. What we have to deduce from his reasoning is that Hobbes wants us to think the citizens ought to obey the law; he tries to prevent the disobedience to secure the public peace, that's to say, the liberal political order depending on basic rights and liberties of individuals.

Hobbes's insistence on providing the support of religion goes further after establishment of political power; he makes a very detailed description of the Leviathan by giving examples from Holy Scripture by analogical method, in the chapter which he allocated to a christian commonwealth. To him, Leviathan is made up of many parts, like counsellorships, ministries, church etc; it's a model metaphorically written in Holy Scripture. After exposing the model he writes explicitly that the model itself comes from the Holy Scripture. Through following his statements in the chapter in question, we comprehend that he model, which Hobbes inspired for his political philosophy and especially for political body, belongs to the early period of Christianity. To express briefly, Leviathan is a body constructed as a church of which roots are in Holy Scripture but radically converted to be wholly worldly.

To him, the first state is the State of God and its structural properties are similar and even approximately the same with Leviathan. He claims that the Church is a body represented by one man. As it's a body made up of priests and represented one man, Leviathan is a body made up of individuals and represented by one man. But, different from the natural beings, neither Church nor Leviathan are real entities; both are nothing but names. This model, coming from Holy Scripture, refers to the relationship between individuals and political body; this relationship has a nominalist character and is purely re-presentational.[22] Watkins argues Hobbes is nominalist in politics; in his view, Leviathan is just a name and artificial. The man becomes able to create the political body and make obedience possible by nominalism.[23] Thus, while nominalism lies under and supports the idea of re-presentation, the idea of re-presentation lies under and supports the idea of modern democracy; because, in

[21] Hobbes, Leviathan, 525-540, see also 610-635.
[22] Ibid, 498-510.
[23] J. W. N. Watkins, *Hobbes System of Ideas*, GB: Hutchinson Ltd., 1973, 114-118

modern democracies, the political body exists not naturally or necessarily but voluntarily, namely by the will of individuals. Therefore its existence is possible with a substitution for those wills and could only be comprehended by nominalism and re-presentation. In short, all his effort depending nominalism aims at adopting the religion to modernity, namely creating a new and modern ethos.

Well, should it be necessary that Leviathan is Christian? Hobbes's answer is interesting; the monarch's religion shouldn't be necessarily Christianity. Even though Leviathan is an infidel, the citizens ought to obey; because the essential point is, to him, not the religion but the public peace. Not religion itself, but he natural law derived from Christian natural law and legal system derived from natural law is to be executed in order to achieve public peace. If so, Christianity isn't a religion in the traditional sense but a moral source and ethos under the determination and in the service of sovereign for living together in peace. It is clear that Hobbes holds religion not as worthy in itself but as a cultural institution with instrumental value. The religion is no longer substantial and transcendant but an instrument for both social and political life.

As we've seen above, reading Holy Scripture depends upon a reading it by a nominalist epistemology; what is written in Holy Scripture aren't real entities but names and allegories in the need of being interpreted. Such an interpretation in the service of Leviathan's power refers to political atheism; because the essential point is the obedience to Leviathan. Political atheism is, in fact, the result of his reasoning; because, not the religion itself but the sovereign's power is important in politics. Taking a closer look to his work will show that this result isn't surprising; he begins with [the satisfaction of] passions and instincts, namely hedonism to establish a political organization. It means his initial point is political hedonism and as Strauss rightly says, "political hedonism and political atheism exist together and they are always found together."[24] This determination on Hobbes's political atheism shows us that the religion allowed by sovereign power, only supports the obedience or in other words an instrument to motivate men to obey the laws which are made by sovereign power in accordance with natural law.

As a conclusion we may say that, stemming from the social problem as security and aiming at eternal peace, what Hobbes wants to do is to justify or

[24] Leo Strauss, *Natural Right and History*, USA: The University of Chicago Press, 1953, 169.

construct a wholly new society in or from a Christian society. What he achieves in the end is what Milner calls as "a new theology;"[25] but we claim that this is not only a new theology, it is a secularized Christianity as a moral source and ethos for a wholly new political order. This effort will survive through the history of philosophy by opposite terms as natural religion versus historical religion and the religion of reason versus the traditional religion; the terms of natural religion and the religion of reason refers to the efforts of secularism. The secularism, since Hobbes, has the same function; it refers to liberal ethos and this liberal ethos supports the political liberalism.

But if we take the present situation of the liberal ethos, we see that secularism has got a different meaning and function. Because along the history of philosophy, the liberal ethos, which Hobbes constructed at first, has got two and almost opposite meanings, especially concerning the debate of modernity - postmodernity. The first meaning is well-known and modern one; it includes universal values and principles to justify the universal modern liberal democracy. The second one is postmodern and almost opposite to the first one: Secularism is valid only for Christianity and the secularized Christianity is the only convenient one among all religions for liberal democracy. This liberal ethos belongs to only Western civilization and all the rest have only cultures. From the view point of the dichotomy of civilization-culture, which belongs to German Idealists, the world is full of cultures except Western civilization. As Charles Taylor, who is the philosopher of multiculturalism, argues, the civilization depending on liberal ethos isn't universal; it's something peculiar to Western tradition.[26] Even though it lasts, the superiority of Western civilization can't be justified. What remains are a plurality of different ethos on the one hand and a civilization of which superiority can't be justified on the other.

In my view, Taylor's thesis has several difficulties. I want to take some of them into consideration. Firstly, such a conception depending hierarchy between the religions cannot be easily demonstrated. Secondly, this argument divides the world into two main parts as liberal-illiberal or democratic-antidemocratic and such a illusory conception may easily lead to a view of an inavoidable and malign war between the civilizations as Huntington, a Hegelian

[25] B. Milner, "Hobbes On Religion", *Political Theory*, 16, Aug, 1988: 422
[26] Charles Taylor, "Comments and Replies", *Inquiry*, No: 34, Vol: 2 (1991): 239-245, see also Charles Taylor, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Ed. Gutmann Amy, USA: Princeton University Press, 1992, 62-65.

philosopher like Taylor, argued. Thirdly, Taylorian thesis takes the culture and all kinds of human problems as if they were religious problems. This is a great mistake to take culture and human problems as purely religious. For example, political problems and religious problems are structurally different things and they should be taken according to this difference. Fourth and lastly, stopping the search for and rejecting the universal principles to solve our common problems lead to the death of politics; the politics is the most powerful instrument which make all of us come together to talk, to think and to solve our problems. Talking, thinking and debates on different cultures, as in the case of interreligious studies and emphasizing only this point makes us indifferent to our common political problems.

In the light of these criticisms, I need to emphasize that Hobbes's attempt preserves its importance; because it seeks to establish a ground for political liberalism which is practically most efficient political regime to take and solve common problems. As Vattimo rightly says religion is a source and instrument for getting and developing rights and liberties and contemporary democracy.[27]. I think there's no doubt that Hobbes was the first who was aware of this fact. The fragmentation we live to-day may be accomplished by a new ethos, which needs a serious attempt as Hobbes did before and includes both plurality and universality. I think, for he witnessed the deadly fight between the different ethos for power, Hobbes's attempt may enlight the efforts in this way.

[27] G. Vattimo, "The Age of Interpretation", *The Future of Religion*, Ed. Santiago Zabala, USA: Columbia University Press., 2005, 46-49.

REFERENCES

Berns, Lawrence, "Thomas Hobbes", *History of Political Philosophy*, Ed. L. Strauss and J. Cropsey, Chicago: Chicago Uni. Press, Rand Mc Nally Political Series, 1972, 370-395

Descartes, Rene, *A Discourse on the Method*, trans. Ian Maclean, GB: Oxford University Press., 2006.

Gauthier, David, "The Social Contract as Ideology", *Philososophy and Public Affair*, Vol: 6, No: 176, Spr. (1977): 128 - 145

Glover, Willis B., "God and Thomas Hobbes", *Hobbes Studies*, Ed. K. C. Brown, pp., GB: Basil Blackwell, 1965, 141-169

Greenleaf, W. H., "Hobbes and The Problem of Interpretation", *Hobbes and Rousseau*, Ed. M. Cranston and R. S. Peters, USA: Anchor Books, 1972, 5-37.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Ed. C. B. Macpherson, GB: Penguin Boks, 1968

Hobbes, Thomas, *De Cive*, Ed. Sterling P. Lamprecht, USA: Appleton-Centu ry-Crofts Inc, 1949.

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism Hobbes to Locke*, GB: Oxford University Press, 1965.

Milner, B., (1988), "Hobbes On Religion", *Political Theory*, 16, Aug. (1988): 400 - 425

Strauss, Leo, "On The Spirit of Hobbes's Political Philosophy", *Hobbes Studies*, Ed K. C. Brown, GB: Basil Blackwell, 1965, 1-31

Strauss, Leo, *Natural Right and History*, USA: The University of Chicago Press, 1953

Taylor, A. E., "The Ethical Doctrine of Hobbes", *Hobbes Studies*, Ed. K. C. Brown, GB: Basil Blackwell, 1965, 35-57.

Taylor, Charles,, "Comments and Replies", *Inquiry*, No: 34, Vol: 2 (1991): 237 - 254

Taylor, Charles, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Ed. Gutmann Amy, USA: Princeton University Press, 1992, 25-75

Vattimo G., "The Age of Interpretation", *The Future of Religion*, Ed. Santiago Zabala, USA: Columbia University Press., 2005, 43-55.

Watkins, J. W. N., *Hobbes System of Ideas*, GB: Hutchinson Ltd., 1973.

TOCQUEVILLE VE ARENDT: YUMUŞAK DESPOTİZMDEN TOTALİTARİZME MODERN TOPLUM VE SİYASAL İKTİDAR

Belgin TARHAN*

ÖZ

Klasik manada despotizmin çok uzun bir geçmişi olsa da modern çağa özgü demokratik despotizmin tarihi yenidir. Toplumların kaçınılmaz olarak eşitlik ilkesine doğru yöneldiği yeni çağda Alexis de Tocqueville, çoğunluğun sınırsız ve keyfi iktidarına varan yönetimi yumuşak/demokratik despotizm olarak adlandırmaktaydı. Siyaset halka doğru genişlemekle birlikte Tocqueville'e göre merkezi ve çoğunlukçu iktidara yol açan demokrasilere doğru gitmektedir. 20. yüzyılda Almanya'da çoğunlukçu rejimin mutlak ve sınırsız iktidarı altında temel haklarını kaybederek köksüz/yurtsuz kalanlardan biri olan Hannah Arendt ise kitle toplumuyla birleşen çoğunluk tahakkümünü despotizmin yeni bir aşaması olarak gördüğü totalitarizmle açıklamaktadır. Bu çalışmada çoğunlukçu demokrasilerin görünümlerine ışık tutan Tocqueville ile Arendt'in çözümlemeleri aracılığıyla demokratik despotizmden totalitarizme uzanan yolun sosyolojik ve siyasal öğeleri tartışmaya açılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Alexis de Tocqueville, Yumuşak Despotizm, Çoğunluğun Hakimiyeti, Totalitarizm, Hannah Arendt.*

TOCQUEVILLE AND ARENDT: MODERN SOCIETY AND POLITICAL POWER FROM SOFT DESPOTISM TO TOTALITARIANISM

ABSTRACT

Although despotism has a very long history in the classical sense, the history of democratic despotism typical of the modern period is rather new. In the new age, where societies inevitably turn towards the principle of equality, Alexis de Tocqueville described the government, which reached the unlimited and arbitrary power of the majority, as soft/democratic despotism. Although the field of politics in modern society is expanding towards the public, a democracy regime that allows central and majoritarian governments emerges. Hannah Arendt, one of those who lost their basic rights and became rootless/homeless during the absolute and unlimited reign of the National Socialist Party in Germany in the 20th century, explains the majority domination combined with mass society as totalitarianism, which she sees as a new stage of despotism. Through the analyses of Tocqueville and Arendt, shedding light on the aspects of majoritarian democracies, this study tries to discuss socio-political elements clinging to soft despotism and totalitarianism.

Key Words: *Alexis de Tocqueville, Soft Despotism, Majority Rule, Totalitarianism, Hannah Arendt.*

---

* Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Söke İşletme Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, belgin.buyukbuga@adu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0950-3363.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 75-94 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 75-94*
Makalenin geliş tarihi: 15.01.2022 *Submission Date: 15 January 2022*
Makalenin kabul tarihi: 29.04.2022 *Approval Date: 29 April 2022*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Modern Demokrasilerin (Özgürlük) Sorunları

> Çoğunluğun iradesini bütün erklerin kaynağı olarak görüyorum. Öte yandan toplumun çoğunluğunu oluşturanların her şeyi yapma hakkına sahip olmasını kabul edilemez görüyorum. Kendimle çelişiyor muyum?[1]

Yukarıdaki ifadeyi Tocqueville'e özgü bir ikilem saymak yerine, çoğunluğun yönetimi olan demokrasinin temel bir sorunu olarak görmek mümkün. 18. yüzyılın sonlarından itibaren yükselen eşitlik talebiyle ivme kazanan devrimler, monarşilerin karşısına ve onlara alternatif olarak halk egemenliğine dayalı demokratik rejimleri çıkarmaktadır. Fakat modern toplumların yönetimi olan demokrasiler de mutlakiyetçi iktidarlara dönüşme potansiyeli taşır. Tocqueville, herhangi bir otoriteye her şeyi yapma hakkı verildiği zaman, buna ister kral ister demokrasi denilsin ister cumhuriyette ister monarşide olsun, despotluğun tohumlarının atıldığını söyler.[2] İktidar, yalnızca toplum adına yönetme kudreti olarak görüldüğünde daha tehditkâr hale gelmektedir.

Tocqueville'den 100 yılı aşkın bir zaman sonra Hannah Arendt kaleme aldığı kitaplarında, mutlak iktidar sorununun günümüze kadar aşıl(a)madığını, daha önce görülmeyen dinamikleriyle birlikte modern toplumda yeni bir safhaya geçtiğini kaydeder. Bu yönüyle Arendt, Batı siyasal düzenini geçmişten günümüze özgürlüğün kazanımı olarak gören düşünce geleneğinden ayrılır. Arendt Avrupa'daki egemenliklerin/devletlerin de mutlakiyetçi siyaset ve yönetimden sıyrılamadığı görüşündedir.[3] O'na göre Avrupa'nın bugünkü düzeni, mutlak ve keyfi iktidardan sınırlı bir yönetime, tahakkümden özgürlüğe doğru ilerleyen bir yolun uzantısı değildir. Hobbes'tan Machiavelli'ye ve Weber'e dek uzanan düşünce geleneği, iktidarı şiddetle tahkim ederek egemenlikçi bir siyaset kurmuştur.[4] Özünde mutlak iradeyi, bölünmezliği, yanılmazlığı ve sınırsızlığı

[1] Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi I,* çeviren. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015, 379.
[2] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi I*, 381.
[3] Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çeviren. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, 210.
[4] Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çeviren. Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, 46.

temsil eden tüm egemenlik türleri Arendt'in nazarında siyasetin ve özgürlüğün yolunu kapamaktadır. Özgür, çoğulcu yeni bir başlangıcın potansiyelini barındıran devrimlerle (Fransa'daki 1789 Devrimi, Rusya'daki Ekim Devrimi gibi) sonrasındaki anayasal kurucu eylemlerin pek çoğu Batı toplumlarında eskisinin bir benzeri mutlak ve keyfi yönetimlere dönüşmüştür.

Çoğunluğun İradesinden Çoğunluğun Hakimiyetine

Tocqueville toplumların yükselen eşitlik talebini tarihsel bir zorunluluk olarak kaydeder. Yine de yeni koşulların toplumsal ve siyasal etkilerini inceler. Entelektüel rehberi Montesqueiu'yla eşitliğin sadece cumhuriyetle değil aynı zamanda despotizmin toplumsal ve siyasal temelleriyle uyumlu olduğu fikrini paylaşır.[5] Fransa gibi büyük ve nüfus bakımından kalabalık bir ülkede, eşitlik adına yapılanların eşit katılım ve denetlenebilir bir cumhuriyet rejimi yerine yeni bir tür despotizmi uyandırma tehlikesinden söz eder. Zira koşullarda eşitlik, hukuki ve siyasi bir ilke olarak reddedilemeyecek kadar güçlü olsa da insanları bir arada tutacak bir bağ kurmaz.[6] Yeni toplumsal düzende güçlü siyasal iktidar karşısında yurttaşlar yalnız ve güçsüzdür. Kalabalıklar içinde yalnızlaşan bireylere karşı yetkilerini genişleten ve güçlenen taraf siyasal iktidardır.

Temsili demokrasilerde çoğunluğun iradesi iktidara taşınırken, Tocqueville çoğunluğa her şeyi yapma hakkı tanıyacak mıyız, diye sorar.[7] Zira yeni siyaset düzeninde halkın egemenliği ilkesinin nasıl işlerlik kazanacağı sorunu ortaya çıkar. Eski rejimden farklı olarak, yeni toplumsal güç daha önce hiçbir siyasal rejimde olmadığı kadar belirgin ve baskındır; hukuki ve siyasal alanı belirlemektedir. Monarşi özündeki tiranlığı, aristokrasi gerisinde oligarşiyi, demokrasi de çoğunluğun mutlak gücünü gölgeler.[8] Monarşilerin başındaki krallarla karşılaştığında demokrasilerdeki çoğunluğun bazı avantajları vardır. Çoğunluğun ilk avantajı manevi güçtür. İnsanların eylemlerine hükmetme konusunda monark yalnızca maddi güce sahipken, çoğunluk hem maddi hem de manevi güce sahiptir. Bu manevi üstünlüğün nedeni tek kişiye kıyasla bir araya gelen birçok insanın daha akıllı ve bilinçli olduğu fikrinin kabul görmesidir. Diğer bir avantaj ise çoğunluğun çıkarlarının her zaman azınlığın çıkarlarından üstün

[5] Enes Kabakçı, *Sosyolojiyi Kurmak*, İstanbul: Vadi Kültür Sanat Yayıncılık, 2019, 74-5.
[6] Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi II*, çeviren. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016, 139.
[7] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi I*, 382.
[8] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi I*, 373.

görülmesidir. Çoğunluğa atfedilen manevi güçle Tocqueville, insanlar üzerine kurulan şiddet ve kaba kuvvetten ziyade yumuşak hakimiyeti kast eder.

Modern tiranların zincir ve cellatlara ihtiyacı yoktur, toplumsal gücü arkasına aldığında daha yetkin araçları edinmiş olur. Çoğunluğun iradesi, cezayı da özgürlüğün sınırlarını da belirleme konusunda yetkinleşir. Tocqueville çoğunluğun iradesinin özgürlükleri nasıl yok ettiğine dair örnekleri Amerika'dan verir. Sözgelimi Amerika'da bir yazar görünürde yazıp çizdiklerinde özgür gibidir, onu sınırlandıracak bir yasak yoktur fakat yine de halihazırda toplumsal tahammülü ve sınırını aşacak bir noktaya varırsa başı belaya girebilir.[9] Amerika'da ifade hürriyetinin toplumsal güçle sınırlandırıldığına işaret eden Tocqueville bu durumun kanıksanmış olduğunu, bireylerin kendilerine uygulandıkları otosansür sonucunda çoğu zaman bu görünmez çizginin/sınırın dışına taşma ihtimalinin bile olmadığını ifade eder.[10] Amerika gibi demokratik bir cumhuriyette egemen toplumsal güç kendisiyle eğlenilmesine, oynanmasına ve eleştirilmesine tahammül etmez. Buna karşılık monarşilerde bir kişiyi eleştirmek daha göze alınabilir bir cesarettir. Ülkesi Fransa'dan örnekler veren Tocqueville, kralların saraylardaki yaşamlarında yanı başlarında olmalarına rağmen onları ağır eleştirilere tabi tutan, gülünç yanlarını ifşa eden yazarlara dokunulamadığını kaydeder.[11]

Halk egemenliğine dayalı demokrasilerin esası olan çoğunluğun iradesi meselesine Arendt de yeni bir gedik açar. Zira çoğunluğun iradesi çoğunluğun hakimiyeti *(majority rule)* şeklinde anlaşılmaya meyillidir. Aslında demokratik yönetimlerde muhalefet unsurlarıyla birlikte seçilmiş iktidarın parlamento çatısı altında hükümlerinin kesinleşmesi çoğunluk kararıyla *(majority decision)* gerçekleşir. Halkın egemenliğinin tecelli ettiği parlamentolarda değil, herhangi bir konsey ya da meclisteki karar alma sürecine içkin her türlü yönetimde kullanılan teknik yöntem çoğunluk kararıdır.[12] Çoğu kez karar alma yöntemi olan çoğunluk kararıyla çoğunluğun hakimiyeti karıştırılmaktadır. Öte yandan çoğunluğun hakimiyeti Antik Yunan'dan beri demo(krasi) yönetimine karşılık gelir. Tekin ve azınlığın yönetimi dışındaki üçüncü seçenek olan demokrasi ilk ikisi gibi yöneten/yönetilen ayrımının sonucudur.[13] Buna karşın archy ve krasi

[9] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi I*, 386.
[10] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi I*, 386 vd.
[11] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi I*, 387.
[12] Arendt, *Devrim Üzerine*, 218.
[13] Patchen Markell, "The Rule of People: Arendt, Arche and Democracy," *American Political Science Review*, 100(1), 2006, 12.

gibi takılardan azade olan isonomi (isonomy) ise yöneten/yönetilen ayrımının olmadığı, kanunların her yurttaşa eşit biçimde uygulandığı siyasal durumdur. Arendt Antikite'de özgürlüğe imkân veren isonominin Heredot tarafından dile getirilen bu anlayışını hatırlatır.[14] Antik Yunan'da isonomi, tiranların keyfi yönetimine karşısında yer alan siyasete herkesin eşit katılımını gözeten bir kavramdır.[15] Diğer yönetim biçimlerinden ziyade isonomiyle mukayese edildiğinde demokrasinin 'çoğunluk adına yönetme' özelliği daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. 20. yüzyıldaki örneklerinden de görüldüğü üzere çoğunluğun hakimiyeti, azınlıkların hukuki ve fiziksel olarak tasfiyesine kadar varmaktadır.

Demokratik yönetimlerde çoğunluk gücünün tezahürleri arasında en önde gelen kamuoyudur. Siyaset teorisi literatüründe peşinen olumluluk atfedilen bir araç olarak kamuoyunda çoğunluğun manevi gücünden gelen bir erk vardır. Tocqueville kamuoyunun özgürlükler konusunda istikrarlı olmaktan uzak doğasına dikkat çeker. Ona göre çoğunluk belirli bir tutum içinde olmadığında herkesin konuşmaya devam eder, lakin çoğunluk kendini gösterdiği andan itibaren herkes susar, yandaşları da muhalifleri de onun saflarına geçer.[16] Hiçbir hükümdarın bütün direnişleri kırabilecek kadar kudreti yoktur ancak yasa yapma ve uygulama yetkisine sahip bir çoğunluğun böyle bir gücün sahibi olabilir. Benzer bir eleştiriye Arendt'in metinlerinde de rastlanır. Kanaatlerin çoğulluğuna inanan Arendt'e göre doğası gereği kamuoyunun oybirliğinde tecelli etmesi mümkün değildir.[17] Tocqueville gibi Arendt'in düşüncesinde de kamuoyu herhangi bir hükmü rasyonelleştiren bir etkiye sahip değildir; kamuoyu genellikle popüler duyarlılıklara seslendiği için oybirliğinin despotik hükümranlığına hizmet eder.[18]

Bu kısımda son olarak Arendt'in genel irade kavramına ilişkin yorumu ele alınabilir. Arendt öncelikle geçmişin hükümranlıklarındaki mutlak iktidar ve egemenliğin özünün modern demokrasilerde de yaşamaya devam ettiğine dikkat çeker. Buradaki sorun yönetimdeki kişi ya da kişilerden bağımsız şekilde özgürlük kavramıyla kurulan sorunlu ilişkiden kaynaklanır. Siyaset sadece

[14] Arendt, *Devrim Üzerine*, 36.
[15] Friedrich Von Hayek, *Özgürlüğün Anayasası*, çeviren. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara: Bing Bang Yayınları, 2011, 257; Sheldon S. Wolin, "Hannah Arendt: Demokrasi ve Politik Olan", çeviren. Hasan Şen, Sosyoloji Dergisi, 29, 2013, 139.
[16] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi I*, 385.
[17] Fatmagül Berktay, *Politikanın Çağrısı*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2016, 35 vd.
[18] Dana Villa, *Public Freedom*, Princeton University Press, 2008, 86.

tahakküm ve egemenlik ilişkilerinden ibaret sayıldığında özgürlük, siyaset pratiğinin dışına atılır bireyin iç dünyasına itilir.[19] Bu bağlamda elde kalan iç özgürlüktür yani söz söyleme, müzakere etme, eyleme pratiğinden ve dolayısıyla siyasal alandan uzaklaştırılan bir özgürlüktür. Oysa Arendt'e göre sığınılan 'iç alan', emek ve iş gibi biyolojik zorunluluklardan ibaret bir yaşamın idamesi ve menfaatlerin korunması gibi dar bir sahaya karşılık gelir. Arendt özgürlüğün bu yorumunu yetersiz bulur. Bu bağlamda eleştiri oklarını klasik liberalizmin negatif özgürlüğüne yöneltir.[20] Liberalizmin özel alana sıkıştırdığı özgürlük, Arendt'e göre Batı siyasi geleneğinde iktidara sonsuz bir hükümranlık armağan etmiştir.[21] Bu dar özgürlük yorumu tıpkı Tocqueville'in devlet/yasa karşısındaki eşit ama yalnız bırakılmış (güçsüz) birey anlayışı gibidir. Bireyin iç dünyasına hapsedilen özgürlük geçmişte olduğu gibi Arendt'in tanıklık ettiği çağda da totaliter iktidarlar tarafından da kullanıldığı ileri söylenebilir. İşyerleri, meydan ve sokaklara hatta çoğu zaman hanenin içine kadar giren baskı, siyasal egemenliğin tecellisi olarak görülür. Arendt özgürlük kavrayışımızdaki sorunun diğer bir kaynağı olarak Hristiyan teolojisini işaret eder.[22] Hristiyan teolojiden beslenen siyasi düşünce geleneği, yapmayı/eylemeyi değil istemi ön plana çıkarır; kaynağı sadece Tanrı'dan olan bir egemenliği esas alır. Arendt'in işaret ettiği iki kavrayışta da ya insanlar üzerine egemenlik kurma ya da kurulan hakimiyetten kaçınma vurgulanır. Yöneten-yönetilen ayrımı vardır. Arendt'in perspektifinden ikisi de özgürlük kavrayışımızı bozar. Yönetime indirgenen siyaseti hükümranlara/egemenlere bırakmamız öğütlenir.[23] İnsanların içe kapandığı, diğerleriyle etkileşim içinde olmadığı, farklılıkların sönümlendiği dar bir siyaset alanında genel irade esas hale gelir. Bu yönüyle genel irade, tüm kanaatleri bir potada eriterek insanları siyasetten uzak tutar.[24] Kaçınılmaz olarak çoğulcu ve özgürlükçü olmayan bir düzen kurar.[25] Özünde barındırdığı mutlak yönetim nedeniyle genel irade, tiranlık tehdidi içerir. Arendt'in gözünden

[19] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çeviren Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, 198.
[20] Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1995, 214.
[21] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında, 210.*
[22] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında, 223.*
[23] Markell, "The Rule of People: Arendt, Arche and Democracy," 5; Berktay, *Politikanın Çağrısı*, 48-9.
[24] Devrim Sezer, "Çoğulluk ve Politika: Rousseau, Arendt, Cumhuriyetçilik," *Toplum ve Bilim*, 124, 2012, 21.
[25] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 222; Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought,* 212.

özgürlükle egemenlik birbirini dışlayan hallerdir. Özgürlük ancak siyasetteki eyleyebilme etkinliğiyle mümkündür. Siyasetin var oluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deneyimlenmesi de eylemle mümkündür.[26]

Bireyselleşmeden İzolasyonizme

Tocqueville ve Arendt temsili demokrasinin kurumları ve/veya işleyişinden önce modern toplumdaki ilişkilerini ele alırlar. Tocqueville'in toplumsal gücün yükselişi olarak adlandırdığı olguyu, Arendt özgün siyaset felsefesiyle yeniden ele alır. Arendt Antik Yunan'daki zorunluklar alanı olan *oikos*la (sınırlı bir kesim için olsa da) özgürlükler alanı olan *politikos* ayrımından hareket eder. Modern çağa değişerek gelse de söz, eylem ve çoğulluğun sahası olan kamusal alan ile biyolojik ihtiyaçlarla biçimlenen özel alan birbirinden ayrıdır. Fakat modern toplumda özel ve kamusal alanın dışında, eşitlikçi demokratik taleplerin sonucunda şekillenen toplumsal alan belirmiştir. Aristokratik feodal toplum düzenindeki tabakaların sönümlenmesi sonucunda toplumlar 'yönetilmesi' gereken devasa bir oikosa yani haneye dönüşmüştür. Yılmaz'a göre oksimoron bir durum oluşturan bu yeni hal, kamusal bir hanedir.[27] İktisadi meseleler başta olmak üzere yaşama dair pek çok sorun, merkezi iktidarın yönetim problemi olarak görülür. Oysa Arendtçi yaklaşımdan toplumsal alan, çoğulluk, farklılık ve özgürlüklerin yeri alan kamusalı yutmuştur. Zira *oikos* ve *politikos*un arasında yükselen toplumsal alan, ikisini de bulanıklaştırmıştır.[28] Arendt'te toplumsal alan tıpkı *oikos* gibi farklılıkların törpülendiği, toplumun üyelerinin benzer davranışlara yönlendirilerek, kendine özgü halini kaybettiği etkinlik alanıdır. Toplumsallığın yükselişinin arkasında modern çağa özgü kitle toplumu olgusu yatar. Kaldı ki modern çağa özgü otoriter ve totaliter hareket ve rejimleri anlayabilmenin yolu kitle toplumundan geçer. Fakat bu olguyu derinleştirmeden önce adını tam olarak koymasa da Tocqueville'in metinlerinde tarif edilen kitle toplumuna yer vermek gerekir.

Tocqueville *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci cildinde, eski düzenden farklı olarak devlet/yasa önünde eşitlik kazanımı elde eden yurttaşların kendi

[26] Zeynep Gambetti, "Marx ve Arendt: Emek, İş ve Eylem Üzerine Üç Siyaset Okuması," *Birikim Dergisi*, 217, 2007, 46.
[27] Selbin Yılmaz, "Kaybolan Anlamı Ararken: Arendt'in Düşüncesinde Öznellik," *Mülkiye Dergisi*, 41(4), 2017, 39.
[28] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çeviren. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, 77.

dünyalarına çekildikleri ve yalnızlaştıkları tespitini öne çıkarır. Hiyerarşik, ayrıcalıklı aristokratik feodal düzenden farklı olarak modern çağın koşullarında eşitlenen fakat yalnızlaşan insanların toplumun diğer üyelerinden yalıtılmış halini değerlendirir:

> Birbiriyle eşit olan ve birbirine benzeyen sayısız insan görüyorum. İçlerinde dolup taşan küçük ve basit zevkleri tatmin etmek amacıyla sürekli kendi dünyalarında dönüp duruyorlar. Her biri kendi başınadır ve ötekilerin dünyasına yabancıdır. Onun için insanlık, çocuklarından ve yakın arkadaşlarından ibarettir; aynı ülkeyi paylaştığı yurttaşlara gelince hemen yanı başındadır ama onları görmez, onlara dokunur ama hissetmez; yalnızca kendi başına ve kendisi için vardır; bir ailesi olsa bile artık bir vatanı yoktur diyebiliriz.[29]

Tocqueville klasik liberal paradigmanın doğal hukuk ve hak kavrayışıyla zemin bulan ontolojik birey kabulünden ayrı bir çerçevede değerlendirme yapmaktadır. Lloyd, Tocqueville'i diğer değerlerin yanında materyalist bir bireyciliğin karşısında olması nedeniyle yeni bir tür liberal saymaktadır.[30] Tocqueville modern çağa özgü bir yenilik olarak tasvir ettiği bireyselleşmeyi bencillikten ayırır. Bencillik kör bir dürtünün, yozlaşmış bir duygunun ürünüdür. Hatalı bir yargının sonucu olan bireyselleşme toplumsal erdemlere zarar verir. Benciliğin geçmişi insanlığın başına kadar giderken, bireyselleşme Tocqueville'e göre demokratik toplumun bir özelliğidir. İnsan doğasının kusurlu yapısının sonucu olmayan bireyselleşme modern çağa ve topluma özgüdür. Tocqueville bireyselleşmenin doğurduğu sorunlara yer verirken, eşitlikçi demokratik toplumla aristokratik feodal toplumu karşılaştırır:

> İnsanların birbirleriyle sıkı bağlarının olduğu eski düzende herhangi bir kişiye saldırıldığında diğerlerinin doğal olarak yardıma koşarken eşitlik dönemlerinde yardımına başvurabileceği kadim dostları da belirli bir sınıfı/tabakası olmadığı için bireyler yalnızlaşarak kenara atılmaktadır.[31]

[29] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi II,* 388.
[30] Maggie Lloyd, "Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism," *The Review of Politics*, 57(1), 1995, 36-7.
[31] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi II,* 396.

Eski düzende herhangi bir yerdeki loca, üyelerinin tikel sorunlarını hallettikten sonra kentin genel menfaatleriyle ilgilenmek üzere insanlarla sürekli temas halindedir. 16. yüzyılda güçlü bir şekilde süren bu durumun 18. yüzyıla gelindiğinde tamamen ortadan kalktığını kaydeden Tocqueville, kent yaşamındaki iş birliklerinin sönümlenmesini sorun olarak görmektedir. Demokratik toplumlar insanları devlet ve yasa karşısında eşitlik kılmaya çalışırken, onlar arasındaki bağları çözmektedir. Tocqueville'e göre aristokrasi yurttaşları köylüden krala giden uzun bir zincir haline getiriyordu, demokrasi ise bu zinciri kırarak her bir halkayı ayrı bir yere koymuştur.[32]

Tocqueville'in demokratik toplumlara özgü bir olgu olarak saydığı bireyselleşme olgusu, Arendt'in metinlerinde ekonomik boyutu da olan çok daha geniş bir toplumsal panorama içine tartışılır. Bu bağlamda Arendt'te öne çıkan iki kavram kitle toplumu ve izolasyonizmdir. Geleneğin ve sınıfların koruyucu duvarlarının yıkılarak geldiği 20. yüzyılda artık kitle toplumundan söz edilebilir. Arendt kitle toplumuyla bireysel farklılıkların sergilendiği 'ortak dünyanın yok olması'nı kast eder.[33] Kitleler, sadece çok sayıda insandan ibaret olmayıp aynı zamanda aşırı nüfusla birlikte kendilerini 'gereksiz' hissettiren işsizleri de kapsar.[34] Kitle toplumu, üyelerinin çıkar bilinçlerinin bir araya getirilmelerinin imkânsız olduğu toplumsal düzenlerdir. Belirli hedefleri olan sınıf mantığından yoksundurlar, asla bir partiye katılmamış, neredeyse oy vermeye bile gitmemiş büyük tarafsız yığınlardan yani siyasal olarak kayıtsız halk çoğunluğundan oluşurlar.[35] İnsanın dünyaya yabancılaşmasıyla başlayan bu süreç, aralarındaki bağı koparak devam etmekte ve onları birbirine düşman etmektedir.[36] Arendt'in düşüncesinde tecrit, ortak dünyanın yıkılmasıyla yok olan siyasal alanın bitip tükendiğinde insanların çekildiği çıkmaz sokaktır. Toplumsal ilişkiler alanındaki terk edilmişlikten *(loneliness)* farklı olarak tecrit Arendt'te politik bir kavramdır. İnsanların çekilmek zorunda kaldığı, içlerine döndükleri bu çıkmaz sokak, insanlar üzerindeki terörün başlangıcıdır.[37] Bu yönüyle de totaliter hareketlerin gelişip büyüyeceği toplumsal bir zemin oluşturur. Ortak

[32] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi II,* 134.
[33] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, 125.
[34] Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought,* 53.
[35] Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, 44-5.
[36] Yavuz Kılıç, "Hannah Arendt," içinde *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, Cilt:1, İstanbul: Etik Yayınları, 2009, 542.
[37] Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III, 307;* Wolin, *"Hannah Arendt: Demokrasi ve Politik Olan,"* 136.

dünyanın kayboluşu ve tecritle insanlığın içine düştüğü durum artık izolasyondur. Tocqueville'in demokratik toplumla koptuğunu dile getirdiği zincir, Arendt'te artık bir araya getirilmemek üzere yalıtılmış haldedir. İnsanlar eğer konuşma ve eylem yoluyla bir araya gelme haklarını koruyamıyorlarsa orada politik bir özgürlüğün ve demokratik yaşamın olamayacağı fikri Arendt'le Tocqueville'in metinlerindeki ortaklıklardan biridir.[38]

Tocqueville'in Amerikan toplumundaki bireyselleşme, sosyal eşitlik ve çoğunluğun tiranlığı gibi modern topluma dair trendleri ortaya koyan analizi, Benhabib'e göre Arendt için de metodolojik bir örneklemden çok daha fazlasıdır. Arendt totaliterliğin formülasyonda kitle toplumuna dair öngörülerinde Tocqueville'in toplumsal analizinden yararlanır.[39] Arendt'te kitle toplumu insanının özelliklerinden biri yalıtılmış halde olması yani toplumsal ilişkilerden yoksunluğudur.[40] İzolasyonizm modern çağın ekonomik koşullarının da bir gereğidir. Antikite'de biyolojik yaşamın zorunlulukları içinde kaldığını söylediği köleliği Arendt, modern çağda bilhassa sanayi üretiminin arttığı bir zaman diliminde anlam değişikliğine uğrayarak *animal laborans*'a dönüştüğünü söyler.[41] *Animal laborans*, emek yoğun bir yaşam döngüsünde ve biyolojik ihtiyaç ve güdülerinin çemberinde kalan kişidir.[42] Antikite'den farklı olarak, bu kişiler hakir görülmek yerine modern dünyada yaşamın en üst formuna erişmiştir. Modern toplumda yaşayan insanların büyük bir kısmı *animal laborans*'a dönüşmek durumunda kalmıştır. İnsani ilişkiler bütünüyle çalışma hayatıyla sınırlandığından sadece 'yaşamak' biricik kıymet olarak kalmıştır. Yaşamak için tüketmek, tüketmek için üretmek zorunda kalan modern çağın *animal laborans*'ı bedenin biyolojik ihtiyaçlarına hapsolmuş durumdadır.

Tocqueville'in Çağında Yumuşak Despotizm

Eşitlik çağının oluşturduğu demokratik düzenin despotizme kayan unsurları Tocqueville'in perspektifinden merkezileşme başlığı etrafında

[38] Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, 71.
[39] Seyla Benhabib, "*From Martin Heidegger to Alexis de Tocqueville. The Contemporary Relevance of Hannah Arendt's Theory of Totalitarianism"* Totalitarismus, ed. Alfons Söllner, Akademie Verlag, 1997, 170.
[40] Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III, 54;* Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought,* 53.
[41] Arendt, *İnsanlık Durumu,* 138.
[42] Kılıç, "Hannah Arendt," 551.

açıklanabilir. Merkezileşme hem *Amerika'da Demokrasi* serisinin hem de *Eski Rejim Üzerine* başlıklı eserlerinin ana temalarından biridir. Tocqueville siyasi merkezileşmeye karşı değildir. Belirli bir kesimi, yöreyi ya da bölgeyi ilgilendiren meseleler üzerinde merkezi idarenin tek belirleyici olması manasındaki idari merkeziyetçiliğe eleştirilerini yöneltir. Fransa'da idari merkeziyetçilik siyasal iktidarı güçlü, siyasal hürriyetler ve katılım bakımından insanları zayıf/güçsüz bırakmaktadır.[43] Amerika ise her ne kadar komünlerin varlığıyla federal ilkenin varlığına rağmen uzun vadede benzer olumsuz etkiye açıktır. Tocqueville'e göre Amerika için uzak tehdit olan bu durum halihazırda Fransa'da eski rejimden yeni kurulan cumhuriyete kesintisiz bir şekilde aktarılarak devam etmektedir.

İdari merkeziyetçilik öncelikle Tocqueville'in ikincil iktidarlar (Montesqueiu'nun ara erkler) olarak andığı kurumları zayıflatarak, zaman içinde de tamamen ortadan kalkmalarına neden olmuştur. Yardım, eğitim ve ekonomi gibi sahalarda etkili olan dini ve sivil otoriteler birkaç yüzyıl içinde büyük ölçüde toplumsal ve politik alandan silinmiştir. Açların karnını doyurma, işsizlere iş bulma, hastalara yardım etme gibi işler önceden bireylerin ve yardım kuruluşlarının elindeyken artık her biri iktidar tarafından yönetilmektedir. Devlet kendisini tüm dertlerin devası gibi sunmaktadır.

Merkezi iktidarın el attığı diğer bir saha da eğitimdir. Kurumsallık ve yaygınlık gibi unsurları ön plana çıkarılarak eğitimin devlet tarafından düzenlenmesi geniş kesimlerce olumlu karşılansa da Tocqueville genel eğitimin devletin ve daha da özelde iktidarın hegemonyasını sürdüren bir aygıt olduğu görüşündendir[44]. Bu nedenle eğitimin ulusal bir mesele olarak görülmesine, devlete gelecek kuşaklara bir takım duygu ve düşünceleri aşılama işi verilmesine karşı çıkar. Zira birtakım dini kurum, cemaat ya da seküler eğitim veren kuruluşların çeşitliliği ve zenginliğinin yanında devletin vereceği eğitimin tek biçimliliği egemen kılacağı, özgürlük ve farklılıkları günden güne yok edeceği kanaatine sahiptir.

İkincil iktidarları zayıflatan diğer bir konu da devletin ekonomi sahasındaki artan etkinliği ve denetimidir. Tocqueville modern devletin finans politikalarındaki üstünlüğü nedeniyle zenginlerin parasına borçlanma yoluyla, yoksulların birikimine tasarruf sandıkları aracılığıyla sahip olduğunu iddia

[43] Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, çeviren. Turhan Ilgaz, Ankara: İmge Kitabevi, 2004, 256-7.
[44] Adrian Pabst, "Is Liberal Democracy Sliding into 'Democratic Despotism,'" *Political Quarterly*, 87(1), 2015, 94-5.

eder.[45] Dolayısıyla ülkedeki zenginlikler, devletin eline akmaktadır. Devletin iktisadi kaynak üzerinde nüfuzu arttıkça, insanların iktidara erişme yönündeki eğilimleri güçlenir.

İdari merkeziyetçilik, toplumsal hayattaki ikincil erklerin fonksiyonlarını ortadan kaldırırken, halk egemenliğinde tecelli eden genel irade, merkezde biriken siyasal erki kontrol eder. Tüm kaynak ve yetkiyi kendi bünyesinde toplayan merkezi siyasal güç, vesayetçidir. İnsanların üzerinde onları mutlu etme ve hayatlarını idame ettirme görevini tek başına üstlenen büyük bir iktidar yükselmektedir. Aslında çoğu kez öngörüldüğü gibi vesayetçi iktidar patrimonyal bir yücelik içinde de değildir:

> İnsanları çocukluktan alıp yetişkinliğe hazırlıyor olsaydı, o zaman tam bir babaya benzerdi; oysa bunun aksine bu iktidarın tek amacı insanları daima çocukluk çağında tutmaktır; yurttaşların mutlu olmasını ister, yeter ki yalnızca bunu hayal etsinler. Mutlu olmaları için seve seve çalışır ama mutluluğun yegâne kaynağı ve ölçütü olmak ister; yurttaşlarının güvenliğini sağlar, ihtiyaçlarını tespit edip karşılar, keyif almalarını kolaylaştır, işlerini çekip çevirir, üretim faaliyetlerini yönetir, verasetlerini düzenler ve miraslarını paylaştırır; onları hayatın zorluklarından ve diğer her şeyi düşünme zahmetinden kurtarmak için geriye ne kalıyor ki?[46]

Tocqueville arkasındaki toplumsal destekle büyüyen siyasal iktidarların geçmişteki despotik yönetimlerden farklılığını da ortaya koyar. Ortak noktaları şiddet yoluyla korku salmak olsa da geçmişin despotları sadece kendilerine muhalifleri hedef alır. Çoğu kez de şiddet bedene yöneliktir. Modern toplumun çoğunlukçu demokrasilerle yönetilen iktidarında tahakküm yalnızca bedenle yetinmez. Yaşadığı çağda Tocqueville totaliter bir tecrübe geçirmemekle beraber sonraki yüzyılın toplumsal ve siyasal felaketinin niteliğini öngörüsüyle şöyle açıklar:

> Despot, 'ya benim gibi düşünürsünüz ya da ölürsünüz' demez artık; şöyle der: Benim gibi düşünmemekte özgürsünüz; hayatınız ve mallarınız, her şey size ait; ama bugünden itibaren bizim aramızda birer yabancısınız artık… İnsanlar arasında yaşamaya devam edeceksiniz ama insan haklarından yoksun kalacaksınız. İnsanlara

[45] Tocqueville, Amerika'da Demokrasi II, 376.
[46] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi II*, 289.

> yaklaştığınız zaman iğrenç bir yaratıkmışsınız gibi sizden kaçacaklar; masum olduğunuza inananlar bile sizi terk edecektir, aksi takdirde onlar da yalnız bırakılır. Kavgadan uzak durun, hayatınızı bağışlıyorum, ama hayatı ölümden daha beter bir şeymiş gibi yaşayacaksınız.[47]

Arendt'in Çağında Otoriteryanizm ve Totalitarizm

Arendt modern dünyanın ilk atom bombasının atılmasıyla doğduğunu söyler.[48] Modern dünyanın geçmişi daha gerilere gitse de bu sözüyle Arendt, politik bir yalnızlık içine düşen insanların temel yargı güçlerini yitirdiği, vahşi katliamların mümkün olduğu yeni düzeni kast eder. Tocqueville'in çağında toplumsal güce eklemlenerek yükselen siyasal erk, Arendt'in zamanında kitleleri kontrol eden devasa bir totaliter harekete dönüşür.[49] Yeni toplumsal durum modern çağa özgü yeni bir tür tiranlık üretir. Fakat baskı ve zorbalık üreten her iktidar totaliter değildir. Arendtçi perspektiften despotizmin modern çağın ve toplumun koşullarıyla şekillenen unsurları ortaya konabilir.

Halkın desteğiyle iktidara yerleşme. Despotizmin temel özelliklerinden biri iktidarı askeri bir darbe, hükümet ya da saray darbesinde olduğu gibi mevcut (meşru) yolların dışına çıkılarak ele geçirmektir. Usulsüz ve gayri meşru yollarla iktidara yerleştikten sonra toplumun sınırlı bir kesiminin menfaatinin kollandığı gayri adil bir yönetim düzeni işlerlik kazanır. Oysa eşitlik çağında otoriter ve totaliter hareketler, halk desteğiyle iktidara kavuşurlar. İktidara gelmeden önce, iktidardayken ve iktidardan düşmemek için propaganda, manipülasyon ve endoktrinasyon gibi araçları yoğun bir şekilde kullanırlar. Buradaki propaganda demokratik rejimlerdekinden farklıdır. Kitleleri ikna etmeyi değil, onların daima kendi yanında örgütlenmelerini amaçlar. Başlangıçta iktidarın cebir gücüne sahip olmadıkları için kitleleri konsolide etmeye çalışırlar. Arendt seçkinler ile ayaktakımı olan alt tabakların totaliter hareketler tarafından cezbedilebileceğini fakat kitleleri ele geçirmek için ise mutlaka propagandanın gerekli olduğunu hatırlatır.[50] Mevcut yasal hukuksal durumun ötesinde bir şeyler vaat edilir.

[47] Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi I*, 386-7.
[48] Arendt, *İnsanlık Durumu*, 33.
[49] Suzanne D. Jacobitti, "Individualism and Political Community: Arendt and Tocqueville on Current Debate in Liberalism," *Polity*, 23(4), 1991, 596.
[50] Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III,* 93.

Kitleler üzerinde denetim sağlanarak yönlendirildikçe, propagandanın yerini endoktrinasyon alır. İktidara yerleştikçe ödüllendirme (konsolide etme) ve cezalandırma (dışlama) adına iktidarın ekonomik kaynaklarını kullanmaya başlarlar. İnşa edilen endoktrinasyonun sonucunda ülke içinde ve dışında bir kesim ve/veya odak düşmanlaştırılır. Sonlara doğru ise totaliter tahakküm muhalif olsun olmasın fark etmeksizin karşısına çıkanlara şiddet uygular, onları hapis, sürgün ya da toplama kamplarına gönderir.

Modern Despotun Liderliği. Despotik rejimlerde en tepedeki egemenle halk arasında hiyerarşik bir ilişki vardır. Despot, basamakların en üst noktasındadır. Arendt despotizmi birbirine bağlı zincirlerden oluşan piramide benzetir. Buna karşın günümüz otoriterlikleri, politik alandan izole edilmiş tabandaki kitleyle en tepesi arasında bloğun kalmadığı ortası boş bir piramittir.[51] İlk ikisindeki piramit imgesi, totaliter örgütlenme söz konusu olduğunda devre dışı kalır. Arendt totaliter örgütlenmeyi soğan imgesiyle tasvir eder. Merkezinde liderin yer aldığı, verilen her emrin yukarı ya da dışarıdan değil bilakis içeriden geldiği bir sistemdir. Totaliter örgütlenmede en derinde yer alan lider, polis teşkilatı, parti üyeleri, parti bürokrasisi gibi iç katman elit yapıları ve meslek örgütleri gibi dış katmanlarla çevrilidir. Liderle dış dünya arasındaki tampon çevreler liderin dış dünyayla temasını engellediği gibi içerideki radikalliği de örtmeye yarar. İçerdeki katmandan en dışarıdaki halkaya dek her bir kişi kendini liderle özdeşleştirdiği ve onun adına hareket ettiği zannıyla hüküm verdiği için totaliter yönetime hiçbir eleştiri yöneltilemez. Filtrelenmiş haldeki lider, öne çıkartılan 'lider' ruhuyla kitlelerdeki koşulsuz sadakati daim kılmaya çalışır. Öte yandan kitleler de lider olmaksızın temsilden yoksun, biçimsiz bir sürüden ibarettir.

Pozitif Yasalara Önce Kayıtlılık Ardından Kayıtsızlık. Despotizmin en önemli özelliği yasa tanımazlıktır. Oysa çağımızın en ileri otoriter iktidarları dahi yasalarla kayıtlıdır.[52] Görünürde yasal hukuksal zemin içinde olsalar da yasalarla bağlı değiller. Otoriter ve totaliter iktidarlar, mevcut yasaları eğip bükerek, icracı kuvvet olmanın verdiği güçle yasaları deler. Özgürlükçü demokratik bir siyasal kültür birikiminin olmadığı toplumlarda mevcut yasalar pratikte defalarca ihlal edilebilir. Yasaları delmenin yeterli gelmediği noktada ya yasalar değiştirilir ya da ortadan kaldırılır. Sözgelimi Naziler yürürlükten kaldırmaksızın Weimar Anayasası'nı görmezden gelirken, Sovyetler ise 1936 yılında kendi yaptıkları

[51] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında,* 137.
[52] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında,* 176.

anayasayı rafa kaldırmıştır.[53] Bu durum Arendt'e göre yeni bir fenomendir zira klasik despotizmdeki gibi ne keyfi yönetimdir ne de yasasız bir yönetim vardır. Arendt bu yeni olguyu totaliter yasallık hali olarak tarif eder. Yasaları eğip bükmenin ötesine geçen totaliter yasallıkta mevcut yasayı da aşan, hep istenilen ancak hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek olan bir ülkü/dava icat edilir. Söz konusu ülkü öyle yüksek bir çıtadır ki yer yüzünde adaletin egemenliğini kuracak bir yol bulunmuş gibi yapılır Böyle bir ülkü çıta haline getirildiğinde mevcut yasal hiçbir şey anlamını koruyamaz. Halihazırdaki anayasal hukuksal düzeni delmek sorun olmaktan çıkar. Kitleleri icat edilen ülkünün birleştirici gücüyle konsolide eder. Arendt bu ülkünün Nazi Almanya'sında yalnızca güçlülerin ayakta kaldığını söyleyen Darwinci tarihsel doğa yasasıyla, Sovyet Rusya'da ise en ilerici sınıfın hayatta kaldığına ilişkin Marx'ın tarihsel yasasıyla çerçevelendiğini dile getirir.[54] Nazi ve Sovyet totalitarizm tecrübesinde yapılan şey, yasa kavramının anlamını değiştirmektir. Anayasal demokratik sistemden farklı olarak totaliter yasa, beşerî eylemlerin ve hareketlerin meydana getirdiği istikrarlı düzeni göstermenin dışına çıkarak (totaliter) hareketin yönelimini açıklar. Yasa kavrayışındaki aşınma, gerçekleşmeyecek bir ülkünün yasa yerine konmasının politik düzende radikal sonuçları doğurmaktadır. Mevcut yasaların işletilmemesi sonucunda yasa ile cürüm arasındaki bağ kopar, öznel bir ceza düzeni kurulur. Somut bir karşılığı olmaksızın düşman ve/veya suçlu ilan etmek mümkün hale gelir ki artık nesnel düşmanlıktan söz edilebilir.[55] İşlemeyen bir hukuk düzeninde yurttaşlar, yüceltilen aşkın/ülkü yasaya ontolojik olarak uymadıkları için nesnel düşman kategorisine girer. Dinamik bir örgütlülüğün olduğu totaliter rejimlerde değişen koşullara uygun nesnel düşmanlar üretilir.[56]

Kurumların Tasfiyesi. Totaliter iktidarın karşısında toplumsal ve siyasal muhalefet dar bir alana sıkışarak, siyaset yapamaz hale gelir. Halihazırda devlet düzeni ve geleneğini sürdüren kurumlar yıpratılır, kenara atılır. Tıpkı mevcut yasalar gibi kurumların da devre dışı bırakılması arzu edilir. Uzun yılların

[53] Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III,* 285.
[54] Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III, 286-7.*
[55] Nazi Almanyası'ndaki Yahudiler ya da Sovyet Rusya'daki eski yönetici sınıfının soyundan gelenle herhangi bir düşmanca eylem nedeniyle suçlanmadılar; onlar, ideolojisine uygun biçimde rejimin 'nesnel düşmanları' ilan edildiler. Bknz. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III,* 222.
[56] Sovyet Rusya'da Bolşevikler önce eski yönetici sınıfının soyundan gelenleri, sonra Leh kökenli Ruslar, savaş sırasında Tatarlar ve Volga Almanları, savaştan sonra ise eski savaş suçluları ile Kızıl Ordu'nun işgal güçleri birlikleri ile Rus Yahudileri, rejimin nesnel düşmanları saymıştır. Bknz. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III, 223*-4.

birikimiyle meydana gelen kurumların bir anda ortadan kaldırılması mümkün olamayacağı için niteliksizleştirilir yani işlev, itibar ve etkinlikleri azaltılır. Alman ve Sovyet tecrübesinde bu işlem Arendt'in ifadesiyle 'kopya örgütler' aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Yalnızca devlet kurumlarının değil toplumsal, mesleki ve ekonomi alanındaki sivil örgütlenmelerin de gölge ya da kopya alternatifleri oluşturulur. Almanya'da Nazi Partisi öğretmenler, hukukçular, hekimler, öğrenciler, üniversite hocaları, işçilerle bağlantılı yarı mesleki kopya örgütlenmeleri için teşvik edilmişlerdir.[57] Halihazırdaki hukukçular dernekleri Nazi destekli olanlarla, öğretmenler sendikası da başka bir öğretmenler sendikasıyla yıkılmaya hazırlanmıştır. Totaliter düzendeki bu türden kopyalama tekniği mevcut sivil kurumları zayıflatarak, mutlak iktidarlarının önündeki engelleri temizlerler.

Terör. Şiddet ve korku salmak, despotizmin temel niteliğidir. Modern otoriter yönetimler ise muhalefeti bastırmak adına teröre baş vurabilirler. Otoriter iktidarlardan farklı olarak korku salmanın örgütlü hali, totaliter rejimlerde devlet terörüyle sağlanır. Kaldı ki mevcut hukuksal düzenin yerini alan ülküyü gerçekliğe dönüştürmek için başvurulabilecek yollardan biri de terördür. Zira ülkünün totaliter yasallık kazandığı yerde artık mevcut toplumu dönüştürmek üzere top yekûn teröre başvurulur. Diğer tüm baskıcı sitemlerden farklı olarak totaliter hareket, toplumu yeni baştan inşa etmek, insanlara şekil vermek için büyük planlara sahiptir. Toplumun toptan değiştirme kararlılığı terörü doğurur. Geçmişte tiranların muhalifleri sindirmek için başvurduğu terör, modern diktatörlerde halihazırda boyun eğmiş kitleleri yönetmenin bir aracı haline gelmiştir. Bu bakımdan totalitarizm, terörün yönetimidir. Muhalif ya da dost ayrımı yapmaz.

Şiddet ile Cebrin Bedenden Ruha Yönelmesi. Toplumun üyelerinin içe kapandığı ve birbirine benzediği kitle toplumda totaliter tahakküm sürekli muhalif üretir. Kitlelerin gücünü arkasına alan totaliter tahakküm, eşitlik çağında bireyleri köksüzlüğe sürükler onların haklarının eriterek varlığını sürdürür. Arendt devredilmez diye düşünülen hatta öyle tanımlanan hakların yitirilişini üç aşamayla açıklar[58]. İlk aşamada insanların, kendi ülkelerinde yasal haklarından mahrum kalacak şekilde yurttaşlık hakları ellerinden alınır.[59] İnsanın haklarını

[57] Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III,* 141.
[58] Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III,* 267.
[59] Doğuştan sahip olunan hakların ulus devlet düzeninde vatandaşlığa bağlanmasının sonuçlarından biri de yurtsuzluk ve mültecilik sorunudur. Arendt milliyetçi didişmeler

imha ederek ondaki tüzel kişiliği öldürmek kişinin üzerinde baskı kurmak için bir ön koşuldur. Sanılanın aksine tüzel kişiliğin sonlandırılması suçlular, Yahudiler, homoseksüeller ya da siyasi muhalifler gibi dar grupları değil, totaliter devlette yaşayan herkesi kapsayacak kadar genişletilebilir. Zira hedeflenen ülkü sebebiyle 'icat edilmiş suçlar' kapsamında keyfi bir zulüm haline gelir. İkinci aşama, insanı yaşayan bir cesede dönüştüren ahlaki kişiliğin öldürülmesidir.[60] İnsanlar sevdiklerinin hayatlarıyla sınandıkları bir cendereye sokulurlar. Komşularını hatta eşlerini ihbar etmeye zorlanırlar. Ahlaki kişiliğin yok edilmesinden sonra insanda kalan tek şey benliğinden doğan kişiliğidir. Buna nüfuz etmek ilk ikisi kadar kolay değildir. Yine de insanların bir parça eşya ile vagonlara bindirilişiyle başlayan toplama kampı süreci, ellerinde kalan yegâne unsura kişiliğine zarar vermek üzere kurgulanmıştır. Yüzlerce insanın yük vagonlarına konması, uzun yolculuktan sonra toplama kampında ayrıştırılmaları, saçlarının kazınması ve bir örnek giysiler giydirilmesi, bedeni bir anda değil de yavaş yavaş öldürecek denli ayarlanmış işkencelerle insanın kişiliği tahrip edilir.[61] Kişiliğin eritilmesi ve iradenin kırılması üç aşamada tamamlanır. Modern dünyadaki totaliter deneyimin en vahim yanı halk sahibi yurttaş olma yolunda ilerlediğini düşünen insanın benliğini yitirmesidir.

Sonuç Yerine

İdeolojik zeminden yaklaşıldığında Tocqueville liberalizmin kıyısında bir düşünür olarak anılmakta, Arendt ise özgün siyaset felsefesine rağmen klasik cumhuriyetçi felsefenin sınırları içinde yorumlanmaktadır. Farklı fikri geleneklerden gelseler de iki düşünürün tabakalı/sınıflı toplumun çözülüşüyle birlikte çıkan demokratik toplum ve siyasete dair görüşleri yakınlık içindedir. İkisi de demokratik toplum ve siyasetin tüm kazanımlarının yanında onun içinden yükselen çoğunluğun gücüne dikkat çekerek, ondan beslenen ve onu dönüştüren siyasal iktidarın otoriterleşen görünümlerine işaret ederler. Geçmişin tiranlıklarından ayrılan otoriter yönetimler, ikisinin penceresinden yeni bir otoriterlik formu olarak görünür. Demokrasi rejimi peşinen katılımcı, denetlenebilir ve özgürlükçü bir öze sahip değildir. Daha önce var olan ikincil iktidarın eridiği, tüm politikanın merkezden belirlendiği yeni politik düzenin

gibi görünen ulusçu otoriterliklerin mazlum gruplar (göçmenler) yarattığını belirtir. Bknz. Arendt, Totalitarizmin Kaynakları II, 255 vd.

[60] Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III,* 268.

[61] Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları III,* 271.

sakıncalarını Tocqueville, ülkesi Fransa'ya dair verdiği örneklerle göstermeye çalışır. Keza demokrasilerde halihazırdaki kudretine çoğunluğun iradesini de katan siyasal iktidarların farklılıklara tahammül göstermeyen çoğu kez aykırı fikir sahiplerini oto sansüre uğratan doğasını uzun ziyaretiyle gözlemleme imkânı bulduğu Amerika aracılığıyla dile getirir. Arendt ise Dünya Harbi'nin yıkıntıları içindeki siyasal bölünmüşlükten çıkan Nasyonal Sosyalist Parti hükümetinin Avrupa halklarının birkaç yüz yılda elde ettiği temel hak ve hürriyetlere ilişkin kazanımları kısa sürede yitirişinin arkasında yatan nedenleri açıklığa kavuşturmaktadır. Tocqueville'in yumuşak despotizm olarak adlandırdığı çoğunlukçu demokrasi, Arendt'in adlandırdığı biçimdeki totaliter tahakküme giden yolu aralamaktadır. Tocqueville'in öngördüğü Arendt'in tanıklık etmek zorunda kaldığı olgu, elindeki şiddet araçları ve cebir gücüyle iktidarını kişi/grup fark etmeksizin herkese doğrultması ve geçmişteki tiranlıklardan farklı olarak bedeni aşıp ruha yönelmesidir. Tocqueville'in (modern) despotun diliyle "aramızda birer yabansınız artık" sözü gibi "insanlar arasında yaşamaya devam edeceksiniz ama insan haklarından yoksun kalacaksınız" hükmü de 20. yüzyılda gerçeğe dönüşerek iktidarı çıplak bir şiddete dönüştürmektedir.

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*, çeviren. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Arendt, Hannah. *Devrim Üzerine*, çeviren. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*, çeviren. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine,* çeviren Bülent Peker*,* İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları II,* çeviren. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları III,* çeviren. İsmail Serin, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Benhabib, Seyla. "*From Martin Heidegger to Alexis de Tocqueville. The Contemporary Relevance of Hannah Arendt's Theory of Totalitarianism" Totalitarismus, ed. Alfons Söllner, Akademie Verlag, (1997): 158-174.*

Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman& Littlefield Publishers, 2003.

Berktay, Fatmagül. *Politikanın Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1995.

Gambetti, Zeynep. "Marx ve Arendt: Emek, İş ve Eylem Üzerine Üç Siyaset Okuması". *Birikim Dergisi*, No:217, (2007): 46-54.

Hayek, Friedrich Von. *Özgürlüğün Anayasası,* çeviren. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara: Big Bang Yayınları, 2011.

Jacobitti, Suzanne D. "Individualism and Political Community: Arendt and Tocqueville on the Current Debate in Liberalism", *Polity*, 23(4), (1991): 585-604.

Kabakçı, Enes. *Sosyolojiyi Kurmak*. İstanbul: Vadi Kültür Sanat Yayıncılık, 2019.

Kılıç, Yavuz. *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler "Hannah Arendt"*, editör. Çetin Veysal, Cilt 1. İstanbul: Etik Yayınları, (2009): 535-583.

Lloyd, Maggie. "Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism". *The Review of Politics*, 57(1), (1995): 31-58.

Markell Patchen. "The Rule of People: Arendt, Arche and Democracy" *American Political Science Review*, 100(1), (2006): 1-14.

Pabst, Adrian. "Is Liberal Democracy Sliding into 'Democratic Despotism'" *Political Quarterly*, 87(1), (2015): 91-95.

Sezer, Devrim. "Çoğulluk ve Politika: Rousseau, Arendt, Cumhuriyetçilik". *Toplum ve Bilim*, 124, (2012): 7-36.

Tocqueville, Alexis de. *Amerika'da Demokrasi I,* çeviren. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Tocqueville, Alexis de. *Amerika'da Demokrasi II*, çeviren. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.

Tocqueville, Alexis de. *Eski Rejim ve Devrim*, çeviren. Turhan Ilgaz, Ankara: İmge Kitabevi, 2004.

Villa, Dana. *Public Freedom*, Princeton University Press, 2008.

Wolin, Sheldon "Hannah Arendt: Demokrasi ve Politik Olan", çeviren. Hasan Şen, *Sosyoloji Dergisi*, 29, (2013): 135-49.

Yılmaz, Selbin. "Kaybolan Anlamı Ararken: Arendt'in Düşüncesinde Öznellik", *Mülkiye Dergisi*, 41(4), (2017): 29-53.

E. H. WOLGAST'S CRITIQUE OF INDIVIDUALISM AS SOCIAL ATOMISM

Umut DAĞ*

ABSTRACT

Individualism is an important philosophical idea that determines and shapes the modern political philosophy, and especially liberalism as a political theory. In the context of political thought, individualism gives priority to the individual over society and state. This priority results in the idea that each individual has inviolable rights and these rights must be protected by laws. The aim of this paper was to illuminate Wolgast's critique of individualism. Wolgast gave a systematic critique of individualism in her work. Her critique was based on the conception of social atomism. Before analyzing her critique, in Section 1, the basic definition and explanation of individualism will briefly be given. Then, this concept will be elucidated in the realm of political philosophy. In Section 2, the conception of social atomism will be explicated. According to Wolgast, social atomism justifies and characterizes individualism as a political thought. In Section 3, Wolgast's critique of individualism will be explicated in the context of social atomism. In doing so, focus will be placed on her critique of individual rights, which is at the center of individualism as political thought for her. Section 4 presents an evaluation and critique of Wolgast' s ideas on individualism.

Key Words: *Individualism, Social Atomism, Rights, Liberalism*

E. H. WOLGAST'IN SOSYAL ATOMİZM OLARAK BİREYCİLİK ELEŞTİRİSİ

ÖZ

Bireycilik, modern siyaset felsefesini ve özellikle de politik bir düşünce olarak liberalizmi belirleyen ve şekillendiren önemli bir felsefi düşüncedir. Politik düşünce bağlamında, bireycilik devlet karşısında bireye öncelik verir. Her bir birey çiğnenemez haklara sahiptir ve bu haklar yasalarca korunmalıdır düşüncesi bu önceliğin sonucudur. Bu çalışmanın amacı, Wolgast'ın bireyciliğe yönelik eleştirilerini aydınlatmak olacaktır. O kendi eserlerinde bireyciliğe dönük sistematik bir eleştiri yapmıştır. Onun eleştirisi sosyal atomizm kavramına dayanır. Onun eleştirilerine geçmeden önce, birinci bölümde bireyciliğin tanımını verilip kavram kısaca analiz edilecektir. Sonrasında bireyciliğin siyaset felsefesindeki yerini açıklanacaktır. İkinci bölümde, sosyal atomizm kavramı izah edilecektir. Wolgast'a göre sosyal atomizm, liberal siyaset felsefesinin en önemli düşüncesi olarak bireyciliği gerekçelendiren ve karakterize eden ana fikirdir. Üçüncü bölümde, Wolgast'ın sosyal atomizm bağlamında bireyciliğe yönelttiği eleştirileri ele alınacaktır. Bunu yaparken Wolgast'ın politik bir düşünce olarak bireyciliğin merkezinde olduğunu düşündüğü bireysel haklar üzerine olan eleştirilerine odaklanılıp bu eleştirilere yer verilecektir. Sonuç olarak dördüncü bölümde Wolgast'ın bireyciliğe yönelik eleştirileri üzerine değerlendirmelere ve eleştirilere yer verilecektir.

Anahtar Sözcükler: *Bireycilik, Sosyal Atomizm, Haklar, Liberalizm*

---

* Dr., Arş.Gör., Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, umutfelsefe@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-2576-2146

2022 Bahar, sayı: 33, ss. 95-110
Makalenin geliş tarihi: 07.02.2022
Makalenin kabul tarihi: 21.03.2022
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf**

Spring 2022, issue: 33, pp.: 95-110
Submission Date: 07 February 2022
Approval Date: 21 March 2022
ISSN 2618-5784

Introduction

Individualism is one of the most influential political ideas in modern and contemporary political philosophy. The basic foundation of individual rights and liberal democracies in West has been especially justified by this philosophical thought. We have many philosophical concepts that are directly related to individualism, such as individual rights and liberties. Besides that, individualism in the realm of politics represents itself by political philosophers as kind of anti-authoritarianism. According to Minogue, individualism is modern western philosophical thought that differs it from non-European societies, such as Hindu-caste and Asian societies. With individualism modern western societies have been changed in many ways. Instead of the ruling of customs and religion, which determines ethical and political life through "one right order of life", pluralism becomes a more powerful idea that respects to the differences of people with regard to ethical and political truths. In viewing the world through this perspective, European culture gives priority to the rule of law that guarantees individual rights and respects the value of differences between people in terms of ethical and political life.[1] Based on these considerations, individualism seems to liberate people from the hegemony of the customs and traditions that dictates only one type of ethical and political life and eliminates differences. Although individualism in that context has become highly influential and has gained power in the realm of political philosophy, it has been criticized seriously by some philosophers. These critiques basically investigate the origin of individualism's philosophical background and also scrutinize the social and political problems that emerges from it.

In this article, these two issues will be explained and analyzed from the perspective of Wolgast's critique on individualism. Elizabeth H Wolgast is one of the most important American philosophers and her work on ethics and politics are especially highly influential and well-known in the academic circle of American political philosophy. In this paper, Wolgast's critique of individualism will be examined in that sense. She explicitly claims that the ontological background of individualism is social atomism.[2] Besides that, individualism as social atomism gives rise to many social and political problems for Wolgast. These problems will be explained and analyzed in this essay. In that sense, the

[1] Kenneth Minogue, Individualism and Its Contemporary Fate, *The Independent Review*- Vol 17:2, 2012, 259.
[2] Wolgast, Elizabeth H. *The Grammar of Justice* (Cornell University Press, 1987), pp. 2

purpose of this article was to examine this idea critically from the point view of Elizabeth Wolgast. This idea was defined and characterized as social atomism by her. This essay aimed to illuminate Wolgast's critique of individualism as social atomism. This article proceeds as follows. First, the conception of social atomism will be explicated. According to Wolgast, social atomism justifies and characterizes individualism as a political thought. Second, Wolgast's critique of individualism will be explicated in the context of social atomism. In doing so, focus will be placed on her critique of individual rights, which is at the center of individualism as political thought for her. Finally, an evaluation and critique of Wolgast' s ideas on individualism will be presented. In the following section, the conception of social atomism will be explicated in that context.

Social Atomism

Before analyzing social atomism, an explanation of what atomism means as a theory will be given. In order to understand to social atomism, which is one type of atomism, it is necessary to clarify and elucidate what atomism means explicitly. According to Whyte, atomism simply "means the reduction of phenomena to fixed unit factors". There are different types of atomism, such as epistemological, linguistic, logical, biological, social, psychological, and physical atomism. Each has the same method, which breaks down the whole into pieces. For example, biological atomism breaks down the whole organism into genes, and logical atomism breaks down the argument into propositions.[3] Although there are different types of atomism, all of them depend on the methodologically of physical atomism. Physical atomism, first of all, is a scientific theory. It is a scientific theory that explains how the physical universe works and how things in the universe react to each other. This type of atomism is the basic one and it is called physical atomism. Whyte defined physical atomism as follows:

> "But physical atomism is more than logical analysis. It is the assumption that there is a quantitative limit to division, that small ultimate units exist, and that large-scale phenomena are to be accounted for in terms of the small and therefore in terms of these ultimate units".[4]

[3] Lancelot Law, Whyte, *Essay on Atomism* (Wesleyan University Press, 1961), pp. 12.
[4] Whyte, 14.

The idea here is that, as explained above, dividing the whole matter to the small unit, such as atomic particles, is atomistic explanation. According to Wolgast, social atomism as a political theory in political philosophy that was first introduced and defended by Thomas Hobbes. This idea was also supported and developed by Locke. As a political theory, individualism as social atomism has been defended and theorized in today's world through the ideas of John Rawls and Robert Nozick, who are two important contemporary political philosophers. The features of this idea that characterizes individuals are listed as follows: "autonomous, unconnected, and rational human individual". Beginning with this characterization of a person provides a normative basis to the moral, political, and epistemological foundation. 'Natural, free, rational, and moral autonomous individuals thereafter have become the main subject of moral and political life. In addition to that, individualism represents itself as anti-authoritarian thought and practice.[5]

As noted above, atomism is used as a method in many fields, such as biology, linguistics, physics, and society. In order to understand social atomism, it is necessary to examine how this method is applied to society and what kind of relationship is seen between individuals and molecules (atomism as this method, dissolves atoms to molecules). Is it really individual considered like a molecule in this theory? And what kind of result can be expected from this similarity in political thought? In this section, the first question will be answered through Wolgast's explanation on similarity between individuals and atoms. In the later section, the consequences of this philosophical theory will be analyzed from the point view of Wolgast's critique on individualism as social atomism. Answering the first question through philosophical arguments, we now turn to Wolgast's interpretation on this issue from Hobbes' account of human nature, because Hobbes was the first social atomist philosopher for Wolgast. She explicitly depicted this relationship as follows:

> "In Hobbes's picture of equal autonomous agents, people can be likened to molecules of gas bouncing around inside a container. Each molecule proceeds independently, is free to go its own way, although it occasionally bumps into others in its path. As molecules have their energy, people are driven by their passions, and their relations with one another reflect both their "love (of) Liberty, and (love of)

[5] Wolgast, Elizabeth H. *The Grammar of Justice* (Cornell University Press, 1987), pp. 2.

> Dominion over others. No atom helps or moves aside for another; that wouldn't make sense. They are a collection of unrelated units. This fundamental picture I call "social atomism", for it shows society as a simple collection of independent, self- motivated units".[6]

What is significant here is that there is an explanation of society from the perspective of atomism. Wolagst's interpretation of Hobbes quote above was based on the depiction of Hobbes on human nature and his famous distinction of state of nature and social contract. When Hobbes defined human beings as individuals, his depiction was based on the explanation of the state of nature. Before the contract, human beings were in a state of nature in which there was a war among the individuals, and each of them faced off "the life of solitary, poor, nasty, brutish and short".[7] Keeping that in mind, like atoms, individuals were described independent and uncorrelated units. Wolgast rephrased this similarity through an example. If we asked a question about how a material like a brick in a wall was made up? The answer to this question from the point view of atomism is molecules as substance. Likewise, if we ask how a society is made up? The answer of social atomism is individuals as unit or substance. The depiction of the features of individuals herein is that individuals as a unit, like molecules, "self-contained, self-motivated, energized from within, by passion and desires".[8] Hobbesian individualism is generally described by scholars as an atomistic view that sees each human beings separate plain particulars. According to Machan, Hobbesian individualism is based on materialistic worldview and it represents itself as radical thought in the place of individuals in society ontologically.[9] In that regard, this atomistic view is fundamental because it depicts human beings ontologically. Besides Hobbes, Locke defined political subjects, that is, individuals, as follows: "men being, as has been said, by nature all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent".[10]

According to Wolgast, the description of individuals from the point view of Locke was likewise Hobbes' account. The political philosophy of Locke takes

[6] Wolgast, 4.
[7] Hobbes, Thomas. *Leviathan* (Oxford University Press, 1998), pp. 84.
[8] Wolgast, 11.
[9] Machan, Tibor R. *Classical Individualism* (Routledge Press, 1998), pp. 2-3.
[10] Locke, John. *Two Treaties of Government and A Letter Concerning Toleration* (Yale University Press, 2003), pp. 141.

the independent, free, and equal persons at the center of politics. In this thought, the main idea behind any social organization and state is justified only through interest of natural, free, independent, and equal individuals.[11] This new way of looking at politics makes important changes between citizen and government. In the following sections, these changes will be depicted and analyzed, but for now, this new way of political philosophy will be compared with other political thoughts. In order to understand these differences, it is necessary to look at political philosophies before social atomism. Ancient Greek's political philosophy and explanation of society from the perspective of this tradition especially helps us to conceive what kind of result emerges from social atomism. Wolgast clarified this thought, making reference to Aristotle's understanding and depiction of society and person, as follows:

> "Among those who have held anti-atomistic views were the ancient Greeks. Aristotle, for instance, believed that a man is a particular only in the context of his community. To understand individual, the, we must begin with community he or she belongs to... For Aristotle a person is the legal child of so-and-so, the husband of so-and-so, the father of so-and-so, the owner of such land, the person who trades in such goods, the one who holds such office and votes such-and-such name. These social properties and relationship define a person".[12]

What seems clear from the above quote, is that the definition of a person in the thought and political life by Ancient Greeks is the opposite of the Modern thought and political life. The first defines and describes a person as relational to the family, citizens, lands, and people who work with them, while Ancient Greek sees a person not independent and self-interested units, but socially and morally dependent and responsible. As Solomon pointed out, in Ancient Greek philosophy, there is a harmony between individual and community. This harmony strings together both the individual and community. They are there for each other, but in the modern age, this kind of harmonic society is destroyed. Instead, modern thought sees no harmony between individual and society. It divides politics into two vulgar metaphors. One is the naturally selfish and self-interested individuals and the other is impersonal and abstracted intuitions. Community is organized not by individuals, who share same aims with

[11] Wolgast, 5-6.
[12] Wolgast, 9-10.

community and work together the other members of it, but by bureaucracies that make laws and rules in abstracted ways. For Solomon, in this kind of society, human beings have lost their alliance to society and have become alienated and experience loneliness with each fellow human being.[13] In that sense, giving priority to the individuals over society makes individualism an ontological account of social life from the perspective of atomism. It can be depicted as the opposite of holism, which sees individual and society as interrelated and unseparated.[14] For this reason, defining individuals like the particulars of atoms and giving priority to individuals over society can be called an ontological split-off from holistic worldview.

This new type of theory and its implications on social and political life create new problems. In the following section, these problems, created by social atomism, will be analyzed from the point view of Wolgast. It is important to note here that she has traced a route through the basic framework of individualism as social atomism so as to reveal the problems that human beings are exposed to. These problems are revealed in the realm of individual rights for Wolgast.

Wolgast's Crtique of Individualism in the Context of Social Atomism

Before Wolgast's critique of individualism as social atomism, a common definition of individualism in the realm of political philosophy will be given. Roger Scruton, in the *Dictionary of Political Thought*, defined individualism as follows:

> "The attitude which sees the individual human person, his rights, and his needs, as taking precedence over all collectives (whether family, corporation, civil society, or state), in moral and political decision-making. Usually justified by the basic theory that only individuals have rights (or, at any rate, only individuals have natural rights): the attribution of rights to a collective being simply a way of summarizing the rights held by individuals by virtue of their membership of it".[15]

[13] Robert C. Solomon, *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of Social Contract* (Rowman & Littlefield Publisher, 1995), pp. 94-95.
[14] Bird, Colin. *The Myth of Liberal Individualism* (Cambridge University Press, 1999), pp. 44.
[15] Roger Scruton, Dictionary of Political Thought (Pallgrave Macmillian Press, 2007), pp. 324

Above from this quote, it seems clear that individualism places individual at the center of politics. In that regard, this thought aimed to create a society in which individuals and their choices, needs, rights, life plans, and well-being come before to society and state. However, it has been changed with regard to the problems of today's politics and demanding of justice. For example, we have many types of individual rights now than before. In the past, we had the rights of liberty, property, security, and resistance to oppression. These rights were explicitly declared by the French Declaration of the Rights of Man. Its main thesis was that "Men are born and remain free and equal in rights"[16] These rights are called the first generation of rights in the literature. Besides that, after World War II, new types of rights were introduced and accepted. In 1948 came the Declaration of Human Rights, wherein these rights were listed as *"Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing and medical care".*[17] In addition to that, education was also declared as an individual right in this list. *"Everyone has the right to education. Education shall be free, at least in the elementary and fundamental stages".*[18] In 1979, the UN General Assembly acknowledged women's rights to remove discrimination against women, such as the participation of women in political, economic, and cultural life.[19] Moreover, the right of children was accepted and effected by the UN General Assembly in 1990. It declared to protect children from threating of their life and welfare, such as economic exploitation, trafficking, the illicit use of drugs, and all forms of exploitation and abuse.[20] As we have seen, today we have different types of individual rights that include not only liberty, security, and property, but also social and economic rights, such as health care and education for men, women, and children. Although individual rights have been expanded and improved, the fundamental idea behind these rights has not changed. This idea and the justification of it have been seriously discussed and criticized by many of today's philosophers. Wolgast specified her critique of individuals rights, which were the result of social atomism for her, with regard to patient rights, children rights, and

[16] Andrew Clapham, *Human Rights, A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2007), pp. 10.
[17] James R. Lewis and Carl Skutsch, *The Human Rights Encyclopedia* (M. E. Sharpe Press, 2001), pp. 633.
[18] Ibid, pp. 696.
[19] Ibid, pp. 946.
[20] Clapham, pp. 50.

women rights. In the following paragraphs, Wolgast's critique on these issues will be illuminated. Before illuminating these critiques, the language of these rights will be explained. In order to understand her critique, it will be necessary to linguistically look at the content of individual rights. According to Wolgast, the language of rights is expressed through words, such as claimed, asserted, demanded, pressed, or waived. The main idea behind claiming a right is associated with its benefits to person. Although it has benefits, rights could be identified as passive, wherein a right holder could choose to demand his/her right or not. Furthermore, claiming or demanding rights is generally done against somebody or something. For example, a child claims and demands the right to free education against the state if the state does not give this right, or a citizen claims and demands the right to vote against anyone who impedes.[21] In that regard, the language of individual rights brings individuals up against individuals if there are the violations of rights. This type of confrontation among individuals makes one person the complainant and the other the defendant. Wolgast claimed that this conceptualization of rights might not be effective to solve some injustices in society.[22] Elucidating this claim, we will turn to her critique of individual rights, such as patient's, children's, and women's rights.

Patient rights are widely known and accepted by many states in the constitution. In reference to Foucault's explanation of the development of clinics, Wolgast defined the new relationship between the patient and doctor as impersonal and scientific. The doctor becomes an expert of diseases and abstracts all qualities of persons through considering only illness and disease. According to Wolgast, the first problem with patient's rights is that it reduces the patient and doctor relationship to the formal and impersonal state. It omits some qualities of patients and doctors. There are only diseased people and the experts of diseases in that relationship. The gaining of knowledge of medicine by a doctor makes himself/herself a powerful person who controls patients like an object[23] Wolgast's point on these relationships was that it alienates people from each other and makes the doctor an expert of a science and patient an object of this scientific study. What is missing in that relationship is that it removes the genuine relationship between the patient and doctor on the behalf of power. A doctor who has the power of scientific knowledge of medicine as an expert treats

[21] Wolgast. 1987, 30.
[22] Wolgast, 32.
[23] Wolgast, 32-33.

the patients as a representation of the disease. Patients are described by their illnesses and diseases in the context of scientific language. The emotional aspect of the human relationship and differences among the patients as a personally is dismissed. According to Wolgast, the second problem with patient's rights is that it makes the patients complainant and the doctors defendants.[24] This kind of relationship rules out the most important value of trust between the patients and doctor. As Wolgast pointed out:

> "Looking at the doctor-patient relationship in this light, we see that there is no room for, no representation of, the doctor's responsibility for the patient. There is similarly no room in the model for everyone responsibility for himself and that's all… to say such people, "Here are your rights; now you may press a claim against doctor in whose care you placed yourself or waive your right, just as you please." The relationship between doctor and patient is appropriately one of trust, while this remedy implies the absence of trust".[25]

The other individual right seen as problematic for Wolgast was children's rights. Wolgast criticized placing children's rights at the center of parent's and children's relationship. According to her, this kind of relationship is similar to the patient and doctor relationship. One participant is described as the complainant and the other is described as the defendant. Children's rights are asserted against parents if they violate these rights. As Wolgast put forward, "making the child and parent adversaries, encouraging the one to claim its rights against the other, is hardly a good way to pursue this interest".[26] Wolgast claimed that moral teaching, especially knowing and practicing virtues, plays a key role in developing children's moral development. As reference to Ancient Greek philosophers, she asserted that the formal language of moral imperatives, such as rights of children, is not enough to change and improve children's social and moral life. Based on these considerations, she put forward the following:

> "It needs a personal acquaintance with such feelings as humiliation, anger, desire for revenge, guilt, self-criticism and remorse. Otherwise, we have only formulas, descriptions, second-hand judgments, and

[24] Wolgast, 34.
[25] Wolgast, 36.
[26] Wolgast, 38.

> with these alone, can we understand other people and their deeds in their full connection to each other? We cannot".[27]

This view on children's moral development is directly related to being a virtuous person and developing a sense of justice. Rules and laws only command the actions that we do and don't do in society as citizens, but learning and improving moral behaviors makes children and citizens both responsible and caring persons. As noted above, Wolgast tended not to see individuals as self-independent, self-contained, autonomous, and self-interested, which is described and depicted by social atomism. Instead, she saw individuals as part of society in which their moral and social life were developed. In that regard, she made society as whole responsible for morally and legally bad actions. She asserted that "When someone does wrong, moreover, it is not a matter of his owing only the person who loses or suffers. There is a loss to the community as well, in its security and its moral atmosphere, if you will".[28]

Finally, women's rights were also considered as problematic for Wolgast. She explained her critique through an example of "maternity leave". Maternity leave is given to mothers who have a newborn baby. This is defined as a woman's right in the law. According to Wolgast, if we follow the individual rights from the point of view of social atomism, then an injustice has been made toward men. She clarified her critique as follows:

> "The argument that the right to a maternity leave is a special and unfair right of women unless it is extended and adapted to men is a consequence of individualism and language of equal rights. In this case, it puts men in the position of jealous siblings, watching for any sign of partiality shown to others. They are in the position of competing with pregnant women for favorable treatment, and in this instance, they show a blind disregard for the realities of childbirth". [29]

From the above quote, it seems clear that the language of rights creates an unfair relationship between men and women. It also gives rise to jealous feelings between them. Keeping mind in that critique on individual rights, Wolgast's critique on patient's, children's, and women's rights will now be

---

[27] Elizabeth H Wolgast, Innocence, *Philosophy*- Vol 68:265, 1993, 301-302.
[28] Elizabeth H Wolgast, Intolerable Wrong and Punishment, *Philosophy*- Vol 60:232, 1985, 165.
[29] Wolgast, 1987, 14.

elucidated in the following paragraphs. As Wolgast pointed out that the doctor-patient, child-family, and man-women relationships are more complex and need other types of relationships. Self- interested and autonomous individual and rights are not appropriate in that context.[30] In order to make clear Wolgast' argument, it is necessary to explain why she gave prominence to the concept of care and responsibility rather than self-interest. There is an important difference between a caring-responsible person and a self-interested person. Care and responsibility refer to the dependence of people on each other. Moreover, these concepts contribute to the emotional life of a person and if the person feels that they belong to a family or community that cares for them. Individualism as social atomism assimilates all relationships and reduces them to a kind of relationship that places the self-interested person, who only considers his/her own interests, at center. Moreover, individualism ignores and rules of the concept of care and responsibility that are highly important for a genuine relationship. Wolgast put forward this deficiency in individualism as social atomism as follows:

> "In the atomistic model connections of responsibility or dependence don't appear; there aren't any. In the same way molecular theory cannot allow that some molecules take care of others or defer to them. The language of rights reflects the atomistic fact that relations of individuals to one another are relations between autonomous entities who are peers. And these peer-relations give rise to contracts in which both parties pursue their self-interest".[31]

From this consideration, espousing individualism in the field of politics does not solve political problems and creates some injustices. Besides that, Wolgast saw individualism as problematic because of its emphasis on the self-independent and self-interested individuals who are autonomous and moral agents in their life. The problem about this definition is that it encourages pluralism as valuable and justifiable doctrine, but it does not accept or respect any cultural practices or religious commands that are against individual rights and the liberal system. There is always a potential conflict between individual rights and the demand of people who defend and want to follow cultural and religious practices, even though they are against the language of rights. As a matter of fact, a person who wants to follow religious or cultural practices in

[30] Wolgast, 43.

[31] Elizabeth H Wolgast, Wrong Rights, *Hypatia*- Vol 2:1, 1987, 30-31.

public space sometimes goes against individualistic and liberal society.[32] It is important to note here that there are many issues, such as marriage between homosexuals and euthanasia, that are rejected and against Christian and Islamic moral teachings. Opposing these rights is against the individualistic and liberal society. In theory, individualism promises important rights, but in practice it results in many political problems. This philosophical thought is mainly experienced and defended by the United States of America. If we look at the situation in this country in terms of justice, we face many injustices. As Eugene Goodheart pointed out "equality and the consequent freedom of the individual to pursue his own interests hardly cover the experience of Blacks, Hispanics, and women, nor does the politically influential presence of religion in American life exemplify liberalism".[33]

All of the above-mentioned critiques do not reject the benefits and importance of individual rights when facing real injustices in real life. The main idea behind these critiques shows that starting from individualism, in order to organize and govern society, is deficient and problematic. In addition to individual rights, it is necessary to reconsider individuals and society in a holistic way, not an atomistic way.

Conclusion

In this study, it was aimed to illuminate Wolgast's critique on individualism as social atomism. Wolgast's critique is mainly focused the definition of individual by Hobbes and Locke. These philosophers were identified as the founders of individualism as social atomism for Wolgast. Although Wolgast's critique of Hobbes and Locke as a social atomist theorist is very important and fundamental, it is a one-sided critique for us. It is very clear and understandable in Wolgast's critique that Hobbes introduced and defended social atomism, but Hobbes' political philosophy comprises other aspects apart from that idea. As Cohen pointed out, Hobbes' political philosophy is based on not only social atomism, but also on the concept of glory, which was taken by Ancient Greek political thought. Cohen claimed that Hobbes, as a psychological egoist, has three principals when explaining human nature. These principles are

[32] Elizabeth H Wolgast, The Demands of Public Reason, *Colombia Law Review*- Vol 94:6, 1994, 1949.
[33] Eugene Goodheart, Individualism versus Equality, *Salmagundi*- No: 172, 2012, 143.

"competition, diffidence, and glory". For Cohen, Hobbes took the idea of glory, which characterizes human nature for him, from the Ancient texts of Thucydides and Aristotle. This concept is an important virtue and vice of human life for both of these thinkers.[34] Besides that, Wolgast's critique of Locke as a social atomist theorist is problematic. Like her critique on Hobbes, it is one-sided for us. As Alzate pointed out, Locke defends society, not only in an individualistic sense, but also the other aspects of human beings, such as religion. According to Alzate, religion is the most important thing that bounds society together in Locke's political philosophy. In addition to individualism, religion also plays a key role in tying individuals together in a decent society in Locke's political philosophy.[35] Wolgast's critique is one-sided with regard to her interpretation of Hobbes and Locke, but she gives us a fundamental and systematic critique. For this reason, in order to think critically on individualism, we should reconsider our views of individualism, especially about some of the injustices that emerge from that view.

[34] G. A. Cohen, *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy* (Princeton University Press, 2014), pp. 68-69.
[35] Elissa B. Alzate, "From Individual to Citizen: Enhancing the Bonds of Citizenship Through Religion in Locke's Political Theory", *Polity*, Vol: 46, No: 2 (2014): pp. 218

BIBLIOGRAPHY

Alzate, Elizabeth B. "From Individual to Citizen: Enhancing the Bonds of Citizenship Through Religion in Locke's Political Theory", *Polity*, 46: 2, (2014): 211-232.

Bird, Colin. *The Myth of Liberal Individualism*. London: Cambridge University Press, 1999.

Clapham, Andrew. *Human Rights, A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2007.

Cohen, G. A. *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

Goodheart, Eugene, Individualism versus Equality, *Salmagundi*- No: 172, (2012), 142-157.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. (Edited by J. C. A. Gaskin). New York: Oxford University Press, 1998.

Lewis, James R. and Skutsch, Carl. *The Human Rights Encyclopedia*. New York: M. E. Sharpe Press, 2001.

Locke, John. *Two Treaties of Government and A Letter Concerning Toleration*. London: Yale University Press, 2003.

Machan, Tibor R. *Classical Individualism*. New York: Routledge Press, 1998.

Minogue, Kenneth. Individualism and Its Contemporary Fate, *The Independent Review*, 17: 2, (2012): 257-269.

Scruton, Roger. *Dictionary of Political Thought*. New York: Pallgrave Macmillian Press, 2007.

Solomon, Robert C. *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of Social Contract*. London: Rowman & Littlefield Publisher, 1995.

Whyte, Lancelot Law. *Essay on Atomism*. Middletown: Wesleyan University Press, 1961.

Wolgast, Elizabeth H, Innocence, *Philosophy*, 68:265, (1993), 297-307.

Wolgast, Elizabeth H, Intolerable Wrong and Punishment, *Philosophy*- 60:232, (1985), 161-174.

Wolgast, Elizabeth H, The Demands of Public Reason, *Colombia Law Review*- 94:6, (1994), 1936-1949.

Wolgast, Elizabeth H, Wrong Rights, *Hypatia*- 2:1, (1987), 25-43.

Wolgast, Elizabeth H. *The Grammar of Justice*. London: Cornell University Press, 1987.

SOSYO-DOĞAL BİR FENOMEN OLARAK DUYGU: KENDİ-İÇİN-DUYGU'DAN BAŞKALARI-İÇİN-DUYGU'YA

Derya SAKİN HANOĞLU*

ÖZ

Bu çalışmanın amacı duyguların doğasını anlamaya çalışmaktır. Duygulara dair çeşitli yaklaşımlar ve zıt görüşler olmakla birlikte, bu çalışmanın yapılmasını mümkün kılan, göz ardı edilen bir durum vardır: Duyguların adaptif özellikleri sadece hayatta kalma gibi temel bir zeminde değil aynı zamanda sosyal bir zeminde yer almaktadırlar. Buna bağlı olarak, bu çalışmada duyguların adaptif rolünü reddetmeden, doğasına dair sosyal bağlamdaki rolüne vurgu yaparak açıklanacak ve bu bağlamda duyguların doğası, evrimsel bir perspektif benimsenerek ve adaptif olarak ortaya çıkan özellikler irdelenecektir. Bu açıklama modeli sosyal yapısalcıların iddia ettikleri gibi duyguların inşa edildiği yönünde geliştirilmeyecek, bilakis duyguların sosyalliği doğal olarak içerdiği yönünde geliştirilecektir. Bu içerik duyguların evrimsel süreç içerisinde bireylerin sosyallik kazanmasıyla ilintili olduğu hipotezine dayanan bir çerçeveye oturtulacaktır. Böyle bir çerçeve sosyal duygular, sosyal olmayan duygular gibi bir ayrımı reddetmekte; aksine, her duygunun bu içeriğe sahip olduğunu vurgulamaktadır.

Anahtar Sözcükler: *Duygu, Doğal, Sosyal, Duygu ifadeleri.*

EMOTION AS A SOCIO-NATURAL PHENOMENON FROM EMOTION-FOR-ONESELF TO EMOTION-FOR-OTHERS

ABSTRACT

The aim of this study is to try to understand the nature of emotions. Although there are various approaches and opposing views on emotions, there is a circumstance that has been overlooked that makes this study possible: The adaptive properties of emotions are located not only on a natural ground such as survival, but also on a social ground. Accordingly, in this study, without denying the adaptive role of emotions, the nature of emotions will be elucidated by emphasizing their role in the social context and, in this context, the nature of emotions will be tried to be understood by adopting an evolutionary perspective and examining the adaptive functions of emotions. This model of explanation will not be developed from the idea that emotions are constructed as social constructivists put forward, but that emotions naturally involve sociality. This content will be put in a framework that is based on the hypothesis that emotions are related to the socialization of individuals through the evolutionary process. Such a framework rejects the distinction between social emotions and non-social emotions; rather, it emphasizes that every emotion has this content.

Keywords: *Emotion, Natural, Social, Emotion expressions.*

---

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Dr. Araş. Gör., derya.sakin@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4744-1279

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 111-130 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 111-130*
Makalenin geliş tarihi: 02.12.2021 *Submission Date: 02 December 2021*
Makalenin kabul tarihi: 02.03.2022 *Approval Date: 02 March 2022*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Geleneksel felsefede, duygu, insanı hataya en çok sürükleyen, insanın doğru karar vermesini engelleyen ve dolayısıyla bastırılması gereken bir şey olarak görülmüş, onun yerine akıl ön plana çıkarılmıştır. Yine de, hiç şüphe yok ki, Aristoteles[1] ve David Hume gibi duyguyu dikkate değer görüp, onu ön plana çıkaranlar da olmuştur. Ancak duygu üzerine kapsamlı bir çalışma çok daha sonra gerçekleşmiştir. Duygunun ilk modern ve oldukça geniş açıklaması William James tarafından yapılmıştır. Ona göre duygu "bedendeki değişimin algılanması"dır.[2] James, her bir duyguyu, bir şeye tepki olarak beyin sürecindeki farklı bedensel ifadeler olarak tanımlamıştır. Bir duygunun ortaya çıkması James'in tanımıyla şu şekilde ifade edilebilir: Kişi bir nesneyi veya durumu algılar, bu algı kalp hızında artış, ağızda kuruluk gibi bedensel bir değişikliğe neden olur ve bu bedensel değişikliği birey hisseder. Bu değişimin hissedilmesine duygu denir. Bu tanıma göre, bedensel hisler ortadan kalktığında, kişinin bir duygu deneyiminden bahsedilemez. Bu bedensel duygu tanımı artık duyguların somatik duygu teorisi olarak ifade edilmektedir. Takip edilebileceği gibi, bir duygu, kişinin kendi bedeninde meydana gelen bireysel bir tepkidir.[3] Daha sonrasında Damasio, bedensel duyguların sadece bilinçli olarak hissedilmesi gerekmediğini ileri sürmüş, beyindeki kimyasal seviyede değişimin de bedensel deneyim olarak duygu tanımı için yeterli olduğunu savunmuştur.[4] Paul Ekman ise, bir duyguyu bedensel olarak hissetmenin nasıl bir şey olduğu ve duygunun işlevinin ne olduğu konusunda duyguların temel özelliklerini göstererek William James'in somatik duygu teorisini ileri bir düzeye taşıyan kişi olmuştur.[5] Ekman duygulara evrimsel bir bakış açısıyla yaklaşarak, bedensel tepki olarak ortak ve doğuştan gelen özellikler taşıyan bir şema çizmiştir. Bu

[1] Aristoteles'te duygu kuramının ayrıntılı bir çalışması için bakınız: Aslı Yazıcı, "Aristotle's Theory of Emotions," Turkish Studies 10, no. 6 (2015): 901–22.
[2] William James, "What Is an Emotion?," *Mind* 9, no. 34 (1884): 189.
[3] Duyguların fizyolojik bir değişim olarak açıklanması konusunda bir diğer çalışma için bakınız: Aslı Yazıcı, "William James'in Descartes'ın Duygu Kuramını Eleştirisi," *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 8, no. 2 (2007): 1–17.
[4] Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Rationality and the Human Brain*, *New York: Putnam*, 1994.
[5] Damasio'nun yapmış olduğu gibi bedeni dahil etmeden sadece zihinde meydana gelen bilişsel bir tepki veya hem bilişsel hem de bedensel tepki olarak kabul edilen başka yaklaşımlar da geliştirilmiştir. Bu çalışmada sahip olduğum temel endişe, bedensel tepkiler olarak duyguların koşullarıdır. Duyguların bilişsel olup olmadığı tartışmasına bu çalışma bağlamında girmeyeceğim. Çünkü biliş tartışmaları başka bir çalışmanın konusu olacak kadar geniş bir alandır.

şemaya göre Ekman, tüm insanların 6 temel duyguyu paylaştığını iddia etmiştir. Ekman bu iddiasını kültürlerarası çalışmalarıyla da desteklemiştir ve ayrıca bu iddia çağdaşları tarafından da desteklenmiştir.[6] Ekman'ın temel duyguların doğuştan geldiğini kanıtlamak için belirlediği kriterler önem arz eder. Bu kriterler, *yüz ifadeleri* (her temel duygunun belirli bir yüz ifadesi vardır), *diğer primatlarda duyguların varlığı* (primatlarla bu temel duyguları paylaşırız), *ayırt edici fizyolojik özellik* (temel duygular ayrıca otonom sinir sistemi aktivitesinin farklı kalıplarına sahiptir), *duyguların evrenselliği* (tüm insanlar temel duygulara sahiptir), *temel yaşamsal durumlarla başa çıkmak için evrimleşmiş olması* (her temel duygunun kendine özgü temel bir görevi vardır ve bu evrenseldir), *tepkiler arasındaki tutarlılık* (duygu durumu sırasında vücutta otonomik değişiklikler meydana gelir), *hızlı başlangıç* (temel duygular, başladığının farkına varılmadan çok hızlı bir şekilde ortaya çıkar), *kısa süreli* (duygular dakikalar boyunca değil saniyeler içinde gerçekleşir), *otomatik değerlendirme* (duygular farkındalık olmadan değerlendirme özelliğine sahiptir) ve *istenmeyen oluşum*dur (duygular bizim tarafımızdan kısıtlanamaz, bu yüzden ne hissedeceğimizi seçemeyiz).[7] Duyguların bu ortak ve benzersiz özellikleri evrimin ürünüdür ve duyguları diğer afektif durumlardan ayırmaktadır. Bu özelliklere göre örneğin, hayatta kalabilmek için avcılara karşı sürekli tetikte olmak için korku, çürümüş, bozulmuş yiyeceklerden kaçınmak için iğrenme ortaya çıkmıştır.

Duyguların Adaptif Avantajı

Duygular, temel yaşamsal durumlarla başa çıkmak için evrimleşmişken diğer bir taraftan adaptif (uyarlanabilir) durumlarla da başa çıkmak için evrimleştiği söylenebilir. Bir duygunun yaşamsal işlevi ve sosyal işlevi, duygunun doğasını anlama konusunda ayrılmaz bir bütününün parçaları olarak, bozuk paranın iki yüzü gibi düşünebiliriz. Dolayısıyla Ekman'ın ürettiği bu kriterler bu çalışma için önemli olacaktır. Ekman'ın temel duygu kuramına göre, duygular, bireylere hayati bilgiler sağlayan, bireylerin hayatta kalmasını kolaylaştıran, uyum sağlayıcı bir işlev olarak görülmektedir. Duyguların hayatta

[6] Lisa Feldman Barrett, "Emotions Are Real," *Emotion* 12, no. 3 (2012): 413–29; Michel Cabanac, "What Is Emotion?," *Behavioural Processes* 60, no. 2 (2002): 69–83; Jonathan Haidt, "The Moral Emotions," *Handbook of Affective Sciences*, 2003, 852–70; Joseph E. LeDoux and Stefan G. Hofmann, "The Subjective Experience of Emotion: A Fearful View," *Current Opinion in Behavioral Sciences* 19 (2018): 67–72.
[7] Paul Ekman, "An Argument for Basic Emotions," *Cognition and Emotion* 6 (1992): 169.

kalmak üzerine işlevi o kadar öne çıkmıştır ki, sosyal işlevinin geri planda kaldığı söylenebilir. Duygular, bu açıklama ile yalnızca bireylerin kendileri için meydana gelen bedensel tepkilerdir. Bu bağlamda Ekman'ın teorisinin, bireyin kendisi-için-duygu kavramını önceledeği öne sürülebilir. Ancak, yine Ekman'ın tanımladığı kavramlarla, başkaları için duygunun olanağını göstermek mümkündür. Çünkü duyguların, bireylerin hayatta kalmasını kolaylaştıran işlevleri olduğu gibi, aynı zamanda başkalarının yaşamlarını kolaylaştıran sosyal işlevleri de vardır. Bu makaledeki amacım, duyguların adaptif olarak kabul edilen özelliklerini tanımakla birlikte, duyguların sadece bu özelliklere sahip olmadığını, aynı zamanda sosyal işlevlere sahip olduğunu, ve buna bağlı olarak sosyal işlevlerin de adaptif olduğunu göstermektir. Bu ne anlama gelmektedir? Duygu, bireyin bedeninde bir tepki olarak ortaya çıkan bir olguyken aynı zamanda nasıl sosyal işleve sahip olabilir? Bu soru bu makalede tam olarak, duygunun sadece bireyde meydana gelen bir olgu değil, aynı zamanda ötekini de içeren, ötekini gerektiren, öteki ile anlamlı bir afektif durum olarak ortaya çıktığına dair imayı ifade etmektedir.

Sosyal ve Doğal Ayrımı/Birlikteliği

Ana akım olarak duygulara sosyal duygu ve sosyal olmayan duygu olarak yaklaşılmaktadır. Bu yaklaşımlara göre sosyal duyguların toplumsal olarak inşa edilmiş, sosyal olmayan duyguların ise evrimsel olarak uyarlanmış olduğu iddia edilen birbirine taban tabana zıt iki temel yaklaşım vardır.[8] Ancak, bu yaklaşımlar sosyal duygular ve sosyal olmayan duygular diye ayrım yapıldığı takdirde duyguların sosyalliği içerme durumunu yadsımaktadır. Diğer bir bakış açısıyla, sosyalliğin, temel duyguların başkalarıyla birlikte olmayı gerektirmesi anlamında *doğal olarak* duygulara dahil olduğunu göz ardı etmektedir. Dolayısıyla, duyguların sosyal olmadığını, ancak tüm duyguların sosyal bağlamı içerdiğini, bu da duyguların hem sosyal hem de sosyal olmayan bağlamda ortaya çıkabileceği anlamına geldiğini öne sürerek sosyal duyguların sosyallik vurgusunu bir adım daha ileri taşımaktayım. Yani, duygulara temel, temel olmayan, sosyal, sosyal olmayan, ahlaki ya da ahlaki olmayan olarak yapılan kategorik ayrımlardan vazgeçmeyi önermekteyim. Bu öneri hem duyguların

[8] Jesse Prinz, "Which Emotions Are Basic?," *Emotion, Evolution, and Rationality*, 2004, 1, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198528975.003.0004.

kendi karakteristik özelliklerini dışlamaz, hem de duyguların ortak bir özelliği paylaştığına dair kapsayıcı bir analizi mümkün kılmaktadır. Yani sosyal, sosyal olmayan gibi keskince ayrılmış duygular yerine; duyguların bu özellikleri belirli bir bağlam içinde kazandıklarını söylemek mümkündür. Bu özellikler kategorik bir ayrımı zorunlu kılmaz; bu nedenle, örneğin tiksinme ile ahlaki tiksinme, öfke ve ahlaki öfke arasında böyle bir ayrım yoktur. Hissedilen tek bir duygu vardır ve bu duygu, farklı bağlamlarda sosyal ya da sosyal olmayan bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tüm duygular, sosyal tehditleri tanımak, tespit etmek ve bunlarla başa çıkmak konusunda oldukça hassas bir özelliğe sahiptir. Duyguların tehditlere karşılık verebildiği göz önüne alındığında, bilişten beklenen herhangi bir yardıma gerek yoktur. Yani, başkalarını kurtarmak için her zaman başkalarını *düşünmek* zorunda değiliz; duygular bu gereksinimi karşılamak için yeterlidir. Duygular, ilk olarak, hayatta kalma ile ilgili ihtiyaçları karşılamak için adaptif (uyarlanımsal) işlevlere sahip olacak şekilde evrilmişlerdir.[9] Ancak sosyalleşme sonrasında duygular yeni işlevler kazanmıştır. Böylelikle duygular sosyalleşme sonrası yeni sosyal problemlerle başa çıkmak için de ortaya çıkmış olur. Örneğin iğrenme, başlangıçta enfeksiyon risklerini azaltmak için gelişmiştir, ancak daha sonra sosyal mesafeyi koruma yahut kaçınma işlevine hizmet etmek için sosyal bir durumda şekillenmiştir. Bu nedenle, iğrenme, çok daha geniş bir uyaran yelpazesine yanıt verecek şekilde genişlemiştir. Tek bir duyguda oluşan bu geniş yelpaze sayesinde temel (yani ahlaki olmayan) iğrenmenin ve ahlaki iğrenmenin ayırt edici bedensel ifadeleri kazanmasına gerek kalmamıştır. İnsanlar her iki durum için deaynı iğrenme ifadelerini göstermektedirler. Bu durum adaptif işleve sahip olan iğrenmenin sosyalleşme ile yeni durumlarda da ortaya çıkmasının bir göstergesidir.

Bir duygu sosyal bir bağlamdan kaynaklı olarak ortaya çıkıyorsa, o duygu yine de kendine yönelik veya başkasına yönelik olarak ortaya çıkabilir. Suçluluk kişinin kendisi veya başkası için hissedilebildiği gibi, korku da kendisi veya başkası için hissedilebilir. Sosyal bağlam, bireyin ve diğerlerinin yaşadığı ortak çevrede meydana geldiğinden ve kişinin davranışları bu etkileşimde

[9] R. Plutchik, *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis* (New York: Harper and Row, 1980); Jaak Panksepp, "Affective Consciousness: Core Emotional Feelings in Animals and Humans," *Consciousness and Cognition* 14, no. 1 (2005): 30–80; Paul Rozin, Jonathan Haidt, and C.R. McCauley, "Disgust," ed. J. M. Haviland-Jones & L. F. Barrett M. Lewis, *Handbook of Emotions*, 2008, 757–76; Jaak Panksepp, "The Basic Emotional Circuits of Mammalian Brains: Do Animals Have Affective Lives?," *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 35, no. 9 (2011): 1791–1804.

geliştiğinden, bireylerin deneyimleri ve davranışları etkilenir. Otomatik tepkiler ve refleksler bu ortamdan bağımsız değildir. Dahası, bireyin kendi içinde bir duygu deneyimi olmasına rağmen, bedensel olarak duygu ifadelerinin görünürlüğü, bize duygunun gerçekte ne olduğunu yeniden düşünmemiz için bir ipucu vermektedir. Birey neden duygu durumlarını başkalarına gösterme ihtiyacı duymaktadır? Ya da neden duygular hissedilmenin yanı sıra *gösterilmek* üzere evrimleşmişlerdir? Duyguların sosyal yönünü bu bakımdan ilerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde açıklamaya çalışacağım.

Duygulara dair yaklaşımım, sosyal olma özelliği bakımından sosyal yapısalcıların yaklaşımıyla paralellik göstermemektedir. Solomon, Averill, Oatley gibi sosyal yapısalcılar, duyguların kültürel olarak inşa edildiğini ve değişken olduğunu öne sürmektedirler.[10] Bu bağlamda sosyal yapısalcılar kültüre gereğinden fazla değer atfederler, duyguların ortaya çıkmasında biyolojiyi de yok saymış görünmektedirler. Hibrit modeli savunanlar ise bazı duyguların biyolojik, bazı duyguların sosyal olarak inşa edildiğini ileri sürmektedirler.[11]

Sosyal duygular, sosyal ilişkiler edinme ve edinilen bu ilişkileri sürdürme gibi düzenleyici bir işleve sahiptir. Bu işleviyle birlikte sosyal duyguların, statü, güç, aidiyet ve başkalarını önemseme gibi yalnızca sosyal kaygıları içerdikleri düşünülmektedir.[12] Öte yandan, temel duygular ise sosyal duygular gibi yalnızca yaşamsal kaygılar sebebiyle ortaya çıksa bile, sosyal kaygıları da içerirler.[13] Bu sosyal kaygılar, bireylerin edindiği görevleri, amaçları veya işbirliğini içerir. Bu durumda bazı kaygıların, doğrudan sosyal ilişkilerle ilişkili oldukları için sosyal oldukları, diğer kaygıların ise, dolaylı olarak sosyal ilişkilerle ilişkili oldukları için sosyal olmadıkları düşünülmektedir. Duyguların biyolojik yönünü reddetmeden sosyal yönüne vurgu yapmak, bazı duyguların biyolojik olup, bazılarının sosyal

[10] J. R. Averill, "A Constructivist View of Emotion.," in *Emotion: Theory, Research and Experience. Vol. 1. Theories of Emotion*, ed. R. Plutchik and H. Kellerman (New York: Academic Press., 1980), 305–39; Robert C. Solomon, "Emotions, Thoughts and Feelings: What Is a 'Cognitive Theory' of the Emotions and Does It Neglect Affectivity?," in *Philosophy and The Emotions*, ed. Anthony Hatzimoysis, 1st ed. (Cambridge University Press, 2003), 1–18; K. Oatley and P. N. Johnson-Laird, "Towards a Cognitive Theory of Emotions," *Cognition and Emotion* 1 (1987): 29–50.
[11] Jesse J. Prinz, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion* (New York, NY, US: Oxford University Press, 2004).
[12] Shlomo Hareli and Brian Parkinson, "What's Social About Social Emotions?," *Journal for the Theory of Social Behaviour* 38, no. 2 (2008): 131–56.
[13] Hareli and Parkinson.

olarak inşa edildiği anlamına gelmemektedir. Her bir duygu biyolojik olarak ortaya çıkmakta ve aynı zamanda sosyal bir içeriğe sahip olmaktadır, yani her duygu sosyalliği içerisinde barındırmaktadır. Örneğin korku, dolaylı olarak sosyal ilişkilerle ilişkili olduğu için sosyal olmayan bir duygu olarak düşünülmektedir. Ancak korku, ilgili bağlamda sosyal bir endişeye işaret eden — başkaları tarafından gelmesi beklenen— desteğin eksikliğinden de kaynaklanabilir.

Duyguların Sosyalliği

Pekala, duyguların sosyal olduğunu söylemenin zemini nedir? Öncelikle bunu yukarıda Ekman'ın koymuş olduğu kriterlerden hareketle gösterelim. Ekman her bir duygunun fizyolojik ve bedensel ifadeye sahip olduğunu ifade etmektedir. Bedensel ifadeler gözlenebilir, ve kişinin duygu durumu hakkında bilgi verir. Örneğin, tehdit esnasında bireyde korku ortaya çıktığında, korkunun bedensel ifadesi de ortaya çıkar. Korku bireysel bir duygu iken, duygunun bilgisini aktarmak için bedensel ifadenin varlığıyla diğerini içeren bir duygu haline gelir. İlginç olan ise, birey korkuyu deneyimlediği sırada, çevresinde biri olsa da olmasa da bedensel ifade ortaya çıkmaktadır. Yani adaptif olarak bireyin kendisi için ortaya çıkan bir duygunun, sosyalleşme ile yeni bir özellik kazandığını iddia edebiliriz. Bu durumda bireysel olarak ortaya çıkan bir duygunun bedensel ifadesi sayesinde, diğerine bilgi aktarmak üzerine bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir bilgi ağı sayesinde, duygunun sadece kendini korumak amaçlı olarak değil, aynı zamanda sosyal ortam içerisinde yaşamsal bir avantaja sahip olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda diğerini korumak üzerine ortaya çıkan korku ile birlikte bu sosyal düzeni sağlama zeminini oluşturur. Bu durum sadece korku ile sınırlı değildir, diğer tüm duygular açısından açıklanabilir. Ancak ben bu çalışmada argümanımı korku üzerinden devam ettirerek inşa edeceğim. Başlıkta da göstermek istediğim gibi sosyo-doğal ile kastettiğim duyguların hem sosyal hem de doğal olmasıdır. Yani "bazı duygular doğaldır, bazıları ise sosyal olarak ortaya çıkmışlardır" görüşünü reddederek duyguların zeminini değiştirme kanaatindeyim. Burada şunu ayırt etmek gerekir. Geleneksel olarak sosyal olarak kabul edilen, toplum ve çevre tarafından inşa edilen iken, doğal olarak kabul edilen ise doğa tarafından var olan, kurulmayan ya da dar anlamda biyolojik bir şey olduğu düşünülmektedir. Yani görüldüğü üzere doğal ile sosyal taban tabana zıt iki şey olarak görülmektedir. Pekala, duygunun hem doğal hem de sosyal bir içeriğe sahip

olduğu görüşü nasıl bir araya gelebilir ve geldiğinde duygu üzerinde nasıl bir şey olarak tezahür edebilir? Bu durumda öncelikle sosyal ve doğal kavramlarının bu çalışma çerçevesinde ne anlama geldiğini açıklamak gerekiyor. Sosyal, doğal olanı bozan, onu değiştiren bir şey değildir. Sosyal kavramını evrimsel süreçte çevremizi saran, diğeriyle tüm ilişki durumumuzu belirleyen bir bağlam olarak anlayabiliriz. Diğerinden bağımsız doğal bir çevre yoktur, yalnızca diğeriyle birlikte var olan bir yaşamdan söz edilebilir.

Bu konuda duyguların sosyal yönüne atıfta bulunanlardan biri olan Brian Parkinson, duyguların *sosyal* olduğunu öne sürmektedir. Duyguların sosyal olduğunu söylemek tam olarak ne anlama gelmektedir? Duyguların sosyal olduğunu söylemekle Parkinson, bireylerin sadece kendileri için değil, diğer insanlar için de zorunlu sonuçlar ürettiğini ifade etmektedir.[14] Dolayısıyla Parkinson, bir kişinin vücudunda oluşan bir tepkinin bir tür aktarım olarak diğerini etkilediği düşüncesinden hareketle, duygunun sebep olduğu bu aktarımın kişisel kaygılardan kişilerarası kaygılara doğru genişleyen sosyal bir vücut bulma hali olarak tarif etmektedir. Parkinson'a katılmakla birlikte, duyguların sosyal olmasını onun tanımladığı şekilde tanımlamayacağım. Ona göre, kültürel faktörler de duyguların şekillenmesini sağlamaktadır.[15] Kültürel faktörleri yadsımamakla birlikte, duygulara sosyallik atfedebilmek için kültürü zorunlu bir koşul olarak görmemekteyim. Kültürden bağımsız olarak her duygu hem sosyal, hem de sosyal olmayan durumlarda ortaya çıkabilecek özelliğe sahiptirler. Duygular her ne kadar bireysel olarak ortaya çıksa da, duyguların aynı zamanda sosyal olarak aktarılabilir. "Diğerine aktarılabilir" ifadesiyle kastedilen, duygunun diğeri tarafından anlaşılabilir, duygunun bilgisi diğerine iletilebilir, hatta aynı duygunun bireyler arasında paylaşılabilir bir şey olmasıdır. Yani bir bireyde ortaya çıkan bir duygu diğerini içeren, diğerini ilgilendiren, diğerinin ilgi alanına giren bir şey olarak ortaya çıkması doğaldır, bu sonradan kazandırılabilen, kurulabilen olma zorunluluğunu içermez.

Temel bir duygunun sosyal kaygıları nasıl içerebileceği sorusu şu şekilde yanıtlanabilir. Korku, evrimsel olarak, başlangıçta, hayati bir tehditle karşılaşma durumunda hızlı tepkide bulunabilmek için ortaya çıkar. Korkunun, sadece hayatta kalma nedeniyle ortaya çıktığı, dolayısıyla sosyal kaygıların yalnızca yan

[14] Brian Parkinson, "Emotions Are Social," *British Journal of Psychology* 87, no. DECEMBER 1996 (1996): 663.
[15] Parkinson, 665.

ürünler olduğu düşünülebilir. Ancak böyle bir düşüncede korkunun ortaya çıktığı temel sosyal durumlar göz ardı edilmiş olur. Bireyler aynı zamanda reddedilmekten veya toplumdan dışlanmaktan korktuğu için buna uygun davranma eğilimi göstermektedirler. Dolayısıyla hayatta kalma şansını arttırmak için topluma ait olmayı sürdürmek gerekmektedir. Topluma aidiyeti sürdürmek, aidiyet için sosyal bir kaygı imasını taşımaktadır. Sosyal olmayan bir bağlamda, güvenliği sürdürmek için korkunun da hayati bir duygu olduğu düşünülebilir. Ancak, güvenlik gerçekten sosyal olmayan bir endişeyi mi içerir? Toplumdan izole olmak, dışlanmak güvensizlik ortamı yaratırken, başkalarıyla birlikte olmak güvenli bir ortam yaratmaktadır. İzole olma korkusu, böyle bir sosyal kaygıyı ve dolayısıyla başkalarıyla birlikte olmanın gerekliliğini gösterir. Hareli ve Parkinson[16], sosyal duyguların sosyal ilişkileri düzenlediği ve sosyal kural ve normları içerdiğinden, sosyal düzenleyici fonksiyon olarak duyguların önemli bir rol oynadığını iddia etmektedirler. Onlara göre "suçluluk, utanç, mahcubiyet ve kıskançlık sosyal duygulardır, çünkü bu duygular ilk elden deneyimlendiği, hatırlandığı, tahmin edildiği veya hayal edildiği ya da sosyal normlar veya geleneklerin daha genel bir değerlendirmesinde somutlaştırıldığı gibi zorunlu olarak diğer insanların düşünce, duygu veya eylemlerine bağlıdır".[17] Benim bu çalışmada yaptığım, yukarıda da ifade ettiğim üzere Hareli ve Parkinson'un iddiasının üzerine geçmektir. Yani sosyal düzeni sağlayan, işlevsel olan, suçluluk, utanç gibi ayrı sosyal duygular yoktur. Korku, öfke ve iğrenme gibi sosyal olmadığı düşünülen ve temel duygular olarak tanımlanan duygular da aynı zamanda diğer insanların düşüncelerine, duygularına veya eylemlerine de bağlı olduğundan, benzer içeriğe ve işleve sahiptirler. Korku, öfke ve iğrenme gibi duygular evrimsel köklere dayanan sosyal düzenlemeyi sürdürmek için içsel motivasyonu içerdiği ölçüde, sosyal ilişkiyi de düzenler.

Van Kleef duyguların sosyal yönünü araştıranlardan biri olarak, duyguların, bireysel olgulardan ziyade sosyal olgu olarak anlaşılması gerektiği fikrinden hareket etmektedir.[18] Van Kleef, duyguların sadece hissedilen bir olgu olmadığını, duyguların aynı zamanda sosyal etkileşimde ifade edildiğini öne sürerek, sosyal bilgi olarak duygu (EASI- Emotion as social information) teorisini geliştirmiştir.[19] Duygular bu bağlamda, sadece kişinin kendi davranışını değil,

[16] Hareli and Parkinson, "What's Social About Social Emotions?", 131.
[17] Hareli and Parkinson.
[18] Gerben A. Van Kleef, "How Emotions Regulate Social Life," *Current Directions in Psychology* 18, no. 3 (2009): 184–88.
[19] Van Kleef, 184.

aynı zamanda gözlemcinin davranışını da etkilemektedir. Duygular, bireylerin duygularına ilişkin bilgileri başkalarına aktardığından, Van Kleef, aktarılan bilgiler aracılığıyla duyguların sosyal/kişiler arası ilişkileri nasıl etkilediğini açıklamayı amaçlamıştır. Bilgi aktarımı, duygu ifadeleri yoluyla sağlanmaktadır. Duygu ifadeleri, "yüz hareketi, seslendirme, bedensel hareket, bakış, jest, baş hareketleri, dokunma, otonomik tepki ve hatta kokuyu içeren çok modlu, dinamik davranış kalıpları" olarak tanımlanmaktadır.[20] Dolayısıyla duygu ifadelerinin temel olarak ilişkilendirildiği sosyal işlevler, başkalarına bilgi aktarmak, sosyal davranışları teşvik etmek ve gözlemcilerde belli davranışlar ortaya çıkarmaktır.[21] Gözlemcilere aktarılan duygu ifadeleri, gözlemcilerin duygu durumlarını tetikleyerek davranışlarını etkilemekte ve buna bağlı olarak duygu ifadeleri, bireyler arası iletişim ve destek gerektiren sosyal çevre ihtiyaçlarını karşılarken kişilerarası bakış açısı sağlamaktadır.[22]

Ayna Nöronlar ve Sosyal Bağlam

Yukarıda bahsi geçen korkunun ortaya çıkması, kişinin kendisi için ortaya çıkan korkunun diğerine ulaşması hakkındaydı. Ancak duygunun sosyalliği bununla sınırlı değildir. Sosyal çevre hormonlara geri bildirim vererek hormonlar[23] ve bireyin davranışları arasındaki ilişkiyi tetiklemektedir.[24] Sosyal bağlam, hormon seviyeleri ve sosyal davranış arasında üçlü bir ilişki vardır. Duygu, bağlamsal bilgiyi işlemeye yöneliktir; buna göre, duygu ifadeleri bağlama duyarlı tepkiler olarak kabul edilebilir. Bireyde değişkenlik gösteren hormonların seviyesi, sosyal çevredeki davranışların çeşitliliğini sağlar. Hormon seviyelerindeki ufak bir değişiklik bile bireyler arasındaki sosyal etkileşimi tetiklediği gibi bireyde somutlaşmış tepkiler ortaya çıkarabilir. Örneğin, anne,

[20] Dacher Keltner et al., "Emotional Expression: Advances in Basic Emotion Theory," *Journal of Nonverbal Behavior* (Oxford University Press, 2019), 135, https://doi.org/10.1007/s10919-019-00293-3.
[21] Keltner et al., "Emotional Expression: Advances in Basic Emotion Theory."
[22] Van Kleef, "How Emotions Regulate Social Life"; Gerben A. Van Kleef, "Emotional Reactions in Non-Human Animals and Social-Functional Theories of Emotion. Commentary on Cook et Al. on Dog Jealousy," *Animal Sentience*, 2018, 1–3.
[23] Oliveria, duygularla ilişkili olan, duyguları tetikleyen hormonlardan bahsetmektedir. Büyüme, üreme gibi hormonlar kastedilmemektedir.
[24] Rui F. Oliveira, "Hormones, Social Context and Animal Communication," in *Animal Communication Networks*, ed. PK McGregor (Cambridge University Press, 2005), 481, https://doi.org/10.1017/CBO9780511610363.026.

şefkatini çocuğuna yansıtıp sempatisini paylaşır ve annedeki sempati yüz mimikleriyle pekişir. Annedeki sempati somutlaşmış tepki haline gelir. Anne-bebek ilişkisi sempati dolayısıyla duygu iletişiminde gelişmiş olur. Bireylerin, sosyal bağlamda hormon seviyelerindeki artışa göre davranışlarını değiştirmeleri kolaylaşır. Sosyalliğin ilk olarak anne ile yavrusu arasında başladığını söyleyebiliriz. Anne, hamileliği ve doğum sonrasında oksitosin gibi hormonların uyarmasıyla tetiklenir. Bu tetiklenme anne ile yavrusu arasındaki ilişkiyi güçlendirir ve dolayısıyla aralarında bir bağ oluşturur. Anne artık sadece kendisi için korku duymaz, yavrusu için de korku duyar. Yavrusunu tehlikelere karşı korumak için her an tetiktedir. Annedeki korku, tehdit altındaki yavrusunu savunmak için davranışsal tepkileri tetikleyebilir ve çocuğu için çeşitli şekillerde davranmasına neden olabilir.[25] Korku bu durumda olası bir tehlikede annenin çocuğunu yalnız bırakmaması için etkili rol oynar. Bu durumda korku, başkalarını önemsemek gibi durumların da önünü açar. Korku, yalnızca tehdit altında bulunanların hissettiği bir duygu değil, aynı zamanda mevcut veya olası bir tehdit altında başkalarıyla bağ kurduğunda da hissedilen bir duygudur. Korku, bireylerin kendilerini böyle bir duruma soktuğunda sadece yaşamı tehdit eden değil, aynı zamanda sosyal çevreyi de tehdit eden tehlikelerden kaçınmak için ortaya çıkan bir duygu olur. Dolayısıyla kendi-için-duygunun, başkası-için-duyguya dönüştüğünü takip etmek mümkündür. Bu durum sadece anne ve yavrusu ile sınırlı değildir; hatta insanlarla bile sınırlı değildir. Farelerin deneyimledikleri duyguların sadece kendileri için değil, aynı zamanda başkaları için ortaya çıkması konusunda ilgi çekici deney sonuçlarına rastlamak mümkündür.[26] Yapılan bir çalışmada, duyguların sosyal hayvanlarda da olduğu kabulünden hareketle, fare gibi sosyal hayvanlarda duygular aracılığıyla etkileşim izlenmiştir. Deney şu şekilde gerçekleşmektedir: iki dişi sıçan farklı iki kafese konur. Farelerden biri Gösterici olarak adlandırılır ve bu deneydeki işlevi elektrik şoku almasıdır. Elektrik şoku alan Gösterici fare fiziksel tepki olarak donakalma tepkisi verir. Donakalma, korkunun ortaya çıkardığı tepkilerden biridir. İzleyici olarak adlandırılan diğer fareye elektrik şoku verilmez, o sadece Gösterici'yi izlemektedir. Deneyin ilginç kısmı burada başlamaktadır. İzleyici olan fareye elektrik verilmediği halde tıpkı Gösterici gibi donakalma tepkisi gösterir. Yani İzleyici farede de korku duygusu ortaya çıkmıştır. Peki, elektrik

[25] Patricia Smith Churchland, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality* (Princeton University Press, 2011), 30.
[26] Piray Atsak et al., "Experience Modulates Vicarious Freezing in Rats: A Model for Empathy," *PLoS ONE* 6, no. 7 (2011), https://doi.org/10.1371/journal.pone.0021855.

şoku verilen fareyi sadece gözlemleyerek bu farede böyle bir fiziksel tepki nasıl meydana gelmiştir? Bu deney esnasında ne olmuştur? Bu sorular önemlidir çünkü böyle bir fiziksel tepki ancak bir duygunun ortaya çıkması sonucunda meydana gelebilir. Korku tipik olarak donakalma tepkisini ortaya çıkarırken; bu deneyde tam tersi meydana gelmiştir: İzleyici, gözlemlediği kişinin duygusunu (korkusunu) fark etmiş ve Gösterici'nin bu donakalma tepkisi, İzleyici'de korku duygusunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Buna göre elektrik şoku verilmeyen fare diğeriyle aynı duyguyu paylaşır –duygu aktarılır– ve donakalma davranışını gösterir. Gösterici'nin donakalma davranışı bir alarm çağrısı olarak düşünülebilir, ancak İzleyici de bir kafeste kapalı olduğu için yapabileceği tek şey aynı zamanda bir alarm çağrısı olarak donmaktır. Dolayısıyla duygular sadece deneyimin bilgisinin karşı tarafa aktarılmasını sağlamaz, aynı zamanda deneyimlerin paylaşılmasını da mümkün kılar. Deneyde korku duygusunun neden olduğu fiziksel tepki, iletişimsel bir rol oynayarak için sosyal bir endişe içerir. Bu deneyi "zihin okuma" olarak da yorumlayabiliriz, korku gibi temel bir duygunun sosyal bir bağlamda diğerine aktarılmış ve paylaşılmış olarak da görebiliriz. Ancak kesin olan bir şey var ki o da iki farenin de aynı deneyimi paylaşmış olmasıdır. Peki bu nasıl olur ve bize duyguların özellikleri hakkında bize ne söylemektedir?

Duygunun yaşamsal ve sosyal işlevleri, duygunun doğasını oluşturan ayrılmaz bütünün parçalarıdır. Duygu, ortaya çıktığı çevre hakkında bilgi taşıdığı için, aynı ortamı paylaşan diğer kişilerle sosyal olarak paylaşılmış olur; bu bilgi duygunun doğasında bulunan bedensel olarak dışa vurma özelliği aracılığıyla başkalarına aktarılabilir. Duygunun bedensel ifadesi birey tarafından karşı tarafa iletilir ve bu ifade aynı ortamı paylaşan başka bir birey tarafından algılanır. Başka bir bireyin duygu durumumuzu algılaması, o kişinin kendisini de benzer duygu durumunda bulmasına neden olabilir. Birey ve çevre etkileşime girdiğinde, bireyin bu etkileşimde hissettiği duygu kalıcı olarak sosyal bağlama gömülmüş olur.[27] Sosyal bağlam, aynı ortamı paylaşan bireyler tarafından içselleştirilme potansiyeline sahiptir. Başka bir bireyin duygu ifadesini gözlemleyen bir birey, benzer bir duygu deneyimi paylaşmaktadır. Bunun nedeni ise, duygu deneyimi sırasında bireyin beyninde aktive olan nöronların, duygu deneyimine tanık olan

[27] Brian Parkinson and A. S.R. Manstead, "Making Sense of Emotion in Stories and Social Life," *Cognition and Emotion* 7, no. 3–4 (1993): 315, https://doi.org/10.1080/02699939308409191.

diğer bireyin beyninde de aktif hale gelmesidir. Duygu deneyiminin paylaşılması esnasında iki bireyde de aktif hale gelen bu nöronlara ayna nöronlar denir. Bu nöronlara ilk olarak primatlarda rastlanmış ve diğerlerinin hareketlerini algılamak için gerekli oldukları düşünülmüştür.[28] Yani ayna nöronların primatların otomatik davranışlarının sebebi olarak görülmüştür. Ancak ayna nöronlar bundan çok daha fazlasıdır. Duygunun ortaya çıktığı sosyal bağlamın izleri, aynı zamanda insan olmayan hayvanlarda da izlenmektedir. İlk önce primatlardan rastlanan ayna nöronlara sonrasında insanlarda da rastlandığında, bu nöronların işlevinin otomatik davranışlar üretmek olduğu değil, bilakis diğerinin davranışını anlamak ve ona göre davranmak üzere geliştiği ortaya çıkmıştır. Ayna nöronlar, bir bireyden diğerine adeta bir kanal gibidir, başkalarının davranışlarını anlama yeteneğinin bir kaynağı olarak ifade edilebilir. Ayrıca ayna nöronların, gözlemlenen eylemin sosyal bağlamından etkilenebilir olduğu sonucuna varılmıştır.[29] Ayna nöronların bağlama duyarlılık özelliği, duygu durumlarımız ile başkalarının duygu durumlarının somutlaşmış deneyimi arasındaki yakın ilişkiyi anlamak için önemlidir. Farelerle ilgili yapılan deneyi ayna nöronlarla bu bağlamda açıklamak mümkündür.

Duygunun Dilsel Özelliği

Duyguların sosyal olduğu iddiasının öne sürülme nedenlerinden biri de duyguların iletişimsel olmasıdır. Doğası gereği iletişim sosyaldir, diğerini içerir ve başkalarına bilgi aktarır. Duygular da, bireylerin bedenlerinde ortaya çıkan ifadeler vasıtasıyla bu iletişimi sağlar. Yani duyguların sosyal zemini bir bakıma bireyin sözlü ifadelerine gerek kalmadan, yüz ifadeleri veya davranışsal değişikliklerle iletilmesini içeren duygu iletişimi de içerir. Duygu ifadeleri, bu ifadelerle karşılaşan tanıkları etkilediğinden, duygular diğer bireylerin sosyal davranışları için hem teşvik hem de caydırıcı işlevi görür.[30] Duygu ifadeleri ayrıca bireylerin başkalarının duygularını, inançlarını ve niyetlerini bilmelerine yardımcı olur, böylece sosyal etkileşimleri hızla koordine edebilir. Duygular bu bakımdan "sosyal etkileşimleri koordine etme, sosyal sorunları çözme, (örneğin

[28] Richard Cook et al., "Mirror Neurons: From Origin to Function," *Behavioral and Brain Sciences* 37, no. 2 (2014): 177–92, https://doi.org/10.1017/S0140525X13000903.
[29] Elliot C. Brown and Martin Brüne, "Reward in the Mirror Neuron System, Social Context, and the Implications on Psychopathology," *Behavioral and Brain Sciences* 37, no. 2 (2014): 196.
[30] Dacher Keltner and Jonathan Haidt, "Social Functions of Emotions at Four Levels of Analysis," *Cognition and Emotion* 13, no. 5 (1999): 511.

adaletsizlik, bağlılık kurma, statü hiyerarşilerini müzakere etme)" gibi işlevlere sahiptir.[31]

Keltner ve diğerleri[32], duyguların sosyalliği göz önüne alındığında temel duygu teorisi (BET- Basic emotion theory) hakkında ne yapmamız gerektiğini önermektedir. BET kısaca, sinyal verme davranışı, fizyoloji ve eylem eğilimlerini içeren duyguların kişinin kendine dönük ve kişilerarası etkilerine odaklanır. Ayrıca BET, duyguların kişilerarası etkileri ile doğrudan ilişkili olan sosyal işlevsellik ile ilgili duygulara yeni yaklaşımlar açmıştır. Duyguların, bireylerin öznel deneyimler olmasının yanı sıra başkalarıyla iletişim kurmanın imkanını açmasına dilsel bir açıdan yaklaşılmıştır. "Duygular sosyal yaşamın grameridir" ifadesi bu konuda bir ipucu verebilir. Sosyal yaşamın grameri olarak duygular, bireyler arasındaki etkileşimde duyguların sosyal düzenlemeyi sürdürdüğü şeklinde yorumlanabilir.[33] Keltner ve diğerlerinin duyguları açıklamak için "gramer" kelimesini kullanmayı tercih etmesi ilgi çekicidir. "Gramer" kelimesi açıkça dilsel bir duruma atıfta bulunur. Duygu dilsel bir terim içermez, ancak yine de iletişim gibi dilsel özellikleri barındırır. İletişim, bireyler veya gruplar aracılığıyla bilgi aktarma eylemi olarak kabul edilir. Diğerleri iletişim için gereklidir; aksi takdirde bilgi, sadece aktarılamayan, iletişim olmayan bir bilgi olarak kalacaktır. Duygular da karşı tarafa aktarılabilen bir iletişimi sağlayabilir. İletişimin, sesin varlığıyla, başka bir deyişle sözlü ifadelerin varlığıyla gerçekleştiği düşünülmektedir. Ancak duygular sözsüzdür; ve hatta söz öncesidirler. Buradaki duygu iletişimi, başkalarında uyandırılan tepkiler kullanılarak sürdürülür. Bilgi aktarım süreci sözel olmayan duygu ifadeleriyle sağlanır. Buradaki bilgi, bireyde oluşan duygudur. Bilgi aktarımı durumunda duygu, duygu ifadelerinin değişimi ve okunması olarak düşünülebilir. Duyguların bilgi aktarımı, davranışları ve duyguları değiştirme konusunda başkaları hakkında duygu bilgileri elde etmede önemli bir etkiye sahiptir. Bir zorlukla/tehditle karşı karşıya kalındığında, duygular hızlıca ortaya çıktığından dolayı farklı bir iletişim türü oluşturarak davranış değişikliğine gidilebilir. Buna bağlı olarak başkalarının duyguları hakkında bilgi sahibi olmak ve duyguyu bir başkasıyla ilişkilendirmek bu açıdan hem doğal hem de sosyal bir referans olarak görülebilir.

31 Keltner and Haidt, 516.
32 Keltner et al., "Emotional Expression: Advances in Basic Emotion Theory."
33 Keltner et al., 135.

Scarantino, dile hiç başvurmadan duygu ifadelerinin söz edimleriyle ilişkilendirilebildiğini belirtmektedir.[34] Teorisinde, duygu ifadeleri iletişimsel eylemler olarak tanımlar. Scarantino'nun kendi ifadesiyle, "duygu ifadeleri, yalnızca kişinin içinde gerçekleşenleri ifade etmenin değil, aynı zamanda diğer insanların davranışlarını yönlendirmenin, dünyanın neye benzediğini temsil etmenin ve gelecekteki eylem planlarını belirlemenin bir aracıdır".[35] Yani, duygu ifadeleri Scarantino için de yalnızca ifade edenin içsel deneyimini değil, aynı zamanda bilginin aktarımını sağlayarak başkalarının davranışlarını yönlendirme eğilimini de içerir. Darwin, duygu ifadelerinin iletişimsel yönüne dikkat etmiş ve duygu ifadelerinin dilin evrimini açıklamada önemli bir rol oynamış olabileceğini öne sürmüştür. Ona göre, "dil, kökenini, çeşitli doğal seslerin, diğer hayvanların seslerinin ve insanın kendi içgüdüsel çığlıklarının işaretler ve jestlerin yardımıyla taklit ve modifikasyonuna borçludur".[36] Hem Darwin hem de Scarantino, duygu ifadeleri ve iletişimi ilişkilendirir; ancak dilin evrimi noktasında ayrılırlar. Scarantino, duygular ve dil arasındaki ilişki konusunda kendi konumunu Darwin'inkiyle karşılaştırır, ancak Scarantino, duyguların dilin evriminin bir parçası olduğunu reddeder. Scarantino'ya göre, duyguların sözel olmayan ifadeler olarak iletişimsel işlevine sahip olmalarına rağmen, dil, sözlü ifadenin yeni bir iletişim gücü olarak ortaya çıkmıştır.

Duygu ifadeleri, en az iki kişinin hem kendileri hem de çevreleri hakkında bilgi paylaştığı bir tür sözsüz iletişimdir. Scarantino'ya göre bu sözsüz iletişim, Searle'ün söz edimi türleri olarak öne sürdüğü bazı işlevleri içerir. Searle, dil kullanımına yönelik bir dilin iletişim türlerinin ölçütü olarak *iddialar*, *yönergeler, emirler, ifadeler* ve *bildirimler* olmak üzere beş tür söz edimi geliştirmiştir.[37] Searle'e göre söz edimleri şu şekildedir: "bir şeylerin ne/nasıl olduğunu söyleriz (İddia edici), birilerine bir şeyler yaptırmaya çalışırız (Yönlendirici), kendimizi bir şeyler yapmaya adarız (Üstlenici), duygu ve tutumlarımızı ifade ederiz (İfade edici) ve sözlerimizle dünyada değişiklikler meydana getiririz (Bildirimsel)".[38] Scarantino, bu tür söz edimlerini, benzer şekilde İfade edici, Emredici (İddia edici yerine), Bildirimsel, ve Üstlenici işlevi olmak üzere beş kriterden dördünü

[34] Andrea Scarantino, "How to Do Things with Emotional Expressions: The Theory of Affective Pragmatics," *Psychological Inquiry*, 2017.
[35] Scarantino, 165.
[36] Charles Darwin, *The Descent of Man*, ed. John Murray. (London, UK, 1871), 56.
[37] John R Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, *Philosophy* (Cambridge University Press, 1979).
[38] Searle, viii.

kullanarak duygu ifadelerine uygular. Duygunun bilgisini karşı tarafa iletme işlevi olan İfade edici olarak doğal bilgi aktarımı sağlar. Duygu ifadelerinin Emredici işlevi, bilginin alıcısından bir şeyler yapma/değişiklik yapma talebidir. Duygu ifadelerinin Bildirimsel işlevi, bir şeylerin ne/nasıl olduğunu temsil etmektir. Duygu ifadelerinin diğer işlevi olan Üstlenici ise, sözlü iletişim sinyali vereni gelecekteki bir eylem planına atamaktır.[39] Sözsüz duygularda bu kriterleri herhangi bir söz edimine başvurmadan, iletişimsel bir ifade olarak duygu ifadeleri üzerinden görülebilir. Scarantino'nun kriterlerine ek olarak, Searle'ün söz edimi kriterlerinden Yönlendirici de duygu ifadelerine eklenebilir. Duygu ifadeleri, bilgi aktarma özelliği sayesinde istenen bir davranışın diğeri tarafından yapılmasını sağlayabilir.

Sonuç

Tüm bu argümanlar, çalışmalar ve veriler ışığında duyguların doğası hakkında yeni bir görüşün savunulması mümkün görünmektedir. Bu görüş, evrimsel bir perspektiften, duyguların adaptif olarak ortaya çıkan özellikleri irdelenerek elde edilmiştir. Duyguların adaptif özellikleri sadece hayatta kalma gibi temel bir zeminde değil aynı zamanda sosyal düzeni sağlamasındaki rolüne vurgu yaparak açıklamaya çalışılmıştır. Sosyal düzen öncelikle diğerini içeren, diğeriyle iletişimin, etkileşimin duygular yolu ile sağlandığı bir ortamda devam etmesi ile mümkündür. Duyguların sosyal bir bağlam içermesi ve ona bağlı olarak ortaya çıkması da muhakkaktır. Bu açıklama modeli duyguların toplum tarafından inşa edildiği yönünde değil, bilakis duyguların *doğal olarak* sosyalliği içerdiği yönündedir. Bu içerik duyguların evrimsel süreç içerisinde bireylerin sosyallik kazanmasıyla ilintili olduğu hipotezine dayanan bir çerçeveye oturtulmuştur. Böyle bir çerçeve sosyal duygular, sosyal olmayan duygular gibi bir ayrımı reddetmekte, bilakis, her duygunun sosyal içeriğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Duygu, yalnızca bireyleri tehdit anında davranışa geçmesini sağlayarak hayatta kalmalarını sağlayan bir afektif durum değildir; aynı zamanda duygunun içerdiği bilginin diğerine iletilmesini sağlayarak diğerleriyle bağ kurma yolunu açan sosyal bir afektif durumdur.

[39] Scarantino, "How to Do Things with Emotional Expressions: The Theory of Affective Pragmatics."

Duyguların zorunlu özellikleri olan duygu ifadeleri, bireyde ortaya çıkan duygulara ilişkin bilgileri başkalarına aktarmaktadır. Bu bilgi aktarımı, bu ifadeye maruz kalan diğerlerinin hem duygularını hem de davranışlarını etkilemektedir. Duygu durumlarının herhangi bir sözlü duyurusuna başvurmadan yüz veya davranışsal ifadelerle sosyal etkileşimleri, duygu iletişimi olarak adlandırılabilir. Duygular, bu bakımdan aktarılması gereken bilgileri bedensel ifadeler yoluyla iletmiş olur. Bununla birlikte, duygu, bireyin kendisi için ortaya çıkan bir duygu olmanın ötesinde, başkası için de ortaya çıkmaktadır. Dahası, duygu sadece kişinin kendi bedeninde hissettiği şey olmaktan çıkmakta, diğerinin hissettiği, yani paylaşılmış duygu olarak da ortaya çıkmaktadır. Ayna nöronlar sayesinde bu açıklama gözlemlenmiştir. Duyguların bu işlevi sadece sosyal duygular olarak ifade edilen suçluluk, utanma gibi duygularla sınırlı kalmaz, temel duygular olarak ifade edilen korku, iğrenme, öfke gibi duygular için de geçerlidir.

Gelecekteki duygu tartışmaları için kapı açılan bu çalışmanın bir sonraki adımı duyguların ne derece sosyal olduğu ile ilgili olacaktır. Suçluluk duygusu ile korkunun aynı derecede sosyal olduğunu kabul edebilir miyiz? Kabul etmemiz gerekirse nasıl bir yol haritası takip etmemiz gerekir? Bu soruların cevabı başka bir çalışma konusu kadar süreceğinden bu çalışmada yer almamıştır. Ancak tüm duyguların içerik ve işlevsel olarak sosyal olduğu tüm bu çalışma boyunca açıklamaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

Atsak, Piray, Marie Orre, Petra Bakker, Leonardo Cerliani, Benno Roozendaal, Valeria Gazzola, Marta Moita, and Christian Keysers. "Experience Modulates Vicarious Freezing in Rats: A Model for Empathy." *PLoS ONE* 6, no. 7 (2011). https://doi.org/10.1371/journal.pone.0021855.

Averill, J. R. "A Constructivist View of Emotion." In *Emotion: Theory, Research and Experience. Vol. 1. Theories of Emotion*, edited by R. Plutchik and H. Kellerman, 305–39. New York: Academic Press., 1980.

Barrett, Lisa Feldman. "Emotions Are Real." *Emotion* 12, no. 3 (2012): 413–29. https://doi.org/10.1037/a0027555.

Brown, Elliot C., and Martin Brüne. "Reward in the Mirror Neuron System, Social Context, and the Implications on Psychopathology." *Behavioral and Brain Sciences* 37, no. 2 (2014): 196–97.

Cabanac, Michel. "What Is Emotion?" *Behavioural Processes* 60, no. 2 (2002): 69–83.

Churchland, Patricia Smith. *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality*. Princeton University Press, 2011.

Cook, Richard, Geoffrey Bird, Caroline Catmur, Clare Press, and Cecilia Heyes. "Mirror Neurons: From Origin to Function." *Behavioral and Brain Sciences* 37, no. 2 (2014): 177–92. https://doi.org/10.1017/S0140525X13000903.

Damasio, Antonio. *Descartes' Error: Emotion, Rationality and the Human Brain*. *New York: Putnam*, 1994.

Darwin, Charles. *The Descent of Man*. Edited by John Murray. London, UK, 1871.

Ekman, Paul. "An Argument for Basic Emotions." *Cognition and Emotion* 6 (1992): 169–200.

Haidt, Jonathan. "The Moral Emotions." *Handbook of Affective Sciences*, 2003, 852–70. https://doi.org/10.1037/a0022408.

Hareli, Shlomo, and Brian Parkinson. "What's Social About Social Emotions?" *Journal for the Theory of Social Behaviour* 38, no. 2 (2008): 131–56.

James, William. "What Is an Emotion?" *Mind* 9, no. 34 (1884): 188–205. https://doi.org/10.1590/S0100-204X2010001100012.

Keltner, Dacher, and Jonathan Haidt. "Social Functions of Emotions at Four Levels of Analysis." *Cognition and Emotion* 13, no. 5 (1999): 505–21. https://doi.org/10.1080/026999399379168.

Keltner, Dacher, Disa Sauter, Jessica Tracy, and Alan Cowen. "Emotional Expression: Advances in Basic Emotion Theory." *Journal of Nonverbal Behavior*. Oxford University Press, 2019. https://doi.org/10.1007/s10919-019-00293-3.

Kleef, Gerben A. Van. "Emotional Reactions in Non-Human Animals and Social-Functional Theories of Emotion. Commentary on Cook et Al. on Dog Jealousy." *Animal Sentience*, 2018, 1–3.

———. "How Emotions Regulate Social Life." *Current Directions in Psychology* 18, no. 3 (2009): 184–88. https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2009.01633.x.

LeDoux, Joseph E., and Stefan G. Hofmann. "The Subjective Experience of Emotion: A Fearful View." *Current Opinion in Behavioral Sciences* 19 (2018): 67–72. https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2017.09.011.

Oatley, K., and P. N. Johnson-Laird. "Towards a Cognitive Theory of Emotions." *Cognition and Emotion* 1 (1987): 29–50.

Oliveira, Rui F. "Hormones, Social Context and Animal Communication." In *Animal Communication Networks*, edited by PK McGregor, 481–520. Cambridge University Press, 2005. https://doi.org/10.1017/CBO9780511610363.026.

Panksepp, Jaak. "Affective Consciousness: Core Emotional Feelings in Animals and Humans." *Consciousness and Cognition* 14, no. 1 (2005): 30–80. https://doi.org/10.1016/j.concog.2004.10.004.

———. "The Basic Emotional Circuits of Mammalian Brains: Do Animals Have Affective Lives?" *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 35, no. 9 (2011): 1791–1804. https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2011.08.003.

Parkinson, Brian. "Emotions Are Social." *British Journal of Psychology* 87, no. DECEMBER 1996 (1996): 663–83. https://doi.org/10.1631/jzus.2005.AS0128.

Parkinson, Brian, and A. S.R. Manstead. "Making Sense of Emotion in Stories and Social Life." *Cognition and Emotion* 7, no. 3–4 (1993): 295–323.

https://doi.org/10.1080/02699939308409191.

Plutchik, R. *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*. New York: Harper and Row, 1980.

Prinz, Jesse. "Which Emotions Are Basic?" *Emotion, Evolution, and Rationality*, 2004, 1–19. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198528975.003.0004.

Prinz, Jesse J. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. New York, NY, US: Oxford University Press, 2004.

Rozin, Paul, Jonathan Haidt, and C.R. McCauley. "Disgust." Edited by J. M. Haviland-Jones & L. F. Barrett M. Lewis. *Handbook of Emotions*, 2008, 757–76.

Scarantino, Andrea. "How to Do Things with Emotional Expressions: The Theory of Affective Pragmatics." *Psychological Inquiry*, 2017. https://doi.org/10.1080/1047840X.2017.1328951.

Searle, John R. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. *Philosophy*. Cambridge University Press, 1979. https://doi.org/10.1213/01.ane.0000250225.96165.4b.

Solomon, Robert C. "Emotions, Thoughts and Feelings: What Is a 'Cognitive Theory' of the Emotions and Does It Neglect Affectivity?" In *Philosophy and The Emotions*, edited by Anthony Hatzimoysis, 1st ed., 1–18. Cambridge University Press, 2003.

Yazıcı, Aslı. "Aristotle's Theory of Emotions." *Turkish Studies* 10, no. 6 (2015): 901–22.

———. "William James'in Descartes'ın Duygu Kuramını Eleştirisi." *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 8, no. 2 (2007): 1–17.

LUCE IRIGARAY'IN TEORİSİNDE CİNSEL FARK KAVRAMI VE DÖNÜŞTÜRÜCÜ EYLEM OLARAK MİMESİS

Didem DELİCE*

ÖZ

Adı genel olarak Çağdaş Fransız Feminizmi içinde anılan Luce Irigaray, özelde cinsel farklılığa dayalı feminizm teorisyenidir. Irigaray, feminist söylemini, kadın-erkek eşitliği talebi üzerinden değil, cinsel fark düşüncesi üzerinden oluşturmuştur. "Cinsel farklılık" kavramı, Irigaray tarafından "toplumsal cinsiyet" ve "biyolojik cinsiyet" kavramlarının yerine bir alternatif olarak kullanılmaktadır. Cinsel fark kavramı onun feminist söyleminin taşıyıcısıdır. Irigaray'ın feminist söyleminin stratejisi, cinsel farklılığa dayanan ve "Farklılık Kültürü" olarak adlandırdığı yeni bir kültür yaratmayı amaçlamaktadır. Bu yeni kültür, yeni bir dişi kimlik yaratarak kadını eril olanın karşısına koyacak ve kadınların erkekler ile eşit değere sahip olmasını sağlayacaktır. Bu açıdan temel amaç, iki cinsiyete birden yer açan bir "cinsiyet kültürü" yaratmaktır. Bu kültürü yaratacak metodoloji nedir? Irigaray'a göre bu kültürü yaratacak olan, onun dönüştürücü bir eylem olarak gördüğü "mimesis"tir. Kadın, erkek egemen kültürün dilini mimesis yolu ile dönüştürerek kendisine mal eder. Bu sayede mimesis, dişi bedenin negatif anlamlarından kurtularak pozitif anlamlar yüklenmesini, bir özne olarak görülebilmesini sağlar.

***Anahtar Sözcükler**: Luce Irigaray, taklit, mimesis, cinsel fark, farklılık kültürü, cinsiyet, toplumsal cinsiyet.*

IN LUCE IRIGARAY'S THEORY THE CONCEPT OF SEXUAL DIFFERENCE AND MIMESIS AS A TRANSFORMATIVE ACTION

ABSTRACT

Luce Irigaray, whose name is generally referred to in Contemporary French Feminism, is a "sexual difference" based feminism theorist in particular. Irigaray has formed her feminist discourse not on the demand for equality between women and men, but on the idea of sexual difference. The concept of sexual difference is used as an alternative to the concepts of "sex" and "gender" by Irigaray. The concept of sexual difference is the carrier of her feminist discourse. The strategy of Irigaray's feminist discourse aims to create a new culture based on sexual difference, which she calls the "Culture of Difference". This new culture will create a new female identity, set the women opposed to the masculine gender and ensure that women have equal value with men. In this respect, the main aim is to create a "gender culture" that makes room for both genders. What is the methodology to create this culture? According to Irigaray, what will create this culture is "mimesis", which she saw as a transformative action. The woman appropriates the language of the male-dominated culture by transforming it through mimesis. In this way, mimesis allows the female body to get rid of negative meanings, to load positive meanings, and to be seen as a subject.

***Keywords**: Luce Irigaray, mimicry, mimesis, sexual difference, culture of difference, sex, gender.*

---

* Öğr.Gör.Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
didem.delice@omu.edu.tr, ORCİD: 0000-0002-2010-3061

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) ***FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)***
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 131-156 ***Spring 2022, issue: 33, pp.: 131-156***
Makalenin geliş tarihi: 10.02.2022 ***Submission Date: 10 February 2022***
Makalenin kabul tarihi: 21.03.2022 ***Approval Date: 21 March 2022***
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Irigaray'ın entelektüel gelişimi boyunca sürdürdüğü tartışmaları temel bir gerilim hattında gelişmektedir. O, bir yandan *ataerkil söylemi yerinden oynatmaya çalışırken*, diğer yandan bunun koşulu olarak da *dişil kimliğin inşa edilmesi için yeni bir dil arayışı*ndadır. Öyle ki, bu gerilim neredeyse Irigaray'ın metodolojisinin içeriğini oluşturmaktadır. Özellikle de Irigaray'ın sorunları "aşma" (çözüm) planı, bu gerilim tarafından belirlenir. Irigaray'ın feminist eğiliminin ereği olan *eril söylemin tersine çevrilmesi* işlemi, bu gerilimi aşma yönünde onun çabasını ifade eder. Sonuç, "dişil özne"nin inşa edilmesi önerisidir. Irigaray'ın dişil özneyi inşa işleminin ayırıcı yanı –ya da onu aktivist feminizminden ayıran tarafı-, eleştiri ve çözümün, kadın-erkek eşitliği talebi üzerinden değil; yeni bir dil ve kültür yaratmanın aracılığıyla kurulmuş olmasından kaynaklanmaktadır.

Irigaray, Platon'dan başlayan felsefe dilinin, kadının dışlanmasını meşrulaştıran bir *eril dil*e nasıl dönüştüğünü gözler. Irigaray'a göre bu eril dil-kültür, hem karşı durulması, hem de kadının dönüştürerek kendisine mal etmesi gereken şeydir. Irigaray'ın kurgusu, *eril olmadan dişilin eril dili kendine mal ederek kendini tanımlaması*dır. Öyleyse Irigaray, çözümlemesini klasik feminist talepler üzerinden değil, kültürel simgeler ve dilsel yapıların eleştirisi üzerinden inşa etmektedir. Ancak Irigaray'ın "özne olarak kadın" inşasını, sadece "dilsel bir dişillik" üretimine indirgememelidir. Irigaray, böylesine bir özneyi inşa etmek için toplumsal pratiklerin de düzenlenmesi gerektiğini varsayar. Bu "yeni özne" ya da "özne olarak kadın" yeni bir dil kadar yeni bir toplumsal kurguyu da gerektirmektedir. Buna göre Irigaray'ın "farklılık kültürü" olarak adlandırdığı *yeni bir kültür*ün kurulması, toplumsal pratikleri de gerektirmektedir. Irigaray'ın aynı anda uyguladığı durum analizi ve aşma arasındaki gerilim, iki temel kavram bağlamında işler: "Cinsel farklılık" (sexual difference) ve "mimesis" olarak "taklit" (mimicry). Bu kavramlar Irigaray'ın düşüncesinin temel yapısı kadar, onun feminist tartışmalardaki ayırıcı yanını da ifade etmektedir. Bu açıdan Irigaray'ın teorisi -onun "cinsel farklılık" teorisine dayanarak- "farklılık feminizmi" adını alır. Burada "cinsel fark", Irigaray'ın felsefi eğilimini temsil ederken "mimesis", kadının kendisinin dişil özne olabilmesi uğruna eril söylemi dönüştürmesinin pratiğini ifade etmektedir. Bu makale, bu iki temel kavrama içerik ve işlev açısından daha yakından bakmayı deneyecektir. Açıklama, kavramlardan ilkini, cinsel kimlik bilincini oluşturan süreçlerin çözümlemesi

olduğunu; ikincisini, bu bilincin altında birikmiş negatif durumun aşılmasının uygulaması olduğunu varsayarak ilerleyecektir.

Felsefi Yönelim ve Amaç

Irigaray, Batı felsefesinde olduğu kadar psikanalitik teorideki "ego" ya da "cinsiyetsiz özne" kavramının temelde eril dünyanın söylemi olduğunu; bununla birlikte, kadının özne olmadığını (*the Other*) ve sadece "cinsel farklılık" (sexual difference) dili ile tanımlandığını gözlemler. Irigaray'a göre eril olanın merkezde, dişil olanın ikincil konuma itilmiş olması durumu sadece teorik perspektifte değil, daha geniş bir alanda, genel olarak Batı kültüründe de işlemektedir. Batı kültürü; hukuk, din, siyaset alanında olduğu gibi felsefe ve sanat alanlarında da sadece eril özneyi temsil etmektedir ve onun gelişimini desteklemektedir; dişil olanı özne olarak ilgi konusu yapmamaktadır. Öznelerin inşasında dil ve kültür doğrudan etkilidir. Cinsiyet ayrımlarını göstermek Irigaray'ın teorik ilgisidir; ayrımlara karşı bir tutum takınmak ve bu ayrımları aşmak da onun temel amacıdır. Irigaray, psikanalitik çözümlemeyi felsefi konulara uyarlayarak, erillik-dişillik söyleminin ussallık söylemi aracılığı ile nasıl inşa edildiğini açığa çıkartmaya çabalar. Lacan'cı psikanalitik eleştiri yöntemi ile birlikte Deridacı dekonstrüksiyon, onun felsefeye yönelik eleştirel yöneliminin araçlarını sağlamaktadır. Bu sentez, onun düşüncelerini sistemli olarak takip etmeyi güçleştirse de, yine de Irigaray'ın kendisinin de ifade ettiği gibi, çalışmalarının belli türden sistemli bir akışı vardır.

(1) Batı söylemine içkin olan eril bakış açısını açıklıkla gösterdiği ilk dönem çalışmaları: Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (Speculum de l'autre femme, 1974) başlıklı kitabında felsefe ve psikanalizi sentezleyerek eleştirel bir çözümleme yapar. Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel ve Freud'un metinlerini çözümleyerek, "öteki"nin -kadının- nerede ve nasıl, söylemin üretiminden dışlandığını açığa çıkartmaya çalışmaktadır. Ona göre Batı kültürü, kadını, "erkek özne"nin yaratılmasında "öteki" olarak konumlandıran bir "speculum" (ayna) olarak kullanmıştır. Kadınlık, felsefenin düşünülmemiş zeminidir -felsefenin ötekisidir. Buna bağlı olarak da Batı felsefesi, "phallogeocentric" (fallusmerkezli) bir söylem olarak gelişmiştir. Felsefi gelenek, nesnel ve evrensel bir bakış açısını benimsediğini varsaysa da, bu, temelde sınırlı bir dünya görüşüdür. Her şeyden önce erkek, düşünme özgürlüğünü kullanıp kültürü şekillendiren felsefi bakış açısını geliştirirken, bunu "ev kadınlığı" ve

"annelik" adı altında kadın "ev emeği"ni (domestic labor)[1] sömürerek yapabildiğini hiçbir zaman dikkate almamıştır. Irigaray, bu varsayımı *This Sex Which is Not One* (Ce sexe qui n'en est pas un, 1977) başlıklı kitabının "Women on the Market"[2] başlıklı makalesinde oldukça dramatik biçimde ele alır. Irigaray'a göre fallik ekonomi kadınları göstergelerin ve para birimlerinin yanına koymuştur; çünkü her türlü değişim biçimi sadece erkekler arasında yapılmaktadır. Ataerkil ekonomi, kadın sömürüsü ve "erkek özne"nin dünyayı kurma ve yorumlama biçiminin ifadesidir. Irigaray, "Marx'ın değer analizi"ne, "kadınların toplumsal statüsünü" açıklamak için başvurur.[3] Irigaray, "değişim değeri", "kullanım değeri"[4] terimleri aracılığıyla kadının özünün kullanım ve değişim değeri açısından nasıl bölündüğünü; bu bölünmeye bağlı olarak sistemin, kadınların konumlarını "değer" açısından (kullanım değeri olarak "anne"[5], değişim değeri olarak "bakire"[6], hem kullanım hem de değişim değerini içeren "fahişe"[7]) nasıl belirlediğini gösterir. Bu çözümleme, Irigaray'ın çalışmasının ikinci dönemini hazırlar. **(2)** Dişil bir öznenin inşası için yapılabilir olanların belirlenmesi: Irigaray'ın Batı düşünce geleneğinin yarattığı "erkek özne" karşısında "dişil öznelliğe" dayalı ikinci bir özne tasarımını oluşturma çabası, onun ikinci dönem çalışmalarının ana temasıdır. Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference* (Éthique de la différence sexuelle, 1984) başlıklı kitabının açılış cümlesine "cinsel farklılık, çağımızın sorunu değilse de en önemli felsefi sorunlarından biridir",[8] diye başlar ve ardından "cinsel farklılık" düşüncesini bir "kurtuluş" olarak ileri sürer. Çözümleme, "cinsel farklılık" kavramına dayanarak dişil bir etiğin inşasına doğru ilerler. Çünkü "cinsel farklılık çalışması yapılacaksa, düşünce ve etikte bir devrime gereksinim vardır."[9] Bu etik, "hem meleğin hem de bedenin bir arada bulunmasını";[10] yani cinsiyetin ve bedenin içinde bir arada yaşayabilmesini olanaklı kılan bir yerin varlığını gerektirir. Irigaray'ın sözünü ettiği, "kadınsı etik dünya"dır.[11] Bu yöndeki bir varsayım "bir

[1] Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One*, çeviren. Catherine Porter ve Carolyn Burke, New York: Cornell University Press, 1985, 32.
[2] Irigaray, *This Sex*, 170-191.
[3] Irigaray, *This Sex*, 174.
[4] Irigaray, *This Sex*, 172.
[5] Irigaray, *This Sex*, 173.
[6] Irigaray, *This Sex*, 186.
[7] Irigaray, *This Sex*, 189.
[8] Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, çeviren. Carolyn Burke ve Gillian Gill, New York: Cornell University Press, 1993, 5.
[9] Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, 6.
[10] Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, 16-17.
[11] Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, 108.

doğum ve yenilenme doğurganlığı" demektir ki, bunun koşulu "yeni bir düşünce", "yeni bir dil"dir; yani "yeni bir poetikanın yaratılması"[12] dır. Bu da Irigaray'ın çalışmalarında yeni bir aşamaya işaret etmektedir. **(3)** Cinsiyet farkına dayalı yeni kültür: Cinsel farklılıklara sahip iki özne arasında geçerli olabilecek yeni ilişki için gerekli olan dilsel dönüşümü sağlamak ve etik koşulları geliştirmek temalı tartışmalar, Irigaray'ın son dönem çalışmalarının konusunu oluşturur. *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru* (Je, tu, nous: Pour une culture de la différence, 1990) başlıklı kitabında Irigaray, erkeğin ayrıcalığı temeli üzerinde tanımlanan kadın-erkek ilişkisi yerine, "cinsel farklılık" kültürü temelinde yeni öznelerarasılığı olanaklı kılan yeni ilişkileri arar ki, bu, "farklılık kültürü"nü oluşturur.[13] "Kadınların erkeğinkine eşdeğer öznel bir konum elde edebilmeleri için farklılıklarının tanınmasını sağlamaları gerekir."[14] "Bir çift için öznelerarası ilişkiler"in koşulu "bir dil ve kültür dönüşümü"dür.[15] "Toplumsal adalet, özellikle cinsel adalet, dil yasalarını ve toplumsal düzeni belirleyen değerler ve hakikat kavramları değişmeden gerçekleşmez."[16]

Irigaray'ın bu varsayımı, "eşit haklar" için mücadeleyi öneren feminist yaklaşımlar ile uyumsuz bir görüntü sunmaktadır. Irigaray için feminizm kadınların eşitlik elde etme mücadelesi değil,[17] bir farklılık yaratma –kadının erkekten fark(lar)ının tanınmasını sağlama- mücadelesidir. Irigaray'a göre mevcut eril dilin kavramlarını kullanarak eşit hak ve fırsatlar için mücadele etmek kadının yaşamın her alanında bir özne olarak varolması, rol oynaması için yeterli değildir. Ona göre mücadele sadece bazı kadın haklarının elde edilmesine yönelik isteklerden daha fazla, "yasalar önünde eşit (ama zorunlu olarak farklı)" cinsiyet haklarına sahip olarak var olabilme kimliğinin pratik olarak inşasıdır. Öyleyse özne olarak varoluşta belirleyici olan ilke "eşitlik" değil, "farklılık"tır. Irigaray, kadını baskılayan temsil sistemlerini reddederken, onun özne olarak inşasını bütünüyle dişilliği temelinde yeniden üretmeyi amaçlamaktadır.

[12] Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, 5.
[13] Luce Irigaray, *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, çeviren. Sabri Büyükdüvenci ve Nilgün Tutal, Ankara: İmge Kitabevi, 2006, 47-52.
[14] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 48.
[15] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 19.
[16] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 20.
[17] "Hem felsefeci hem de psikanalist olmam, kadınların özgürlüğü üzerine düşüncelerimin cinsiyetler arasında basit bir eşitlik arayışının ötesine taşınmasını sağladı." Irigaray, *Ben Sen Biz*, 9.

Cinsel Fark ya da Cinsel Kimlik Bilincinin Oluşumunun Çözümlemesi

"Cinsiyet" tartışmaları konusunu klasik felsefe ne kadar ihmal etmişse çağdaş felsefe o kadar büyük bir sorumluluk alarak tartışmalara dikkate değer bir zenginlik katmıştır.[18] Feminizm tarihi içinde "cinsiyet farklılığı" konusuna ilişkin genel olarak üç farklı yaklaşım ileri sürülmüştür. Bunlar genel olarak *evrenselci*, *farklılıkçı* ve *postmodern* yaklaşımlar olarak adlandırılmıştır. Farklılıkçı yaklaşımın temel savunusu insanlığın iki cinsiyet içerdiği ve dişil olanın eril olana indirgenemeyeceğidir. Bu yaklaşım her iki cinsiyetin eşitliğini ve onların katkıları ile zenginleşmiş ortak bir dünya yaratılmasını amaçlar. Yaklaşım evrensel olanı ele geçiren erkek egemenliğine ve yaratılmış eril bir dünyaya karşı dişi olanın direnişini koyar. Ayrıca psikanaliz ve özel olarak Lacan'ın düşüncesiyle hesaplaşır ve eleştirel bir biçimde kendisini bu düşünceden ayırır.[19]

"Cinsel farklılık" kavramı, Irigaray'ın da düşüncesinin taşıyıcı kavramıdır. Irigaray'ın "cinsel fark"[20] kavramına odaklanması, genel olarak, kadınsı bir dilin ortaya çıkabileceği bir yer aramasından kaynaklıdır. Özelde ise Irigaray, "cinsel fark teorisi" ile Batı felsefesinin ve psikanalitik kuramın sözünü ettiği "özne" ya da "ego" kavramının cinsiyetsiz olduğu varsayımının gerçekte kadını, "arzulayan bir özne olduğunu unutan",[21] "öznesiz" ve "öteki" konumuna mahkum eden, eril bir söylemin çıkarına kurulmuş bir yaklaşım olduğunu açığa çıkartır. Temel soru: "cinsel farklılığın herhangi bir şekilde dile getirilmesi nasıl mümkün olabilir?"[22] Irigaray, bu konuda Batı kültürünü, felsefe ve psikanalizi suskun bulur. Oysa "cinsel farklılığın söz konusu olduğu yerde Freud, söylem

[18] "Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ilişkisini tartışan feminizm ve kadın çalışmaları, cinsiyetli bedenin, yani bedenin cinsiyetli bir varlık olarak düşünülmesi için olağanüstü verimli bir felsefi alan açmıştır." Zeynep Direk, *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, 67.
[19] Hırata ve diğerleri, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, 69, 71-72.
[20] Bu kavram feminist çevrelerde, "toplumsal cinsiyetli (dişil veya eril normları benimsemiş olan) bireyler arasındaki farkı", "toplumsal cinsiyet normlarını içine almış bedenler arasındaki farkı" ya da *toplumsal cinsiyet* kavramının eşanlamlısı olarak değil *cinsiyet* ve *toplumsal cinsiyet* kavramlarını ifade etmek için kullanılır. "Cinsel fark" kavramı, kültürlerin "erkek (ve dişi) bedenli olmaya verdikleri anlamlar ve sembolik çağrışımlara" işaret eder. Alison Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, çeviren. Yonca Cingöz ve Bilge Tanrısever, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016, 171, 172.
[21] Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference,* 213.
[22] Irigaray, *This Sex,* 111.

üretiminin ön varsayımlarını tam olarak analiz etmez."[23] Bu nedenle Irigaray, konunun kaynağını daha derinlerde arar.

"Cinsel fark", çocuğun cinsiyetler arasındaki farkı tanıması ile başlar. Irigaray, bu tanımayı "Oedipus" ve "iğdiş edilme" kompleksi ile ilişkilendirir. "İğdişin 'keşfi' ya da 'tanınması'" cinsiyetlerin birbirinin aynısına sahip olmadıklarının kavranmasıdır. Başlangıçta "cinsel farklılıktan habersiz olan bu 'küçük çocuk'", cinsel organının varlığını ve olmadığını fark edenler olarak ayrılır.[24] "Hem erkek hem de kızlar için, bir penisin varlığı veya yokluğu ile ilgili olarak cinsel farklılığın anlamını anladıklarında biçimlendirici, travmatik bir an meydana gelir."[25] Bu, çocuğun cinsel farkı keşfedip kabullenmeye başladığı aşamaya geçiştir. Bu süreçte cinsiyet kimliği kabulü oluşur ki, burada belirleyici olan anne-baba ile kurulan özdeşimdir. Bu durumda anatomik cinsiyetle kurulan ilişki aracılığıyla ulaşılan cinsel fark kavramı, toplumsal kültür modellerine göre kazanılan cinsiyet kimliğinden köklü olarak farklıdır. Bu ayrımı gösterebilmek için Irigaray, cinsel fark kavramını, "*cinsiyet* ve *toplumsal cinsiyet* kavramları"nın yerine kullanır.[26]

Cinsel fark kavramını derinleştiren Irigaray, "erkek beden" ve "dişi beden" konusundaki imgelerin anlamını oluşturan süreç konusunda Lacan'ın düşüncelerini paylaşır. Lacan ile birlikte, cinsiyet tanımının anatomik farka bakılmaksızın kurulduğu varsayımı öne çıkar –ki bu, cinsel fark konusunda psikanalitik teorinin eksikliğini onaylar. Lacan, erkek olmanın, "konuşma ve failliği", dişi olmanın da "sessizlik ve pasifliği" sembolize ettiğini; Irigaray ise bu sembolizmin, daha geniş bir imgelemin sadece bir parçası olduğunu vurgular. Irigaray'a göre bu imgelem, "erkek bedenini üstün ve metafiziksel olarak temel ya da en değerli olduğu düşünülenin sembolü olarak" ele alır.[27] Toplumsal anlamda erkek ve kadın cinsiyet bilgisini biçimlendiren bu imgelemdir. Bu açıdan Lacan gibi Irigaray da toplumsal cinsiyet kavramına yer vermez. Irigaray'a göre cinsiyet rollerindeki beklentide kültürel sembolizmin etkisi vardır. Lacan için cinsel farkı oluşturan şey tam da erkek ve dişi bedene yüklenen

[23] Irigaray, *This Sex,* 73.
[24] Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, çeviren. Gillian Gill, New York: Cornell University Press, 1985, 49.
[25] Rachel Bowlby, "Laughing With Medusa Classical Myth And Feminist Thought" içinde *Hope, Promise, Threaten, and Swear*, ed. V. Zajko ve M. Leonard, Oxford: Oxford Üniversity Press, 2006, 22.
[26] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 172.
[27] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 191.

bu sembolik anlamlardır. Oysa Irigaray, cinsel farkı tanımlayan düşüncelerin, sembollerin, imgelerin aslında cinsel farkı yadsıyarak dişi cinsiyetin kendi başına bir cinsiyet olduğunu reddettiğini ve cinsel farkı "birbirine eşit iki pozitif terim arasındaki sahici bir fark olarak değil bir hiyerarşi ya da bir ikili (pozitif/negatif) olarak tanımladığını" iddia eder.[28] Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının görmezden geldiği konuları, Irigaray'ın cinsel fark kavramı karşılar:

a) "Erkek ve dişi bedenlerin sembolik anlamlarıyla ilgili, kökleri derinlere inen bir fikirler ufku vardır."
b) "Batı kültürünün içine girmek ve onunla bağdaştırılan herhangi bir dili konuşmayı öğrenmek, kendini bu fikirler bağlamında anlamayı gerektirir."
c) "Bu fikirler ufku, bedenlerimizi nasıl deneyimlediğimizi ve yaşadığımızı şekillendirir."
d) "Bu fikirler ufku cinselliklerimizi şekillendirir."[29]

Irigaray'a göre insanlar, biyolojik olarak erkek ya da dişidir; ancak kültür, bu biyolojik farka hangi anlamların verileceğini belirler. Yani erkeklerin ve kadınların kendi bedenlerinde buldukları sembolik anlamlar onların ait oldukları kültür tarafından köklü olarak şekillendirilmiştir. Kültürel kodlar, cinsiyet bilgisini belirler. Çocuk, oedipal dönemde anne-baba özdeşimi yoluyla eril ve dişil için sembolleri edinir. "Ancak geriye kadınların kendilerini ezen, kullanan, onları bir değişim aracı haline getiren ve onlara çok az kâr getiren bir kültüre boyun eğmelerinden kaynaklanan azgelişmişlik durumu kalır."[30] Bu kültürel durum "dişi" olmayı "anne" olmaya indirger; diğer bir deyişle, kadın kendini bir özne olarak tanımlamayı ortadan kaldırır. "Dolayısıyla kadın bu aynılık -ya da en azından onun aynadaki görüntüsü- olacaktır ve anne rolünde, farklılığını hor görerek aynının tekrarını kolaylaştıracaktır."[31] Oysa kadın olmak bir anne olmaktan daha fazla bir şeydir. Dişi beden kavramı, anne beden kavramını üstlenmek zorunda değildir. "'Kadın libidosu' (ve gerçekten de, tam olarak söylemek gerekirse, günümüzde kadının 'iğdiş edilmesi'nin en bariz ifadesi olacağı cinsel farklılık) fiilen dışlanmıştır."[32]

[28] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 192.
[29] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 192-193.
[30] Irigaray, *This Sex*, 32.
[31] Irigaray, *Speculum*, 54.
[32] Irigaray, *Speculum*, 44.

Bu yaklaşım, dişilik konusundaki geniş kapsamlı bir düşüncenin bir parçasını oluşturmaktadır. Bu yaklaşım, ilk olarak "erkek olma"yı; ardından da "dişi olma"yı bu erkek olmaya bağlı olarak tanımlar. "[Kadın] bir erkek olmayı ya da her halükarda bir erkek 'gibi' olmayı arzular, çünkü gerçekte bir erkek olamaz."[33] Erkek olan, dişi olandan öncedir; dişi olan ancak ona bağlı anlaşılabilir.[34] Kadın erkeğe bağlı düşünülünce, onun varlık nedeni "hizmet" olarak belirlenir. Hizmetin en temel uygulaması "doğurmak"tır. Irigaray'a göre, çocuk doğurmanın bir hizmet olarak görülmesinin gerisinde etkin olan kültür, aynı zamanda çocuğu babanın bir ürünü olarak belirler. Çocukların babanın soyadını alması kültürün belirleyiciliğini doğrular.[35] Irigaray, "çocuk doğurma" işinde köklü bir varoluş sorunu görür: "Varlığımız, bir erkek veya bir kız çocuğu doğuran biri eril diğeri dişil olan iki insanın karşılaşması gibi anlaşılması zor bir olayın gerçekleşmesidir. Kendimize ait bir kökenden sonsuza kadar mahrum kaldık –ne bir bitkiyiz ne de Tanrı."[36]

Irigaray, kültürü şekillendiren bu düşüncelerin oluşumunda felsefenin de olumsuz katkılarının olduğunu özellikle vurgular. *Speculum*'da filozofların erkek ve dişi bedenleri, metafizik ilkelerin sembolleri olarak sürekli kullandıkları iddiasında bulunur.[37] Buna göre felsefe, sembolizm ve imgelerle doludur. Filozoflar gerçekliğin iki metafizik ilkesini birbirinden ayrıştırır. Bu ilkelerden erkek temel ve üstün, dişi ise ikincil ve aşağı olarak sembolize edilmiştir.[38] "Dişi", "eril"den "eksik"liği bakımından ayrılır. Buna göre ikincinin kendisine özgü bir ayrımı olmadığı gibi dişil, doğrudan eril olana indirgenir. "O halde söz konusu ikilik yalnızca bir'i gösterir. Bununla birlikte ataerkil sembolik sistem, kendisini diğer cinsiyeti dışlayarak kurduğunu gizler."[39] Bu "gizleme", felsefeyi işgal eden sembolizm tarafından yapılır. Irigaray, cinsiyet ile ilgili düşüncelerinin temelinde bulunan bu sembolizmi açığa çıkartmayı temel problemine dönüştürür.

"Irigaray'ın kadın bedeninden yola çıkarak kimliği ve özdeşliği sorunsallaştırdığını da gözden kaçırmamalıyız." Bu nedenle de kadın kimliği konusunu, farklılıkları da dikkate alan çoğulcu bir öngörü ile çözümlemek

[33] Irigaray, *Speculum*, 49.
[34] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 185.
[35] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 185-186.
[36] Irigaray, *To Be Born*, vi.
[37] Irigaray, *Speculum*, 35 (Aristoteles), 180 (Descartes), 44 (Kant), 220 (Hegel).
[38] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 188-189.
[39] Zeynep Direk. *Cinsel Farkın İnşası Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet,* İstanbul: Metis Yayınları, 2018, 220.

eksiksiz bir sonuç vermeyecektir. "Irigaray, Bir'i, Çok'tan yola çıkarak düşünmeyi önermiştir."[40] Bu öneri sonuna kadar götürüldüğünde, "yeni bir kültür" önerisine çıkılır.

Irigaray, bu temel savları bağlamında psikanaliz yöntem aracılığıyla felsefe ve dilbilim eleştirileri yaparak kendi düşünsel söylem alanını oluşturur. Anlaşıldığı üzere "cinsiyet"in, verili bir kavram olmayıp onun "kültür" ve "dil" tarafından aslında nasıl toplumsal olarak kurulduğu ile batı düşünce geleneğinin ne türden düşünceler geliştirerek bu kavramın kurulmasında nasıl bir rol oynadığı Irigaray'ın odaklandığı temel problemlerdir.

Irigaray, *This Sex Which Is Not One*'nın daha giriş cümlesinde "Kadın cinselliği her zaman eril parametrelere dayanarak kavramsallaştırılmıştır", diyerek asıl probleminin konumunu belirler. Hem de en temeldeki örtük gerilim ile: "Böylece 'eril' klitoral faaliyet ve 'dişil' vajinal pasiflik arasındaki karşıtlık", sadece "eril" dile göre tanımlanmıştır.[41] İkincil olarak tanımlanan "dişil, her zaman eksiklik ya da körelme ile; tek başına değer tekeline sahip olan cinsiyetin yani erkek cinsiyetin yoksunluğu olarak tanımlanır."[42] Kültür alanında olduğu gibi, felsefede de erillik içselleştirilirken, dişillik dışlanmıştır. Irigaray'a göre felsefe "kadın" ve "cinsel farklılık" konusunda sorgulanmalıdır. "Gerçekten de felsefi düzen, cinsiyet farklılıklarını kapsadığı için sorgulanması ve rahatsız edilmesi gereken bir gerçektir."[43]

Bu durumda açıktır ki, "kadınların sömürüsü" "cinsel fark"tan kaynaklanır; çözümü de burada olacaktır.[44] Kadının ancak erkekliğe yaklaştırılarak özne olabilmesinin olanaklı olacağı varsayılmıştır. Oysa "biz başından beri kadınız"; erkekler "tarafından kirletilerek, kutsallaştırılarak, etiketlenerek kadına dönüştürülmemize gerek yok"tur.[45] Bu nedenle de mücadele, kadın haklarını erkeklerinki ile eşitleştirmek değil; bundan daha da önemli olan, eşitsizliği yaratarak kadının özneleşmesini önleyen kültürel yapıyı yıkarak değiştirmektir. *Speculum*'da, Irigaray, simgesel alanın eril oluşunu; kadının simgesel alan oluşturamamasını özcü bir yaklaşımla kadınların doğasına bağlanmasını ve bunun "biyolojik kader"[46] olarak görülmesini eleştirir. Irigaray

[40] Direk, *Cinsiyetli Olmak,* 157.
[41] Irigaray, *This Sex*, 23.
[42] Irigaray, *This Sex*, 69.
[43] Irigaray, *This Sex*, 159.
[44] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 10.
[45] Irigaray, *This Sex*, 212.
[46] Irigaray, *Speculum*, 83.

için önemli olan cinsiyet ayrıcalığı değil, "iki cinsiyetin her biri için geçerli olacak" "aidiyet değerleri"ni[47] her birine vermektir. Bu, kadın ve erkek arasındaki gerilimin dengelenmesi demektir.

Felsefe, bir "pozitif dişil kimliği" reddederek onu "negatif" bir şey olarak tanımlama yoluna girmiştir.[48] Bu nedenle kadın ve erkeklere ilişkin beklentilerimizin kaynağı değişen toplumsal normlar değil hiyerarşik, derine gömülü olan ve "cinsel fark"ı inkar eden bu kültürel sembolizmdir.[49] Irigaray'ın amacı, bu eril semboller sistemini dağıtmak, bu sistemin üstünü örttüğü dişil öznenin kimliğine özgürlük alanları yaratmaktır. "Çünkü gerçekte istediğim, bir kadın teorisi oluşturmak değil, cinsel farklılık içinde dişil için bir yer sağlamaktır. Bu fark –eril/dişil- her zaman (eril) öznenin temsili olan, kendi kendini temsil eden sistemler 'içinde' işlemektedir."[50]

Irigaray, filozoflar ile birlikte psikanalistlerin cinsiyet ayrımcılığını nasıl ele aldıkları konusuna da sıklıkla değinmelerde bulunur. Bu çözümlemedeki asıl vurgusu, kültürün eril bir bakış açısına dayandığı, phallogocentric ve monosexual olduğudur. Irigaray, "söylemin tek-cinsiyetli (monosexual) olduğu"[51] gerçeği ile birlikte phallocentric söylem öyle işler ki, "bir kadın olmanın basit gerçeğinden kaynaklı olarak, phallogocentrism'in ne dışına sıçramanın ne de kendini orada konumlandırmanın basit bir yolu"nun[52] olmadığını varsayar. Daha da önemlisi, mantık ve nesnellik söz konusu olduğunda da aynı belirleyicilerin etkili olduğunu ifade eder. Kültürel ve düşünsel bütün öğeler sonunda dişil öznelliği göz ardı eder. Öyle ki, sonunda dişil olan, kültürün, özellikle felsefenin geliştirilmesinde aktif bir oyuncu olarak asla görünmez. Dişil olan, sadece bir öznellik temsili olarak görünen eril öznenin ayna görüntüsü olarak ortaya çıkar. "Speculum" kavramı, Lacan'ın dil edinimi ile simgesel düzene geçerek özneleştiği varsayımıyla ilişkili düşünüldüğünde, kadının özneliği onun kendisini ötekinden ayırabilmesini sağlayan aynayı ifade eder ki, bu yarılma kendi başına pratiktir.

Irigaray, cinsiyet problemleri için kanıtlarını ve çözümlerini dil alanından seçer. Çözümlemeler kadın için yeni bir dil ve yeni bir söylem

[47] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 10.
[48] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 201.
[49] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 192.
[50] Irigaray, *This Sex*, 159.
[51] Irıgaray, *An Ethics of Sexual Difference*, 177.
[52] Irıgaray, *This Sex*, 162.

gereksinimini açığa çıkartmıştır. Onun bu bağlamdaki tartışmaları ikili bir yönelim içerir: **(1)** Felsefe alanında ataerkilliğin yerini ve boyutunu belirlemek ve **(2)** buradaki eril söyleme karşıt olarak dişil bir kimlik tanımlamak. Irigaray'ın temel sorunu, bu ikili işlemin, ataerkil bir dil-söylem biçimine düşmeden nasıl gerçekleştirilebileceğidir.

Dönüştürücü Bir Uygulama Olarak Mimesis

Luce Irigaray, metinlerinde "mimesis", "mimicry", "hysterical mimeticism", "mask", "masquerade", "mime", "reproduction" gibi farklı terimler kullanır. Terimleri bağımsız olarak yinelese de, kimi zaman bunları bir birbirlerinin yerine kullanması, kimi zaman hangi terimle tam olarak neyi anlattığı karışıklıklara yol açabilmektedir. Bununla birlikte, bu terimlerin uygulama konulu eleştirel çözümlemelerde dile gelmiş oldukları dikkate alındığında, bunların *uygulamanın metodik* içeriğini –işlem basamaklarını- ifade ettikleri varsayılabilir.

İrigaray'ın düşünsel gelişimi "dil", "yeni bir dil", "kadın dili", "ataerkillik", "eril aklın çözümlemesi", "anne-kız ilişkisi", "cinsel fark", "yeni kültür" gibi konular arasında gelişirken, çözümleme sadece entelektüel bir sınırda kalmayıp uygulamaya dönük önerileri de geliştirir. Irigaray'ın felsefi eğilimi, problemleri metinler arası çözümleme ile aşma yönünde görünse de, "toplumsal cinsiyet" bağlamındaki tartışmalar kendi başına pratik bir sorun olması nedeniyle Irigaray, uygulanabilir çözümlere de gereksinim duymaktadır. *Speculum*'da felsefi çözümlemesinin vardığı sonuç, "mimesis" olarak "taklit" (mimicry) terimi ile ifade edilenlerdir. Terim, kadının kimliği çevresinde gelişen problemlerin aşılması için neredeyse en temel çözümlemeyi temsil etmektedir. En genel anlamıyla Irigaray'ın önerdiği "taklitçilik" (mimicry), kadının özne olarak kendi yerini elde edebilmesi için bireysel yaşamında uygulaması gereken feminist bir stratejiyi içermektedir. Her ne kadar Irigaray, "mimesis"i felsefi bir çözümleme ile ve böylece de teorik bir içerikte temellendirse de, önerilen sonuç bir *uygulama*dır. Bu nedenledir ki, "mimesis" terimi, eleştiri ve dönüştürme uygulamasının teorik adı olmakla birlikte, temelde cinsiyet ayrımcılığı problemini dişil olanın lehine dönüştürme, dişi bedene pozitif bir anlam verme yönünde bir uygulamadır.

Irigaray'ın tüm çabası, kadının bir özne olarak yeniden tanımlanmasıdır. Bunun olanağı da erkeğin baskı ve sömürüsünden kaçan kadının sığınabileceği

bir dil yaratmaktır. Bu yeni dil mevcut eril dilin karşısında kadının bir özne olarak varolabilmesinin, kimliğini yeniden biçimlendirebilmesinin yolunu açacaktır. Bunun için Irigaray, *This Sex*'de "mimesis" (taklit)[53] işlemini; bu işlemin uygulaması için de "mimicry"i (taklitçilik)[54] kullanır.

> Böylece, mimesis ile oynamak, bir kadın için, söylem yoluyla onun sömürülmesinin yerini, kendisini basitçe [söyleme] indirgenmesine izin vermeden, geri kazanmaya çalışmaktır. Bu, -'madde'nin, 'algılanabilir'in tarafında olduğu kadar- kendisini 'düşüncelere', özellikle de eril mantıkta/mantık ile detaylandırılmış, ancak görünmez kalması (dişilin dilde olası bir operasyonunun örtbas edilmesi) gerekenin, oyuncu tekrarın etkisi ile "görünür" kılmak için yeniden sunmak anlamına gelir. Bu, eğer kadınlar böyle iyi bir taklitçiyse, bunun nedeni basitçe bu işleve kendilerini kaptırmadıkları gerçeğini "açığa çıkarmak" anlamına da gelir.[55]

Açıktır ki Irigaray, psikanalist bir metodolojiyi dikkate almaktadır.[56] "Batı felsefesi ve psikanaliz söylem aracılığıyla cinsel bedenler ve cinsel farklılık metaforlarının izini sürmek (…) Luce Irigaray'ın en büyük katkısıydı."[57] Psikanalist bir çözümlemeye göre, olumsuz görüşlerin üstesinden gelmek için onların açığa çıkartılması ve gizemlerinin aydınlatılması gerekir. Irigaray'ın mimesis'i, kadınları olumsuz, basmakalıp görüşlere indirgemeden, olumsuz bir görüşü tekrarlar ve bu görüşün kendisinin atılması gerektiğini -biraz da alaycı bir dille- gösterir.

---

[53] Yunanca mimesis (taklit/öykünme) terimi sanatla yakından ilintilidir ve doğanın taklit edilmesi anlamına gelir. Gertrude Postl. "Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası", çeviren. Şeyda Öztürk, *Cogito*. 58, (2009), 146.

[54] Taklitçilik/benzeme (mimicry) "bir biyoloji terimidir ve hayvanların çevrelerine adapte olarak veya o çevrede görünmez olarak kendilerini korumaya alma niteliğini tanımlar." Postl, *Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası*, 146.

[55] Irigaray, *This Sex*, 76.

[56] 1970'lerden başlayarak Psikanalizmin Fransız feministleri üzerindeki etkisi, feminist teoriyi de etkilemiştir. Bununla birlikte feminist psikanaliz, bilinçdışı ile ilgili varsayımları etkisizleştirir. Irigaray'ın bu konudaki çözümlemeleri *Speculum*'da yer alır. Luce Irigaray'nin "bilinçdışı" ve sonuçlarını, "Lacan'ın *Ethics of Psychoanalysis*'inden çıkan soruları", "Irigaray'ın Hegelci *Antigone* eleştirisi" aracılığı ile görmek olanaklıdır. Miriam Leonard, "Laughing With Medusa Classical Myth And Feminist Thought" içinde *Lacan, Irigaray, and Beyond: Antigones and the Politics of Psychoanalysis*, ed. V. Zajko ve M. Leonard Oxford: Oxford Üniversity Press, 2006, 133-138.

[57] Griselda Pollock, "Laughing With Medusa Classical Myth and Feminist Thought" içinde *Beyond Oedipus: Feminist Thought, Psychoanalysis, and Mythical Figurations of the Feminin*, ed. V. Zajko ve M. Leonard, Oxford: Oxford Üniversity Press, 2006, 91.

"Mimesis", görüşlerin kendilerini sorgulamak için kadınları, klişeleşmiş kadın görüşlerine yeniden gönderme işlemidir. Bu işlemde *anahtar* belirleme, basmakalıp bakışların tekrarlanmamasıdır. Bu açıdan bakıldığında Irigaray'ın "mimesis" sözcüğü pratiğe yönelik bir belirlemedir. Irigaray'ın, *This Sex*'de, bu pratiğe ilişkin bazı açık ipuçları bulunur. Örneğin kadınların "mantıksız" olduğunu ileri süren bir görüşü; kadınlar, bu görüşü daha fazla mantıklı konuşarak yansıtmalıdırlar. "Mantıksız" suçlamasını ele alan "mantıklı" bir çözümleme –mantıksız ve mantıklı olanın yan yana yerleştirilmesi-, kadınların mantıksız olduğu iddiasını –hatta iddianın sahibini- gülünç duruma düşürmektedir.

> "Başlangıç aşamasında belki de yalnızca tek bir 'yol' vardır, tarihsel olarak dişil olana atanan yol: taklitçilik (le mimetisme) yolu. Kadınsı rolü bilinçli olarak üstlenmek gerekir. Bu, zaten bir itaat biçimini bir olumlamaya dönüştürmek ve böylece onu engellemeye başlamak demektir. Oysa bu duruma doğrudan kadınsı bir meydan okuma, (eril) bir 'özne' olarak konuşmayı talep etmek anlamına gelir, yani, anlaşılır olanla cinsel kayıtsızlığı sürdürecek bir ilişkiyi varsaymak anlamına gelir."[58]

Bu durumda "cinsel kayıtsızlık" ve histeriğe ait olan "jest ve dilsel" olan "üretim tarzı",[59] kadınların boyun eğdirilmeye karşı tepki uygulamasını oluşturmaktadır. Kadın bedeni için "çoklu" ve "dağınık" değeri biçen iddia karşısında; kadınlar, bunu, "kimliğe" ve "birliğe" (örneğin erkeğin kendi sembolüne dönüştürdüğü phallus'a) değer veren, kadını öteki olarak dışlayan bir eril kültürden kaynaklandığını göstererek, biraz da alaycı ve eğlenceli bir değilleme ile yanıtlamalıdır. Bu tip bir taklitçilikte "stratejik özcülük" (strategic essentialism) olarak da adlandırılan bu uygulama, kadınların kendileri hakkındaki klişeleşmiş kalıpları ortaya çıkaran ve sarsan bir direniş biçimidir. Irigaray, çözümlemeyi "histeri" örneklemesi ile temellendirir.

Irigaray, "hysteric" kadın ve "obsessive" erkek ayrımını yaparak, bunların dil aracılığıyla açığa çıkışına bakar. Bir tarafta "'obsesif', isteyen, talep eden ve tekrar eden ve sonunda her şeye gücü yettiğini pekiştirmek için ustalaştığını iddia ettiği orijinal arzusunda dönüp duran" erkek vardır; diğer tarafta ise "amaçsızca sürüklenen, hiçbir şey istemeyen, artık kendi zihnini veya

[58] Irigaray, *This Sex*, 76.
[59] Irigaray, *This Sex*, 138.

arzusunu bilmeyen; 'sanki' veya 'istediği gibi' davranan, oyunun ne olduğunu hatırlatan tek şeyin bedenin kötü bir başlangıç yapmış gibi görünmesi olan 'histerik'"[60] kadın vardır. Bu varoluş biçiminde "obsesif", "sen" ile bağ kurmadan, sadece kendi egemenlik dilinin gereği seslenirken, "histerik", "sen" ile ilişkili bir "ben" ifadesine sahiptir; "ben"i, "sen"in dünyasının bir parçasına dönüştürür. Histerik kadının, "Beni seviyor musun?" sorusu, onun kuşkucu merakını değil; erilin egemen dilinin taklit edilmesiyle onun hesap veren konumuna düşürülmesini ifade eder. Kadının cinsel deneyimde hazzı histerik açıdan taklit etmesi örneklemesi de göstermektedir ki, histeri, mimesis uygulaması için bir "model"dir. "Taklit ve histeri arasındaki bu yakınlık göz önünde tutulursa histeri, 'taklidi oynamak' ya da olağandışı bir taklit stratejisi için 'model' olarak kullanılabilir."[61]

> "Bundan sonra, kadın cinselliğinin ayrıcalıklı dramatizasyonu olan histeri senaryosu, kökenle 'iyi', değerli ve geçerli bir ilişkinin çok sayıda 'kötü' kopyası veya kaba karikatürleri olarak, kınanır. Histeri, fantezilerin, hayaletlerin ve gölgelerin iltihaplandığı ve maskesinin kaldırılması, yorumlanması, bir tekrarın, bir yeniden üretimin, orijinaliyle uyumlu, onunla tutarlı bir temsilin gerçekliğine geri getirilmesi gereken bir yer olarak damgalanır."[62]

Irigaray için "histeri", egemen ve kültürel söylem biçimi dışında gelişen bir "female system" olduğu için, histeri belirtileri özgürlüğü sınırlayan toplumsal işleyişe kadınların itirazı olarak değerlendirir. Ayrıca, "histerik taklit etme (hysterical miming), küçük kızın veya kadının cinselliğini toptan baskı ve yıkımdan kurtarma çabası olacağından",[63] histerik yapı, hem taklit hem de bir direniş noktası içermektedir. Çünkü "kadın için mimesis ile oynamak", "söylem yoluyla sömürüldüğü yeri geri alma(sı)"[64] demektir.

Burada "mimesis"i gerçekleştiren kadın, histerinin taklitçiliğinden farklı bir tutum sergiler. Histeride "dişil" olanın üretimi ele geçirilirken, kendisini buna indirger. Bu açıdan histeri, yalıtılmış bir birey stratejisidir. Oysa mimesis, kadının alanında gerçekleşmelidir. Mimesis'in kadında gerçekleşmesinin nedeni,

---

[60] Irigaray, *Speculum*, 61.
[61] Postl, *Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası*, 149.
[62] Irigaray, *Speculum*, 60.
[63] Irigaray, *Speculum*, 721.
[64] Irigaray, *This Sex*, 76.

bunu politik olarak algılamasındandır; çünkü "sömürüldükleri yeri geri almaya çalışmak"tadırlar.

> "Kadınlar mimesis ile oynayabiliyorsa, bunun nedeni, operasyonlarına yeni besin getirebilmeleridir. Bu, operasyonu hep besledikleri için mi? Mimesisteki 'ilk' pay, doğayı (doğadan) yeniden üretmek değil midir? Kendine mal etmek için ona biçim vermekten mi? 'Doğa'nın koruyucuları olarak, erkekler için mimesis kaynağını koruyan, böylece mümkün kılan kadınlar değil midir? Logos için mi?"[65]

Bu açıdan kadının dışlandığı söylemsel ve maddi alanları yeniden ele geçirmeye olanak tanıdığı için "üretken mimesis" kavramı, bedene ve üretime dönmek anlamına gelmektedir. Bu, geleneksel konumlandırmaları (örneğin kadını ya da anneliği) yerinden ederek, dişile üretim aracılığı ile öznellik kazandırmayı varsayan bir yaklaşımdır.

Irigaray, "üretken mimesis"i (productive mimesis) kadınların uygun diller geliştirebilecekleri süreç olarak tanımlar. "Bir kadının yazma olanağının ortaya çıkabilmesi, kuşkusuz bu [üretken] mimesis doğrultusunda ve temelindedir."[66] Üretken mimesis'te amaç, yetersiz bulunan belirli bir durumu aşmayı içerir; histerik, "dişil" olanın tam denetimini ele geçirerek öznelliğini yeniden kazanmak için eksikliği aşmayı amaçlamaktadır. Öznellik uğruna olağan rasyonellik koşulları ile her türlü uyumsuzluk göze alınmaktadır. Mimesis'te kadın her zaman kendisinin olmayan şeye yönelir, onu dönüştürür ve kendisine mal eder. Mimesis yoluyla dönüştürülen ya görünmeyen bir "kadınlık"tır ya da erkeğin sembolik dünyasıdır. Kadın bu gerilimi aşıp kendi öznelliğinin yalınlığı için histeri ve üretken mimesis deneyiminden geçmelidir. "Dişil rolü kasten benimsemek aynı zamanda kadının çift konumlanışına dair bir farkındalığa da işaret eder – hem sistemin bir parçası hem de sistemden dışlanan olarak, aynı anda hem içeride hem dışarıda konumlanış."[67] Kadının bu durumu, oyuncu bir beceriyle taklitçiliği erkek egemen bir sistemin çöküşünü başlatması için bir olanaktır. Mimesis, sistemin en sert ögeleriyle bile oynayabildiği için taklitçilik, işleyişi dönüştürmektedir.

"İkinci cins" yalnızca kendi dilini kuran bir meydan okuma ile değil, aynı zamanda kültürdeki cinsiyet farklılıkları ile ataerkil belirlemeleri de geçersiz

[65] Irigaray, *This Sex*, 76-77.
[66] Irigaray, *This Sex*, 131.
[67] Postl, *Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası*, 148.

kılmayı gerektirdiği için mimesis, stratejik bir uygulamaya dönüşür. Irigaray, mimesis'i, kadınların ataerkil hiyerarşileri ortaya çıkarmak için kullanabileceği bir strateji olarak kurgular. Tarz olarak mimesis, dişilliğin bastırılmasının aşılmasını içerdiği gibi; dişilliğin kötülenmesi kuralına, eril ayrıcalıklara ve terimlerin anlamlarına hiyerarşiyi yerleştiren ikili düşüncelere meydan okumayı da içerir. "Sorun, simgesel anlamların salt iradeyle değiştirilemez oluşu değil; fallogosantrizmin kolayca terk edilemez oluşudur. (…) Irigaray işte bu nedenle taklitçilik stratejisini benimser."[68]

Irigaray'ın mimesis hakkındaki belirlemeleri, stratejik amaçları; özellikle de ataerkil düzenleri radikal bir şekilde dönüştürecek nitelikte görünmese de, varlıklarını gösterebilir ve onların dayanıklılıklarını test ederek kırılma noktalarını açığa çıkarabilir; daha da fazlası, kadının varoluşsal duruşu için bir söylem modelini olanaklı kılar. "Kendini doğuran yeni insan, bir Demirgos gibi davranır ve inanılmaz bir risk alır."[69] Bu açıdan bakıldığında mimesis, sosyo-politik bir eylemdir, çünkü "kadının maskesini dönüştürür, onun kadınlığını, dişiliğini yeniden düzenlemesinin aracı haline getirir."[70] Bu, açıkça deconstruction'dan –eril olanı kırma ve bozmadan- varoluşsal bir yapılanmaya – dişil bedende kendi diline, kendi bilincine- doğru bir dönüşümdür. Schor'un iddia ettiği gibi burada "pozitif mimesis" vardır. Bu, merkeziyetçi düzenin altını çizmekten daha fazlasını yapmaktır; farklılığın "neşeli bir yeniden birleşmesidir" ve "dişillerin gömülü olduğu kadınlığın" ortaya çıkmasıdır. Bu nedenle mimesis, hem kimlik inşasında ve bilgi üretiminde erilin otorite iddiasını sarsar, hem de dişil olanın varoluşsal alanını genişletir. Bu nedenledir ki mimesis, "yeniden söyleme ve sesi güçlendirmenin etkileri ile kadın düşmanı söylemini bozmak için tasarlanmış parodik bir söylem biçimidir."[71]

Mimesis, "dişi bedenin pozitif imgelerine doğru ilerlemenin bir yoludur."[72] Ona göre dişi bedene ilişkin bu yeni pozitif imgeler ancak önceki imgelerin –felsefi imgelerin- üzerine kurulabilir ve bu önceki imgeler taklit edilerek yaratılabilir. Dişi cinsiyetin geleneksel imgelerinin taklitçiliği, onları yeniden üretmek olduğu için, taklitçilik kültürel olanın bilincine girmeyi ve onu

[68] Postl, *Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası*, 153.
[69] Irigaray, *To Be Born*, 7.
[70] Naomi Schor, "The Essential Difference" içinde *The Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray*, ed. Naomi Schor ve Elizabeth Weed, Indiana: Indiana University Press, 1994, 66.
[71] Schor, *The Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray*, 67.
[72] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 190.

eleştirebilmeyi sağlamaktadır. Irigaray, geleneksel imgelemin içeriğini kurnazca değiştirerek yapılan taklitten söz etmektedir.[73] O halde taklitçilik geleneksel imgelemin bir farkla –erkek ve dişi bedenlere eşit ölçüde pozitif olan yeni sembolik anlamlar verilerek- tekrar edilmesidir.[74]

Kadının taklitçi rolü, erkek üzerinden bütün ataerkil söylemin yinelenmesi anlamına gelmez. Her şeyden önce mimesis'te toplumsal cinsiyet rolleri ve onu besleyen söylemin doğal olmadığını açığa çıkartır. Bu nedenle öykünme ve dönüştürücü mimesis, kadının hem farklı hem de ayrı olduğunu örtmez; tersine açığa çıkartır. Burada kadının dili, hem söylemi tersine çevirir hem de kendine mal eder; yani hem yıkıcıdır hem de dönüştürücüdür. Dönüştürme en açık olarak dilde karşılık bulur; çünkü hem olumlama hem de yıkma temsili dildedir. Kadınlar bu çift yönlü konumlamaya her zaman sahiptirler. Bunun nedeni kadınların "mimesis ile oynayabil(melerdir)"dir; çünkü mimesis işlemine her zaman yeni katkılar sunabilmektedirler. "Mimesisteki 'ilk' pay, doğayı (doğadan) yeniden üretmek"tir ki, bunun anlamı "kendine mal etmek"tir.[75]

Kadınlar simgesel düzenin dışına atılmış görünse de, egemenlik sürecinin dışında bırakılmışlarsa da, gerçekte her zaman oyuna girecek konumdadırlar; sadece görünmez kalmışlardır. "Kadının taklitçi işlevi simgesel düzenin devamlılığı için hayati öneme sahiptir. Erkek özneye bağımlı ve ikincil konumda bir bütünleyiciye dönüştürülen kadının gerçekten ortadan kaybolduğu, yansıtmaya ve taklide devam ettiği sürece fark edilmez."[76] Bu, temelde korunmanın bir yoludur. Mimesis yoluyla korunmak, kadının temel niteliklerinin gizlenmesine de yol açabilir. Bu nedenledir ki Irigaray'ın stratejisi, "erkek gibi olmama"nın yolunu -yani, kadının erkek dili ile kendini tanımlamasının biçimini- bulmaktır. Taklitçilik, bu amaca gerçekleşme olanağı sağlar görünmektedir. Taklitçilik, bir "erkek gibi" olmama girişimi olduğu kadar, erilin dilinin basit bir tekrarı da değildir. "Taklit ya da taklitçilik (benzeme) basitçe eril özellikleri ve

[73] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 189.
[74] Irigaray'ın bu görüşü stratejik özcülük olarak adlandırılır. "Cinsiyeti çevreleyen geleneksel sembolizm "özcü"dür; erkeklik ve dişiliğin her birinin bir özsel doğası veya anlamı (erkekliğin özsel olarak rasyonel, dişiliğin özsel olarak kaotik vb.) olduğunu varsayar. Bir "stratejik özcü", özcü fikirlere farklı, hiyerarşik olmayan bir anlamı kurnazca vermek ve dolayısıyla kültürel değişim doğrultusunda çalışmak için bu özcü fikirleri stratejik olarak yeniden üreten kişidir." Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 203, 204.
[75] Irigaray, *This Sex*, 76-77.
[76] Postl, *Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası*, 154.

kodları kopyalamaktan çok taslanan bir farklılığın, süregelen bir 'sanki'nin canlandırılması olarak kavranmalıdır."[77]

Ancak kadının taklitçi rolünü ve ataerkil dili kullanması; dişilliği isteyerek kabul etmesi, oyunu bozmak için stratejik bir adımdır. "İlk aşamada, belki de dişile tahsis edilmiş olan sadece bir 'yol' vardır: taklit etmek. Biri dişil rolü kasıtlı olarak üstlenmelidir. Bu, hali hazırda bir tür itaat biçimini dönüştürmek ve böylece onu engellemeye başlamak anlamına gelir. Oysa bu duruma doğrudan dişil bir meydan okuma, (eril) 'özne' olarak konuşmayı talep etmek anlamına gelir; yani, cinsel kayıtsızlığı koruyacak olanla bir ilişki kurmak anlamına gelir."[78] Burada koşul, kadının dişil konumunu bilerek ve isteyerek üstlenmesidir. Bir tür itaati tersine çevirmek için dişil rolü onaylamayı ve ona doğru ilerlemeyi bilerek üstlenmesini gerektirir. Bu nedenle, mimesis ile oynamak, bir kadın için, sömürüsünün yerini söylem ile yeniden kurtarmaya çalışmaktır.

Cixous gibi Irigaray da kadınları konuşmaya çağırır: "Ne hissettiğinle başla, tam burada, hemen şimdi."[79] Kadınların "doğru" konuşma endişesine de değinir ve doğru sözcük diye bir şeyin olmadığını söyler.[80] Bu nedenle Irigaray' da konuşan kadın'ı (parler femme) önemser. Burada "konuşmak", onun kendisini yeniden üretmesi, kendisini bir özne olarak ortaya koyabilmesidir.[81] "Üretken mimesis" (productive mimesis), kadının kendi kimliğini ortaya koyabilmesini olanaklı kılan dilin geliştirilmesi süreci olarak açığa çıkar. "Yazmak", kadının kendini en yalın yeniden üretebilmesinin olanağıdır. "Bir kadının yazma olanağının ortaya çıkabilmesi, kuşkusuz bu mimesis doğrultusunda ve temelindedir."[82] Irigaray'a göre kadın, oyuncu bir tekrar eylemi ile görünmez kalması gerekeni görünür kılmak amacı ile eril kodları altüst etmek için bu kodları konuşma ve yazma yeteneğini kullanabilir. "Kendini doğuran çocuk anlam yaratabilir, ancak bunu yapma fırsatı ona verilmez ve dilin yaratıcı kaynakları ona ifşa bile edilmez. Aşkın potansiyeli bir kez daha, kelimeleri dünyayı kendine mal edecek veya kendisini dünyaya mal edecek bir araca

[77] Postl, *Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası*, 147.
[78] Irigaray, *This Sex*, 76.
[79] Irigaray, *This Sex*, 212.
[80] Irigaray, *This Sex*, 213.
[81] "Meryem'in sükûneti söz eksikliği anlamında değerlendirilmemeli; o, henüz açığa vurmamış olan sözlerin ve olayların koruması demektir. Bu doğrultuda Meryem, her kadın gibi (?), gerçekleşimlerin tersine henüz olmamış şeylerin gizemini içinde barındırır." Luce Irigaray, *Meryem'in Esrarı,* çeviren. Feyan Yıldırım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012, 28.
[82] Irigaray, *This Sex*, 131.

indirgeyerek ihtiyaçlara tabi kılınır, ama kendi içinde veya dışında zaten var olanı aşmanın bir aracı olarak değil."[83]

Bu nedenle, Irigaray'a göre, "akışkan"[84], *parler-femme* [kadınsı konuşma/speaking (as) woman][85] veya *écriture féminine* (dişil ifade) olarak bir mimesis eklemlemesi, dişil olanı iddia etmek için önemlidir. "Irigaray'ın 'taklitle oynama' açıklaması eldeki araçlar 'egemenin araçları' olduğunda değişiklik yapmanın nasıl mümkün olabileceğine dair elzem soruya yöneliktir. Mevcut tek dil ataerkil düzenin diliyse nasıl farklı konuşabilir, nasıl kadın (olarak) konuşabilir? Bir başka deyişle kadınlar ya arzuları, imgelemleri, bedenleri için herhangi bir temsil biçimi olmadan simgesele girebilir ya da –radikal öteki konumları için dilsel bir temsil bulmaya yeltenirlerse- simgesele müdahale etmek zorundadır."[86]

Luce Irigaray'ın mimesis bağlamındaki çözümlemelerini bir model olarak ifade edebilmek kolay görünmemektedir. Bunun asıl nedeni, mimesis'in teorik bir araç olarak inşa edilmekten daha fazla, onun etkin bir pratik olarak ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır. Irigaray'ın çözümlemelerine göre "kadınlık/femininity" yapı bozuma uğratılarak yerinden edilir. Bunun anlamı, "kadın" için öngörülmüş "öz" belirlemelerin ortadan kaldırılmasıdır. Yeniden inşa bu noktada başlar:

> "Erkekliğe asimile olmuş gibi kendimi arıyorum. Kendimi bir asimilasyon temelinde yeniden inşa etmeliyim... Bir kültürün, zaten öteki tarafından üretilmiş eserlerin izlerinden yeniden doğuyorum. İçlerinde olanı aramak - orada olmayanı aramak. Orada olmayanlar için olmalarına izin veren şey. Orada olmayanlar için olasılık koşulları. Kadın kendini, diğer şeylerin yanı sıra, erkeğin çalışmasına, soykütüğüne değil, erkeğin eserinin üretim koşullarına ve tarihe bırakılmış imgeleri aracılığıyla bulabilmelidir."[87]

[83] Irigaray, *To Be Born*, 58.
[84] "Bütün bunlar, kendisini böyle bir mantık içinde kendisiyle özdeşleştirme olasılığından yoksun bırakan "akışkan" karakteri sayesinde mümkün." Irigaray, *This Sex*, 119.
[85] "Kadınsı konuşma, kadın konuşması değildir"; "bir söylem yaratma meselesi de değildir"; kadınsı konuşma, "öteki için dişil bir yer sağlama" girişimidir. Irigaray, *This Sex*, 135.
[86] Postl, *Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası*, 149.
[87] Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*, 9-10.

Açıktır ki mimesis pratiktir; çünkü "parler-femme" temelde pratik bir edimdir. Bu nedenledir ki Irigaray'ın mimesis çözümlemesini sadece teorik bir formüle indirgeme çabasından kaçınmak gerekmektedir.

Cinsel Farka Dayalı Farklılık Kültürü

Kadının kendisini baskılayan temsil sistemlerini reddederek, kendisini kendi dişilliği temelinde yeniden üretmesi olarak "mimesis", Irigaray'ın "farklılık kültürü" dediği tasarıma yol açmaktadır. Irigaray'ın psikolojik, dilsel ya da toplumsal dönüşüm arayışında amacı, "farklılık" üzerine kurulu yeni bir kültürün yaratılmasıdır.[88] "Cinsel farklılık" çözümlemesinde, hem kadının sömürüsünü hem de onun kurtuluşunu gözler. Irigaray'a göre "kadınların sömürülmeleri cinsel farklılıktan kaynaklanır; çözümü de yine cinsel farklılıkta olacaktır."[89] "Farklılık kültürü", bu sorunun aşılması ile ilgilidir. Düşünsel alana, özellikle de felsefeye iki cinsiyetli özne kavramını yerleştirirken, cinsiyetlere adil davranabilecek kültürün oluşturulması çağrısında bulunur.

Farklılık ya da yeni cinsiyet kültürü, her iki cinsi "sadece üreyen değil" aynı zamanda "yaratıcı bir çift olmaya da özendiren etik değerler ile donatmanın"[90] olanağıdır. Dişi cins üzerinde egemenlik kuran eril düzen, eril söylem, bu türden değerlerin oluşmasının ve benimsenmesinin engelidir. Mevcut kültür dişi olanı kendi tekliğinde ve farklılığında görmek yerine onu eril olan üzerinden üstelik negatif bir biçimde tanımlayan tek cinsiyete –eril cinsiyete- dayalı bir kültürdür. "Mevcut kültür tek cinsiyetlidir; bir cinsiyet farklılığı kültürü değildir", bu nedenle de "cinsiyet farklılığına ilişkin değerler yeniden yaratılmalıdır."[91] Dişil olan, bu mevcut kültürde kendi farklılığı ile değil erkeğin bir türevi olarak temsil edilmektedir. Ayrıca "fallogosantrik dil" de bu farklılığı gizler.[92] Oysa Irigaray için cinsiyet farklılığı, kültüre ve "kültürde kullanılan dillere bağlıdır."[93] Kişisel olarak kavranan cinsellik ona göre toplumsal normlardan yalıtılmış olamaz. Ancak "kültürler cinsiyetli düzeni unutarak gelişim" göstermiştir.[94] Oysa Irigaray için eril olanın dişil olan üzerinde

[88] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 9.
[89] Irigaray, *Ben Sen Biz,* 10.
[90] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 10.
[91] Direk, *Cinsel Farkın İnşası*, 220.
[92] Direk, *Cinsel Farkın İnşası*, 219-220.
[93] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 13.
[94] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 14.

görmezden gelinen bu egemenliğinin ortadan kaldırılması "toplumsal bir adalet sorunu"dur. Bu nedenle "iki cins arasında iktidar paylaşımı açısından bir dengenin kurulabilmesi için kadın cinselliğinin de kültürel değerlerle donatılması ya da kadın cinselliğinin kültürel olarak (yeniden) değerli bir cinsellik haline getirilmesi gerekir." Bu da kültürel dönüşüm anlamına gelir. Bu bağlamda ona göre "cinsiyetli olarak tanımlanmış bir tür kavramı olmadan ve her cinsiyetin hak ve ödevleri de toplumsal hak ve ödevler içinde farklı hak ve ödevler olarak yeniden yazılmadan"[95] da erkekler ve kadınlar arasındaki eşitlik sağlanmaz. Cinsiyet farklılığı yalnızca döllenmeyi sağladığından değil, aynı zamanda yaşamın yeniden üretim alanı olması nedeniyle de türümüzün devamı için gereklidir."[96] Öyleyse doğal farklılık yok sayılamaz; aksi durum "soy kırım"[97] ile eş anlamlıdır. Farklılık kültürü eril olanı yok etmeyi amaçlamaz; onu dişil olan ile farklılıkları temelinde ele alır alır ve onları birlikte onaylar. O halde Irigaray'ın cinsiyet farklılığı söylemi kadınların eşitlik talebinin de olanağıdır; çünkü eril ve dişil bedenleri farklı ama eşit düzeyde kabul etmeyi içermektedir. Böylece kadın kendisini dişi ve erkekten ayrı bir cins olarak, kendi bedenini konuşan ve arzulayan bir dişi bedenin sembolü olarak görecektir. Dişi bedene pozitif bir anlam vermek, dişiliğin annelik ile olan özdeşliğini ortadan kaldıracağı gibi, anne-kız ilişkisinde, kızların, annelerini sadece bir anne olarak değil bir kadın, dişi bir beden, dişi bir birey olarak görmelerini sağlayacak ve anne-kız ilişkilerini kadın-kadına ilişkiler olarak yeniden düzenleyecektir.[98]

Sonuç

Irigaray'ı diğer feminist teorisyenler arasında ayırıcı kılan yanı kadın-erkek eşitliği talebini değil, cinsiyet farklılığına dayalı bir düşünceyi savunuyor olmasıdır. Irigaray, "cinsel fark" kavramını, "toplumsal cinsiyet" ve "biyolojik cinsiyet" kavramlarının yerine de kullanarak, bu bağlamdaki tartışmaları da aşmış olmaktadır. Ancak Irigaray, sadece teorik bir belirleme yapmamaktadır; ifadeye uygun bir yaşam formunu da konu edinmektedir. Bu açıdan bakılırsa, "farklılık kültürü", Irigaray'ın feminist söyleminin stratejisidir. Bu açıkça yeni bir "dişi kimlik" aracılığıyla "eril olanı" da biçimlendirerek iki cinsiyete "eşit yer" açan "yeni" bir kültür yaratma düşüncesidir. Irigaray'ın, "mimesis" kavramı

[95] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 11.
[96] Irigaray, *Ben, Sen, Biz*, 13.
[97] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 10.
[98] Stone, *Feminist Felsefeye Giriş*, 190-192.

bağlamındaki çözümlemeleri, bu kültürü yaratacak uygulamadır. Her ne kadar Irigaray, "mimesis" uygulamasını eril dilin dönüşümü temelinde açıklamaktaysa da, açıkça söylenebilir ki, "mimesis" var olan kültürün –ya da eril kültürün- bütün ögelerini dönüştüren uygulamayı ifade etmektedir. Çünkü mimesis sadece dilsel dönüşümü değil; aynı zamanda, dişil olanın varoluşsal nitelikleri ile birlikte eril olanın toplumsal konumunu da yeniden düzenlemeyi içermektedir.

Açıkça varsayılabilir ki, Irigaray'ın entelektüel ilgisi teorik bir çözümlemeden daha fazla, cinsiyetlerin yeniden inşasını amaçlayan pratik bir uygulamadır. "Ataerkil iktidar, bir soyağacının diğerine tabi olması ile düzenlen[diği]"[99] dikkate alındığında, bu nasıl olacaktır? Zor ama Irigaray umutludur. "Varlığımız sadece bir tesadüfün sonucu olamaz ve yaşama isteğimiz doğduğumuz anda kendini açıkça ortaya koymuştur. Kendimizi ilk nefesimizle doğuran da bizdik."[100] Dönüşüm için kadının bilinci ve eylemi başlangıçtır; sonuç ise dişil ve eril kimliğin yeniden düzenlenmesidir. "Cinsel kaderimizi birbirimize iade edebiliriz; doğumumuzun bu bağışını, salt anatomik bir kader olarak değil – Freud'un sözleriyle- varlığın kendisiyle ilgili bir kader olarak, özellikle de karşılıklı farklılık(lar)ımıza saygılı bir arzu ve sevgi sayesinde gerçekleşebilen bir kader olarak birbirimize geri verebiliriz."[101] Cinsel fark çözümlemesi, kadının sömürüsünü açığa çıkarttığı yerde onun özne varlığını yeniden ele geçirmesinin bilgisini de vermektedir. Sorunun kaynağındaki fark, mimesis ile dönüştürüldüğü oranda, çözümün olanağıdır. "Bu kadar kökten sökülmeye rağmen nasıl kendimiz olabiliriz? Öyle görünüyor ki, doğduğumuz ve ilk çocukluğumuzun koşullarını köklerimizle karıştırmadan kendimize kökler bulmamız gerekiyor. Bu, bir kez daha, aşkın potansiyelimizi çoğunlukla rasgele durumlara feda etmek, ihtiyaçlar, alışkanlıklar, gelenekler ve şeylere veya başkalarına bağımlılık tarafından belirlenen bir aşinalık içine girmesine izin vermek anlamına gelir."[102] Bunun anlamı, doğmak için geri çekilmektir. "Geri çekilmekle bize çekici gelen, yer verebileceğimiz, doğurabileceğimiz ya da yeniden doğabileceğimiz bir şey ya da kişidir."[103] Bu, kadının kendisini özne olarak ortaya koymasının ilk hareketidir. Burada Irigaray, cinsel farklılığı –doğal eril-dişil ayrımını-, yaşamın sürekliliği için doğal bir ilke olarak korumaktaysa da, bunu farka dayalı kültürün yıkılması ve cinsiyetlere saygıyı içeren "cinsiyet

[99] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 14-15.
[100] Irigaray, *To Be Born*, 1.
[101] Irigaray, *To Be Born*, 85.
[102] Irigaray, *To Be Born*, 39.
[103] Irigaray, *To Be Born*, 77.

kültürü" içinde düşünmektedir. Mevcut kültür dişilin kendisini erilin negatifi olarak algılamasına zorlarken, "farklılık kültürü", cinslere sadece doğurganlık açısından değil, "yaratıcı bir çift olma" yönünde de bir anlam yüklemektedir. Bu da kadın olmanın bir değer olarak görülmesini[104] sağlayacaktır. "Bu yeni doğum, bizde yaşamımızın, çevresinin ve fiziksel olgunlaşmamışlığımız nedeniyle aldığımız insani yardımın en orijinaline geri dönme özlemi uyandırsa da, ilkinden farklıdır."[105] "Yeni doğum" olarak bu yeni kültür, kendi dili için eril kültüre karşı bir dil mücadelesi yürütmelidir. Kadını ikincilleştiren eril söylemi üreten olumsuz belirleyici anlamlar dil içinde derinlere gizlenmiştir. Ancak "dilde açıkça ortaya çıkmayanın, ayan beyan belirmeyenin izleri yine de bulunabilir. Bunlar ataerkil tek cinsiyetli kültür tarafından silinmiş, unutulmuş olanın yorumlanabilir izleridir."[106] Bu izler kadının dişil özne olarak kimliğini biçimlendirmeye olanak sağlayan dişil imgeleme yolunu açacaktır. Çünkü dişil kimliği inşa etmede en temel engel, kadını kendi içine hapseden eril dildir.

[104] Irigaray, *Ben Sen Biz*, 9, 11.
[105] Irigaray, *To Be Born*, 84.
[106] Direk, *Cinsel Farkın İnşası,* 219.

KAYNAKÇA

Bowlby, Rachel. "Laughing With Medusa Classical Myth And Feminist Thought" içinde *Hope, Promise, Threaten, and Swear*, ed. V. Zajko ve M. Leonard, Oxford: Oxford Üniversity Press, 2006.

Direk, Zeynep. *Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Direk, Zeynep. *Cinsel Farkın İnşası Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet,* İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Hırata, Helena, Laborie, Françoise, Le Doaré, Héléne ve Senotier, Daniéle. *Eleştirel Feminizm Sözlüğü,* çeviren. Gülnur Acar-Savran, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.

Irigaray, Luce. *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru,* çeviren. Sabri Büyükdüvenci ve Nilgün Tutal, Ankara: İmge Kitabevi, 2006.

Irigaray, Luce. *Meryem'in Esrarı,* çeviren. Feyan Yıldırım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

Irigaray, Luce. *An Ethics of Sexual Difference* [*Ethique de la difference sexuelle,* 1984], çeviren. Carolyn Burke ve Gillian Gill, New York: Cornell University Press, 1993.

Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*, çeviren. Gillian Gill, New York: Cornell University Press, 1985.

Irigaray, Luce. *This Sex Which Is Not One* [*Ce sexe qui n'en est pas un,* 1978], çeviren. Catherine Porter ve Carolyn Burke, New York: Cornell University Press, 1985.

Irigaray, Luce. *To Be Born*, London: Palgrave Macmillan, 2017.

Leonard, Miriam. "Laughing With Medusa Classical Myth And Feminist Thought" içinde *Lacan, Irigaray, and Beyond: Antigones and the Politics of Psychoanalysis*, ed. V. Zajko ve M. Leonard Oxford: Oxford Üniversity Press, 2006.

Pollock, Griselda. "Laughing With Medusa Classical Myth And Feminist Thought" içinde *Beyond Oedipus: Feminist Thought, Psychoanalysis, and Mythical Figurations of the Feminin*, ed. V. Zajko ve M. Leonard, Oxford: Oxford Üniversity Press, 2006.

Postl, Gertrude. "Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası", çeviren. Şeyda Öztürk, *Cogito*. 58, (2009): 146-158.

Schor, Naomi. "The Essential Difference" içinde *The Essentialism Which Is Not One: Coming to Grips with Irigaray*, ed. Naomi Schor ve Elizabeth Weed, Indiana: Indiana University Press, 1994.

Stone, Alison. *Feminist Felsefeye Giriş*, çeviren. Yonca Cingöz ve Bilge Tanrısever, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016.

IMMANUEL KANT'IN AHLAK ANLAYIŞI BAĞLAMINDA 'KAMU GÖREVLİLERİ ETİK DAVRANIŞ İLKELERİ' OLANAKLI MIDIR?

Müslüm KAYACI •

ÖZ

Günümüzde, daha iyi işleyen bir kamu yönetiminin amacına hizmet etmesi beklentisiyle, kamu görevlilerinin eylemlerinde onlara kılavuzluk edecek bir takım etik davranış ilkeleri belirleme ideali yaygınlık kazanmıştır. Bu tarz bir düzenleme; Türk kamu yönetimi sistemine 2005 yılında, Kamu Görevlileri Etik Kurulu tarafından çıkarılan, Kamu Görevlileri Etik Davranış İlkeleri İle Başvuru Usul Ve Esasları Hakkında Yönetmelik ile girmiştir. Bu Yönetmelikte kamu görevlilerinin uyması gereken etik davranış ilkeleri 18 madde hâlinde belirlenmiştir. Bu çalışmanın amacı, kamu görevlilerine yönelik olarak hazırlanmış etik davranış ilkelerinin, Immanuel Kant'ın ahlak anlayışı bağlamında değerlendirilerek böylesi bir belirlemenin, yani tek tek maddeler halinde sayılmak suretiyle belli etik kodlar koymanın, olanaklı olup olmadığının araştırılmasıdır. Bilindiği gibi Kant çok önemli bir ahlak felsefesi filozofudur ve Onun ahlak hakkındaki temellendirmeleri, etik konusunda çalışanların görmezden gelemeyeceği niteliktedir. Kant insanı, özerk bir varlık olarak görmüş ve bu özerkliğin sonucu olarak onu, kendi ilkesini kendi belirleyebilecek nitelikte konumlandırmıştır. Kamu görevlileri etik davranış ilkelerinin olanağının bu bağlamda araştırılması, hem bu ilkelere felsefi bir bakış sağlayacak hem de kamu yönetimi ve felsefe yazınına katkı sunacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: *Immanuel Kant, ahlak, kamu görevlileri etik davranış ilkeleri.*

IS THE 'CODES OF ETHICAL BEHAVIOR FOR PUBLIC SERVANTS' POSSIBLE IN THE CONTEXT OF IMMANUEL KANT'S MORAL INTELLECT?

ABSTRACT

It has become prevalent nowadays to determine an ideal for establishing codes of ethics that will guide public servants in their actions and with the expectation of serving for a more functional public administration. This kind of regulation has entered into the Turkish Public Administration System in 2005 with the Legislation of Ethical Behavior Codes for Public Servants and about Reference Procedures and Principles. In this legislation, the ethical codes that should be followed by public servants have been determined with 18 items. The aim of this study is to find out that if it is possible to determine Ethical Behavior Codes that public servants should follow or to detect certain ethical codes via numbering them item by item within the context of Immanuel Kant's Moral Intellect. As known, Kant has been a very significant moral philosophy intellectual and his basics about moral could not be ignored by researchers whom are interested in ethics. Kant has defined human as an autonomous being and as a result of this autonomy, he positioned human with the attribution of having ability to define his principals by himself. Analyzing the possibility of Ethical Behavior Codes for Public Servants within this context would provide a philosophical attitude towards these codes and a contribution into to the public administration and the philosophy literatures.

Keywords: *Immanuel Kant, moral, ethical behavior codes for public servants.*

•Arş.Gör.Dr., Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, muslumkayaci@gmail.com ORCİD: 0000-0002-6065-2734

2022 Bahar, sayı: 33, ss. 157-178 ***Spring 2022, issue: 33, pp.: 157-178***
Makalenin geliş tarihi: 02.11.2021 ***Submission Date: 02 November 2021***
Makalenin kabul tarihi: 18.04.2022 ***Approval Date: 18 April 2022***
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Immanuel Kant, ahlak felsefesi (etik) alanında kuşkusuz çığır açmış ve kendinden sonra gelen birçok filozofu ve düşünürü derinden etkilemiştir. Onun, akıl sahibi varlıklar olarak nitelendirdiği insanlardaki 'aklı' ikili bir ayrıma tabi tutup teorik akıl ve pratik akıl şeklindeki bölümlemeye - bu bölümleme ilk olarak Kant tarafından düşünülmüş bir bölümleme değildir - getirdiği yeni bakış ve bu bölümlemeden hareketle yazdığı 'Eleştiri'leri, (Saf Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi ve Yargı Gücünün Eleştirisi) felsefi düşünceye sunduğu yeni imkânlar bağlamında çok temel bir noktadadır.

Kant'ın 'eleştiri'den anladığı kabaca şudur: akıl kendine dışsal olmayan, kendi yapıp etmelerini yine kendisi temellendirebilir ve onları yargılayabilir niteliğe nasıl erişecektir ve insan kendi kendine, onda var olan aklı vasıtasıyla yasalar koyabilecek midir? Bunun olanağı ve sınırları nedir? Onun temel çıkış noktası bu eleştirinin sadece insan aklı tarafından yapılabilirliğini göstermektir. Etik açısından da Kant'ın peşinde olduğu, pratik akıl kaynaklı ve bizzat insan aklı tarafından konulmuş, her zaman her yerde geçerli (evrensel) ve zorunlu bir *yasa*nın olanaklılığının araştırılmasıdır.

Kant öncesi dönemde; her şeyi ile yerli yerinde, iyi, güzel ve düzenli işleyen ve içerisinde hiçbir kusur bulundurmayan bir evren anlayışı söz konusuydu. Bu kusursuzca işleyen evrenin merkezinde ise Dünya vardı. Ancak, Galileo ile başlayıp Kopernik ile devam eden süreçte, dünyanın evrenin merkezinde olmadığı, güneşin etrafında başka gezegenlerle birlikte döndüğü, evrende bir uyumdan ziyade bir kaosun hâkim olduğu anlaşılınca, bu kusursuzca işleyen evren anlayışı sorgulanmaya başlandı. Diğer taraftan, gözlemin ve deneyin ön plana çıktığı böylesi bir süreçte, daha önce doğru bilginin kaynağı olarak görülen Kilisenin söylem ve öğretileri, gözlem verileriyle çeliştiğinden bunların doğruluğuna olan inanç da derinden yara aldı ve sorgulanmaya başlandı. Bir taraftan mükemmel işleyen evren anlayışının, öte yandan Kilisenin vaaz ettiklerinin sorgulanmaya başlandığı bir ortamda, bilginin ve ahlakın kaynağı da sorgulanır hale geldi. Bu anlamda Kant'ın çabasının, boşa düşen bilginin ve ahlakın kaynağını yeniden bulup, bunların temellendirmesini yapmak olduğu ifade edilebilir.

Kant öncesinde etik yaklaşımlar; insanın dışındaki aşkın bir şeyden (evren, töz veya tanrı) kaynağını alan[1] 'en yüksek iyi'nin varlığı çerçevesinde şekillenmiştir[2]. İnsanın eylemleri, bu en yüksek iyiye göre kurgulanır ve hayata geçirilirse ahlakın da gerçekleşebileceği varsayılmıştır. İnsanın etkin olarak kendi belirlemesi tarafından değil de, ona dışsal olan bir nesne tarafından belirlenen durumunda olduğu böylesi bir anlayışa Kant karşı çıkmıştır. Kant kendisinden önce, bilginin kendisini nesnelere uydurması gerektiğinin varsayıldığını, ancak bunu yapmakla bilginin kavramlar aracılığıyla apriori olarak belirlenme ve genişleme imkânının olmadığını, kendisinin ise bu düşünceyi ters çevirip, nesnelerin kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı ile hareket edip, sonuç alınıp alınmayacağını sınadığını[3] ifade ederek, bilinen nesnenin bilen özne etrafında dönmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu çok temel bir tersine döndürmedir ve Kant, kendinden önce ahlak alanında öne sürülen her düşüncenin, sırf bu bakış açısından dolayı, yani nesnenin sabit, öznenin nesneye göre kendini konumlandırması nedeniyle, tamamen hatalı olduğu kanısındadır. Başka bir ifadeyle, en yüksek iyi denilen şey, artık nesnenin kendisini dayatması ile değil, bize kendi aklımızın dayattığı bir yasa olmalıdır; yeter ki bu yasayı akıl kendinde bulsun, kendinden türetebilsin. Kant böyle bir yasanın var olduğunu ifade etmiş ve ona 'ahlak yasası' adını vermiştir.

Kant'ın ahlak anlayışı bağlamında, kamu görevlileri etik davranış ilkelerinin olanaklı olup olmadığının belirlenmesi amacını taşıyan bu çalışmada; öncelikle Kant'ın ahlak düşüncesi incelenmiş ve buna bağlı 'ödev', 'kesin buyruk' ve 'özgürlük' kavramlarına değinilmiştir. Sonrasında ahlak anlayışından hareketle, kamu görevlileri etik davranış ilkelerinin olanaklılığına yönelik çıkarımlar altı madde halinde değerlendirilmiştir.

Kant'ın Ahlak Anlayışı (Yasası)

Kant, ahlak konusunda tüm ödevlerimizin evrensel ve zorunlu olarak geçerli tek bir ahlak ilkesinden türetilebileceğini[4] öne sürer ve 'ahlak yasası' adını verdiği bu ilkeyi pratik akıldan türetir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, her

[1] Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996, 258.
[2] Doğan Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004, 68.
[3] Immanuel, Kant*, Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, 2015, 29.
[4] Paul, Guyer, "Kant'ın Ödevler Sistemi". *Cogito*, Sayı 41-42, (2005): 281.

türlü deneyden bağımsız olarak aklın neyi başarıp neyi başaramayacağı? Deneyin hiçbir araç ve yardımı olmaksızın akıl ile ne dereceye kadar iş görülebileceği? sorularını ortaya atmış ve bu sorulara yanıt aramıştır[5]. "İnsan aklı öyle özel bir yazgı ile karşı karşıyadır ki ve öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, onları geri çeviremez, çünkü ona aklın doğasının kendisi tarafından verilirler ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan aklının tüm sınırlarını aşar"[6]. Bu sorular; Tanrının varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlük ile ilgilidir ve bu idelerin bilgisine teorik aklın sınırları içerisinde ulaşılamaz. Yani, Tanrı var mıdır yok mudur? Ruh sonlu mudur sonsuz mudur? Özgürlük var mıdır yok mudur? gibi sorular teorik aklın cevap veremeyeceği sorulardır[7]. Ancak aklın pratik kullanımında bu soruların bir cevabı bulunabilir ve bu da sistemin 'kilit taşını' meydana getiren ahlak yasası aracılığıyla elde edilen özgürlük kavramına bu idelerin (Tanrı ve ölümsüzlük) bağlanması ile çözümlenir[8].

Kant'ın ahlak düşüncesinin temeli olan üç kavram vardır: iyi isteme, kesin buyruk ve özgürlük[9]. İyi isteme ve buna bağlı olarak 'ödev' kavramları ilk üzerinde durulması gereken kavramlardır. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* eserinin daha başında "Dünyada, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez"[10] diyerek, iyi istemenin önemini vurgulayacaktır. Kant'a göre; zekâ, anlama yetisi, cesaret, ölçülülük, azim, güçlülük, zenginlik onur vb doğa vergisi yetenekler veya kişinin mizacına bağlı özellikler; "iyi bir istemenin olmadığı yerde kötü ve zararlı olabilecek, hatta insanı haddini bilmez yapacaktır"[11]. Bu nedenle, böylesi yetenek ve özellikler iyi bir isteme ile sınırlandırılmazsa bunların iyi olduklarından söz edilemeyecektir. "İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir"[12]. Buradaki 'iyi', istemenin bir niteliğidir ve saf pratik aklın belirlediği istemedir[13].

[5] Bedia, Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefi Akımlar*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1987, 29.
[6] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 13.
[7] Kant bu sorulara *Arı Usun Eleştirisi* kitabında cevaplar aramıştır.
[8] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, 3-4.
[9] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, 406.
[10] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, 8.
[11] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8.
[12] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 9.
[13] Ioanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri,* Yankı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 115.

Bir isteme, ancak herhangi bir gereksinme, doğal bir eğilim tarafından değil, salt pratik akıl ve onun ilkeleri tarafından yönetilirse iyi isteme[14] olarak nitelendirilebilir. İyi istemeyi belirlemek için Kant ödev kavramına başvurur, bir eylemin ahlaksal değerini de ödev bilincine dayandırır. Bir eylemi ödev olduğu için yapıyorsak, eylemimizi belirleyen, bizi bu eylemi yapmaya sürükleyen herhangi bir eğilim değil de ödevse, bu eylemin ahlakça bir değeri vardır[15]. Ödev aklın sesidir ve bu yönüyle insandaki en yüksek değer olan akıl, ödev aracılığıyla dile gelir. Fakat insan sadece akıldan oluşan bir varlık olmayıp, güdüleri, eğilimleri de olan bir varlıktır. İnsanda ödev ile eğilimler karşı karşıya gelince, çatışabilecekleri gibi birbirleriyle örtüşe de bilir. Çatışma durumunda ödevin emrettiği ile eğilimlerin istediği arasında bir uyuşmazlık olur. Örtüşme durumunda ise, her ikisi de aynı şeyi ister. Ancak ödev ve eğilimlerin uyuşmasından doğan eylem iyi olarak nitelendirilemez, bu bir rastlantıdır. Kant'a göre eylemin iyi olabilmesinin şartı, herhangi bir rastlantıdan değil de sadece ödevden çıkmış olmasıdır[16]. Bu anlamda ödev "yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu"[17], yasa ise tüm akıl sahibi varlıklar için iyi istemeyi belirleyen tıpatıp aynı nedeni taşıması gereken evrensel ve zorunlu buyruklardır[18]. İşte ahlak yasası bu evrensel ve zorunlu niteliğe sahiptir ve ancak ahlak yasasına uymak kayıtsız şartsız iyidir[19].

Kant, hangi kavramı incelerse incelesin, o kavramın saf haline ulaşmaya çalışır. Kavramların saf hallerinden ise; herhangi bir dışsal eğilim ve güdüden kaynağını almadan, deneyime veya duyu verilerine dayanmadan, bizzat aklın kendisi tarafından belirlenmesini anlar. Ahlaki olarak nitelendirilebilecek eylemin de duyu verilerinden ve eğilimlerden arındırılması, salt ödev bilinciyle ve sadece ödeve uğruna yapılması gereklidir. Örneğin, bir bakkalın deneyimsiz bir müşterisini aldatmaması ödeve uygundur; çok alışverişin yapıldığı yerde zeki tüccar bunu yapmaz, herkes için geçerli bir fiyat koyar, dolayısıyla dürüstçe hizmet etmiş olur. Ancak bu, tüccarın bunu ödevden dolayı gerçekleştirdiğini söylememiz için yeterli olmayacaktır. Çünkü tüccar böyle yapmakla etrafına dürüst görünmeye çalışıyor ve böylelikle de müşterilerinin artacağını düşünüyor

[14] Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, 122.
[15] Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 42.
[16] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 407.
[17] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 15.
[18] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 28.
[19] Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, 115.

olabilir[20]. İşte istemeyi ödev değil de dışsal herhangi bir eğilim belirliyorsa bu istemeye bağlı olarak yapılan eylem, ödevden dolayı yapılmadığı için herhangi bir ahlaki nitelik taşımayacaktır. Kant'a göre sadece ve sadece ödevden dolayı yapılan eylemlerin ahlaki değeri vardır. Ödev de zaten pratik aklın kendinde bulduğu ilkelerden hareketle oluşturduğu ahlak yasasına uygun davranmaktır. Ancak teorik olarak kişinin ödeve uygun davranıp davranmadığının tam olarak belirlenmesi mümkün değildir.

Kant'a göre ahlak yasası biçimseldir ve herhangi bir içeriğe sahip değildir. Bütün içerikli pratik kurallar, iyi istemeyi belirleme noktasında, ya ben-sevgisine ya da kişinin kendi mutluluğuna hizmet etmeleri nedeniyle[21] evrensel ve zorunlu olamayacaktır. "Böylece Kant, bütün akıl sahibi varlıkların istemesini belirleyecek yasanın, ancak, istemenin içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından belirlenmesinin bir nedenini taşıyan nitelikte bir yasa olabileceğini ortaya koyar"[22] ve şu örneği verir: Diyelim ki servetimi her emin yola başvurarak artırmayı maksim edindim. Elimde ise başkasından borç olarak aldığım bir miktar para var ve o kişi hiçbir yazılı belge bırakmadan ölmüş. Bu durum maksimim ile uyumludur (servetimi her emin yola başvurarak artırma maksimi). Böylesi bir durumda bu maksimin, genel bir pratik yasa olup olamayacağını sınamak istiyorum ve maksimimi önümdeki duruma uyguluyorum. Maksimimin 'verildiğini hiç kimsenin kanıtlayamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir' gibi bir genel yasa hüviyeti kazanıp kazanmayacağını sorguladığımda, hemen farkına varırım ki; bu yasa herkes için geçerli olabilecek nitelikte değildir ve kendi kendisiyle çelişir. Çünkü bu durumda, emanet para verme diye bir şey ortadan kalkmış olur[23]. Dolayısıyla, bu maksimin evrensel ve zorunlu nitelikte olamayacağı, genel bir yasa niteliğine büründürüldüğünde kendisi ile çelişeceği ifade edilebilir. Yani; nasıl bir yasa benim istememi belirlemeli ki, kendime maksim olarak belirlediğim ilkelerin içeriğinin ortadan kalkmasına neden olmasın, genel bir yasa biçimine sokulduğunda kendi kendini ortadan kaldırmasın. İşte ahlak yasası tarafından belirlenen istemenin, herhangi bir içerikli ilkeyle değil de, yasasının sadece biçimi itibariyle belirlenmesi ile yapılan eylemler ahlaki nitelikte olacaktır. İstemenin bu şekilde belirlenimi ile yapılan

[20] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 12-13.
[21] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 25.
[22] Ogün, Ürek, "Kant'ta Apriori Sentetik-Pratik Bir Önerme Olarak Ahlâk Yasası ve Saygı Duygusu", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı: 11, (2008): 14.
[23] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 31.

eylemler dışında eyleme ahlakilik kazandıracak başka bir şey yoktur. Zaten ahlak yasasını içeriği olan ilkelerden türetmek demek - yani doğru ilke budur ve bu ilkelere uymak ahlaki olarak doğru olacaktır şeklinde 'ahlaki davranış kuralları' belirlemek - kişiyi özerk (otonom) değil yaderk[24] (heteronom) kılacak, bu ise Kant'ta ahlak yasasına sıkı sıkıya bağlı ve onun ayrılmaz bir parçası olan 'özgürlüğün' imkânını ortadan kaldıracaktır.

Kant'ın ahlak anlayışı istemeyi belirlerken 'buyruk' şeklinde karşımıza çıkar. "Bütün buyruklar ya koşulludur veya da kesindir. Koşullu buyruklar insanın ulaşmak istediği başkaca bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlarken, kesin buyruklar, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruklardır"[25]. Kesin buyruk başka bir amaca hizmet eden bir araç olarak değil, sadece kendisi için kabul edilip hayata geçirilen bir buyruk türüdür. Bu buyruk, bizim doğal yanımızı belirleyen koşullarla bağlı olmamaktan başka, koşul düşüncesinden de bağışıktır; dolayısıyla o, mutlak ya da koşulsuz bir geçerliliğe sahiptir ve ona bu niteliği kazandıran şey; içinde hiçbir eğilimi barındırmamasıdır[26]. Kant'a göre böyle bir tek kesin buyruk vardır ve şu şekilde ifade edilir: "ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun"[27]. Eylemine temel oluşturmasını istediğin her ilkeyi, her normu, herkesin onları kendi eylemlerinin temel ilkesi ya da normu olarak kabul etmesini ve onlara uymasını isteyip isteyemeyeceğine bakarak kontrol et![28] anlamına gelen bu kesin buyruk, aynı zamanda ahlak yasasının da ifadesidir. Dikkat edilirse bu kesin buyrukta, yani ahlak yasasında; insanlara yardımcı ol, dostlarını sev, yakınlarını kolla vb. gibi bir istem söz konusu olmamakta, yalnız eyleme temel olan istemenin niteliği belirtilmekte, bu istencin belli bir nitelikte olması gerektiği ileri sürülmektedir[29]. Yani ahlak yasası herhangi bir içeriğe sahip değildir.

Ahlaklılığın yegâne göstergesi, belirtildiği gibi, insanın kendi istenci ve aklıyla kendisine koymuş olduğu yasanın buyruğu altına girmesidir. Bu yasa

---

[24] Dışarıdan gelen yasa veya buyruğa göre davranma, özerklik karşıtı. https://sozluk.gov.tr/ (17.09.2021)
[25] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 29-30.
[26] Ahmet, Cevizci, *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, 183-184.
[27] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38.
[28] Annemarie, Pieper, *Etiğe Giriş*, (Çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, 186.
[29] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 408.

elbette bir doğa yasası gibi zorunluluğa sahip değildir. Ancak onu kendine koyan insan tarafından tıpkı bir doğa yasasıymışçasına benimsenir ve dolayısıyla ondaki zorunluluğun kaynağı bizzat bizizdir[30]. Ahlak yasası bize kendisine uymamız gerektiğini buyurur; ona uymak bize bir ödev olarak görünür ve bu yasayı biz bir 'gereklilik' olarak tasarımlarız[31]. Bu gerekliliğin ödev buyruğu şeklindeki ifadesi şu şekildedir: "eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun"[32]. Buradan hareketle Kant'ın, her defasında nasıl bir eylemde bulunulacağının kararını tamamıyla insanın kendisine bıraktığı ifade edilebilir. Bu karar, ancak ahlak yasasının varlığı ile mümkün olan 'özgürlük' varsayımı altında (özgürce) alınıyorsa ödev buyruğuna uygun olacaktır. Bu noktada ahlak yasası ile özgürlüğün ilişkisi ortaya çıkar.

Kant'ta ahlak düşüncesi ile özgürlük birbirine sıkı sıkıya bağlı kavramlardır. "Özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*'sidir (varlık nedenidir), ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir (bilinme nedenidir). Ahlak yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (…) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizdeki ahlak yasasıyla hiç karşılaşamazdık"[33]. Yani, kişinin aklın yasalarına göre istemesi, onun doğadaki nedenselliği ve duyular dünyasını aştığının bir işaretidir ve bu nedenle ahlak yasası özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir. Diğer taraftan, eğer insan sadece doğa nedenselliğine bağlı olarak eyleyen bir varlık olarak düşünülseydi, kendi aklı ile ulaştığı ahlak yasasına göre eylemesinin olanağı da ortadan kalkmış olurdu ki, bu bağlamda özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*'si olmak durumundadır. Dolayısıyla "özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir istem aynı şeydir"[34].

Kant'a göre insan iki yönlü bir varlıktır. İnsan bir yanıyla 'duyulur dünyaya' diğer yanıyla 'düşünülür dünyaya' aittir. Duyulur dünyaya ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında yaderk, düşünülür dünyaya ait olarak ise doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan özerk[35] bir varlık olarak, onun hem fenomenal (görüngü)[36] hem de numenal (numen)[37] bir yanı

[30] Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 260.
[31] Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, 75.
[32] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38.
[33] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 4.
[34] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 65.
[35] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 70-71.
[36] Duyularla algılanabilen her şey, fenomen, numen karşıtı. https://sozluk.gov.tr/ (18.09.2021)
[37] Nesnenin kendisi, fenomen (görüngü) karşıtı. https://sozluk.gov.tr/ (18.09.2021)

vardır. İnsan fenomenal yanı itibariyle - duyulur dünyaya ait bir varlık olması yönüyle - hiçbir şekilde özgür değildir; çünkü bu yönüyle doğal nedensellik yasalarına bağlıdır ve bu anlamda kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenmiştir. Ancak ahlakın konusu, ahlaki değerlendirmenin nesnesi olarak insan, pratik aklın yasalarına uymak ya da uymamak bakımından özgür olan numenal de - düşünülür dünyaya ait de - bir varlıktır[38]. Doğa yasalarına tabi olmakla bağımlı halde bulunan insan, ancak kendi aklıyla koyduğu ahlak yasasına uymasıyla özgürlüğünü kazanabilir. Fenomenal yönü itibariyle insanın uymak zorunda olduğu yasalar dış kaynaklı ve bir zorlama, zorunluluk içerirler ve bu nedenle insanın yaderkliği söz konusudur, İnsanın numenal yönü aracılığı ile ortaya çıkan ahlak yasası ise, onun özerkliğinden kaynaklanmıştır. Ahlak yasasına meşruiyet kazandıran, yani ona boyun eğmeyi meşru kılan şey, insanın kendi kendine bu yasayı koymuş olmasıdır. Dolayısıyla, "ahlak yasası saf pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şeyi ifade etmez"[39]. Nitekim "düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma özgürlüktür"[40]. İnsan düşünülür dünyaya da ait bir varlık olması yönüyle ve bu dünyanın imkânlarıyla, doğanın belirleyiciliğinden sıyrılıp özgürce eylemde bulunabilme olanağına sahiptir. Bu olanak aynı zamanda onu ahlakın taşıyıcısı konumuna da yükseltir. Ahlakın taşıyıcısı olması sıfatıyla insan ancak özgür olursa ahlakilik gerçekleşebilir. Bu açıdan, özgürlük ahlak yasasının varlık nedeni, ahlak yasası ise özgürlüğün bilinme nedenidir.

Ahlak yasasının biçimi, akıl tarafından tasarımlanır ve bu yönüyle duyular dünyasına ait bir nesne değildir. Bu tasarım, doğadaki olayları nedensellik yasasına uygun olarak belirleyen bütün nedenlerden de farklıdır. Bu durumda, genel yasa koyucu biçimden başka hiçbir belirleyici neden isteme için yasa görevini göremez, böyle bir isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından, yani biçimi itibariyle belirlenmiş olan ahlak yasasından bağımsız olarak düşünülmelidir. Böylesi bir bağımsızlık tam anlamda özgürlüktür, dolayısıyla maksimin sırf yasa koyucu biçimi bir isteme için yasa görevini görebiliyorsa ancak, o isteme özgür bir istemedir[41]. Yani benim istemem, benim dışımdaki bir neden tarafından belirleniyorsa veya sadece doğa

[38] Cevizci, *Etiğe Giriş*, 187.
[39] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 38.
[40] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 71.
[41] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 33.

belirleyiciliği altındaysa, bu durumda insan olarak benim bir değerim kalmıyor. İnsan olmak zaten doğa belirlenimi dışında da bir belirleyicinin (aklın) var olduğunu kabul edip buna göre çözümleme yapmayı gerektirir ki, benim ortadan kalkmamamın tek nedeni budur. Başka bir ifadeyle, nasıl oluyor da ben duyulur dünyaya ait bir varlık olarak ve doğa yasalarının belirlenimi altında yaşıyorken; aynı zamanda, düşünülür dünyaya ait yönüm aracılığıyla kendi aklımdan kaynaklı olarak özgürce bulduğum yasalar koyup bu yasalara yine kendim uymak zorunda olabiliyorum? İşte bu bağlantıyı kuran ahlak yasasıdır. Önce akıl aracılığıyla (düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak) ahlak yasasını bir olgu olarak fark ediyorum, daha sonra bu yasa bana özgürlüğün de var olabileceğinin bilgisini sunuyor. Dolayısıyla ahlak yasasının önce, özgürlüğün ise daha sonra fark edilebilir olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Kısaca ifade edersek, Kant' a göre eylemlerimizin arkasında yatan istemenin iyi olması, ilk olarak değerlendirilmesi gereken şeydir. Davranışlarımızın değerlendirilmesinde esas alınacak şey iyi istemedir. Bu iyi isteme ise yalnızca insanın aklı tarafından belirlenmeli, deneyim veya güdüler tarafından belirlenmemelidir. Eğer iyi isteme deneyim veya güdü verilerince belirleniyorsa bu istem ahlaki olmayacaktır. Bu açıdan ahlaklı olmak; eylemle ne yapılmaya çalışıldığı ile ilgili değil, o eylemin neden yapıldığı ile ilgilidir. İkinci olarak Kant, ahlakın evrensel ve zorunlu olabileceğini düşünür. Evrensellikten kasıt; yaptığımız her davranışa 'eğer herkes bu davranışı bizim yaptığımız gibi yaparsa sonuçları ne olur'? sorusunu yöneltip, bu soruya olumlu bir cevap verebiliyorsak o davranış evrenselleştirilebilir nitelikte olacaktır. Evrenselliğin önündeki engel, istemeyi bir koşulun belirlemesidir. Zorunluluk ise Kant'a göre; akıl tarafından belirlenmiş ahlak yasasının tıpkı bir doğa yasasıymış gibi herkesi bağlayacak nitelikte olmasıdır. Üçüncü olarak özgürlük Kant'ta ahlak yasasına sıkı sıkıya bağlıdır. Eylemlerin ahlaksal değerini belirleyen ahlak yasası aynı zamanda özgür bir istemeyi de belirlemektedir. Bu ahlak yasasından hareketle; Türk kamu yönetimi sistemi içerisinde yer alan ve kamu görevlilerine yönelik olarak çıkarılan 'etik davranış ilkeleri 'ne, bunların olanaklı olup olmadığı noktasından bakılabilir.

Kamu Görevlileri Etik Davranış İlkeleri

Ülkeler; daha etkin, üretken, hesap verebilir, verimli ve vatandaşını merkeze alan kamu yönetimleri hayaliyle çeşitli 'etik davranış ilkeleri (kodları)'

belirleyip hem kendilerinin hem de kamu personelinin bu kodlara uyacakları taahhüdünde bulunmak suretiyle bir takım yazılı belgeler oluştururlar. Bu bağlamda etik davranış ilkeleri; kamu personelinin davranışlarına kabul edilebilirlik kazandıran ve bu davranışları tanımlayan sistematik çabalardır[42] ve çalışanların örgüt içerisindeki davranışlarına rehberlik edecek ahlaki davranış kalıplarını içeren yazılı, açıklayıcı ve resmi belgelerdir[43]. Etik davranış ilkeleri, kamu görevlilerinin gündelik işlerinde nasıl davranmaları gerektiğine yönelik onlara yol gösterici kılavuzlar niteliğindedir. Bu ilkeler, devlete olan güveni artırmanın yanı sıra kamusal hizmetlerin sunumunda kaliteyi de yükseltir[44]. Kamusal faaliyetlerin kapsamını o hizmetin gereklilikleri ile birleştirerek kamu personeline yönelik uyulması gereken etik davranışları tanımlar[45] ve etikle ilişkili yasaları, davranış kalıplarını, ek kılavuzları içerecek şekilde yazılı hale getirilip sistemleştirilirler[46]. Temel olarak, etik davranış ilkeleri değil de 'kamu ahlaklılık kodları' olarak isimlendirilmeleri daha doğru olacak olan etik davranış ilkeleri, Türk kamu yönetimine, tek bir mevzuat hükmü altında belirlenmiş şekliyle, 2005 yılında çıkarılan Kamu Görevlileri Etik Davranış İlkeleri İle Başvuru Usul Ve Esasları Hakkında Yönetmelik ile girmiştir. Yönetmelik Etik Davranış İlkeleri başlığı altında 18 adet etik davranış kodu belirlemiştir[47].

Kamusal hayatın kural ve ilkeler çerçevesinde yürütülmesi zorunluluğundan hareketle, kamu görevlilerinin uyması gereken bir takım dışsal ve içsel düzenlemelerden bahsedilebilir. Yasalar kamu görevlilerinin davranışlarını dışsal olarak belirlemekte ve denetlemekteyken, etik değerler, davranışı içsel olarak yönetmekte ve denetlemektedir[48]. Davranışların dışsal olarak kontrolünde yasalar ve kurallar etkin olmaktadır[49] ve buradaki temel

---

[42] Jeremy, Plant, "Codes of Ethics", içinde *Handbook of Administrative Ethics*, Ed. Terry. L. Cooper, New York: Marcel Dekker Inc, 2001, 309.
[43] Mark, Schwartz, "The Nature of the Relationship between Corporate Codes of Ethics and Behaviour", *Journal of Business Ethics*, Sayı: 32, (2001): 248.
[44] Kenneth, Kernaghan, "Ethics and Administrative Responsibility", *Canadian Public Administration*, Sayı: 17, Cilt: 4, (1974): 534.
[45] Bruce, Willa, "Codes of Ethics and Codes of Conduct: Perceived Contribution to the Practice of Ethics in Local Government", *Public Integrity Annual*, Sayı: 17, (1996): 13.
[46] Cüneyt, Yüksel, "Ülkemizde ve Dünyada Siyasette Etik Değerler", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Sayı: 69, Cilt: 1–2, (2011): 623.
[47] Bu kodlara ulaşmak için bkz:
https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/04/20050413-6.htm (20.09.2021)
[48] Murat, Özdemir, "Kamu Yönetiminde Etik". *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 4, Cilt: 7, (2008): 182.
[49] April, Hejka-Ekins, "Ethics in In-Service Training", İçinde *Handbook of Administrative Ethics*. Ed. Terry L. Cooper, New York: Marcel Dekker Inc. 2001, 81.

motivasyon kamu yararının gerçekleştirilmesidir. Kamu görevlilerinin davranışlarında içsel belirleyici ise kamu görevlisinin ahlaki karakteridir[50]. Dolayısıyla içsel belirlenim noktasında ahlakın sınırları içerisindeyizdir. Ahlakın sınırları içerisinde olmak, kamu görevlisinin eylemlerinin etik davranış ilkeleri adı altında belirlenmiş bir takım ahlaki kurallarla düzenlenebileceği varsayımını da beraberinde getirmektedir. Zaten eğer bu varsayım olmasa, yani kamu görevlilerinin davranışlarının belli bazı kurallarla düzenlenebileceği varsayılmasa, etik davranış ilkeleri adı altında bir takım ahlaklılık kuralları ortaya atmanın da bir anlamı olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, etik davranış ilkelerine göre hareket etmesini beklediğimiz kamu görevlilerinin, görevlerini yerine getirirken eylemlerinin etik ilkeler çerçevesinde şekillendiğini varsaymamız gerekecektir. İşte bu varsayımın olanaklı olup olmadığının Kant'ın ahlak yasası açısından araştırılması, bu ilkelerin anlaşılması noktasında önem kazanmaktadır.

Kant'ın Ahlak Düşüncesi Bağlamında Kamu Görevlileri Etik Davranış İlkelerinin Olanağı

İlk bakışta, etik davranış ilkelerinin, hepimizin altına imza atacağı, gönül rahatlığıyla varlığını savunacağımız nitelikte oldukları kuşkusuzdur. Kamusal hizmetlerle ne zaman karşılaşırsak karşılaşalım, temel beklentimiz etik ilkelere göre bu hizmetlerin sunulmasıdır. Vatandaş olarak kamu görevlisinden bizlere halka hizmet bilinciyle; adaletli, dürüst, saygı ve nezaket çerçevesinde davranmasını beklemek en temel hakkımızdır. Ancak bu, kamusal ilişkinin vatandaş tarafından görünümüdür. Bu ilişkide, ikinci tarafı oluşturan kamu personeline ilişkin görünüm ise bambaşka olabilmektedir. Yani, etik kodların kamu personeli tarafından kabul edilip içselleştirilmesi ve buna göre eylemde bulunup bulunamayacağının araştırılması, bizleri bu ilkelere daha dikkatli bakmaya itmektedir ve Kant'ın ahlak anlayışı bağlamında bu ilkeler değerlendirilip olanaklılığı incelenebilir.

1-"Ahlak yasası aslında, (…) bir ödev yasası, ahlaksal bir zorlamanın belirlemesi ve eylemlerinin bu yasaya saygı ve ödevini yerine getirme duygusu tarafından belirlenmesi yasasıdır. Başka bir öznel ilke güdü olarak kabul edilmemelidir; yoksa eylem gerçi yasanın buyurduğu biçimde sonuç verebilir,

[50] Jeroen, Maesschalck, "Approaches to Ethics Management in The Public Sector", *Public Integrity*, Sayı: 7, Cilt: 1, (2005): 22.

ama ödeve uygun olduğundan, ödevden dolayı yapılmadığından, bu yasa koymada aslında söz konusu olan niyet ahlaksal değildir"[51].

Buna göre, eylemlerin ödeve uygun olması yetmeyecek, ödevden dolayı yapılması gerekecektir. Ödevin yerine getirmemizi istediği çoğu şey - bu anlamda etik davranış ilkeleri çerçevesinde eylemek - ödeve uygun olabilse de, bunların gerçekten ödevden dolayı yapıldığı, yani ahlaki bir değer taşıdığına tam olarak karar vermemiz olanaksızdır. "Çünkü ahlaksal değer söz konusu olduğunda, sorun olan, gördüğümüz eylemler değil, eylemlerin görmediğimiz o iç ilkeleridir"[52].

Varsayalım ki etik davranış ilkelerinin tamamı, Kant'ın bahsettiği anlamda insan aklından çıkan, ödev niteliğinde olan, kesin buyruk tarafından belirlenmiş bir iyi isteme ile şekillenen 'ahlak yasası' bütünü olsun. Başka bir deyişle, etik davranış ilkelerinin bütününe tek bir ahlak yasası gözüyle bakalım ve kamu görevlilerinin davranışlarını bu yasa belirliyor olsun. Yani, etik davranış ilkeleri ile 'aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun' şeklinde Kant'ın ifade ettiği ahlak yasası birbiriyle tamamen örtüşsün ve her kamu görevlisinin harfiyen bu yasaya uyduğu ve onların her eyleminin ahlak yasasınca belirlendiği varsayılsın. Böylesi bir tam örtüşme durumunda bile Kant eylemin ahlakiliğini bilemeyeceğimizi söylüyor. Çünkü eylem; evet sonuçları itibariyle ödeve uygun olarak görünebilecektir, belki de gerçekten öyledir, ancak kişiyi o eyleme iten içsel nedenin yani ödevden dolayı yapılıp yapılmadığının tam bilgisine teorik olarak asla ulaşılamayacak olmasından dolayı, Kant'a göre etik davranış ilkeleri şeklinde belirlenmiş bir takım düzenlemelerin bir anlamının olmayacağı ifade edilebilir. Örneğin, etik davranış ilkeleri içerisinde sayılan 'halka hizmet bilinci' ile hareket ettiği ilk bakışta eylemlerinin sonuçlarına da bakılarak fark edilebilir olan bir kamu görevlisinin bu davranışı, ödeve uygundur. Ancak bu görevlinin halka hizmet bilinci ile yaptığı eyleminin, sırf bu bilinci taşıyarak yaptığını doğrulayabilmemiz mümkün değildir. Gerçekten bu eylemi ahlak yasası tarafından belirlenmiş ödevden dolayı yapmış da olabilir, ama etrafına dürüst görünmek, amiri nezdinde takdir görmek ya da herhangi bir makama daha kolay gelebileceğini düşünerek de yapmış olabilir. Eylemin sonucu ödeve uygun da görünebilir, ancak eylemin ödeve uygun olmasından mı yoksa ödevden dolayı mı yapıldığının ayrımı kesin bir şekilde belirginleştirilemeyeceğinden dolayı, etik davranış ilkelerinin olanaklılığı bu

[51] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 90-91.
[52] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 23.

anlamda söz konusu değildir. Çünkü eylemin arkasında yatan istem, hiçbir zaman tam olarak tespit edilemeyecektir. İstemenin niteliğinin tam olarak tespit edilemediği durumda, etik davranış ilkelerinin bir hükmü olmayacaktır.

2- Ahlaklılık, eylemlerin istemenin özerkliğiyle, yani maksimleri aracılığıyla olanaklı bir genel yasayla olan ilişkisidir. İstemenin özerkliği, istemenin kendi kendine yani istenen nesnelerin her türlü özelliğinden bağımsız olarak bir yasa olma özelliğidir[53]. Görüleceği üzere Kant, ahlak yasasına göre belirlenmiş bir istemenin, istenen nesnenin özelliğinden bağımsız olarak var olabileceği görüşündedir. Zaten eylemlere ahlakilik kazandıracak şey de bu özerkliktir. Her türlü nesnenin kendisinde var olan bir takım özelliklerinden bağımsız olarak karar verilmesi kişiyi özerk kılacaktır. Bu açıdan; Kant aslında ne zaman ahlaki bir karar vermek durumunda kalınırsa kalınsın, yaşanılan her fiili durumda, o durumun şartlarına göre ahlaki olarak eylememizi temel olarak bizlere bırakmaktadır. Kant'ın aradığı şey, kişiyi o eyleme sevk eden maksimi ile genel nitelikte olan bir yasanın çelişmemesi ve eylemi yerine getirmedeki istemin ahlak yasasınca belirlenmiş olmasıdır. Yaşanılan fiili durumda kişi şayet, 'karşılaştığım bu olay neticesinde yapacağım eylem aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim maksime göre eylemde bulunulabilecek nitelikte midir? değil midir?' sorusuna olumlu cevap verebiliyorsa o eylemi gönül rahatlığıyla yapabilecektir. Bu anlamda, Kant'ın ahlak yasasından somut eylem talimatları türetilemez. Ahlak yasası, ahlaki olarak bağlayıcı olan normatif ilkeleri temellendirir. Bu ilkeleri temellendirirken somut, tek tek eylemlere dönük kalıplar sunmaz. Kant etiğinin ahlaki ilkelerinin ölçütlerine göre davranacak kişi, davranışlarını ve bireysel tercihlerini her somut durumda ve kendi kendine bulup gerçekleştirmek durumundadır[54]. Bu açıdan 'doğru ilkeler bunlardır, bu ilkelere göre eylemde bulun!' şeklinde kamu personeline dışarıdan bir zorlama getiren, ona dışsal olan, kendi aklının koyduğu yasa hüviyetinde değil de, bir otorite tarafından ona dikte edilmiş olan etik davranış ilkelerinin varlığından söz edebilmemiz olanaksız görünmektedir. Daha öncede ifade edildiği gibi, Kant'ın olanaklılığını araştırdığı ahlak, kaynağını insan aklından alan, ona dışsal olmayan ve yine insanın kendi koyduğu yasaya kendisinin itaat etmesiyle mümkün olabilmektedir. Bu şekilde türetilmemiş, herhangi bir biçimde ona sunulmuş olan ahlaki buyruklar demeti, ahlak kodlar, etik davranış ilkeleri veyahut da adı ne olursa olsun bu biçimde insana sunulan her ne varsa

[53] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 57-58.
[54] Pieper, *Etiğe Giriş*, 184.

anlamsız olacaktır. Bu açıdan Kant'a göre kamu görevlileri etik davranış ilkelerinin kabulü mümkün değildir.

3- Ahlak yasası Kant'a göre içerikten yoksun ve sadece biçimseldir. "Pratik ilkeler, her türlü öznel amaçlardan soyutlandığından, biçimseldir; temellerinde bu amaçlar, yani güdüler bulunduğunda ise içeriklidirler"[55]. İçerikli olan her şey Kant'a göre arzulama yetisi ile ilgilidir ve görelidir. Belli bir içeriğe sahip olan herhangi bir yasa, evrensel ve zorunlu olamayacak dolayısıyla akıl sahibi tüm varlıkları bağlayacak şekle bürünemeyecektir. İşte ahlak yasası "saf istemeyi belirleyen biricik nedendir, ama bu yasa yalnızca biçimsel olduğundan (yani genel yasa koyucu olarak maksimin yalnızca biçimini belirlediğinden), belirleyici neden olarak, istemenin her türlü içeriğinden, dolayısıyla her türlü nesnesinden soyutlanmıştır"[56]. Kamu görevlileri etik davranış ilkelerinin belirlendiği ve tek tek sayıldığı yönetmeliğe bakarsak, bu ilkelerin içeriğinin belli bazı ifadelerle doldurulduğu görülecektir. Kant'a göre, bu şekilde içerikler sunan ilkeleri kabul etmek olanaksızdır. Çünkü içeriği olan ilkeler güdülere dayanır, güdülere dayalı olan her şey arzulama yetisi ile ilgilidir ve mutlaka bir koşulla dile getirilir. Bir koşula bağlı ilkeler ise evrensel ve zorunlu olan, yani herkesin üzerinde anlaşabileceği temel yasaları veremeyeceği için, içerikleri başkaları tarafından oluşturulmuş ahlaklılık kodları, Kant etiği çerçevesinde kabul edilebilir görünmemektedir. Kabul edilebilir tek şey ahlak yasasına göre eylemedir. Bu yönüyle ahlak yasasına uyan bir kişinin özerk davrandığından, aksinin düşünülmesinin yani içeriği belli şekillerde doldurulmuş ve bizlere hazır olarak sunulmuş bir takım ilkelerin varlığı söz konusu olduğunda, bir yaderkliğin ortaya çıkacağından, yaderklikten söz edilen her durumda ise özgürlüğün olanağı bulunamayacağından dolayı, etik davranış ilkelerinin kişilerin özgürlüğünü de ortadan kaldırdığını söylememiz gerekecektir. Başka bir ifadeyle; Kant'ta ahlak yasası ve özgürlük birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Ahlak yasası kabul edildiğinde özgürlüğünde zorunluluğu ortaya çıkacaktır. Yani ahlak yasasınca belirlenmiş şekilde eylemde bulunan insan özgürce eyleyen insan anlamına gelecektir. Kant'ın fikirlerinden, insanın ahlaki ilkelere maruz kalan yaderk nitelikte değil, tam tersine bu ilkelerin yaratıcısı olduğu sonucu çıkmaktadır. Buradan hareketle; etik davranış ilkeleri adı altında kamu personeline sunulan ahlaki davranış kodları, o personelin özgürce eylemesinin imkanını ortadan kaldıracaktır. Denilebilir ki; 'kamu personeli özgür olarak davranmasın!' etik

[55] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 45.
[56] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 119.

davranış ilkeleri ile eli kolu bağlı olsun. Bu durumda, insanı düşünülür dünyaya ait bir varlık kılan yönü yani aklı yadsınmış olur. Çünkü ahlak yasası aklın pratik kullanımından türetilmiştir, dolayısıyla aklın pratik kullanımını yadsımanın, akıldan türetilen ahlak yasasını da yadsımak anlamına geleceği unutulmamalıdır. Özgürlüğün de ahlak yasasına sıkı sıkıya bağlı olduğunu tekrar hatırlanırsa, 'kamu personeli özgür davranmasın!' şeklindeki bir önermenin onun düşünülür dünyaya ait bir varlık olma yönüyle çelişeceğini, dolayısıyla böyle bir istemde bulunulamayacağının ifade edilmesi gerekir. Buradan hareketle, insanın ahlak yasasına göre eyleyen ve özgür olan bir varlık olarak, etik davranış ilkeleri ile belli kalıplara sokulması Kant'ın düşünceleri dâhilinde olanaklı değildir. Kamu personeli her fiili durumda nasıl davranacağının kararını kendisi özgürce verebilecektir. Onu bağlayan kurallara, ilkelere ihtiyacı yoktur.

4- Kamu görevlilerini etik davranışlara yönlendirmek adına belli ahlaklılık kodlarının belirlenip uygulamaya konulması, ilk bakışta gayet faydalı, mutlaka yapılması gereken bir zorunlulukmuş gibi algılanabilir. Ancak ahlak yasası çerçevesinde bu kodlara bakıldığında ve biraz daha derinlemesine düşünüldüğünde, bunları dışarıdan bir zorlama ile kamu personeline dayatmak, onları (kamu personelini) bu ilkelere tamı tamına uyan, eylemlerinde daima bu ilkeleri gözeten, dürüst, haksever, nazik, saygınlık ve güveni önemseyen vb birer varlık haline getirmeyeceği görülebilir. Gerçekten de ahlak söz konusu olduğunda, bir takım mevzuat hükümleri ile kamu personelini o hükümlere mutlaka uyacak varlıklar olarak düşünmek pek olanaklı görünmemektedir. İradesi ahlak yasasına göre şekillenmemiş, insanın kendisi dışında belirlenmiş ve onun türetmediği herhangi bir yasa ne kadar ileri veya ayrıntılı düzenleme getirirse getirsin, şeklen var olacaktır ancak esasen varlığından söz edilemeyecektir. Bir başka şekilde ifade edersek; Kamu Görevlileri Etik Davranış İlkeleri Yönetmeliği'nde halka 'dürüstlük ve tarafsızlık' içerisinde hizmet etmek bir etik davranış ilkesi olarak belirlenmiştir. Bu ilkeler, kamusal hizmetin sunumunda son derece önemlidir ve kamu görevlilerinden eylem ve işlemlerinde dürüst ve tarafsız olmaları beklenmektedir. Şayet kamu görevlisinin istemesi Kant'ın ortaya koyduğu anlamda ahlak yasasına göre belirlenmemiş ise, bu ilkelerin bir kıymetinin kalmayacağını söyleyebiliriz. Kişinin, ben bir kamu görevlisiyim, görevimi yerine getirirken dürüstçe ve tarafsızca davranmalıyım, bu benim için bir ödevdir, eğer ödeve uygun davranmazsam bu davranışım 'genel bir yasa olarak önüme gelseydi duraksamadan kabul edebilir miydim'? şeklindeki soruya olumlu cevap

veremeyeceğini kendi aklı aracılığıyla çıkarsaması ve ödeve uygun davranmayı bir zorunluluk olarak istemesi durumunda yaptığı eylemler Kant'ın tasvip edeceği eylemlere dönüşür. Aksi halde, kamu etik davranışları evet şeklen var olacaktır ancak gerçek anlamda bu ilkelerin varlığından söz edilemeyecektir. Bu bakış açısıyla Kant'ın ahlak yasasının adeta etik davranış ilkelerine ruh kazandırdığını söyleyebiliriz. Ahlak yasasına göre şekillenmiş bir irade olmaksızın etik davranış ilkelerinin olması ile olmaması arasında bir fark yoktur.

5- Kant eylemlere soylu, yüce, büyük diyerek insanları bunları yapmaya zorlamanın 'ahlaksal yobazlık' olacağını, çünkü böyle yapılmak suretiyle insanların eylemlerini belirleyen nedenin ödev değil de sanki o soylu, yüce, büyük denilen eylemlerin kendi değerleriymiş gibi yanlış bir algılama içine girileceğini[57] ifade ediyor. Kant'a göre, bizim eylemlerimizin asıl belirleyicisi o eylemin ödevden dolayı yapılmış olmasıdır. Eylemlere bir takım soylu, yüce, büyük nitelendirmeler yaparak insanları bu eylemleri yapmaya itelemek; ilk olarak ahlaki yobazlıktır, ikinci olarak ise sanki o eylemler ödevden dolayı değil de sırf kendi değerleri dolayısıyla yapılıyormuş gibi bir kuruntu içerisine girilmesine neden olur.

"Ahlaksal yobazlık, saf pratik aklın insanlığa koyduğu sınırların aşılmasıdır. Bu sınırlarla saf pratik akıl, ödeve uygun eylemlerin öznel belirlenme nedenini, yani bu eylemlerin ahlaksal güdüsünü, yasanın kendisinden başka bir yere koymayı (…) yasaklar"[58]. Bu açıdan kamu görevlilerine etik davranış ilkeleri biçiminde, onlara doğru davranışın hazır bir takım ahlaki davranış kuralları demeti ile empoze edilmesi; sanki eylemleri onlara yaptıran ahlak yasası değil de etik davranış ilkeleriymiş gibi bir görüntüye neden olacağından, "eğer doğru dürüst aranırsa, övülmeye değer bütünü eylemlerde, buyuran ve düşkünlüklerimizin hoşuna gidebileni keyfimize bırakmayan bir ödev yasası bulacağımızdan ve ruhu ahlakça biçimlendiren tek sunuş tarzı bu olduğundan çünkü yalnızca onun sağlam ve tam belirlenmiş ilkeler sağlayabileceğinden"[59] dolayı ahlak yasasının bir kenara itilip, eylemleri asıl belirlemesi beklenen kuralların etik davranış ilkeleri şeklinde bize sunulması 'ahlaki yobazlık' olacaktır.

[57] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 93.
[58] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 94.
[59] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 94.

6- "Maksimleri gerçekten ahlaksal yapan ve onlara ahlaksal bir değer veren istemeyi belirleme nedenleri olan, yasanın doğrudan doğruya tasarımlanması ve ödev olarak ona nesnel bir şekilde zorunlu uyma, eylemlerin esas güdüleri olarak tasarımlanmalıdır; yoksa niyetlerin 'ahlakiliği' değil, eylemin 'yasallığı' sağlanırdı"[60]. Kant'ın temel motivasyonu, eylemlerin ahlakiliğine nasıl ulaşılacağının araştırılması olduğundan, eylemlerin yasallığını[61] hukukun sınırları içerisinde aramamız daha doğru olacaktır. Bu bağlamda, - etik davranış ilkelerinin olanaklılığını kabul edip mutlaka bir yere koymamız gerekecekse - bu ilkeleri etiğin sınırları içerisinde değil de hukukun sınırları içerisine koymamız daha doğru olacaktır. Yani bu ilkeleri, 'etik' kelimesi ile ifade etmekten ziyade 'hukuk' kelimesiyle ifade etmek 'hukuksal davranış ilkeleri' biçiminde belirtmek daha uygun olacaktır. Çünkü bu ilkelere baktığımızda; eylemlerimizi belirleyen içsel hareket ettiricilerden ziyade - ahlaktan ziyade - daha çok dışsal hareket ettiriciler olduğu görülecektir. Eylemleri bu şekilde dışsal olarak belirleyen ilkeler ise hukuk[62] ilkeleri olduğuna göre, bunları hukukun sınırlarına dâhil etmemiz gerekecektir. Bu belirlemeden hareketle de etik davranış ilkelerinin olanağından - ahlakın sınırları içerisinde olduğumuzdan - söz edemeyeceğimizi ifade edebiliriz.

Sonuç

Ahlak kavramı niteliği itibariyle araçsallaştırılmaya çok müsaittir. Devletler, otoriteler, toplumlar yüce, doğru, erdemli olan budur ve 'böyle davranılmalıdır' biçiminde kendilerine göre en üst gördükleri ahlak kuralları belirleyerek bunları kişilere dikte edebilirler. İşte Kant'ın ahlak yasasına, ahlakın bu şekilde araçsallaştırılmasının önüne geçip, onu bir 'amaç' noktasına yükseltmesi yönüyle bakılabilir. Ahlak yasasını değerli kılan da budur. Kant'ın ahlak yasası ile insanın kendisinin belirlediği ilkelere yine kendisinin uyması gerektiğini temellendirmesi devletlerin, otoritelerin, toplumların kişiler üzerinde tahakküm kurmasının önüne de set çeker niteliktedir. Bu yaklaşım; 'Aydınlanma Dönemi'nin 'değerli olan insandır, insandaki akıl onda boşu boşuna var değildir, insanın görevi aklını kullanmasıdır' biçiminde özetlenebilecek tutumuyla da paralel niteliktedir. Bu açıdan aklını bir başkasının kılavuzluğuna

[60] Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 163.
[61] Buradaki 'yasallığı' hukuksal bir takım zorlayıcı ilkeler koyma anlamında kullanılmıştır.
[62] Toplumu düzenleyen ve devletin yaptırım gücünü belirleyen yasaların bütünü https://sozluk.gov.tr/ (27.09.2021)

başvurmaksızın kullanabilen insan Kant'ın ulaşmak istediği insandır. Bu insan duyuları ve güdülerince belirlenmemiş, mutluluk[63] gibi bir amaçla kirletilmemiş iyi istemeye sahip olma potansiyelini barındıran varlık olması noktasında, aklın sınırları dâhilinde eyleyebilecektir. Bu yönüyle Kant'ın insan tasavvurunun, 'ideal bir insan' tasavvuru olduğu, gerçek hayatta sıkça - belki de hiç - karşılaşmayacağımız türden olduğu açıktır. Ancak Onun insanı bu şekilde idealize etmesi, insanda var olan 'ahlak' olgusuna yaklaşım tarzını da bir kenara bırakmamız anlamına gelmemektedir. Yani bir olgu olarak ahlakın incelenmesinde, Kant'ın düşüncelerinin bizleri aydınlattığı gerçeği göz ardı edilemez. Dolayısıyla Kant'ın ahlak yasasına göre eyleyen insanı, evet ideal bir insandır ancak, bu idealize edilmiş insandaki ahlak duygusu bir gerçekliktir/hakikattir. Aynı şekilde ahlak duygusunun incelenmesi noktasında Kant'ın çığır açtığı da bir gerçekliktir/hakikattir.

Etik davranış ilkeleri, günümüz kamu yönetimlerinin çok önem verdiği ve hizmetlerin sunumunda olmazsa olmaz nitelikte gördüğü bir takım ilkeler bütünüdür. Bu ilkeler çerçevesinde eylemlerde bulunan kamu personelinin daha iyi işleyen etik bir kamu yönetimi amacına hizmet edeceği düşünülür. Kamu yönetimlerinin işleyişine ayrılmazcasına bağlı olan etik davranış ilkeleri; bir yandan kamusal ilişkide vatandaşın kaliteli bir hizmet almasının koşullarını sağlarken öte yandan, kamu görevlilerine eylemlerinde kılavuz edinebilecekleri bir takım davranış kalıpları da sunar. Yazılı ve resmi metinler haline getirilip uygulamaya konulan bu ilkelerin önemi, bugün artık tartışılmaz niteliktedir. Ancak, Kant'ın ahlak yasası bağlamında bu ilkelere baktığımızda durumun pekte öyle tartışılmaz nitelikte olmadığı görülecektir. Kant'ın ahlaki anlamda değer verdiği tek şey; kişinin yapacağı eyleminde, kendisine maksim olarak belirlediği öznel ilkenin, genel bir niteliğe büründürülebilecek biçimde olup olmadığının, yine kişinin kendisi tarafından tespit edilip hayata geçirilmesidir. Yeter ki bu maksim genel bir yasa biçimine sokulduğunda kendisi ile çelişmesin ve evrensel ve zorunlu niteliğe sahip olsun, yani herkesi bağlayabilecek nitelikte olsun. Böyle belirlenerek yapılan bütün eylemler, Kant'ın ahlaki bir değer atfettiği eylemler olacaktır. Bu açıdan; genel olarak tüm insanlara, özelde ise kamu görevlilerine

[63] Kant, amacı mutluluk olan bütün etik teori ve yaklaşımlara şiddetle karşı çıkar. Gerek *Pratik Aklın Eleştirisi* gerekse de *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* eserlerinin çoğu yerinde, ahlak yasasının 'saflığına ve halisliğine' zarar verdiği gerekçesiyle karşı çıkışlarının nedenlerini gerekçelendirdiği ifadelere rastlanır.

etik davranış ilkeleri adı altında bir takım uyulması gereken ilkeler demeti sunmak Kant'a göre doğru değildir ve 'ahlaki yobazlıktır'.

Kamu görevlilerine etik bir takım ilkeler dayatmak, onları ne iyi birer çalışan ne de ahlakı davranışlarının merkezine alıp buna göre eyleyen vatandaşlar haline getirir. Yasa hükümleri, yönetmelik metinleri veya etik kodları belirleyip bunlara uyulacak! şeklinde bir yaklaşım belirlemek; onlara uyulduğu veya uyulacağı anlamına gelmemektedir. Çalışanların ahlaki anlamda bir takım ilkelerle hizaya getirileceğini sanmak, onların zorlayıcı metinlerle dürüst, tarafsız, adil veya nazik olacaklarını beklemek, bu sanı ve beklentilerin olanağı konusunda şüpheye düşmemize neden olmaktadır. Elbette, mevzuat hükümleri ile etik davranış ilkelerinin belirlenmesi ve çalışanlardan o içeriklere uygun davranışlar beklenmesi son derece tabiidir, gereklidir ve bunun önemi göz ardı edilemez. Ancak, bunların bu şekilde belirlenip kamu çalışanlarının önüne sunulması, onlara harfiyen uyulacağının garantisi değildir. Bu ilkelere belki ruh kazandıracak - her ne kadar Kant etik ilkeleri kabul etmese de - Kant'ın belirlediği anlamda ahlak yasasına göre istemesi oluşmuş ve bu şekilde eylemde bulunan çalışanların var olmasıdır. Bu beklentinin idealist bir beklenti olduğu açıktır ancak, konunun bir takım mevzuat hükümleri koyup bunlara uyulmasını beklemek basitliğinde olmadığının da bir göstergesidir.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefi Akımlar*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1987.

April, Hejka-Ekins, "Ethics in In-Service Training". İçinde *Handbook of Administrative Ethics*. Ed. Terry, L. Cooper, 79–100, .New York: Marcel Dekker Inc. 2001.

Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (Çev. Doğan. Özlem), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.

Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Guyer, Paul. "Kant'ın Ödevler Sistemi". *Cogito*, (2005): Cilt: 41-42, 277-338.

Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Çev. Ioanna Kuçuradi, Füsun Gökberk, Ülker Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. Ioanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.

Kernaghan, Kenneth. "Ethics and Administrative Responsibility". *Canadian Public Administration*, Sayı: 17, Cilt: 4, (1974): 527–541.

Kuçuradi, Ioanna. *İnsan ve Değerleri*. İstanbul: Yankı Yayınları, 1998.

Maesschalck, Jeremy. "Approaches to Ethics Management in The Public Sector". *Public Integrity*, Cilt: 7, Sayı: 1, (2005): 21–41.

Özdemir, Murat. "Kamu Yönetiminde Etik". *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 7, (2008): 179–195.

Özlem, Doğan. *Etik - Ahlak Felsefesi.* İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004.

Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş.* (Çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Plant, Jeremy. Codes of Ethics. İçinde *Handbook of Administrative Ethics*. Ed. Terry, L. Cooper, 309–333, New York: Marcel Dekker Inc. 2001.

Schwartz, Mark. "The Nature of the Relationship between Corporate Codes of

Ethics and Behaviour". *Journal of Business Ethics*, Cilt: 32, (2001): 247–262.

Ürek, Ogün. "Kant'ta Apriori Sentetik-Pratik Bir Önerme Olarak Ahlâk Yasası ve Saygı Duygusu". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Cilt: 11, (2008): 11-20.

Willa, Bruce. "Codes of Ethics and Codes of Conduct: Perceived Contribution to the Practice of Ethics in Local Government". *Public Integrity Annual*, Cilt: 17, (1996): 23–30.

Yüksel, Cüneyt. "Ülkemizde ve Dünyada Siyasette Etik Değerler". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt: 69, Sayı: 1–2, (2011): 617–633.

KANT'IN DENEYİM ANALOJİLERİNDE SÜREKLİLİK, ARDIŞIKLIK VE EŞANLILIK ANLAYIŞI

A. Suat GÖZCÜ*

ÖZ

Kant'ın I. Kritik'in "Deneyim Analojileri" olarak adlandırılan bölümü, deneyimin birliği ve genel olarak, bir bilginin olanaklı olması için algıların bağlantılarının kurulması gerektiği görüşünü içermesi bakımından önemlidir. Bu bölümde Kant, temporal özelliklerin algılarla birlikte bize verilmediğini, tersine, algıların bilme yetileri yoluyla zamanda birlik altına getirildiğini göstermeye çalışır. Bu bakımdan, deneyim analojileri, farklı temporal bölümlerdeki algıların zorunlu bağlantısıyla ilgili a priori ilkeleri içerir. Kant, deneyim analojilerinde, söz konusu temporal bağıntıları süreklilik, ardışıklık ve eşanlılık olmak üzere üç farklı zaman biçiminde inceler. Buna göre, bu çalışmada hem Kant'ın deneyim analojilerinde zamanın bu üç kavramını nasıl açıkladığı hem de nesnelerin zamanda nasıl sürdüğü, aynı şekilde yalnızca tek bir anda sınırlı olmayan görünüşlerin parçalarıyla birlikte zaman boyunca nasıl yayıldıkları gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Algı, zaman, töz, süreklilik, ardışıklık, eşanlılık, Kant.*

KANT'S VIEW OF PERSISTENCE, SUCCESSION AND SIMULTANEITY IN ANALOGIES OF EXPERIENCE

ABSTRACT

The chapter called "Analogies of Experience" in Kant's first Critique is important in terms of grounding the view that the unity of experience and the connections of perceptions must be established for a knowledge to be possible, in general. In this chapter, Kant tries to show that temporal proporties are not given to us with perceptions, on the contrary, that perceptions brought together in time through faculty of congnitions. In this regard, analogies of experience contain a priori principles of the necessary connections of perceptions in different temporal parts. In the analogies of experinece, Kant examines these temporal relations in three different forms of time as persistence, succession and simultaneity. So, in this study, it will be tried to show both how Kant explains these three concepts of time in analogies of experience and also, how objects persist in time and how appearances, which are not limited to only one moment, spread throughout time together with their parts.

Keywords: *Perception, time, substance, persistence, succession, simultaneity, Kant.*

---

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, alisuat.gozcu@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5076-0935

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 179-201 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 179-201*
Makalenin geliş tarihi: 28.12.2021 *Submission Date: 28 December 2021*
Makalenin kabul tarihi: 15.04.2022 *Approval Date: 15 April 2022*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Kant, deneyim analojilerinde, temporal bağıntıların deneyimde nasıl ortaya çıktığı üzerinde durmuş ve deneyimin olanağı için algıların zaman içindeki bağlantısının gerekli (zorunlu) olduğunu, çünkü algıların kendilerinde süreklilik (kalıcı olma), ardışıklık ve eşanlılık (birlikte varolma) gibi temporal özellikler taşımadan bizde bulunduğunu ileri sürmüştür.[1] Kant'ın bu iddiası temelde, görünüşlerle birlikte algılara sunulduğunu varsaydığımız temporal özelliklerin aslında algılarla birlikte bize verilmediği, tersine bizim algıları zamanda düzenlediğimiz düşüncesini içerir.[2] Ona göre, nesnelerin varolduğu zamanları yalnızca nesnelerin kendileri ya da zamana bakarak bulamayız.[3] Dolayısıyla burada ortaya çıkan ilk soru şu olmalıdır: Algıların kendilerinde temporal özellikleri var mı? Kant'a göre bu sorunun yanıtı kesinlikle olumsuz olacaktır çünkü algılara ardışıklık, eşanlılık ve sürekliliği veren bizdeki iç duyu, imgelem ve anlama yetisinin işleyişidir.[4] Kant açısından algılarımız bilme yetilerimizde kurallara göre sentezlenir ve algıların bu sentezi nesnenin deneyimsel bilgisinin koşuludur; aynı şekilde, algılar çoklusunun sentetik birliği de bilinçte içerilir. Ancak bu birlik bilinçte zaman yoluyla sağlansa da zamanın

[1] Bkz. Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 2008), A177/B219.

[2] Kant, yalnızca görünüşlerin bize dolaysız bir şekilde verilebildiğini ve kendinde-şeyler olmadığını ama yine de nesneleri olan tasarımlar olduğunu düşünür ve bu türden nesnelere de artık görülenemeyen ve bu nedenle deneyimsel olmayan, transendental nesne der. Kant'ın deneyimsel nesne dediği deneyim içinde olan, tanımlanabilir ve sınırlanabilir bir nesne (masa, kitap gibi) olarak düşünülebilir. Ancak uzay ve zaman gibi tanımlanamayan şeyler de var. Bunlar deneyimin nesneleri değildir ama daha çok deneyim onlarla olanaklı olur. Transendental nesne ise, bilme yetilerimizin soyut nesnesidir ve transendental nesneye olanaklı algıların tüm alan ve bağıntıları yüklenebilir. Bu bakımdan transendental nesnenin tüm deneyime önsel olduğu söylenebilir. Bkz. Kant, A109,A251 ve A494/B523. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Nicholas F. Stang, "Kant's Transcendental Idealism," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Spring 2022 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022), https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-transcendental-idealism/. Bunun yanında, Kant'a göre birer çoklu içeren görünüşler, ardışık izlenimler serisinde zamanı ayırdedilmesiyle bir çoklu olarak tasarımlanabilir. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A99.

[3] Bkz. Eric Watkins, "Kant's Third Analogy of Experience," *Kant-Studien* 88, no. 4 (1997): 408.

[4] Walsh, olayların kendilerinde günler, aylar, vs., gibi temporallikleriyle birlikte algılarımıza sunulmadığına vurgu yapar. Bkz. W. H. Walsh, "Kant on The Perception of Time," *The Monist* 51, no. 3 (1967): 376, http://www.jstor.org/stable/27902039.

kendisi algının konusu değildir, yani zaman algılanmaz.[5] Eğer zamanın algılandığı söylenseydi, bu durumda zamanın içinde algısının olanaklı olduğu bir üst zamana gereksinim duyulurdu.

Algıların kendilerinde birbirine bağlanma ve tekil bir birlik altında bir doğa oluşturma gücü olmadığından, böyle bir bağıntının ve bu yolla, deneyimin olanaklı olması için iç duyunun formu olan zaman ve anlama yetisinin kurallarına göre algıların birbirine bağlanmaları gerekir. Kant'a göre zaman, algıların birliğinin sentezi için a priori olarak zihinde hazır bulunur.[6] Zaman ve benzer şekilde uzay, algılardan soyutlanan kavramlar değil ama a priori verilidir ve algılama ediminden önce bu edimde algılayan özneye eşlik eder.[7] Böylelikle, Kant'a göre görülerin ortaya çıkmasını sağlayan uzay ve zaman yoluyla uzanımlı ve temporal büyüklükler olanaklı olurken, algılama yoluyla da duyusal içeriklerin ilişkisi sağlanır. Birer saf görü olan zaman ve uzay, deneyimi önceler ve deneyim ilkin onlar yoluyla olanaklı olur.[8]

[5] Kant'ın zamanın kendisinin algılanamamasıyla ilgili görüşü hakkında oldukça önemli yorumlar ortaya çıkmıştır. Guyer, Kant'ın bu görüşünü iki şekilde gerekçelendirdiğini söyler. Bunlardan ilkine göre, zamanın tek-boyutlu yapısından dolayı tüm anları birbirleriyle eşanlı değil ama ardışık olan bir yapıdadır ve doğrudan algılanamaz ama yalnızca zamandaki nesnelerin özellikleri üzerinden dolaylı bir yolla algılanabilir; ikincisine göre ise, zamandaki görünüşlerin nesnel temporal bağıntıları dolaysız bir şekilde deneyimsel görülerimizle algılanamaz çünkü tasarımlarımızın temporal bağlantıları nesnelerinkiyle birebir örtüşmeyebilir. Bkz. Paul Guyer, *Kant*, Routledge Philosophers (New York, NY: Routledge, 2006), 105–6. Benzer şekilde, Allison da zamanın algılanamamasından dolayı temporal düzenin yalnızca zamandaki görünüşler yoluyla sağlanabileceğine işaret eder. Bkz. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale University Press, 2004), 232. Paton ise, zamanın algılanamamasının deneyimin kalıcı bir nesneye ve sonunda tüm nesnel ve fenomenal dünya için kalıcı bir tözü gereksinmesine neden olduğuna işaret eder. Bkz. H. J Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft*, vol. 2 (United Kingdom: George Allen & Unwin LTD, 1936), 198. Bunun yanında Broad da birçok yorumcudan farklı bir olarak, 'ardışıklık' ve 'eşanlılık' tanımının belirli bir olay çiftinin eşanlı mı yoksa ardışık mı olduğunu belirlemeye yetmediği ve böyle bir belirleme için Kant'ın ısrarla fenomenler alanında kalıcı bir süreç bulmaya çalıştığını söyler. Bkz. C. D. Broad, "XI.—Kant's First and Second Analogies of Experience," *Proceedings of the Aristotelian Society* 26, no. 1 (1926): 193–94.

[6] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B219. Paton'ın da işaret ettiği gibi, nesnelerin temporal konumlarının belirlenimleri, imgelemin transendental sentezi yoluyla zamanda biraraya gelişleriyle ve böylece, onları a priori bir yolla bağlayan kavramlarla sağlanır. Ayrıntılı bilgi için bkz. H. J Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft*, vol. 2 (United Kingdom: George Allen & Unwin LTD, 1936), 170 ve 174.

[7] Stephan Körner, *Kant* (London: Penguin Books, 1990), 37.

[8] Kant'ın uzay ve zamanın dışımızda olmadığını düşünmesinin izleri Kritik öncesi dönemdeki çalışmalarına (Inaugural Dissertation, 1770) kadar geri gider. Kant, uzay ve

Kant, deneyim analojilerinde kendilerinde bir başkasının bağıntısını taşımayan algılar arasında bir tür ilgi kurmanın ya da onları bir bilgi altında sentezlemenin nasıl olduğunu göstermeyi amaçlar. Kant'a göre, deneyimi öncelemesi ve olanaklı kılması bakımından zaman, kendisiyle birlikte üç temel tasarım biçimini olanaklı kılar. Bunlardan ilki süreklilik, ikincisi ardışıklık ve üçüncüsü de eşanlı olmadır.[9] Kant açısından zamanın bu üç modu, zaman yoluyla olanaklı olan görünüşlerin temporal bağıntılarının da kuralını içerir.[10]

Süreklilik ve Kalıcılık

Süreklilik, değişimin ve değişime karşı direnme ya da kalıcı olmanın birlikte düşünülmesidir. Herhangi bir nesnenin hem değişmesi hem de zaman boyunca varolması için kalıcı olan, zaman boyunca süren bir dayanak olmalıdır. Buna göre, Kant herhangi bir nesnenin zaman boyunca geçirdiği değişime karşın kendisi olarak kalmayı sürdüren yönüne töz der.[11] Kant hem zaman ve uzayın zihinde bulunduğunu düşünmesiyle hem de tözü kendinde şeylerin değil ama görünüşlerin varoluşlarının dayanağı ve zaman boyunca süren bir şey olarak ele almasıyla, özellikle zamanı şeylerin hareketinin sayısının ölçümü olarak kabul eden Aristoteles'ten ve şeylerin bağıntısının düzeni olarak gören Leibniz'den, aynı şekilde cisimlerden bağımsız mutlak olarak kabul eden Newton'dan büyük ölçüde ayrılır.[12] Kant, zaman ve uzayı algılarımızın öznel formları olarak

zamanın duyumdan bağımsız olduğunu ve anlayıştan türetilmediğini bu çalışmalarında da ortaya koyar. Bkz. Özgüç Güven, "250. Yılında Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üstüne," *Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy*, no. 53: 134, https://doi.org/10.26650/arcp.844123.

[9] Kant açısından "süreklilik" [Alm. Beharrlichem, İng. Persistence], "süre"den [Alm. Dauer, İng. Duration] farklıdır. Süreklilik zamanın modlarından biridir, buna karşın süre ise, zamanda süren bir şeyin temporal bir büyüklüğüyle ilgilidir. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A177/B219.

[10] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A177/B220. Kant'ın Kavramların Analitiği ve Transendental Diyalektik'te olduğu gibi Saf Aklın Eleştirisi'nin birkaç yerinde kullandığı "mod" (modus) terimini herhangi bir şeyin (kavramın, görünün vb.,) içinde bulunduğu özel bir kullanımı ya da içkin bir belirlenimi olarak düşünülebilir. Karşılaştırma için bkz. H. J Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft*, vol. 1 (United Kingdom: George Allen & Unwin LTD, 1936), 85.

[11] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A182.

[12] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A181/B224. Kant, nesneye ilişkin kavramlarımızı transendental düzeye çıkardığımızda, örneğin, bir evin kendinde-şey değil ama sadece bir görünüş, yani transendental nesnesi bilinmeyen bir tasarım olduğunu anlayabileceğimizi söyler. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A191/B236. Paton'ın işaret ettiği gibi, zaman ve uzay kendinde-şeylerin değil ama bilen öznenin doğasına dayanır. Bu nedenle, temporal

düşündüğünden, görünüşlerin dünyası ile kendinde şeyler arasında kesin bir ayrım yapar.[13]

Kant, zamanda kalıcı olanı ya da süregeleni açıklayabilmek için tözlerden söz eder.[14] Kant'a göre töz, bizim dışımızdaki herhangi bir şeyin, bir kendinde varlığın temelinde yatan ve onun yine bizden bağımsız bir zamanda sürmesini sağlayan bir dayanak değildir. Diğer bir söyleyişle, özellikle Kant'ın birinci analojide üzerinde durduğu gibi, töz metafiziksel anlamdaki bir töz değildir, çünkü böyle bir metafizik kendinde şeyleri kapsar, ancak Kant açısından böyle bir alan deneyimin sınırlarının ötesinde kalır.[15] Dolayısıyla Kant'ın burada ilgilendiği kalıcı olan ve zamanda süren töz hem zamandaki görünüşlerin temporal bağlantılarının hem de zamanın deneyimsel tasarımının olanağıdır ve bu kalıcı olan töz de fenomenden başka bir şey değildir.[16] Yani töz, tasarımlarımızın zamanda sürmesini sağlayan bir dayanaktır ve böyle bir dayanak kendinde-şeylerin değil ama görünüşlerin temelinde bulunur.[17]

ardışıklık kendinde-şeylerin değil, görünüşlerin ardışıklığıdır. Değişim ve kalıcı olma gibi zamanın hiçbir temporal karakteri kendinde-şeylere yüklenemez. Ayrıntılı bilgi için bkz. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft*, 1:181–82-83. Aynı şekilde Höffe de Kant'ın klasik töz düşüncesini Fiziksel Monadoloji gibi Kritik öncesi metinlerinden beri kabul etmediğine işaret eder. Bkz. Otfried Höffe, *Kant's Critique of Pure Reason*, vol. 10, Studies in German Idealism (Dordrecht: Springer Netherlands, 2009), 210.

[13] Kant'a göre, eğer görünüşler kendinde-şeyler olsaydı, bu durumda tasarımların ardışıklığından yola çıkarak çoklunun nesnede nasıl bağlandığı saptanamazdı. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A190/B235. Bu konuyla ilgili ayrıca bkz. Körner, *Kant*, 39.

[14] Bkz. Guyer, *Kant*, 106.

[15] Bkz. Walsh, "Kant on The Perception of Time," 384.

[16] Kant fenomenden, kategorilerin birliğine uygun nesneler olarak düşünülen görünüşü anlar. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A182/B225 ve A252/B307. Fenomen teriminin Kant'taki diğer kullanımlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. S. R. Palmquist, "Six Perspectives on the Object in Kant's Theory of Knowledge," *Dialectica* 40, no. 2 (1986): 135, https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1986.tb01262.x. Kant'a göre fiziksel dünyanın duyarlık ve düşüncemize dayanması koşuluyla kalıcı tözlere ilişkin a priori bilgimiz olabilir. Bkz. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft*, 1936, 2:185. Bunun yanında, Weizsäcker'in vurguladığı gibi, kavramları anlamlı bir şekilde zamanda kullanabilmek için deneyim olanaklı olmalıdır ve herhangi bir deneyimin olanaklı olması için de zamanda süren bir şey olması gerekmektedir. Bkz. Carl Friedrich V. Weizsäcker, "Kant's 'First Analogy of Experience' and Conservation Principles of Physics," *Synthese* 23, no. 1 (1971): 82–83.

[17] Kant açısından kendinde-şey bilginin sınırlarının dışındadır ve bu nedenle kendisinde olduğu gibi tasarımlanamaz. Palmquist'in işret ettiği gibi, Kant kendinde-şeyin duyularımızı doğrudan etkilemez, çünkü duyarlığın bir nesne yoluyla etkilenmesi ancak deneyim içinde meydana gelebilir. Bkz. Palmquist, "Six Perspectives on the Object in Kant's Theory of Knowledge," 127. Allison'ın da belirttiği gibi, Kant görünüşü kendinde-şey olarak anlamaz ve böyle bir görüş kabul edilseydi, bu durumda görünüşlerin nesnel

Kant açısından zamanda süren nesnelerin değişimleri ve başkalaşımları onların farklı şekillerde tasarımlanması ya da varolmaları anlamına gelir. Değişim ya da başkalaşım ancak kalıcı olan, yani sürekli varolup yok olmayan ama zamanda değişime ve başkalaşıma karşın varolan bir kalıcı olan yoluyla olanaklıdır. [18] Kant'ın bununla ilgili sözleri şöyledir:

> ... tüm olgusalın, e.d., şeylerin varoluşuna ait olanın dayanağı Tözdür ki, onda dışvarlığa ait olan herşey salt bir belirlenim olarak düşünülebilir. Buna göre, görüngülerin tüm zamansal [temporal] ilişkilerinin onunla ilişki içinde belirlenebilecekleri kalıcı yan görüngüdeki tözdür, e.d., onun olgusalıdır ve değişen herşeyin dayanağı olarak her zaman aynı kalır.[19]

Kant'a göre görünüşlerin başkalaşımında meydana gelen geçişler, yani herhangi bir nesnenin bir durumdan başka bir duruma geçişinin belirlenimleri yalnızca deneyimsel bir yolla bilinebilir. Örneğin, beyaz renkli bir masa düşünüldüğünde bu masa boyanarak siyah renkli bir masaya dönüşebilir. Burada kalıcı olan bir masa görünüşünün zamanın bir anındaki durumundan bir diğer anındaki durumuna geçişi söz konusudur. Buna göre, ilk durumdaki masa boyandığında ortadan kalkmış olmaz ve ikinci durumda da yepyeni bir nesne ortaya çıkmaz; tersine, bir ve aynı nesnenin değişime karşın zamanda sürmesi, kalıcı olması durumu söz konusudur. Çünkü, Körner'in de işaret ettiği gibi, Kant verili herhangi bir görü durumuyla uyuşmayan, yani bu görünün uzaydaki konumuyla aynı olmayan uzayın farklı bir yerindeki bir başka görünün ilkini izlediğini ve uzayın bu farklı yerlerindeki konumlarının ardışıklığının sentezinin bizdeki saf zaman görüsüyle olanaklı olduğunu düşünür.[20]

Bununla birlikte zamanın kalıcı olmayan yönleri bakımından düşünüldüğünde burada bir karşıtlık ortaya çıkmaktadır. Geçmiş tasarımlar olup biten ve artık olmayan tasarımlar olarak zamanın tasarımlar zincirinde yerini alır ve bu tasarımların konumları gittikçe daha uzak geçmişe gitmeleri

---

temporal düzeninin deneyimi olanaklı olamazdı. Bkz. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 232.

[18] Kant tasarımlardaki değişimi şeylerin bir tür meydana gelme ve yok olması olarak değil ama daha çok başkalaşım olarak düşünür. Bkz. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 237. Höffe'nin belirttiği gibi, buradaki değişim tözün durumlarının başkalaşmasıdır. Bkz. Höffe, *Kant's Critique of Pure Reason*, 10:211.

[19] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B225.

[20] Bkz. Körner, *Kant*, 39.

bakımından sürekli değişir. Dolayısıyla tasarımlar serisinde sabit kalan bir tasarım durumu söz konusu değildir. Kant bu sorunu çözmek için, kendisi hareket etmeyen, kalıcı belirlenimleri ve a priori olan kökensel bir zaman tasarımını düşünür. Böyle bir zaman tasarımı yoluyla görünüşlerin başkalaşımı, yani birbiriyle uyuşmayan karşıt belirlenimlerin bir ve aynı tasarımda sentezlenmeleri olanaklı olur. Buna göre başkalaşım, bir görünüşün ortadan kalması ve başka bir görüşün meydana gelmesi değil ama farklı görünüşlerin zamandaki sentezinin olması durumudur.

Böylelikle Kant, kalıcı olan tözlerin tüm zaman belirlenimlerinin dayanakları olduğunu düşünür.[21] Tüm görünüşler tasarımların kökeninde bulunan zamanda olduğundan, bu görünüşler zamanın kurallarına göre ortaya çıkmalıdır. Kant'a göre herhangi bir görünüşün değişimi, yukarıda verilen farklı renkleri olan masa örneğinde olduğu gibi, görünüş çoklusuna ilişkin kavrayışın kalıcı olan zamandaki ardışıklığıyla ortaya çıkar.[22] Başka bir şekilde söylenirse, tüm görünüşler temelinde kalıcı olan bir zaman vardır ve a prioridir. Ancak burada görünüşlerin olmadığı, yani henüz meydana gelmediği ya da artık olmadığı bir zaman bölümünün nasıl olanaklı olduğu sorusu karşımıza çıkar. Dolayısıyla Kant'ta bu sorunun nasıl ele alındığı üzerinde durulmalıdır.

Görünüşlerde Öncelik ve Sonralık Sorunu

Herhangi bir şeyin mutlak olarak varolmaya başlaması (aynı şekilde yok olması) ne demektir? Görünüşlerin varolmaya başlamasıyla ilgili zamanda tam bir başlangıç ve aynı şekilde, yok olmasıyla ilgili de bir bitiş anının belirlenmesi, Kant açısından sorunlu görünmektedir. Kant, zihinde ortaya çıkan çoklunun tasarımının olanağı olan, anlama yetisinin kategorileriyle bağıntı içindeki bir zaman anlayışına dayanarak bu sorunu ele alır. Dolayısıyla Kant, Augustinus gibi filozoflarda görüldüğü gibi, felsefe tarihinde sıklıkla karşımıza çıkan "oluştan önce ne vardı?" ya da "varlığın olmadığı bir zaman bölümü olabilir mi?" gibi

[21] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A189/B232. Watkins, özellikle Kant'ın Kritik öncesi dönemdeki görüşleriyle bağlantı kurarak, burada sözü edilen zaman-belirlenimlerinin nesneler arasındaki temporal ilişkileri ilgilendirdiği için yalnızca epistemolojik bir konu olmadığına ama daha çok, nesnelerin bu ilişkilerinin yapısıyla birlikte düşünüldüğünden ontolojik bir konu olduğuna dikkat çeker. Buna göre Watkins, Kant'ın nesnel temporal bağıntıların bilgisi için özsel ontolojik ilkelerin olması gerektiğini düşünür. Ayrıntılı tartışma için bkz. Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 200–201 ve 224.
[22] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A183/B226.

soruları bir metafizik sorusu olarak değil ama kendi transendental sistemi içerisinde bir epistemoloji sorusu olarak ele alır.[23] Kant, görünüşten önce görünüşün henüz olmadığı bir zamanın, yani boş bir zamanın olanaklı olup olmadığını tartışır. Kant açısından, eğer görünüşler için bir meydana gelme zamanından söz edilirse, bu durumda, bu şeyin henüz olmadığı ya da meydana gelmediği bir zaman noktasının varsayılması gerekir. Bir örnekle Kant'ın bu tespiti daha kolay anlaşılabilir: Bir masa görünüşünün henüz meydana gelmediği bir zaman bölümü düşünülebilir ve Kant'a göre bu aşamada böyle bir düşünce hatalı sayılmayabilir. Ancak Kant burada farklı bir sorunun ortaya çıktığına işaret eder: Böyle bir zaman noktası bir görünüşe bağlanamazsa neye bağlanacak? Çünkü herhangi bir şeye bağlanmayan bir zaman boş bir zaman olacaktır. Buna göre Kant, henüz bir nesne meydana gelmeden önce geçen bir zamanın boş bir zaman olduğunu ve bunun algısının da olmadığını söyler.[24] Dolayısıyla burada boş bir zamanın algısının olanaksızlığı ve görünüşün belirleniminin nereye dayanacağı sorunu ortaya çıkar. Kant bu sorunun çözümü için, zamanda bir başlangıcı olan herhangi bir görünüşün varoluşunu, yine zamanda daha önce meydana gelmiş ve süregelmiş bir başka görünüşe bağlanırsa, bu sonra meydana gelenin belirleniminin daha önce meydana gelende olacağını düşünür.[25] Kant'a göre, zamanda süren görünüşler için bir başlangıcın aranması, bizi algısı olamayan boş bir zaman tasarımına ve belirlenimsiz görünüşler çokluğuna götürürken, görünüşlerin zamanda birbirlerine bağlanmaları bu sorunu giderebilir.

Kant'ın oluş ve yokoluş ile ilgili görüşlere karşı çıkmasının nedeni, uzayın herhangi bir konumunda aynı anda yalnızca tek bir noktanın bulunmasında olduğu gibi, görünüşlerin de zamanda eşanlı değil ama ardışık bir şekilde bulunduğunu düşünmesidir.[26] Kant bu görüşünü deneyim analojilerinin ikincisinde, olan ya da olmaya başlayan her şeyin bir kurala göre takip ettiği bir şeyi varsayması gerektiği ilkesine bağlar. Zamanla birlikte gelen bu kurala göre,

[23] Bkz. Lawrence Friedman, "Kant's Theory of Time," *The Review of Metaphysics* 7, no. 3 (1954): 384. Kant'ın 'transendental felsefe' görüşü, Kritik öncesi çalışmalarında da (*Kant'ın Herz'e Mektubu, 1772*) bilginin sınırlarının belirlenmesi ve metafiziğin olanağı bağlamında karşımıza çıkar. Bkz. Güven, "250. Yılında Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üstüne," 148.
[24] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A192/B237.
[25] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A187/B231.
[26] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A189/B232. Daha sonra gösterileceği gibi, zamanın farklı anlarında varolan tek bir tözün eşanlı olması olanaklı değildir, ama farklı tözlerin eşanlı olmasından söz edilebilir.

farklı algıların ardışıklığında, herhangi bir algı kendisini izleyen algıdan öncedir ve bunun tersi olanaklı değildir.[27] Örneğin, herhangi birinin uzaktan gelen bir sesi işittikten sonra bu sesin kaynağına yöneldiği varsayılsın. Buradaki ardışıklığa göre, sesin işitilmesi olayı, onun kaynağına yönelme olayından öncedir ve bunun tersi bir durum olanaklı değildir. Çünkü Kant'a göre, meydana gelen bir şey, zaman serisinde kendisini izleyenin önüne konulması yoluyla zaman serisi terine çevrilemez.[28] Dolayısıyla burada algıların zamanın belirlenimlerine göre birbirlerini zorunlu izledikleri gibi bir sonuç ortaya çıkar.

Böylelikle Kant açısından, eğer algılardan biri oluyorsa onu diğeri izler ve bu iki algının zamandaki ardışıklığı, önceki algıyla şimdi olanın ardışıklığı söz konusudur. Ancak buradaki soru, zamanda birbirini izleyen algıların bu ardışıklığının zorunlu olup olmadığıyla ilgilidir. Kant bunun geçerli olmadığı durumların olduğunu şöyle bir örnekle anlatmaya çalışır: Herhangi biri uzaydaki konumundan dolayı tek seferde tümünü göremediği bir nesneyi ister en tepeden başlayıp ortasına doğru bu nesneyi ardışık bir yolla algılayabilir, ister tam tersi yönde bunu yapabilir. Kant açısından her iki durumda da algılamanın nereden başladığını zorunlu kılan bir düzen yoktur, çünkü bu nesneye ilişkin algılar ile olmuş olana ilişkin algıların ayrımsanışında ve ardışıklığında aynı süreç işlememektedir. Bu ayrım, uzaydaki yönler ve konumların bağıntısıyla algıların temporal ardışıklığının aynı şekilde bir düzen için ortaya çıkmadığını gösterir. Uzayda kendi başına alındığında ne sağ soldan ne de üst alttan temporal bakımdan öncedir ya da sonradır diyebiliriz.[29] Bununla birlikte, algıların temporal düzeninde bu zorunluk vardır. İlkin herhangi bir olayın olması ve

[27] Allison'ın dikkat çektiği gibi, buradaki tersine çevrilemezlik kuralı, verili bir algısal durumun düzenine işaret etmez (öyle olsaydı bu görüş empirik idealizme götürürdü); ama daha çok, anlama yetisinin bir nesne düşüncesi üzerinden belirlediği kavramsal düzende olması anlamında nesnel bir ardışıklığa işaret eder. Görünüşlerin nesnel ardışıklığının temporal düzeninin kuralı, düşüncedeki nedensellik şemasında içerilir. Şemanın buradaki işlevi, bir olayın düşüncesine form vermedir. Bkz. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 251. Benzer bir yorumu Höffe'de de görürüz. Ona göre, görünüşlerin bir serisi nedenselliğin şemasına göre kurulur ve her nesnel başkalaşım da neden ile etki arasındaki bir bağıntıya işaret eder. Bkz. Höffe, *Kant's Critique of Pure Reason*, 10:217. Watkins ise, Kant'ın özellikle deneycilere karşı bu görüşünü temellendirmek için, deneyimden türetilmeyen kavramların, yani kategorilerin bilginin ortaya çıkması için duyusal görüye uygulandığını ve aynı şekilde Analojiler'de gösterildiği gibi, bağıntısal kategorilere başvurulması gerektiğini düşünür. Ona göre, Kant bilginin sürekliliğini ve temporal bağıntılarını kategorilerin zorunluluğunu göstermek için kullanır. Bkz. Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, 205.

[28] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A199/B244.

[29] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A193/B238.

diğerinin de bu olayı izlemesi durumunda olduğu gibi, Kant açısından, sonraki olayın tasarımına kaynaklık eden bir önceki tasarımın ya algılanmış olması ya da böyle bir kaynağın olduğunun varsayılmasıyla ancak zamanda belli bir konuma yerleştirilen nesne saptanmış olur. Bu saptamayla, yani zamanda böyle bir önceleyen konumun belirlenmesiyle birlikte zorunluluk bağıntısı olanaklı olur, çünkü önceki durumun saptanması kendisini izleyenin olmasını zorunlu kılar ve başka türlüsünün verilmesinin de olanaksız olmasını sağlar.[30] Nesnelerin zamandaki konumları tasarımların ardışıklığı kuralına göre saptandıktan sonra, onların öncelik-sonralık bağıntıları değişmez.

Kant, algıların yalın olmadığına ve her bir algıyı önceleyen bir başka algı olduğuna işaret eder. İlk bakışta sıradan bir nedensellik bağıntısıymış gibi görünen bu bağıntıda, aslında zaman görünür kılınır. Çünkü herhangi bir algıyı, kendisini önceleyen bir başka algının izlemesi, yani bu ikisi arasında bir öncelik-sonralık bağıntısının kurulması, görünüşün zaman ilişkisi kazanmasını sağlar ve bunun da ötesinde, bir görünüşün içinde olmadığı bir önceki zamandan sonra varolduğu belirlenebilir olur.[31] Dolayısıyla Kant'a göre, genel olarak şimdi olan bir tasarım, kendisini belirleyen bir önceki durumun etkilerini taşır ve onu zaman serisinde zorunlu olarak kendisine bağlar.[32] Zaman serisinde, önceki zaman bölümündeki bir tasarım kendisini izleyen zaman bölümündeki tasarımın koşuludur ve sonrakine öncekinden geçilerek ulaşılır. Kant açısından bu koşul, zaman serisinin deneyimsel tasarımının ve duyarlığın bir yasası olarak ortaya çıkar. Bu yasaya göre, geçmiş zamandaki görünüşler gelecek zamandaki her bir varolanı belirler ve bu belirlenen olaylar da geçmiş zamanın görünüşlerinin kendilerinin varoluşlarını zamanda belirledikleri ölçüde, yani bir kurala göre saptıyor oldukları ölçüde yer alabilir. Bu koşula göre, görünüşlerde zamanların bağlantısındaki bu süreklilik deneyimsel olarak bilinebilir.[33] Dolayısıyla burada bir keyfilik ya da rastlantı yerine bir zorunluluk vardır. Çünkü, Kant'a göre, tasarımların ayrımsanmasının öznel ardışıklığının keyfiliğiyle nesnedeki çoklunun bağlantısı belirlenemez.[34] Eğer görünüşlerin birbirlerini izlemelerinde

[30] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A199/B244.
[31] Bkz. Arthur Melnick, *Space, Time, and Thought in Kant* (Dordrecht: Springer Netherlands, 1989), 487–88.
[32] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A199/B244.
[33] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A199/B244.
[34] Bkz. Walsh, "Kant on The Perception of Time," 388. Ayrıca Paton'ın işaret ettiği gibi, eğer nesnelerin zamandaki biraradalığı yoluyla temporal konumlarının nesnel bir ardışıklığı belirlenecekse, bu belirleme deneyimden türetilen kavramlarla ya da saf görü

bir nesnel zorunluluk olmazsa, bu durumda yine tasarımların ardışıklığından söz edilebilir ama nesneyle bağlantılı olmayan ve algı yoluyla görünüşlerin birbirinden ayrılmadığı tasarımların öznel oyunundan geriye bir şey kalmaz ve böylece nesnelere ilişkin geçerli bilgiler de ortaya çıkamaz.[35]

Bu nedenle Kant tasarımların öznel ardışıklığının görünüşlerin nesnel ardışıklığından türetilmesi gerektiğine işaret eder, çünkü zihinde nesnel ardışıklıkta sonraki algının koşulunun öncekinde bulunmasının ve sonrakinin öncekini zorunlu olarak izlemesinin kuralını içeren bir düzen vardır.[36] Görünüşlerin nesnel ardışıklığında ortaya çıkan bu düzen, zamandaki tasarımların konumlarının değişmesini engeller, yani önceki tasarımdan sonrakine geçişin zorunluluğundan dolayı bu tasarımların düzeni sonrakinden öncekine doğru tersi yönde çevrilemez.[37] Ne türden olursa olsun, Kant'ın söylediği gibi, ister bir ağacın tepe noktasından gövdesine doğru, isterse düz bir çizginin bir ucundan diğer ucuna doğru gidilsin, her iki durumda da tüm görünüşlerin ardışıklığı içerildiği zamanda geriye değil ama hep ileriye doğru olacaktır.[38]

Kant açısından tüm görünüşler çoklu içerdiğinden, yani görünüşlerde birbirinden ayrı duran farklı algılar bulunduğundan, kendilerinde birarada olmayan bu çoklunun bileşenlerini biraraya getiren bir kural olmadıkça bunlardan bir bilgi ortaya çıkmaz. Buna göre, çoklunun bileşenlerinin zihinde birlikte bulunmaları ve bir birlik altına gelebilmeleri için sentezlenmeleri gerekir. Kant, sözü edilen bu çoklunun sentezinin imgelem yoluyla yapıldığını belirtir.[39] Görünüşler tamalgıda bağlantı içinde bulunur ve onların bu şekilde tasarımlanmalarıyla da konumları tek bir zamanda karşılıklı olarak belirlenir.

yoluyla değil ama a priori kavramlarla olabilir. Bkz. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft*, 1936, 2:172.

[35] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A195/B240.

[36] Bkz. Walsh, "Kant on The Perception of Time," 388.

[37] Allison, görünüşlerin nesnel ardışıklığının hem bir cismin bir başkasını izlemesinde olduğu gibi bir anlamdaki ardışıklığa hem de suyun katı halden sıvı hale geçerek başkalaşmasında olduğu gibi tekil bir olayın ardışıklığı olmak üzere iki farklı anlamda kullanıldığına ve bunun da belirsizliğe neden olduğuna işaret eder. Allison'a göre benzer bir durum 'nesnel' ve 'öznel' kavramları için de geçerlidir. Ona göre bunun bir nedeni görünüşlerin ardışıklığı ve gerçek olan arasındaki ayrımla ilgiliyken, diğeri ise, ardışık durumların algıları olarak alınanlarla alınmayan algıların ardışıklığı arasındaki ayrımlar ilgilidir. Bkz. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 248.

[38] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A193/B209.

[39] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A120/B255.

Böylece, tasarımlar zinciri de aralarında ortaklık bulunan bu görünüşlerin tamalgıda birlikte yer almalarıyla kurulur.[40]

Kant, çoklunun temporal bir düzen içerisinde ayrıştırılması yoluyla tasarımlanabileceğini düşünür.[41] Buna göre, görünüşler arasında bağlantı ya da ortaklığın olması, aralarında ayrımın yapılmış olmasını da gerektirdiğinden, görünüşler tamalgının birliğinde hem bağıntılı hem de ayrık bir şekilde yer alır.[42] Böylelikle Kant açısından görünüşlerin zamanda birbirlerine bağlanmasının kuralları algılara dışarıdan verilir, çünkü algıların kendilerinde önce ya da sonra olma gibi temporal bağlantılar bulunmaz, dolayısıyla algılar ya da görünüşler arasındaki neden-sonuç ilişkisi yalnızca nesne yoluyla belirlenemez. Kant'a göre bu tasarımları zamanda biri önce, diğeri sonra olmak üzere ardışık bir yolla birbirlerine bağlayan ve böylelikle bilginin ortaya çıkmasına olanak sağlayan zihin gücü imgelemdir.[43]

Önceyi, şimdiyi ve sonrayı canlandıran imgelemdir ve imgelemin tasarımları yeniden-üretme etkinliği olmadan zaman ve böylece, bilgi olanaklı olamaz.[44] Kant açısından bilinçle birlikte tasarımlar serisinde imgelemin yeniden-üretimi boşa çıkar, çünkü önce düşünülenle sonra düşünülenin aynı ya da farklı şeyler olduğunun bilinci olmaksızın bir tasarımlar serisinden söz edilemez.[45] Tıpkı bir müziğin tonlarının işitilmesindeki ardışıklık gibi, Kant'a göre, bilinç, kavram ve imgelem yoluyla ardışık bir şekilde görülenmiş çoklu birleştirilir, yeniden-üretilir ve tek bir tasarıma getirilir. Dolayısıyla Kant açısından bilincin imgelem ve kavramlarla birlikte gerçekleştirdiği bu işlevi olmaksızın kavramlar ve kavramlarla birlikte nesnelerin bilgisi olanaklı

[40] Bkz. Weizsäcker, "Kant's 'First Analogy of Experience' and Conservation Principles of Physics," 80.
[41] Kant bu görüşünü tamalgının senteziyle de açıklar. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A99. Bununla ilgili ayrıntılı yorum için bkz. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft*, 1936, 1:360–61.
[42] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A215/B262.
[43] Kant, tamalgının transendental birliği imgelemin saf senteziyle birlikte bir bilgideki çoklunun sentezinin olanağı için a priori bir koşul olarak bağıntılı olduğunu ve yeniden üretici sentezin deneyimin koşulu olduğundan, imgelemin üretken sentezinin a priori olduğunu, bu bakımdan imgelemin saf sentezinin zorunlu birliğinin da tamalgıya önsel ve tüm bilginin olanağı olduğunu belirtir. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A118. Bu konuyla ilgili ayrıntılı tartışma için bkz. A. Ayhan Çitil, *Kant Okumaları: Birinci Kritik* (İstanbul: Dergah, 2021), 148–49. Ayrıca imgelem yetisinin anlama yetisiyle ilgisi için bkz. A. Emre Dağtaşoğlu, "Makamsal Müzik ve Kant Estetiği," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 20 (2015): 337, 341 ve 342.
[44] Bkz. Çitil, *Kant Okumaları*, 152.
[45] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A103.

olamaz.[46] Aynı şekilde, bilinçle birlikte olanaklı olan böyle bir özdeşlik bilinci olmasaydı, bu durumda şimdi verilen her bir tasarım sanki ilk kez ortaya çıkan bir tasarımmış gibi düşünülürdü.[47] Buna karşın Kant açısından her bir tasarım, zaman serisindeki önceki tasarımlarla bağlantılı olarak, zaten bir süredir adım adım üretilmeye başlanmış ve zorunlu olarak onlardan sonra gelen bir tasarım olmuş olmalıdır. Kant'ın da belirttiği gibi, örneğin, sayıların sayılmasında birliklerin ardışık bir yolla birbirlerine eklenmeleri söz konusu olmasaydı eğer, sayılardan birinin diğerlerine eklenmesiyle çoklunun üretildiği asla bilinemezdi.[48]

Bunun yanında, Kant açısından öznel ardışıklıkla oluşan sentezin nesnellik kazanması sağlanır ve her bir görünüş bir öncekine uygun bir yolla belirlenir.[49] Ancak, Kant'a göre, algıları birbirine bağlayan ve bu yolla algıların bir serisini oluşturan imgelemin yeniden-üretme gücünün olması gerekir. Adından da anlaşılacağı gibi, zihnin yeniden-üretme gücü, kendisinde diğerleriyle bağıntı ve ardışıklık kuralı taşımayan algıları biraraya getirme yeteneğidir.[50] Algıların bu biraraya gelişi oldukça önemli bir kuralın ortaya çıkmasını sağlar. Buna göre, olayların birbirine uyan sonuçlarının algılanması ve

[46] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A104.

[47] Kant tüm görülerin bilinçte bulunmaları gerektiğini, bilginin de görüleri doğrudan ya da dolaylı bir şekilde bilince katılabilmeleriyle olanaklı olduğunu ve bilgiye ait olabilecek tüm tasarımların olanağı için de kendimizin tam özdeşliğinin zorunlu koşulu olduğunun a priori bilincinde olduğumuzu söyler. Aynı şekilde Kant, transendental birlik ilkesi dediği tasarımlar çoklusunun öznedeki birliğinin sentetik bir birlik olduğunu ve bu nedenle saf tamalgının da tüm olanaklı görüdeki çoklunun sentetik birliğinin ilkesini sağladığını söyler. Kant'a göre, tüm görüleri önceleyen ve nesnelerin tasarımlarını birbirine bağlayarak birlik oluşturup bilgiyi olanaklı kılan ve bilgilerin birbirleriyle bağıntı içine girmesini sağlayan kökensel ve değişmeyen bilince transendental tamalgı der; deneyimsel tamalgı ise, Kant'a göre, iç algıda deneyimsel ve değişken olması ve görünüşlerin akışında kalıcı bir kendi olmayan özbilinçtir. Ona göre, tamalgının transendental birliği deneyimde birarada durabilen tüm olanaklı görünüşlerin yasalara göre bağıntısını oluşturur. Kant açısından sentez nesnelerden algı yoluyla alınıp anlama yetisine getirilmez, tersine sentez anlama yetisi yoluyla tamalgının birliği altına getirilir. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A100, A108, A116-117 ve B135-136. Guyer'in de işaret ettiği gibi, eğer deneyimsel bir çokluda kendimize özdeşliğimizi sürdürmemiz a priori zorunluysa, bu durumda tamalgı bilincimizin koşullarına uygun olarak bu çokluyu sentezlememiz de a priori zorunlu olur. Bkz. Paul Guyer, "Kant on Apperception and 'A Priori' Synthesis," 2022, 208.

[48] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A103. Weizsäcker'in işaret ettiği gibi zamanı düz bir geometrik çizgi resminde bir bütün olarak düşünebiliriz ve bu zaman matematikleştirilebilir ya da ölçülebilir bir zamandır. Bkz. Weizsäcker, "Kant's 'First Analogy of Experience' and Conservation Principles of Physics," 86.

[49] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A198/B243.

[50] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A121.

bunların karşılaştırılmasıyla bir kural ortaya çıkar: Belli görünüşler hep belli görünüşleri doğurur. Bu kural, Kant'a göre, neden kavramını türetir.[51]

Başkalaşım ve Nedensellik Sorunu

Kant'a göre görünüşler arasındaki benzerliğin algılanması ve nedenselliğin (deneyimsel anlamda) türetilmesiyle birlikte başkalaşımın deneyimi olanaklı olur. Görünüşlerin zaman boyunca geçirdikleri değişimin deneyimlenmesi, onların zamandaki ardışıklığı yoluyla sağlanır. Yukarıda belirtildiği gibi, her bir tasarım birden ortaya çıkıyormuş gibi değil ama zamanda önceki tasarımlarla bağlantısı içinde meydana gelen bir şey olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla başkalaşım, Kant'a göre, farklı görünüşlerin ortaya çıkmaları ve yok olmalarına değil, zamanda süregelen ve özdeşliğini koruyan tek bir öznenin varoluşuna dayanır.[52] Tıpkı herhangi birinin gözlerinin önünden fotoğraf karelerinin hızlı bir şekilde akıp gitmesi durumunda olduğu gibi, kendisi değişmeyen kalıcı bir öznenin varoluşu, yani bilincin birliği değişim ve başkalaşımı olanaklı kılar. Böylece, Kant açısından tüm görünüşleri zamanın birliğinde, iç duyuda ardışık bir şekilde biz biraraya getiriyoruz. Arka planda kendisi kalıcı olan bir zaman ve zamanda süren bir özne varsayılmadan görünüşlerin değişimi ve başkalaşımı olanaklı olamaz.[53] Böylece, görünüşlerin zamandaki ardışıklığının ve başkalaşımının algılanması ancak iki farklı zamandaki iki farklı durumun birbirine bağlanmasıyla olur ve yukarıda işaret edildiği gibi, farklı tasarımlar ya da algıları, önce olanın sonrakini öncelemesi nesnenin kendisinde içerilmediğinden, onları imgelemin sentezi birbirine bağlar.

Bununla birlikte her ne kadar imgelemin sentezi yoluyla algıların ardışıklığı sağlanmış olsa da onların meydana gelme sırasıyla ilgili bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Kant bu belirsizliği bilinç yoluyla çözmeye çalışır. Kant

[51] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A196/B241.

[52] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B233.

[53] Morrison, bilincin birliğinin bilincin temporalliğini mantıksal olarak öncelediğine ve değişimin formu olarak zamanın (zaman değişim olduğu ve değişimin de bilincin birliğinin olmayışı anlamına geldiği için) bilinci ayrık anlara (momentlere) ayırdığına işaret eder. Dolayısıyla, Morrison'a göre, bilincin birliği kalıcı bir özne varsayımı için gereklidir. Bkz. Ronald P. Morrison, "Kant, Husserl, and Heidegger on Time and the Unity of 'Consciousness,'" *Philosophy and Phenomenological Research* 39, no. 2 (1978): 185, https://doi.org/10.2307/2106977.

açısından önce ve sonra olan algılar, tersi bir bağıntının olanaklı olmayacağı bir zorunlulukla bilinçte birbirine bağlanmalıdır. Buradaki ardışık olma bağıntısındaki zorunluluk nesnelerin kendilerinde değildir, çünkü görünüşler kendinde şeyler değildir. Bunun yanında, Kant'a göre algının nesneleri kendinde şeyler olsaydı bile onların kendilerinde birbirlerinden nasıl ayırdedildikleri yine de bilinemezdi.[54] Bu bakımdan, zorunlu bağlantı nesnenin kendisinde olamayacağına göre kavramda olmalıdır. Ama bu kavram, yukarıda belirtildiği gibi, deneyimsel bir yolla türetilen bir kavram olamaz. Kant'a göre algıların zamandaki önce ve sonra arasındaki nedensel bağlantısının ya da sentetik birliğinin zorunluluğu kavramı saf anlama yetisinin bir kavramına ait olmalıdır. Böylelikle, imgelemin senteziyle görünüşlerin deneyimsel bilgisi olanaklı olurken, ardışıklık bağıntısının anlama yetisinin bir saf kavramı altına getirilmesiyle de zamanda süren görünüşlerin başkalaşımları zorunlu nedensel bağıntı gibi bir kural altında düşünülecektir.[55]

Kant, anlama yetisinin ilkin bir nesne tasarımını olanaklı kılmak için görünüşleri birbirinden ayırma ve onları temporal bir düzene getirmesi gerektiğine işaret eder. Ona göre, anlama yetisi bu işlevini gerçekleştirirken sonuç olarak kabul edilen görünüşlerle önceki görünüşlerin bağıntısını göz önünde tutarak, ona zamanda a priori belirli bir konum saptar. Örneğin, uzayın farklı konumlarında olan A ve D noktaları düşünülsün. A noktasından D noktasına B ve C noktalarından geçilerek en kısa bir şekilde ulaşıldığı ve bu yolla A-B-C-D noktalarından oluşan düz bir çizginin elde edildiği varsayılsın. Bu durumda, D noktası sonuç olarak düşünüldüğünde, bu D noktasından önceki noktaların konumları zamanda a priori belirlenmiş olmalıdır. Bununla birlikte, Kant açısından görünüşlerin zamandaki konumlarının belirlenimi mutlak bir zamana göre değil ama birbirlerine göre temporal bir düzen içinde olmalarıyla sağlanır.[56] Sözü edilen bu temporal düzen içinde görünüşlerin bir serisi ortaya çıkar ama anlama yetisi yoluyla bu seri içinde görünüşler arasında sürekli bağlantılar üretilir.[57] Görünüşlerin ardışıklığıyla oluşan bu süreklilikte neden-etki bağlantısı bulunur. Neden, daha önce olmuş olan ve önceki görünüşle uyum içinde olan ve onu izleyen görünüş de nedenin etkisidir. Kant'a göre, neden-etki bağlantısı, yerlerin ıslaklığı ve yağmurun yağmasında olduğu gibi, algıların

[54] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A190/B235.
[55] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B234.
[56] Bkz. Melnick, *Space, Time, and Thought in Kant*, 42.
[57] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A200/B245.

zamandaki serisi açısından deneyimsel yargılar açısından gereklidir. Bu bakımdan görünüşlerle ilgili bu kurala uygun bir bağlantı olmadan deneyimin nesnelerine ilişkin bilgi olanaklı olamaz.[58]

Kant'a göre zamandaki konumlanış sırası bakımından sonra gelen etkilerin nedenleri öncekilerde bulunur. Etkiler ile nedenlerin ilişkisi, görünüşlerin zamandaki sürekliliğine işaret eder. Zamanda bu şekilde ardışıklık bağıntısı olduğu varsayılan görünüşler çeşitli bakımlardan değişir, ancak görünüşlerin değişebilmeleri için zamanda kalıcı olan bir dayanağı olmalıdır ve bu dayanak, yukarıda süreklilik bağlamında belirtildiği gibi, tözdür.[59] Bununla birlikte, tözün kendisi meydana gelmediği için herhangi bir şeyin nedeni de olamaz. Bu bakımdan Kant, görünüşlerin meydana gelmesi olayının aslında bir tür başkalaşma olduğunu, yoktan varolmadığını düşünür.[60] Tözlerin yoktan varolması ya da tersi bir durum deneyim açısından olanaklı olmadığından, tözlerin zamanda kalıcı olmaları gerekir. Tözlerin zamanda kalıcı olmaları ya da sürmeleri çeşitli özellikleriyle sağlanır ve bu özellikler olmadan tözlerin birer fenomen olarak deneyimle ilgisi de kurulamaz.[61] Herhangi bir tözün bir durumdan başka bir duruma geçişi oldukça önemli bazı ayrımları içerir. Bunlardan ilkine göre, tözlerin her bir durumu zamanda farklı bir anda konumlanır ve her bir zaman noktası bir diğerinden ayrıdır. Kant'ın düşündüğü gibi, soğuk bir odanın yanan bir sobayla ısısının arttırılması durumu buna örnek olarak verilebilir. Diğer ayrım ise, herhangi bir şeyin, tözün ya da görünüşün bir durumdan başka bir duruma nasıl geçtiğiyle ilgilidir. Buna göre, zamanın öyle bir anı var ki bu anda bir görünüş ve yine başka bir anda da farklı bir görünüş konumlanmıştır.

Bununla birlikte, bu iki görünüşü yukarıda belirttiğimiz koşullar altında ardışık bir yolla düşünebiliyoruz, ancak bu iki an arasındaki geçişin nasıl

[58] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A202/B247.
[59] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A206/B251. Paton'ın da dikkatimizi çektiği gibi, Kant değişim algısının kalıcı bir şeyi varsaydığını ve yalnızca deneyim yoluyla kalıcı olan bir şeyin bulunabileceğini düşünür. Bkz. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft*, 1936, 2:197.
[60] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A205/B250. Kant açısından meydana gelme ya da yok olma bilginin konusu değildir. Dolayısıyla Kant, tüm bilgi nesnelerinin ancak fenomenler olarak belirlenebileceğine, ister dışarıdaki bir şeyin varlığı olsun, ister insan zihnine doğuştan yerleştirildiği varsayılan ideaların kaynağı olsun, tüm bunlar deneyim sınırları dışında kaldığından ve yabancı bir etkinin nedeni olacağından, bizim için bilinmesinin olanaksız olduğuna işaret eder.
[61] Bkz. Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, 222.

olduğunu ve bu geçiş anının ya da zamanın nasıl bir zaman bölümü olduğunun açıklanması gerekmektedir. Burada ortaya çıkan sorun şu sorularla daha açık hale getirilebilir: Zamanın bu bölümü için, örneğin, bir trenin vagonları arasındaki geçiş bölümlerinin olması gibi bir geçişlilik olduğu düşünülebilir mi? Ya da aralarında ardışıklık bağıntısı olduğu düşünülen tüm görünüşlerin içinde bulunduğu anlar arasında aynı geçiş zamanı mı bulunmaktadır? Zamanın her bir geçiş bölümünün eşit büyüklükte olduğu söylenebilir mi? Eğer söylenebiliyorsa bunun kuralını veren nedir? Eğer söylenemiyorsa geçiş büyüklüklerin farklılığı neye göre belirlenmektedir? Kant tüm bu sorulara parça-bütün bağıntısı üzerinden şu şekilde yanıt verir:

> İki kıpı [an] arasında her zaman bir zaman vardır, ve iki kıpıdaki iki durum arasında her zaman bir büyüklüğü olan bir ayrım vardır (çünkü görüngülerin [görünüşlerin] tüm bölümleri her zaman yine büyüklüklerdirler). Öyleyse bir durumdan başkasına her geçiş iki kıpı arasında kapsanan bir zamanda olur, ve bu kıpılardan birincisi içinden şeyin ortaya çıktığı ve ikincisi ise içine geçtiği durumu belirler. Buna göre her iki kıpı da bir başkalaşım zamanının ve dolayısıyla iki durum arasındaki ara-durumun sınırlarıdırlar, ve böyle olarak bütün başkalaşıma aittirler.[62]

Görünüşlerin zamanda mutlak bir başlangıç noktası olmadığından, bu görünüşler birbirlerine parçaları yoluyla geçerler ve bu parçaların bir büyüklüğü vardır. Parçaların büyüklüğü, bir durumdan diğer duruma geçiş zamanın büyüklüğüne karşılık gelir. Dolayısıyla görünüşlerin zamandaki sürekliliği üç farklı zaman bölümünü oluşturur. Her bir görünüşün önce ve sonra olmak üzere içinde bulunduğu anlar ve bir de bu anlardan birinden diğerine geçiş zamanı vardır. Sözü edilen geçiş zaman bölümü, ilk andan çıkıp ikinci andaki görünüşü oluşturan nedenin zamanıdır. Diğer bir söyleyişle, Kant'a göre görünüşler tek bir anda sınırlı değildir; tersine, onların parçaları bir sonraki ve bir önceki ana bağlıdır. Yani görünüşler zamanda parçalarıyla birlikte yayılmıştır ve bu yayılmanın zamanı, aslında başkalaşımın gerçekleştiği bir ara-durumdur. Bu bakımdan başkalaşım, Kant'a göre, tek bir anda değil ama farklı anların içerildiği bir zaman içinde üretilir.[63]

---

[62] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A208/B254.
[63] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A208/B254.

Eşanlılık ya da Birlikte Varolma Sorunu

Kant açısından görünüşler arasındaki nedensel bağıntının onların zamanın birliğinde önce-sonra kuralına göre ardışık bir şekilde nasıl ortaya çıktığı yukarıda gösterilmeye çalışıldı. Bununla birlikte Kant, görünüşlerin ardışıklığının uygulanmasında eşanlı olmalarının ya da birlikte varolmalarının olanaklı olduğuna da işaret eder. Bu da zamanda kendisinden sonra gelen ve onun nedeni olan önceki görünüş ile sonraki görünüşün, yani neden ile etkinin eşanlı olduğu anlamına gelir.[64] Kant eşanlı olma sorununu şu şekilde açıklar:

> Şeyler bir ve aynı zamanda varoldukları sürece eşzamanlıdırlar. Ama bir ve aynı zamanda olduklarını nasıl biliriz? Çoklunun ayrımsanmasının bireşimindeki düzen ilgisiz olduğu zaman, e.d., A'dan B, C, D yoluyla E'ye ya da evrik olarak E'den A'ya gidebiliyorsa. Çünkü eğer zamanda ardışık olsalardı (A'dan başlayan ve E'de sonlanan düzen içinde), o zaman algıda ayrımsamanın E'den başlaması ve geriye A'ya doğru ilerlemesi olanaksız olurdu, çünkü A geçmiş zamana ait olduğu için bundan böyle bir ayrımsama nesnesi olamazdı.[65]

İlk bakışta çelişikmiş gibi görünse de aralarında neden-etki bağıntısı bulunan görünüşlerin eşanlılığının olanaklı olabileceği bazı koşullar söz konusu olabilir. Kant burada görünüşlerin eşanlılığından söz ederken, aslında tekil bir tözün zamanın farklı anlarındaki durumlarına değil ama tek bir uzayda farklı tözlerin konumlarının eşanlı bir yolla belirlenmesini içermesi anlamında tözlerin birlikte varolduklarına işaret eder.[66] Kant bu görüşünü şöyle bir örnekle açıklar: Serin bir havada bir odanın sıcak olduğu düşünülsün ve odanın sıcaklığının kaynağı arandığında bunun yanan bir soba olduğu varsayılsın. Bu durumda sıcaklığın nedeni olarak yanan soba, etki olarak sıcak odayla eşanlı olmuş olur.[67]

---

[64] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A204/B249.
[65] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A211/B258.
[66] Allison'un da işaret ettiği gibi, neden ve etki bağıntısıyla kurulan nesnel bir ardışıklık birlikte varolmaya ya da eşanlı olmaya izin vermez, dolayısıyla, tek bir tözün farklı görünüşlerinin eşanlılığı değil ama her biri ayrı birer tasarımlar zinciri olarak düşünülmek koşuluyla farklı tözlerin ve onların durumlarının bağıntısının eşanlılığından söz edilebilir. Bkz. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 267.
[67] Broad, bir yıldırım düşmesinde ışık ve sesin eşanlı olmasına karşın bize bu ikisinin gelişinin eşanlı olmadığını ve bunun gibi örneklerden hareketle eşanlılıkla ilgili belirlemelerin sorunlu olduğuna işaret eder. Bkz. Broad, "XI.—Kant's First and Second Analogies of Experience," 200.

Böylece, Kant açısından doğadaki nedenlerin çoğunun kendi etkileriyle eşanlı olabileceği durumlardan söz edilebilir.[68] Görünüşlerin ya da tözlerin etkileşim içinde olmaları ya da eşanlı bir şekilde bir ve aynı zamanda varolmaları, onlara ilişkin algıların birbirini izlemesiyle, yani onların eşanlı olarak algılanmasıyla olur.[69] Ancak, Allison ve Melnick gibi bazı Kant yorumcularının da işaret ettiği gibi, hiçbir neden etkisiyle eşanlı olamayacağından, iki olgu durumunun eşanlı olması nedensellik bağıntısına dayanılarak açıklanamaz; bunun yerine, nedenin etkisiyle birlikte algılanabilmesi için her ikisinin eşanlı bir şekilde varolabildiği bir bağıntı olmalıdır.[70]

Kant açısından eşanlı olma, anları özdeş olan görünüşlerin bir ve aynı zamanda varolması demektir. Buna göre, her türden kavrayışın bir tür ardışıklığı gerektirdiği varsayıldığında, iki olayın ya da görünüşün eşanlı bir şekilde varolması tanımı açıklamayı gerektirir. Tözlerin eşanlı olması, aslında onlar arasındaki temporal sınırların keskin sınırlarla ayrılmamasına dayanır. Kant'a göre, tözlerin eşanlı olması bir tür karşılıklı varolmadır ve tözler arasındaki iki yönlü nedensel bağıntıyı gerektirir.[71] Yukarıda işaret edildiği gibi, her bir görünüş, kendisinin nedeni olan önceki görünüşler ve aynı şekilde, nedeni olabilecek sonraki görünüşler parçaları bakımından bağlantılıdır. Sözü edilen bu parçaların zamanı ilk durumdan sonraki duruma geçişin zamanıdır. Kant'ın da belirttiği gibi çoklunun ayrımsamasında algılar arasındaki geçişler birbirlerine ilgisiz değildir.[72] Dolayısıyla, görünüşler arasında ortaya çıkabilecek kopukluk bu yolla giderilmiş olur. Görünüşlerin temporal yolla birbirlerine bağlanmalarını sağlayan bu geçişlilik, görünüşlerin birlikte, yani aynı anda varoluyormuş gibi algılanmasına da olanak sağlar. Böylece herhangi bir görünüş ile kendisinden önce gelen görünüş arasında bir ilgi ya da bağlantı olmasaydı, bu durumda geçmiş olan önceki bir tasarıma ait olacağından, şimdikiyle ayrımsamanın nesnesi de artık olmazdı. Kant'ın bununla ilgili görüşü şöyledir:

> Şimdi varsayalım ki görüngüler olarak tözlerin bir çoklusunda bunlardan her biri bütünüyle yalıtılmış olsun, e.d. hiçbiri ötekinde etkili olamıyor ve ondan karşılık olarak gelen etkiler alamıyor olsun; o zaman derim ki, eşzamanlılıkları olanaklı bir algının nesnesi

[68] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A204/B249.
[69] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B258.
[70] Bkz. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 271. Bkz. Melnick, *Space, Time, and Thought in Kant*, 75.
[71] Bkz. Watkins, "Kant's Third Analogy of Experience," 441.
[72] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A211.

> olamaz ve birinin varoluşu hiçbir görgül bireşim yoluyla ötekinin varoluşuna götüremez. Çünkü bütünüyle boş bir uzay tarafından ayrılmış olacaklarını göz önünde tutarsak, zamanda birinden ötekine ilerleyen algı hiç kuşkusuz izleyen bir algı aracılığıyla bu ikincinin varoluşunu belirleyecek, ama görüngünün nesnel olarak birinciyi mi izlediğini, yoksa onunla eşzamanlı mı olduğunu ayırdedemeyecektir.[73]

Geçmiş görünüşle şimdiki arasında kurulan bağıntıyla birlikte geçmiş tasarım şimdileştirilmekte ve bu yolla, zamanın farklı anlarında konumlanan tasarımlar arasında bağlantı kurulabilmektedir. Kant açısından, geçmiş tasarımların ya da görünüşlerin etkilerini taşıyan sonraki görünüşlerin zamandaki konumları öncekiler yoluyla belirlenmiş olur. Bu durum, zamanda iki farklı konumda bulunan görünüşlerin eşanlı bir şekilde deneyimlenmesini de sağlar. Kant'a göre, görünüşlerin eşanlı olmaları, onlar arasında ortaklıkların bulunmasıyla ve birbirleriyle etkileşim içinde olmalarıyla sağlanır.[74] Çünkü görünüşler arasında ortaklığın ya da etkileşimin olmaması, yani bir görünüş ile kendisinden sonra gelen görünüşü birbirine bağlayan nedensellik ilişkisinin olmaması, tüm algıların bağımsız bir şekilde deneyimlendiği anlamına gelir ve bu da sanki her seferinde yeni bir nesnenin verildiği türden bir deneyimden söz etmek anlamına gelir. Ancak, daha önce de belirtildiği gibi, algılar ve görünüşler arasında boş bir zaman bölümü olmadığından, tersine, onların birbirine bağlandığı bir zaman aralığı bulunduğundan, görünüşlerin ortaklık içinde deneyimlenmeleri zorunludur.

Sonuç

Bu çalışmada göstermeye çalıştığımız gibi, Kant görünüşlerin bizdeki zaman belirlenimlerine uygun olarak ve süreklilik (kalıcılık), nedensellik ve

[73] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A212/B259.

[74] Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A212/B259. Paton'ın da vurguladığı gibi, Kant açısından olaylar eşanlı bir şekilde algılansa bile, nesnel ardışıklık ve eşanlı varolma, düşünceden bağımsız bir yolla yalnızca duyularla belirlenemez. Bkz. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft*, 1936, 2:195. Watkins ise, burada sözü edilen karşılıklı bağıntı içinde olmanın, iki töz arasındaki çift yönlü nedensel bir bağıntı olduğuna ve bunun da her iki tözün zamandaki konumlarının belirlenmesine neden olduğuna işaret eder. Bkz. Watkins, "Kant's Third Analogy of Experience," 426, 437 ve 440.

ortaklık gibi kategorilerle bağıntı içinde ardışık bir yolla sürdüğünü düşünür. Görünüşlerin süreklilikleri, birer töz olarak zamandaki kalıcılıklarıyla sağlanır. Tözlerin sürekliliği, sürekli değişen görünüşlerin içinde bulunduğu ve anları kalıcı olmayan zamanın birliği açısından zorunludur. Buna göre Kant, görünüşlerin zamandaki durumlarının ardışıklığını kurallara göre belirleyebilmek için nedensellik kategorisinin işleyişinin ve onların eşanlı olarak varolabilmeleri için de karşılıklı bağlantılarının gerekli olduğunu düşünür. Görünüşlerin ardışıklığı ve eşanlı olması, onların temporal bakımdan birbirleriyle bağıntı içinde kalmalarını ve bu yolla, görünüşler çoklusunun farklı zaman bölümlerinde değil ama bir ve aynı zamanda kalıcı bir yolla sürmelerini sağlar. Böylelikle, bu çalışmada ele aldığımız gibi, Kant'a göre iç duyunun formu olan zaman ile nedensellik ve tözsellik gibi bağıntısal kategoriler sayesinde tüm tasarımlar serisinin temporal bağlantılarının nesnel bir yolla belirlenimi olanaklı olmakta ve zamanın birliği bu yolla sağlanmaktadır.

Böylelikle bu çalışmada, Kant'ın görünüşlerin temporal ilişkilerinden zamanın kendisinin ayrı düşünülmesi gerektiği ve bu nedenle görünüşlerin süreklilikleri nin kendilerinde değil ama anlama yetisinin kategorileri ve imgelemle birlikte iç duyunun formu olan zamanda sağlandığıyla ilgili argümanları deneyim analojileri bağlamında ortaya konuşmuştur. Eğer temporal özellikler süren nesnelerin kendilerinde değil ama iç duyunun formu olan zamanda bulunuyorsa, bu durumda, görünüşlerin zamanın tek bir anıyla sınırlı olması zorunlu olmaz; tersine, onların parçaları bir sonraki ve bir önceki ana bağlanabilir. Buradan hareketle, görünüşlerin parçalarıyla birlikte zamanda yayıldıkları ve başkalaşımlarına karşın kalıcı bir yolla sürdükleri söylenebilir.

KAYNAKÇA

Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism:An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 2004.

Broad, C. D. "XI. Kant's First and Second Analogies of Experience." *Proceedings of the Aristotelian Society* 26, no. 1 (1926): 189–210.

Çitil, A. Ayhan. *Kant Okumaları: Birinci Kritik*. İstanbul: Dergah, 2021.

Dağtaşoğlu, A. Emre. "Makamsal Müzik ve Kant Estetiği." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 20 (2015): 335–54.

Friedman, Lawrence. "Kant's Theory of Time." *The Review of Metaphysics* 7, no. 3 (1954): 379–88. http://www.jstor.org/stable/20123384.

Güven, Özgüç. "250. Yılında Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üstüne." *Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy*, no. 53 (2020): 123–51. https://doi.org/10.26650/arcp.844123.

Guyer, Paul. *Kant*. Routledge Philosophers. New York, NY: Routledge, 2006.

———. "Kant on Apperception and 'A Priori' Synthesis," 2022, 9.

Höffe, Otfried. *Kant's Critique of Pure Reason*. Vol. 10. Studies in German Idealism. Dordrecht: Springer Netherlands, 2009.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 2008.

Körner, Stephan. *Kant*. London: Penguin Books, 1990.

Melnick, Arthur. *Space, Time, and Thought in Kant*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1989.

Morrison, Ronald P. "Kant, Husserl, and Heidegger on Time and the Unity of 'Consciousness.'" *Philosophy and Phenomenological Research* 39, no. 2 (1978): 182. https://doi.org/10.2307/2106977.

Palmquist, S. R. "Six Perspectives on the Object in Kant's Theory of Knowledge." *Dialectica* 40, no. 2 (1986): 121–51. https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1986.tb01262.x.

Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft*. Vol. 2. United Kingdom: George Allen & Unwin LTD, 1936.

———. *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft*. Vol. 1. United Kingdom: George Allen & Unwin LTD, 1936.

Stang, Nicholas F. "Kant's Transcendental Idealism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Spring 2022. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/kant-transcendental-idealism/.

Walsh, W. H. "Kant on The Perception of Time." *The Monist* 51, no. 3 (1967): 376–96. http://www.jstor.org/stable/27902039.

Watkins, Eric. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

———. "Kant's Third Analogy of Experience." *Kant-Studien* 88, no. 4 (1997): 406–41.

Weizsäcker, Carl Friedrich V. "Kant's 'First Analogy of Experience' and Conservation Principles of Physics." *Synthese* 23, no. 1 (1971): 75–95.

KANT'IN DENEYİM ANALOJİLERİNDE SÜREKLİLİK, ARDIŞIKLIK VE EŞANLILIK ANLAYIŞI
A. Suat GÖZCÜ

TRANSANDANTAL* DEDÜKSİYONUN DEKONSTRÜKSİYONU

Anıl ÜNAL**

ÖZ

Bu çalışma Immanuel Kant'ın transandantal idealist felsefesinde öznenin kuruluşu meselesinin yakın okumasını sunmaktadır. Okumada *Saf Aklın Eleştirisi*, *Prolegomena* ve *Pragmatik bir Bakış Açısı ile Antropoloji* metinlerinden faydalanılmış ve metinler arası bağlamda meselenin Kant'ın felsefesinde nasıl *aporia* olarak belirdiğine işaret edilmiştir. Okuma Martin Heidegger'in Kant metinlerini ele aldığı fenomenolojik yorumlarından faydalanmışsa da çalışma özünde fenomenolojik değil gramatolojiktir. Çalışma öncelikli olarak Transandantal İdealizm kavramsallaştırmasını irdelemiş ve aporiaya dönüşen meselenin özünü hem idealist felsefeye içkin – transandantal dedüksiyon bağlamında – hem de dışsal dinamikler bağlamında – Kant'a yöneltilen eleştiriler ekseninde – nasıl şekillendiğini ortaya koymuştur.

Anahtar Sözcükler: *Kant, Transandantal İdealizm, Dedüksiyon, Aporia, Özne, Dekonstrüksiyon*

DECONSTRUCTION OF TRANSCENDENTAL DEDUCTION

ABSTRACT

This study presents a close reading of the foundation of the subject in Immanuel Kant's transcendental idealist philosophy. This reading utilizes *Critique of Pure Reason, Prolegomena* and *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, and indicates how this matter appears to be an *aporia* in Kant's philosophy, given an intertextual context. Even though the reading makes use of Martin Heidegger's phenomenological comments on Kant's texts, the present study is of a grammatological, rather than phenomenological, nature. The study primarily scrutinizes the conceptualization of 'transcendental idealism', and puts forward the core of the matter, which turns into an aporia, both intrinsically to idealist philosophy (i.e., in the context of the transcendental deduction) and externally to it (i.e., in relation to certain criticisms that are directed against Kant).

Keywords: *Kant, Transcendental Idealism, Deduction, Aporia, Subject, Deconstruction*

---

* Kuçuradi ve Örnek Transsendental, Ökten *Transendental*, Gözkân *Transandantal* olarak karşılamış. Ses uyumuna göre Türkçeleştirilmesinin makul olacağı düşüncesiyle transandantal olarak kullanılmıştır.

** Dr., unal.anil@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9807-6876

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) ***FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)***
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 203-226 ***Spring 2022, issue: 33, pp.: 203-226***
Makalenin geliş tarihi: 20.12.2021 ***Submission Date: 20 December 2021***
Makalenin kabul tarihi: 02.03.2022 ***Approval Date: 2 March 2022***
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Immanuel Kant'ın transandantal felsefesi, metafizik geleneği eleştiriye tabi tutmasıyla biçimlenmiş, işlettiği kavramlar kökten değişime uğramıştır. Değişim, Kant'ın analojisiyle Copernicus Devrimi[1] başlığı altında toplanabilir. Öte yandan, metafizik tarihinin başından beri yürürlükteki metafizik ikilikler Kant metafiziğinde işlemektedir. İkilikler tek biçimde ifadesini bulmaz, her metafizik katmanda farklı biçimlerde kendisini gösterir; kendinde şey – özne; *noumena* – fenomen; kategori – form; transandantal nesne – transandantal özne; duyusallık – anlama; görü – form vb. Bu çalışma, transandantal temsil mekânı saf beni masaya yatıracak ve Kant'ın "transandantal dedüksiyon" olarak adlandırdığı duyusallık ve anlama yetisinin ilişkilendirme ve tercih yapma çabasının yakın okumasını yapacaktır. Okumayı hakkını vererek ortaya koyabilmek "transandantal idealizm" kavramsallaştırmasıyla hesaplaşmayı zorunlu kılmaktadır – bu hesaplaşma için *Saf Aklın Eleştirisi*'nin (Metnin devamında *Eleştiri* olarak anılacaktır) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (Metnin kalanında *Prolegomena* olarak anılacaktır) ile diyaloğa sokulması ve idealizm vurgusunun implikasyonlarının gözden geçirilmesi gerekmektedir. Transandantal idealizm kavramsallaştırması üzerinden meseleye yaklaşmak, sağduyuya yatkın bir giriş olsun diye tercih edilmiş değildir: Kant metafiziğinin öncelikli *aporia'sını* görünür kılacak olan transandantal idealizm kavramsallaştırmasının kendisidir. Sonrasında ise okurun, *Eleştiri*'nin birinci ve ikinci edisyonları arasında yeni bir karar verilemezlik noktası üzerinde konumlanıp, sentetik ben mekanını bir arada tutanın "duyusallığa veya anlama yetisine geri taşınamayan bir yeti olarak hayal gücü" (*Einbildungskraft*)[2] mü yoksa "anlama yetisinin bir fonksiyonu" [3] (*Funktion des Verstandes*) mu olduğu sorusunu sorması gerekir. Hayal gücü görüye ilişkin bir yeti olarak estetik bölümde mi yoksa mantık bölümünde mi yer alacaktır? Heidegger durumu, "transandantal hayal gücü yurtsuzdur"[4], şeklinde betimler. Bu makalenin, Kant'ın fikirlerini indirgemeci biçimde ilişkilendirerek "doğru Kant" inşa etme çabasına girmediği gibi, tutarsızlıklar deşifre etmek türünden

[1] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Çev. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, BXVI
[2] Martin Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2021, §31:163. (Heidegger referansları; Bölüm : Heidegger sayfaları şeklinde verilmiştir).
[3] Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, §31:163.
[4] Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, §31:163.

gayeyle de yazılmadığının altını çizmek gerekir. Kant felsefesinin işleyen planı içindeki *aporetik* açılımlar transandantal idealizmin sunduğu olanakların zenginliğine işaret etmektedir. Bu okuma Heidegger'in "felsefe tarihinin destrüksiyonu" olarak adlandırdığı ve Derrida'nın Heidegger'den Dekonstrüksiyon[5] olarak ödünç aldığı proje ekseninde düşünülmesi uygundur. Gary Banham'ın Derrida'ya atıfla ifade ettiği gibi "Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi'*nde Kant'ın metafiziğin içinde kalarak "metafiziğin destrüksiyonu" jestini tekrarlamaktadır."[6] Şu basit simetrinin gözlemlenmesi iddianın doğruluğunu gözler önüne sermektedir: Kant ve Heidegger metafizik tarihini mesele edinmiş, hesaplaşmaya girme gereği duymuşlardır. Hesaplaşmanın Kant felsefesindeki adı eleştiri, Heidegger'de ise destrüksiyondur. Heidegger bu eksende düşünüldüğünde metafizik tarihi içinde yer almaktadır. İlerleyen bölümlerde görüleceği gibi metafizik ikilikler karşısında zorunlu pozisyon almak durumundadır. Bu okuma Heidegger'in yorumundan farklıdır çünkü buradaki gaye, transandantal idealizmi *aporetik* sınırına iterek savunusunu – garip biçimde bizzat Kant'a karşı da – yapma amacını taşımaktadır.

Arka Plan

Eleştiri 1781'de basıldı, 1783'de *Prolegomena* izledi. *Prolegomena Eleştiri*'den sonra ortaya konulan plân olarak sunuluyordu: "Saf aklın eleştirisinden önce ortaya konan bir plân ne kadar anlaşılmaz, güvenilmez ve işe yaramaz ise, ondan sonra ortaya konduğu takdirde o denli yararlı olur. Çünkü bu sayede bütünü bir bakışta görebilecek, bu bilimde önemli olan temel noktaları tek tek sınayabilecek ve sunuluşuyla ilgili bazı şeyleri *yapıtın ilk yazılışında* olabileceğinden daha iyi düzenleyebilecek duruma geliriz."[7] Plan iki anlamda kullanılmaktadır; gelecekteki metafizikler için yürürlükteki eylem planı ve *Eleştiri*'nin arkitektoniği. Kant, 1787'de *Eleştiri*'nin yeni baskısında düzeltmeler yaptı ve belirli bölümlerdeki meseleleri bütünüyle tekrar ele aldı. Köklü değişikliğin öncelikli sebebi olarak *Gifttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* dergisinin Saf Aklın Eleştirisi'nin detaylı bir eleştirisini yapması düşünülebilir.

[5] Zeynep Direk, Çağdaş Kıta Felsefesi Bergson'dan Derrida'ya, İstanbul: Fol Kitap, 2021, 273

[6] Gary Banham, "Apocalyptic Imagination," içinde *Kant After Derrida*, ed. Philip Rothfield,Manchester: Clinamen Press,2004, 68

[7] Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çikabilecek Her Metafiziğe Prolegomena,* Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, 11-12

Bu eleştiri, Kant'ın idealizmini Berkeley'in yeniden sürümü olarak ele alıyor, "tüm nesneleri duyusallığa indirgeyerek nesnelerin gerçek varlıklarını temsillerimizin ötesine tümüyle muamma olarak terk etmek" ile itham etmekle yetinmeyip, Kant'ın felsefesinde "aktüel olanla tahayyül edileni ayırt etmenin neredeyse imkansız olduğunu" ileri sürüyordu.[8] Kant eleştirileri haklı bulmadı ama dayanak noktalarını doğru tespit etti. Eleştirilerin iki belirgin sebebi şunlardır: i.)Transandantal idealizm adlandırması ii.)Hayal gücünün yeti olarak transandantal mimarinin zeminine yerleştirilmesi.

Yazın anlamda bu gelişmeler yaşanırken, Albertus Üniversitesinde 1772'de vermeye başladığı Antropoloji dersleri devam ediyor, eserlerinde ele alınan meseleler derslerin de bazen odağını oluşturuyordu. Bu ilişki antropolojinin metafizik bir yanı olmasından değil, Heidegger'in "Metafiziğin gerekçelendirilişi, insana dair bir soru sormadır, yani antropolojidir" ifadesi üzerinden anlaşılabilir.[9] Kant metafiziği bir antropolojidir. Kant dersi 1796'ya kadar vermeye devam etti, 1798'de *Pragmatik bir Bakış Açısı ile Antropoloji* başlığıyla kitaplaştırıldı (Metnin kalanında *Antropoloji* olarak anılacaktır). 1800'de eser ikinci edisyona gitti. *Antropoloji* öncesinde yayınlanan eserlerle aynı temaları tartıştığı bölümlerinde dahi transandantal idealizm adlandırmasını anmayacaktır. Öte yandan Kant'ın derslerinde bu kavramları kullanmadığını düşünmek naif bir yaklaşım olacağından, itinayla ayıklanmış olmaları daha akla yatkındır.

Kant'ın ölümünden sonra 1840'da iki edisyondan farklı üçüncü bir versiyon ortaya çıktı. Bu, Kant tarafından kaleme alınmış kitabın özgün el yazmasıydı. Bunu hakiki kaynak metin olarak anlamak doğru değildir çünkü Kant'ın yaşamı boyunca eserlerini düzeltme okumaları için dostlarla ve yayıncılarla paylaşmış olduğu biliniyor. Farklılıkların, bilgisi dahilinde gerçekleşmiş olduğunu varsaymak makul yaklaşımdır. *Antropoloji*'nin iki basımı arasındaki farklılıklar stilistik farklar olarak dikkat çeker ve bunun kaynağı Christian Gottfried Schütz'ün düzeltme okumasıdır. Schütz'ün Kant'a yazdığı 22 Mayıs 1800 tarihli mektubundaki "keyifle üstlendiğim *Antropoji* eserinizin son düzeltme okumasını yapma vazifesi"[10] ifadesi bu savı destekler niteliktedir.

[8] Paul Guyer, Introduction to *Critique of Pure Reason,* by Immanuel Kant, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 67.
[9] Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, §36: 205
[10]Manfred Kuehn, *Introduction to Anthropology from a Pragmatic Point of View* by Immanuel Kant, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, xxxvi

Kant'ın sağlık sorunlarına ve yaşına vurgu yaparak Manfred Kuehn ilk edisyon ve el yazmaları arasındaki farkın ne kadarının Kant tarafından onaylandığını bilmediğimizin altını çiziyor.[11] Bu arka planda, metinler arasında tek bir Kant inşa etmek güçtür. Öte yandan, bu makalenin stratejisi göz önünde bulundurulduğunda metinler arası zenginlik, metinleri diyaloğa sokabilmek adına farklı olanaklar sunmaktadır.

Transandantal İdealizm ve Eleştirel İdealizm

Kant'ın transandantal idealizm adlandırması öncelikle bizzat kendisi için problematiktir. *Eleştiri'nin* birinci edisyonunda, transandantal idealizmi tarif ederken, bu adlandırmayı transandantal realizme başvurarak akla dışsal tözlerle akla içkin temsil metafiziği arasında temel karşılaştırmayla tarif eder.[12] İkinci edisyonda bu makul ayrımdan vaz geçer, adlandırma Transandandal Estetik bölümünün sonuna kadar tekrar yer bulamaz. "Saf Aklın Antinomileri" bölümünün altıncı kısmında "Kozmolojik Diyalektiğin Çözümünün Anahtarı Olarak Transandantal İdealizm" başlığı ve öğretinin mahiyetini tarif eden cümle korunur. Korunan cümle sadedir: "Bu öğretiyi transandantal idealizm olarak adlandırıyorum."[13] Cümle hala izahat gerektirmektedir. İkinci edisyonda eklenen dipnot: "Onu, materyal idealizmden ayırt etmek için bazen formel idealizm olarak adlandırıyorum zira idealizm dışsal şeylerin varlığından şüphelenir veya yadsır. Öyle görünüyor ki çoğu durumda bu ifadeye başvurmak, yanlış yorumlardan kaçınmak için yeğdir."[14] Kant adlandırmasından memnun değildir, yerine öneriler getirmektedir. Bu adlandırmadan artık kaçınmak gerekmektedir. Aşağıda alıntılanan pasajdaki ifadeler ikinci edisyonda yer bulamayacaktır:

"En başından beri kendimizi açıkça transandantal idealist olarak ilan etmiştik. Öyleyse öğretimiz sadece kendilik-bilincimizin tanıklığında madde esaslı addedilen varoluşla ilgili tüm şüpheleri bertaraf ediyor ve bunun, düşünen bir varlık olarak kendiliğimin varoluşuyla aynı yoldan ispatlanacağını ilan ediyor. Kendiliğimin temsillerinin sahiden farkında olmamdan dolayı; bunlar ve tüm bu temsillerin maliki olarak ben kendim, vardır. Öte yandan, harici nesneler (cisimler) sadece görünümlerdir, böylece görüsel karşılığı bu temsiller üzerinden

[11] Kuehn, *Introduction*, xxxvi
[12] Kant, *Critique of Pure Reason*, A369
[13] Kant, *Critique of Pure Reason,* A49/B519
[14] Kant, *Critique of Pure Reason,* B519

edinilen fakat onlardan ayrılamaz bir şey olarak temsillerimin bir türünden başka bir şey değildir. Böylece harici şeyler vardır hem de kendim gibi ve hakikaten her ikisi de kendilik bilincimin dolayımsız tanıklığında vardır sadece şu farkla; düşünen özne olarak Kendimin temsili sadece iç-duyumla ilişkilidir, fakat uzamsal varlıklara işaret eden temsiller dış-duyumla da ilgilidirler. Bundan böyle harici nesnelerin gerçekliği, iç-duyumun nesnelerinin (düşüncelerimin) gerçekliğinden daha fazla izahat gerektirmez, her hâlükârda onlar hiçbir şey değil fakat temsil oldukları için, dolayımsız algıları gerçekliklerinin yeterli kanıtıdır."[15]

Transandantal idealist öğreti onu icat edenin kelimeleriyle – kendisi yüz çevirmiş olsa da – işte bu. Kant, *Eleştiri*'de yaptığı işin ehemmiyetinden o kadar emindi ki dehasını ortaya koyan bu satırları, idealist olarak anılmaktansa kurban etmeyi tercih etti. Kant'ın felsefesi, hiçbir mazerete ihtiyaç duymadan idealist bir öğretidir. "Böylece harici şeyler vardır hem de kendim gibi ve hakikaten her ikisi de kendilik bilincimin dolayımsız tanıklığında vardır"[16] ifadesinin implikasyonlarını görünür kılmak için bu çalışmanın bu satırları görmezden gelme şansı yoktur. Kant ikinci edisyonda bu adlandırmadan mümkün olduğunca kaçınacağının sinyallerini *Prolegomena*'da vermeye başlar. *Prolegomena*, idealizmi zaruri bir adlandırma, içine düşülen açmazda çözüm üretememe biçiminde, mazeretlerle sunar:

"Ama bu görünüşler sadece duyusallığın tasarımları olduğundan, "içinde bulundukları uzamla birlikte bütün cisimler, bizdeki tasarımlardan başka bir şey sayılmamalıdır ve düşüncelerimizden başka hiçbir yerde de yokturlar. İşte bu, açıkça bir idealizm değil midir?"[17]

Görece makul soru, hemen sonrasında idealizmin inkarına ve hatta tam tersi bir öğreti olduğu iddiasına bağlanır:

"Buna göre kuşkusuz itiraf ediyorum ki, *bizim dışımızda cisimler bulunmaktadır*, yani kendi başlarına ne oldukları bakımından tamamıyla bilgimizin dışında kalmakla birlikte, duyusallığımızı etkilemelerinin bize sağladığı tasarımları aracılığıyla bildiğimiz şeyler vardır; biz bunlara cisim adını veririz, ki bu sözcük sadece, bizce bilinmeyen ama buna rağmen gerçek olan nesnenin görünüşü anlamına gelir. Buna idealizm denebilir mi? Bu onun tam

[15] Kant, *Critique of Pure Reason,* A371
[16] Kant, *Critique of Pure Reason,* A371
[17] Kant, *Prolegomena,* 38

tersidir."[18]

Transandantal idealizm artık idealizm olarak anılsa da "onun tam tersidir." Burada, *Eleştiri – Prolegomena* söylem farkının altını çizmek gerekir: Kant, Transandantal idealist felsefenin mekaniklerinin ötesinde itiraf marifetiyle, cisimlerin varlığını ilan etme hakkına sahip midir? Bu itiraf dışarıdan bir söylemdir, *Eleştiri'*nin içkin mekanikleri üzerinden çıkarımda bulunulacak olunsa, dışımızda neyin mevcut olduğu sorusunun yanıtının kendinde-şeyin ötesine geçmesi mümkün görünmemektedir. Dışımızdaki cisimlerin (*Körper*) mevcudiyetine ilişkin itirafın metafizik anlamda kabul edilebilir olduğu şüphelidir. Şayet cisimler "bizim dışımızda bulunmaktadır" ise "tüm cisimler yer kaplar" (*alle Körper sind ausgedehnt*) analitik yargısının mekanına ilişkin yaklaşım nasıl olacaktır? Uzay ve zamanda temsil edilmemiş cisimler de mi vardır? Bu cisimler duyusallığın apriori formu olarak uzay zaman belirlenimine ihtiyaç duymadan mı vardır? Kant, tüm cisimlerin yer kapladığı yargısını analitik olarak anlarken duyusallığın *apriori* karakteri üzerinden uslamlamasını yapmış ve dayanağını duyumsamaya devretmesine rağmen şimdi "bizim dışımızda da cisimler bulunmaktadır" demektedir. İtirafın makul düzeyde, öznenin dışında kendinde şeyin varlığının kabulüne dayanak kabul edildiği noktada dahi, ifade problemlidir.

Transandantal idealizmi sınırına itmek ancak öğretinin dayanak noktalarından taviz vermeyerek mümkündür. Öyleyse, "tamamıyla bilgimizin dışında kalmakla birlikte" ifadesiyle tarif edilenin ne türden bir varoluşu gündeme getirdiğinin gözden geçirilmesi gerekir. Kendinde şeyin uzay zaman belirleniminin dışında olduğu hesaba katıldığında, bu şeyin varlığına ilişkin hiçbir dolayımdan geçirilemeyeceğinin altının çizilmesi gerekir. Yan yana iki nesnenin iki farklı kendinde şeyinden bahsedilemez – çünkü uzay belirlenimi dahil edilemez, kendinde şey yan yanalık ilişkisine sokulamaz. Paralel olarak belirli nesnenin belirli zamanda duyusallığa sunulan duyusal verinin eş zamanlı kökeni olduğu söylenemez – çünkü kendinde şey zaman belirleniminde ele alınamaz. Kendinde şey mutlak anlamda uzay zaman belirleniminin dışındadır. Şöyle denilebilir, burada ve şimdi olarak temsil edilen nesnenin, kendinde şeyi muhakkak vardır ama zamanda ve mekanda değildir. Benzer bir uslamlamayı transandantal nesne üzerinden Henry E. Allison yapar ve şöyle der: "transandantal nesne elbette çoğul olarak kullanılamaz, bu yüzden Kant onu tüm

[18] Kant, *Prolegomena,* 38-39

idrakimizdeki varlık olarak tarif etmiştir 'gerçekten de daima bir ve aynı = X'. "[19] Bu uslamla transandantal nesnede işlediği ölçüde ve bilhassa kendinde şeyde işler. Transandantal nesne olanak olarak tekil ve çoğul kullanımın zeminidir, diğer şeylerden ayırt edildiği ölçüde kendisini nesne olarak sunmanın olanağını taşır. Transandantal nesne için çoğul kullanım anlaşılsa da kendinde şey için problemli bir kullanımdır. Bu uslamlamanın doğru olduğu kabul edilecek olursa: kendinde şey olarak Kant'ın "bizim dışımızda" olarak ileri sürülen bu "şeyin" i.)kategoriler aracılığıyla temsil edilmediğinin, ii.)uzay-zaman belirleniminde olmadığı açıklıkla görülmesi gerekir. Kendinde şeyin yaygın okuması kategorik olarak temsil edilmediğini göz önünde bulundurmuşsa da başta Kant'ın kendisi olmak üzere uzay zaman belirleniminde olmayan kendinde-şeyin implikasyonlarının üzerinde durulmamıştır. Kant'ın kendinde şey kavramını tekil ve çoğul kullanımları buna işaret etmektedir. Uzay-zaman belirlenimi ve kategorik kavramlar işletilmeden kendinde şeyin çoğul kullanımı mümkün değildir.

Bu dışarıdan yorumu mümkün kılan zemin, Kant'ın kendisini *Prolegomena*'nın yazarı olarak konumladığı ölçüde, *Eleştiri* birinci edisyondan da sesleniyor olması üzerinden açıklanabilir. Kant, *Eleştiri*'ye *Prolegomena*'nın açtığı mesafe kadar uzaktır. *Prolegomena*'nın açtığı mesafe derken kastedilen *Prolegomena*'nın *Eleştiri*'den farklılaştığı bölümler değil bizzat *Prolegomena*'nın mevcudiyetinin yarattığı mesafe olarak anlaşılmalı. Her tekrar yazım – *Prolegomena*'dan az önce alıntılandığı gibi – bazı şeyleri *yapıtın ilk yazılışında* olabileceğinden daha iyi düzenleyebilecek duruma gelmiş olmakla birlikte, zorunlulukla yazar ve eseri arasındaki mesafeyi açmaktadır. *Prolegomena* ve *Eleştiri* arasındaki apaçık farklar mesafeyi görünür kılan bir kılavuzdur. Kant, *Prolegomena*'yı yeniden yazım olarak sunarak ve ikinci edisyonda belirli bölümleri tekrar yazarak okurunu metinler arası okumaya davet etmekle kalmamış, kendisini de zorunlulukla metinler arası konumlamıştır.

Kant metinler arası zeminde, hem "eleştirel idealizmin" idealist olarak adlandırılmasındaki zarureti açıklarken, hem de idealizmin tam tersi olduğunu izah etmek durumundadır. Kant transandantal felsefenin "idealizm" vurgusuna mazeretler üretmekle yetinmez, "transandantal" kavramının yerine de önerilerde bulunacaktır: "Bu sözcük daha fazla yanlış anlamalara yol açmadan,

[19] Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense, New Haven and London: Yale University Press, 2004,* 61

iyisi mi, bu adlandırmayı geri alayım ve ona eleştirel idealizm diyeyim."[20]

Eleştirel idealizm, Berkeley idealizminden farklı olarak varlığı algılanmak olarak ortaya koyulmuş şeylerin tutarlılığını bir arada tutacak "Bengi bir Tin"[21] ileri süremez. İdealizm yahut tam tersi, ama her hâlükârda bu mimarinin bir zemin üzerinde tesis edilmiş olması gerekir: "Bu öğretinin zeminine başka bir şeyi değil ama ancak basit ve kendi içeriği açısından tümüyle boş, bir kavram olduğunu bile ileri süremeyeceğimiz ama sadece tüm kavramlara eşlik eden bilinç olarak bir ben temsilini yerleştirebiliriz. Bu, düşünen "ben", ya da "o" ya da "şey" üzerinden düşüncelerin transandantal öznesi = x olarak temsil edebileceğimizden ileri gidemeyiz."[22]

Öznenin kuruluşu meselesinin ehemmiyeti, ancak transandantal idealizm vurgusu ekseninde anlaşılabilir. Berkeley metafiziğinin aksine ontolojik mesuliyeti üstlenecek bengi bir tinin yokluğunda, öznel koşullar üzerinden tesis edilen denklemin nesnel tutarlılığından bahsetmenin olanağı transandantal zemin arayışıdır. Transandantal idealizm, bu metafizik manevrayı ortaya koymadığı sürece, adlandırma meselesinin ötesinde açmaza düşme riskiyle karşı karşıyadır. Transandantal felsefenin solipsizme hapsolma ihtimali ve ortaya koyduğu hakikatlerin kendi içine sıkışmış *monadik* gerçeklik olarak görülme riskinin, adlandırma meselesi olmadığının Kant farkındadır. Adlandırmayı tümüyle yürürlükten kaldırmak dahi sorunu baypas etmek için yeterli olmayacaktır. Mesele, Kant'ın öğretisinin nasıl adlandırıldığının ötesinde bütünüyle mahiyetine ilişkindir.

Transandantal Dedüksiyona Geçiş

Eleştiri'nin başında gerçekliğin formu olarak uzay-zamanın metafizik ekspozisyonuyla *apriori* karakterinin anlaşılmasının ardından, transandantal ekspozisyon sayesinde duyusallığın saf formları uzay-zamanın transandantal karakteri anlaşılmıştır. "Metafizik ekspozisyonun köken sorusuyla ilgilenen iki amacı vardır. İlki zaman ve mekân temsillerinin *apriori* olduklarını ve ampirik kökenli olmadıklarını ortaya koymak. İkinci ise, kavramsal değil ama görüsel

[20] Kant, *Prolegomena*, 43
[21] George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme,* Çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi / Yayınları, 2013, 50
[22] Kant, *Critique of Pure Reason,* A346 B404

olmalarından ötürü bu kökenin duyusallıkta yattığını göstermek."[23] Metodolojik anlamda koşut olarak – duyusallığın formlarının metafizik ekspozisyonuna benzer biçimde – indirgenemez yargı formları tablosu üzerinden anlama yetisinin kategorileri ortaya çıkar. Dedüksiyonun birinci bölümünün kategorileri ortaya koymuş olması kâfi değildir; bu sadece ekspozisyondur. Dedüksiyonun kategorileri duyusallıkla ilişkilendirmesi gerekmektedir. "Dedüksiyon'un ikinci bölümünün amacı insanın duyusallığına ne verilirse verilsin kategorilere uygulanabilirliğini kurmaktır. Bunu, kategorilerin (duyusallığın formlarıyla uyumlu) her ne verilirse ampirik bilince girebilmenin koşulu olduğu gibi söylemsel olmayan işlevi de olduğunu (hayal-gücüyle bağlantısı üzerinden) ortaya koymaya çalışır"[24]. Söylemsel olmayan işlemin, transandantal zemine ilişkin soruşturma ekseninde anlaşılması gerekir çünkü mesele söylemsel olmayanın duyusallıkla ilişkisinin kurulmasıdır. Tecrübenin nesnel olanağını yaratan kategorilerin söylemsel işlevinin zaruretinin ötesinde, transandantal soruşturma zeminin zorunluluğunun tesisine – ilkeye – yönelir. Gerçekte önemli olan meselenin transandantal zeminin ortaya koyulması, transandantal dedüksiyonun yapılmasıdır. "Transandantal Dedüksiyona Geçiş" başlığı altında, mesele şöyle ortaya koyulur:

"Tüm apriori kavramların transandantal dedüksiyonunun araştırmanın bütünüyle yönelmesi gereken bir ilkesi vardır, şöyle ki, *apriori* kavramlar tecrübe olanağının *apriori* koşulları olarak tanınmak zorundadır. Tecrübenin nesnel olanağını sağlayan kavramlar sadece bu sebeple elzemdir. Öte yandan, onlarla karşılaştığımız tecrübenin açımlanmasıysa, dedüksiyon değil fakat sadece illüstrasyondur, böylece sadece olumsaldır."[25]

Koşut olarak *Prolegomena* meseleyi, "bu kavrayış olmadan, kategoriler hiçbir işe yaramazlar; açıklanması ve kullanılışlarının kuralı olmayan zavallı bir adlar listesi olarak kalırlar"[26] biçiminde ifade edecektir. *Prolegomena* önsözde, selefi olarak andığı Hume'a atıfla şöyle der: "Keskin görüşlü selefime olanaksız görünen bu türetim (dedüksiyon) —her ne kadar herkes bu kavramları onların nesnel geçerliklerinin temelini sormaksızın, korkmadan kullandıysa da, ondan başka hiç kimsenin aklına gelemeyecek olan bu türetim (dedüksiyon) — ben derim ki, şimdiye dek Metafizik yararına girişilebilecek en zor işti; en kötüsü bu

[23] Allison, *Kant's Transcendental Idealism,* 99.
[24] Allison, *Kant's Transcendental Idealism, 162*
[25] Kant, *Critique of Pure Reason,* A94/ B236
[26] Kant, *Prolegomena*, 77

çabamda bana Metafiziğin —eğer hâlâ bir yerde öyle bir şey varsa— en ufak bile, yardımı olmamıştır, çünkü bu türetim ilk önce Metafiziğin olanağını oluşturacaktır."[27]

Gerçekliğin sadece tarifini vermekle yetinmeyip onun neden başka türlü değil de böyle olduğunun hesabını verecek araştırmanın nihayeti transandantal dedüksiyonla mümkündür. Meselenin illüstratif kavranışı tecrübenin nesnel olanağına yönelirken, transandantal dedüksiyon öznel koşulların nesnel tutarlılığı anlamına gelir. Bu Kant'ı en çok meşgul eden bölümü bir kez daha gündeme getirecektir. "Bu problemin içeriğinde kendini giderek daha güçlü olarak açığa vuran ilintililik çokluğu ve giriftliği, daha baştan beri Kant'ın Dedüksiyon için tek bir hareket noktası bulmasına ve onu tek bir yoldan giderek icra etmesine mâni olmaktadır."[28] Kökensel ikilik, *aporia* olarak Kant metafiziğinin zeminine yerleşmiştir. Kökensel ikilik, Kant metafiziğinin kör noktası olarak metafizik zemini duyusallık ve anlama yetisine doğru eşit güçlerde kaydırır.

Dedüksiyondaki Güçlük:

Bu bölümde karşılaşılan güçlüğün izini *Antropoloji*'de sürmek mümkündür. Tümüyle kuramsal tartışmaya girmeden, *Antropoloji*'de beliren biçimle meseleye değinmek yerinde olacaktır. Kant'ın orijinal el yazmasıyla çakışan 24. Tespitte mesele şöyle ortaya konulur:

"Öyleyse, birinin bilincinin, kendinde insanın değil ama sadece birinin belirişini sunmasındaki büyük güçlük nasıl ortadan kaldırılacak? Ve bu neden bir çift "ben" vermiyor ama yine de benin ikilenmiş bilincini veriyor. İlki sadece düşünmenin olan ama ikinci iç-duyumsamanın (rasyonel ve ampirik) olan; bunlar söylemsel ve görüsel tamalgıdır, ilki mantığa ve ikinci (fizyoloji olarak) antropolojiye aittir. İlki içeriksizken (idrakin malzemesi), ikinci iç-duyumun içeriğiyle sağlanır."[29]

Bu ikilik tüm transandantal yapının zemininde durmaktadır. Düşünmenin saf mantıksal beni ve zamanın saf görüsel malzemesinden inşa edilen beni arasındaki mesafeyi kuramsal anlamda kat edebilmek transandantal

[27] Kant, *Prolegomena,* 9-10
[28] Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, §15:69-70
[29] Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* Çev. Robert B. Louden, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 31

dedüksiyon projesinin genel tarifi olarak anlaşılabilir. İkiliğin sebep olduğu güçlük, kendisini *aporia* olarak sunacak olmasının işaretlerini en başından beri vermektedir; Kant'ın birinci edisyonda, "Kavrama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu" başlığı altında yapmış olduğumdan daha önemli bir araştırma bilmiyorum"[30] sözleriyle görkemli bir sunuşunu yaptığı bölümü ikinci edisyonda bütünüyle değiştirmiş olması manidardır. Kant ikinci edisyona yazdığı önsözde dedüksiyon bölümündeki değişikliği sunum farkı olarak takdim eder, ama "sunum"[31] kelimesine koyduğu dipnot, sunumun biçimsel kavranışının ötesine geçen mahiyete işaret eder niteliktedir; sunum dipnotu iki sayfa boyunca devam eder. Transandantal dedüksiyonun sunum farkı, Kant metafiziğinin kör noktasına işaret eder. Dedüksiyondaki güçlüğü birbiriyle ilişkili ama ayıt edilebilir iki farklı başlık altında anlamak gerekir: i.)Transandantal felsefenin içkinlik düzleminde doğan güçlük. İi.)Transandantal idealizm kavramsallaştırmasının sebep olduğu güçlük.

Transandantal mimari göz önünde bulundurulduğunda, bilginin tutarlılığını taahhüt altına alan kategoriler, mesele öznenin kuruluşu olduğunda öznel koşullarını nesnel tutarlılık altına sokmak hususunda kifayetsizdir. Transandantal mantık açısından, kategorilerin mevcudiyetini önceleyecek bir zemin arayışıdır bu. Kategorilerin varlık zeminini tesis eden unsur kategorilerin kendisi olamaz. Kökensel olarak şöyle ortaya konulabilir: Öyle bir unsur olmalıdır ki hem kategorilere transandantal zemin tesis etmelidir hem de onların duyumsamadan gelen malzemeyle uyumlu çalışabilmelerine imkân yaratmalıdır. Bu, iki farklı malzemeyi; duyumsamadan gelen duyusal malzemeyle anlama yetisinden gelen kavramsal malzemeyi ilişkilendirme meselesidir. Koşut olarak öznenin iki farklı ontolojik malzemeden bir ben inşa etmesi gerekmektedir. İki farklı malzemeyi, yukarıda *Antropoloji*'den alıntılanan pasajdaki iki farklı bene paralel okumak gerekir.

Meselenin, tecrübenin ayağını bastığı üçlü zeminin ilişkilendirmesi olarak anlaşılması gerekir. Kant şöyle ifade eder: "Tüm olanaklı tecrübenin koşullarını muhteva eden ve kendileri hiçbir diğer zihin yetisinden çıkarılamayan üç kökensel kaynak vardır (ruhun yeti veya yetenekleri), yani duyusallık, hayal gücü ve tamalgı."[32] Burada ilişkilendirilmesi konusunda güçlüğe düşülen, duyusallık ve tamalgıdır; aslında üçüncü köken olarak hayal gücü bu işlemin nasıl

[30] Kant, *Critique of Pure Reason,* A XVI (Gözkan' ın çevirisi)
[31] Kant, *Critique of Pure Reason,* B XXXIX
[32] Kant, *Critique of Pure Reason,* A94 B127

mümkün olabileceğine işaret etmektedir. Meselenin neden sağduyuya yatkın biçimde çözülemeyeceğini ilerleyen bölümler ortaya koyacaktır.

Kant, *Eleştiri*'nin giriş bölümünde şöyle der: "İnsan idrakinin (*Erkenntnis*) belki de bizim için bilinmeyen ortak bir kökten doğan iki kökü vardır, duyusallık (*Sinnlichkeit*) ve anlama-yetisi (*Verstand*), ilki üzerinden bize nesneler verilirler, fakat ikinci üzerinden düşünülürler."[33] Heidegger şu ilginç yorumu yapıyor; "bilinmez olan, bizim onun hakkında haddizatında hiçbir şey bilmediğimiz şey değildir, bilakis bilinmiş olanda huzursuz eden olarak zorla karşımıza çıkandır."[34] Kant'ın zorla karşısına çıkan, ikinci edisyonda kenara itilecek olan transandantal hayal gücüdür. Zorla karşısına çıkma meselesini "transandantal idealizm" kavramsallaştırması ekseninde doğan güçlük ekseninde anlamak gerekir. Heidegger'in bu konudaki yorumuna bakılacak olursa, birinci edisyondaki biçimiyle hayal gücü adeta üçüncü yeti olarak işlemesine rağmen ikinci edisyonda, mesuliyet hayal gücünün üzerinden hafifletilmiş, transandantal hayal gücü anlama yetisinin fonksiyonu olarak işleyen ikincil bir yetiye dönüşmüştür. İkinci edisyona dahil edilmeyen şu ifade bunu ortaya koyar: "hayal gücünün bu sentezi *apriori* ilkelerce tüm tecrübeye öncelikli temel olarak koyulmalı ve bu kudretin, tüm tecrübenin olanağının da temeli olarak saf transandantal sentezinin varsayılması zorunludur (böylece belirişlerin yeniden üretimi zorunlulukla onu gerektirir)."[35]

Heidegger'in perspektifinden bakıldığında Kant'ın ikinci edisyonda yaptığı iş hayal gücünün zamanla olan ilişkisini ikinci plana itip, ağırlığın anlama yetisine kaydırılmasından duyulan rahatsızlıktır. Birinci edisyon ile ikinci edisyonun ilişkisini kurabilmek adına *Prolegomena* çözümsüzlüğün sebebini şöyle ifade eder: " "duyusallığımızın bu kendine özgü özelliği, ya da anlama yetimizin ve onun ile bütün düşünmenin temelinde bulunan zorunlu bilinç yeteneğinin bu özelliği nasıl olanaklıdır?" sorusu daha fazla çözülemez, daha fazla yanıtlanamaz da; çünkü her yanıtlama için ve nesneleri düşünmek için, hep yine onlara ihtiyacımız var."[36]

Heidegger tespitlerini itinayla ortaya koymuş olsa da bu konu ekseninde Kant'ın duyduğu rahatsızlığı teşhis edememiştir. Kant'ın motivasyonunu hayal gücünün zamanla ilişkisi ekseninde değil "idealizm" vurgusunun olası

[33] Kant, *Critique of Pure Reason,* A15 B29
[34] Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, §31:160
[35] Kant, *Critique of Pure Reason,* A102
[36] Kant, *Prolegomena,* 70-71

implikasyonlarından duyulan rahatsızlık olarak anlamak mümkündür. İki edisyon arasındaki temel fark, idealizm adlandırmasıyla türlü yanlış anlamalara sebep olmuş olan meseleyi yeni yanlış anlamalara sebep olmayacak biçimde nihayete ulaştırma çabasıdır. Hali hazırda idealist olmakla suçlanan Kant, birinci edisyondaki biçimiyle tüm transandantal mimariyi hayal gücünün üzerine inşa etmiştir. *Gifttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* eleştirisinin "aktüel olanla tahayyül edileni ayırt etmenin neredeyse imkânsız olduğu"[37] tespiti bunu ifade etmektedir.

Bu durumu transandantal felsefenin zeminine hayal gücünü yerleştirmekle doğan krizi ortadan kaldırma çabası olarak düşünmek gerekir. Kant'ın "Berkeley'in mistik ve hayal kuran idealizmi"[38] ; "rüya gören ve hayal kuran idealizm"[39]; olarak ifade ettiği idealizmlerin, transandantal idealizmle karıştırılmasına sebep olan aksaklık transandantal dedüksiyonun birinci edisyonundaki bu yaklaşım olarak tespit edilmiş olmalıdır ki Kant bu derece kökten bir değişiklik yapmıştır. Bu krizi baypas edebilmek adına *Eleştiri*'nin "ikinci basımında transendental hayal gücü kenara itilmiş ve anlama yetisi lehine yorumlanmıştır."[40]

Heidegger'in okuması faydalı bir kaynak metindir, ama meselenin hayal gücü ve anlama yetisi arasında tercih meselesine indirgemek doğru değildir. Heidegger bu tercih konusunda pozisyon alması ve ikinci edisyon yerine birinci edisyonu yeğ tutma tercihini ortaya koyması bakımından metafizikçidir.[41] Şayet Heidegger'in yaklaşımı felsefe tarihinin destrüksiyonu başlığı altında anlaşılacaksa, meselenin çatışmalı hakikatini kavramakta yetersiz kaldığı iddia edilebilir. *Aporia* olarak bu meseleye yaklaşım, ikiliğin hangi tarafı lehine karar alındığı ölçütüne göre değil, *aporia*'nın ikilem, açmaz ve gerçek bir karar

[37] Guyer, Introduction, 67
[38] Kant, *Prolegomena,* 43
[39] Kant, *Prolegomena,* 43
[40] Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, §31:161
[41] Heidegger'in aldığı pozisyon *Varlık ve Zaman* ve Sokrates öncesi felsefe okumalarındaki genel strateji ve özellikle de *Aletheia* (hakikat, doğruluk) kavramını *Adequatio* ve *Veritas* kavramları ile karşılaştırmalı okumaları ile çelişkilidir. Çelişki şudur: Gerçekten de Heidegger'in ileri sürdüğü gibi Sokrates öncesi felsefenin hakikati *Aletheia* olarak muhteva ettiği çatışkıyı, değillemeyi, *lethe* ve *A-lethe*ia arasındaki aporatik dinamizmi zorunlukla içeriyor ama ortaçağ metafiziği – Platon da kökenini bulan bir manevrayla – sadece bilmenin etiketi olarak *adequatio* ve çatışmanın üzerindeki "teolojik" bir kavramsallaştırma olarak *veritas*'a tercüme etmiş ise sorulması gereken şudur: Heidegger neden Kant metafiziğini kendi çatışkıları ile kavramak yerine neden bir *adequatio* meselesine indirgemeye çalışmaktadır? *Fenomenolojik Yorum*, Kant metafiziğinin hakikatini, *Aletheia* olarak değil, *veritas* olarak mı sunmaktadır okuruna?

verilemezlik olarak ne ölçüde ciddiye alındığı ölçütüyle değerlendirilmesi gerekir.

Transandantal Zemin Ben Mekânı:

Arkitektoniği oluşturan temel düşüncenin, ontolojik mekânsallık ekseninde şekillendiği gözden kaçmayacaktır. Transandantal mekânsallık düşüncesi kaynağını temsil mekânı düşüncesinden alır. Bu anlamda bu mekansallığa ilişkin transandantal uslamlamalar, Kant'ı saf tamalgının "düşünüyorum" yargısına ulaştırmış olsa da transandantal felsefede beliren biçimiyle bu yargı, Kartezyen düşüncenin iddiasını muhteva etmez. Bu benzeşmezliğe rağmen, iki yargıyı birlikte ele almak faydalıdır. "*Ich denke*" (düşünüyorum) yargısı temsil mekanını kurmak bakımından ontolojiktir, fakat bu ontoloji "*cogito*" dan "varım" a yapılan ontolojik sıçrama olarak anlaşılamaz. "Düşünüyorum", temsiller ve tezahürler olarak kavranan var olanların varlık mekanını taahhüt altında tutan transandantal yargıdır. Kant "varlığından şüphe etmeyi aklından geçirmediği var olanlara"[42] ontolojik temsil mekânı ararken, Descartes varlığından şüphe ettiği var olanlara "sabit bir dayanak noktası"[43] aramaktadır. Kant bu karşılaşmaya ilişkin şunları söyler:

"Düşünen bir varlığın en ufak temsilini dış-tecrübeden edinemem, ama bu sadece kendilik-bilinci sayesinde mümkündür. Böylece tüm bu şeyler benim bu bilincimin düşünen varlıklar olarak sadece bu yolla temsil edilebilecek diğer şeylere aktarımımdan fazlası değildir. "Düşünüyorum" önermesi, oysa ki, burada sadece problematik olarak alınıyor, bir varoluşu muhteva edecek biçimde değil (Kartezyen cogito ergo sum), fakat sadece saf olanağı olarak, çok basit bir önermeden öznesi için (böyle bir şey var olabilir veya olamaz) hangi özelliklerin çıkabileceğini görmek için."[44]

Bu pasaj Kant metafiziğinin adlandırma meselesinin ötesinde, bir idealizm olduğunu ortaya koymaktadır. Kant her ne kadar Descartes'ın idealizmini "deneysel idealizm"[45] olarak yaftalamış ve meseleyi "herkesi cisimler dünyasının varlığını reddetmeye serbest bırakan bir sorun"[46] olarak tarif etmiş

[42] Kant, *Prolegomena,* 43
[43] Rene Descartes, *Meditasyonlar*, Çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2019, 57
[44] Kant, *Critique of Pure Reason,* A347 B405
[45] Kant, *Prolegomena,* 43
[46] Kant, *Prolegomena,* 43

olsa da "*cogito*" assertorik bir yargıdır, "*Ich denke*" ise ancak problematik olarak ele alınabilir. Kant'ın bu yargıyı problematik olarak tasnif ediyor olmasının ardındaki motivasyon açıktır: yargının assertorik karakterde olması aslında Kant'ı eleştirdiği türden bir metafizik ortaya koyma noktasına getirecektir – ruha tözsellik atfetmek anlamında. Mesele, Kant için çözülmüş değildir, çünkü bu haliyle idealizm vurgusuyla yan yana koyulduğunda Kant'ın istemediği türden implikasyonları davet etmektedir.

Durum şudur; kendisini idealist ilan eden Kant, tüm gerçekliğin kurucu unsuru olarak hayal gücü yetisini ileri sürmüş olması yetmezmiş gibi, şimdi de "düşünüyorum" yargısının problematik olduğunu iddia etmektedir. Eleştirmenlerinin nezdinde Kant "varım" dahi diyemeyen bir idealist konumuna düşmektedir. Kant bu iddiayı ortaya atmasını izleyen bölümleri kenara koyacak ve sonrasını tekrar kaleme alacaktır. Bu yargının problematik olması ancak ve sadece "ben" olarak adlandırılan şeye tözsellik atfetmenin problemli mahiyetinden kaynaklanır, ama Kant tüm olası yanlış anlamaları engellemeye kararlıdır. Bu yüzden Kant, A348–A405 aralığını birinci edisyonla geride bırakır ve onun yerine B405–B432'de meseleyi yeni baştan ele alır. Yeniden kaleme alınan bölümde "*Ich denke*" yargısının problematik karakterinin altını çizerek başlar argümanına. Düşünüyorum yargısının problematik karakterinden taviz verilemese de eleştirilere cevap verebilecektir. Bu yargının problematik olarak ele alınmasının implikasyonlarının transandantal idealizmle ilişkisinde düşünülmesi gerekir.

Descartes'ın assertorik yargısı aslında tam tersine cisimler dünyasının varlığını reddetme meselesi kimsenin keyfiyetine bırakmaz, yargının assertorik karakterinin bu eksende anlaşılması gerekir. Descartes'in Arşimet analojisi anımsanacak olursa, epistemolojik anlamda sağlam bir dayanak noktası bulduktan sonra tüm gerçekliği inşa edebilmek teolojik olduğu kadar felsefi bir zorunluluktur. Öte yandan, "Problematik yargılarda yargı doğruluk değeri üzerine taahhütte bulunulmadan düşünülür veya kavranılır."[47] Problematik bir yargı olarak "*Ich denke*" ne nesnelerinin ne de kendisinin varlığı üzerine taahhütte bulunmaz veya onları hep "bir şeyi düşünüyorum" türünden kendi problematik pozisyonuna hapsediyor olmalıdır. Heidegger bu meselenin nesnelerle olan ilişkisini, temelde kategorilerle olan ilişkisi üzerinden şöyle ifade eder, " "Ben düşünüyorum" her zaman "ben töz düşünüyorum" veya "ben

[47] Jill Vance Buroker, *Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction*, New York: Cambridge University Press, 2006, 91

nedensellik düşünüyorum ”dur…”[48] Bu meseleye Transandantal Dedüksiyon ekseninde çerçeve çizmek gerekirse mesele zemininde saf aklın öznel yetileri vasıtasıyla kurulmuş olan nesnelerle özneyi bir arada tutabilme meselesidir. Düşünüyorum yargısının problematik karakteri, öznenin mevcudiyetine atfedilebilecek metafizik bir zorunluluk olmadığına işaret eder. Düşünüyorum yargısının problematik karakteri metafizik anlamda özneye tözsellik atfetmek anlamında sorunlu olsa da transandantal anlamda zorunluluktur. Transandantal zorunluluk öznel koşulların nesnel tutarlılığının nasıl sağlanacağı meselesi olarak ortaya çıkar. Bu mesele, Heidegger'in fenomenolojik yorumdaki şu sözleri üzerinden geliştirilebilir:

“Yeni Kantçı epistemolojik yorum, gerçekliğin önemini tümüyle yanlış anlıyor ve onu nesnel olarak gerçek olan edimsellikle ilişkilendiriyor. Koşut olarak, yeni Kantçı okuma nesnelliği de özneler arası nesnellik anlamında ele alarak gene yanlış anlıyor. Kant'ın “nesnel gerçekliği” şöyle yorumlanıyor: “Nesnel gerçeklik” ile Kant düşünmenin içkin süreci olarak nesnel bilginin inşasını anlamaktadır ve böylece tabiri caizse, bu sürecin dışında da gerçek veya edimsel olana uygulanan bir bilgi doğmaktadır. Bu okuma tümüyle fantezidir!”[49]

Heidegger'in bu konudaki görüşü Kant'ın sözlerine atıfla şöyle yorumlanabilir: “Düşünen bir varlığın en ufak temsilini dış-tecrübeden edinemeyen”[50] ve düşünen varlıkları kendi düşünen benini “diğer şeylere aktarımı”[51] yoluyla bilen öznenin, transandantal zemininin nesnel gerçekliğini özneler arasılık üzerine inşa ettiği düşüncesi fantezi değilse nedir? Özneler arasılık şöyle dursun bu metafizik katmanda çoğul anlamda öznelerden bahsetmek dahi abestir. Öznenin kurulumuna ilişkin uslamlama kendinde şeyle ilişkisinde düşünülecek olursa; transandantal ben mekanının kökeninde kendinde şeyin bulunması gerekir. Temsil olarak nesnenin kökeninde transandantal nesne ve onun görüsel malzemesine dayanak olan kendinde şeyden bahsedilmesi zarureti doğuyorsa – Kant diğer türlü düşünmeyi “absürt”[52] bulur – öyleyse kendisi temsil olan temsil mekanının kökenine ilişkin aynı uslamlamanın yapılması makuldür. [53] Özneler arasılık öznenin kurulumunu

[48] Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, §29:150
[49] Martin Heidegger, Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason, Çev. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University, 107
[50] Kant, *Critique of Pure Reason,* A347 B405
[51] Kant, *Critique of Pure Reason,* A347 B405
[52] Kant, *Critique of Pure Reason,* B XXVI
[53] H. Bülent Gözkan, “Kant'ın Metafizik Ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri,” Yeditepe'de

transandantal mantık gereği önceleyemez.

Heidegger'in tespitini çarpıcı yapan, sadece yeni Kantçı okumadaki tersliği ortaya koyması değil, tespitin ardından eşit derecede garip bir yorumu eklemesi: ""Nesnel gerçeklik" nesneler yetisine, nesnelere ve görünüşlere ait olmak anlamına gelir."[54] Bu noktada şu sorunun sorulması gerekir: Transandantal idealist mimari içindeki tüm inşayı, nesnelerin ve tezahürlerin olanağını önceleyecek birliğin nesnelliği, nasıl nesneler ve tezahürlerin kendileriyle ilgili olabilir? Transandantal mantık açısından bu uslamlama sorunludur: nesnelerin varlık olanağının zemininde nesnelerin olduğu iddia edilemez. *Antropoloji*'de Kant meselenin apriori zorunluluğunu şu şekilde zaman görüsü üzerinden ortaya koyar;

"Hangi türden olursa olsun duyulur görü sadece temsil nesnesinin inşasına değil ama öznenin ve onun geçirgenliğinin inşasına da bağlıdır, bunu sonrasında düşünme (nesnenin kavramı) izler. Öyleyse bu geçirgenliğin formel inşası duyulardan ödünç alınamaz, ama aksine (görüde olduğu gibi) *apriori* olarak verili olmalıdır; bu demektir ki (duyusal deneyimi kapsayan) ampirik olan ayıklandığında ve iç-deneyimde bu formel unsur zaman görüsüdür."[55]

Kant, öznenin ve onun geçirgenliğinin inşasının *apriori* malzemesi olarak zaman görüsünü kullanır. Geçirgenliğin duyumsama üzerinden düşünülür. Şimdi bu noktada nesnenin kurulumuyla öznenin kurulumu meselesini kendinde şeyle olan ilişkisi içinde ele alınacak olursa şu tespitler yapılabilir; nesnenin kurulumunun önceli olarak anlaşılması gereken kendinde şey uzay zamanda belirlenimi olmadığı halde, öznenin ve geçirgenliğinin mevcudiyeti en başından beri öncelikle zamansaldır. Öyleyse, özne ve nesne zamanın apriori görüsünü malzeme olarak kullanan sentetik zeminde inşa edilmektedir. *Apriori* görüden inşa edilmek bu anlamda sentezdir. Senkronize varoluş, *Eleştiri*'nin ikinci edisyonunda "saf aklın epigenesis sistemi"[56] olarak anılır, ama geliştirmeden bırakılır. Özne ve nesne kökeninde bu öznel malzemeyi kullanıyorsa, insan aklı ve doğa arasında bu uyum nasıl teşekkül eder sorusu sorulmak zorundadır veya Kant tüm çabalarına rağmen idealist yaftalamasını kabul etmek durumundadır.

Felsefe 7, (2002) : 76-78
[54] Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason,* Çev. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University, 107
[55] Kant, *Anthropology,* 32
[56] Kant, *Critique of Pure Reason,* B 167

Duyusallığa yönelik olarak estetik ve kavramaya yönelik olarak kategorik tezahür, idrakin temel bileşenleridir; duyulur ve düşünülür arasındaki metafizik uzlaşmazlıksa açıktır. Olanaklı tecrübenin koşullarını ortaya koyan üç yeti söz konusudur, metafizik anlamda estetik olana koşut olarak duyusallık ve kategorik olana koşut olarak anlama yetisi karşılık gelirken, üçüncü yeti olarak şematik olan; hayal-gücü dahil olur. Yapı öznel koşulları bakımından üçlü, nesnel koşulları bakımından ikili ve hatta tekil bir yapı da olabilir. Kant ikili ve üçlü yapıya ilişkin itirazları öngörerek şöyle der:

"Şimdi şu açık ki, bir yanıyla kategori diğer yanıylaysa görünüşle homojen ve öncekinin sonrakine uygulanmasını mümkün kılan üçüncü bir şey olmalı. Bu aracı temsil saf olmak zorunda (tümüyle ampirik olandan yoksun) ve bir yanıyla düşünsel diğer yanıylaysa duyulur olmalı. Böyle bir temsil transandantal şemadır."[57]

Transandantal Şema, Descartes kavramlarıyla *res extensa* ve *res cogitans* arasındaki yarığı doldurmaya çalışan unsurdur. Böyle ifade etmekteki gaye meselenin ne anlamda metafizik tarihinin ortasında uzanan bir yarık olduğunu betimlemektir. Kant analojik olarak Copernicus devrimini gerçekleştirmişse de tersyüz etme hareketinin orijini olarak metafizik ikilik, duyumsamayla anlamanın ortasında durmaya devam etmektedir. Köken, ister anlama isterse duyumsama lehine karar verilsin her halükârda kendisini Kant metafiziğinde şematizm olarak sunar. Kant bu unsuru "insan ruhunun derinlerinde gizlenen bir sanat"[58] olarak anar ve araştırmanın daha fazla derinleştirilemeyeceğini söyler. Hayal gücüyle ilişkisi şöyle kurulur: "Şema özünde hep hayal gücünün ürünüdür, fakat hayal gücünün sentezi münferit görüye değil sadece duyumsamanın belirlenimindeki birliğe yönelik olduğu için şema imgeden ayırt edilmelidir."[59]

İmge, hayal gücünün ampirik olanı tekrar üretmesiyle ortaya çıkar, oysa kökensel inşa meselesinde yeniden üretimden bahsedilemez. İnşa edilen bir imge değildir, şema ise üretimin zemininde duran *apriori* unsurdur. Şemanın işlevi tamalgının birliğini sağlamak anlamında – duyumsamayla anlamanın birliğinin sağlandığı birliğin kurulması – zamanın saf görüsünden bağımsız düşünülemez. "Anlamanın saf kavramının şeması"[60] olarak adlandırdığı bu özel şemayı Kant kavramların kategorik olanda ifadesini bulan bir birlik kuralına göre

[57] Kant, *Critique of Pure Reason,* A138 B177
[58] Kant, *Critique of Pure Reason,* A 141 B181
[59] Kant, *Critique of Pure Reason,* A140 B179
[60] Kant, *Critique of Pure Reason,* A142 B181

gerçekleşen "sadece saf sentez"[61] ve "hayal gücünün transandantal ürünü"[62] olarak tarif eder. Bu transandantal ürün, iç-duyumun belirlenimine ilişkin kategorilerin bir birlik kuralına göre *apriori* olarak tamalgının birliğiyle uyumlu bir *apriori* kavramda birbirine bağlanırlar.[63] Meselenin Kant perspektifinden nihai çözüme ulaşmış olmadığını gözlemlemek için *Antropoloji*'de ele alınışına değinmek yerindedir. Kant şunu görmektedir; en saf haliyle de olsa, iç-duyum inşanın zeminine yerleştirilemez çünkü iç-duyum birinin iç-duyumudur. Halbuki Kant'ın ulaşmaya çalıştığı, birinin iç-duyumu değil birini inşa eden saf sentez mekanizmasıdır. Kant iç-duyum hali olarak bu farkındalığı "söylemsel" ve "görüsel" olmak üzere ikiye ayırır. Söylemsel farkındalık mantıksaldır. Farkındalığın saf formel bileşenidir, görüsel olansa zeminini görüsel (saf zaman görüsü) olanda bulan farkındalıktır. Şöyle der Kant:

"Söylemsel farkındalık (birinin zihinsel faaliyetinin saf tamalgısı) basittir. Ben'in yansıması kendinde bir türdeş çokluk içermez ve daima her yargıda bir ve aynıdır çünkü o bilincin sadece formel unsurudur. Halbuki, iç-tecrübe bilincin malzemesini ve ampirik iç-görünün türdeş çokluğunu, "ben" algısını (böylece ampirik tamalgıyı) içerir."[64]

Tamalgının birliği kökensel olarak anlama yetisinde konumlanır. Transandantal ürün olarak saf beni kuransa tamalgı fiili değil, anlamanın saf kavramının şemasıdır – hayal gücünün saf ürünüdür. Saf ben mekanının sadece mantıksal bir yapı olması yeterli değildir, görüsel malzemeye duyulan ihtiyaç açıktır. Şema, tamalgı fiilinin anlama yetisinde bir araya getirdiği saf birliğe zamansallığının olanağını yaratır. Hayal gücünün buradaki işlevi zamansal olmayan transandantal yapıya zaman belirlenimine sokmanın olanağını yaratacak zemini kurmaktır. Şemanın faaliyetinin görüsel dolayımı sayesinde transandantal zaman belirlenimi olarak anlaşılması keyfiyet içermez. Kant'ın hayal gücü ve saf tamalgıyı nasıl yan yana getirdiğini anlamak için birkaç sayfa ileride el yazmalarının kenarına düşülen şu nota bakmak faydalıdır: "Kendilik bilinci kavramda söylemseldir veyahut zamanın iç-duyumsamasında görüsel. Tamalgının beni basit ve bağlayıcıdır; halbuki aprehensiyonun[65] beni, sezginin

[61] Kant, *Critique of Pure Reason,* A142 B181
[62] Kant, *Critique of Pure Reason,* A142 B181
[63] Kant, *Critique of Pure Reason,* A142 B181
[64] Kant, *Anthropology,* 32
[65] Almanca *Aprehension,* Ökten'in çevirisine sadık kalınarak aprehensiyon olarak kullanılmıştır. Kant bu kavramı bazen *Aprehensio* olarak Latince olarak kullanmaktadır. Etimolojik olarak ön kavrayışı ifade etmektedir: *Ap* bir adlaştırma; *pre-* öncesine işaret

nesnesi olarak bende temsillerin birinin diğerine katıldığı türdeş çokluğun meselesidir. Bu türdeş çokluk birinin görüsünde verilidir… (Kant tarafından burası karalanmış) düzenlenebilir bir *apriori* form."[66] Hayal gücü ve tamalgının nasıl yan yana geldiklerinin açıklaması aprehensiyonun şu açıklaması üzerinden verilebilir: "Demek içimizde söz konusu çokluğun sentezini yapan faal bir yeti vardır, biz ona hayal gücü diyoruz ve onun algılar üzerinde doğrudan icra ettiği eyleme aprehensiyon diyorum."[67]Aprehensiyon fiilinin saf sentezinin bir arada tuttuğu benin malzemesini Kant'ın üzerini karaladığı kısımdan yola çıkarak zamanın *apriori* görüsü olarak ele almak mümkündür; bir yanıyla anlama yetisinin içeriksiz söylemsel beni diğer yanıyla saf zaman olarak bir ön kavrayışın – *aprehensio*'nun- konusu olan bir diğer ben.

Sonuç

Bu çalışma dedüksiyon meselesini *aporia* olarak ortaya koymayı amaçlamış ve bu maksatla *Eleştri*'nin iki farklı edisyonu, *Prolegomena* ve *Antropoloji* metinlerini diyaloğa sokarak enine boyuna ele almayı hedeflemiştir. Esaslı bir düşüncenin içinde *aporia* ile karşılaşmaktan daha doğal bir sonuç olmasa da burada karşılaşılan meselenin kökenine bakıldığında, Kant her ne kadar tüm metafizik tarihini karşısına alarak yola koyulmuş olsa da metafizik tasarımı kökensel olarak metafizik algoritmayı taşımaktadır. Bu algoritma Kant metafiziğinin farklı katmanlarında işler. Yetiler öğretisi sayesinde meseleyi sürekli baypas etmeyi başarsa da dedüksiyon tartışmasında daha fazla baypas edilemez ufkuna ulaşmıştır. Bu ufuk, onu aşmaktan daha az değerli değildir. Bunu aşmanın olanağını metafiziğin yaratıp yaratamayacağı ise başlı başına metafizik bir meseledir. Şuna işaret edilmiştir: bu ufku yaratan metafiziğin kendisidir. Bu *aporia*, metafiziğe meta ve içkin bir soru sormaya davet etmektedir. Materyalizm veyahut idealizm adlandırmasının ötesinde gerçekliğin malzemesini ortaya koyabilecek yanıt arayışıdır bu. Hayal gücünün anlama yetisi lehine yorumlanmış olması meselesine ilişkin şu sorunun sorulması gerekir; hayal gücünü anlama ve duyumsama yetilerinden bağımsız bir yeti olarak ele almak ne anlama gelir? Soru

eden ön ek; *hendere* ise açıkça fiziksel ya da zihinsel olarak tutmak, kavramak. Etimolojik düşünüldüğünde, uzay-zamanda temsil edilmiş olan ilk izlenimin, hayal gücü yetisinde kavramsal olan ile sentezinden evvel, bu ilk izlenim olarak temsilin bir kavrayışı içerdiğini söylemektedir. Uzayda ve zamanda ön kavrayışa sahip izlenimdir.

[66] Kant, *Anthropology,* 35

[67] Kant, *Critique of Pure Reason,* A120

transandantal idealizmin içkin dinamikleri nezdinde yanıtlanacak olursa hayal gücüne bu anlamda anlama ve duyusallıktan bağımsız bir yeti işlevi vermek metafizik anlamda uslamlanabilir değildir. Çalışmanın ortaya koyduğu gibi Kant'ın aslında bu sorunu oldukça özgün bir idealizm formülasyonuyla çözmüş olduğu iddia edilebilir. "Hayal kuran", "rüya gören", "mistik" idealizm olarak anlaşılma kaygısı neden Kant'ı bu kadar rahatsız etmiştir bunu yanıtlamak güç olsa da Shakespeare'in *Fırtına* eserinde geçen "rüyaların yapıldığı maddeden yapılmayız biz ve uykuyla çevrilidir küçücük hayatımız"[68] dizeleri ile ortaya çıkardığı poetik simetri tahayyül ve gerçekliği metafizik anlamda ayırt etmekteki sözde zarurete farklı bir perspektiften yaklaşabilmek için bir teklif olarak ele alınabilir. Kant tarafından ağır bir eleştiri olarak algılanmış olsa da aktüel olanla tahayyülü birbirinden ayırt etmenin ne anlamda marifet olduğunun yanıtının felsefece verilmesi gerekir. Analojik olarak, Newton'ın kafasına düştüğü rivayet edilen şu belirli elmanın aktüel olarak mı yoksa tahayyül marifetiyle mi düştüğü sorusu gerçekliğe ilişkin bir şey söylemediği gibi yerçekiminin matematiksel hakikatinin, elmanın aktüel mi yoksa tahayyül mü olduğuyla da ilgisi yoktur.

[68] William Shakespeare, *The Tempest*, New York: Oxford University Press, 1987, 181

KAYNAKÇA

Allison, Henry E. . *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense,* New Haven and London: Yale University Press, 2004.

Banham, Gary. "Apocalyptic Imagination," içinde *Kant After Derrida*, ed. Philip Rothfield, Manchester: Clinamen Press,2004, 66-80.

Berkeley, George. İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme, Çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Kitabevi / Yayınları, 2013.

Buroker, Jill Vance. *Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction*, New York: Cambridge University Press, 2006.

Descartes, Rene. *Meditasyonlar*, Çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Direk, Zeynep. *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergsondan Derrida'ya*, İstanbul: Fol Kitap, 2021.

Gözkan, H. Bülent Gözkan. "Kant'ın Metafizik Ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri," Yeditepe'de Felsefe 7, (2002) : 21-79.

Guyer, Paul. Introduction to *Critique of Pure Reason,* by Immanuel Kant, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Heidegger, Martin. *Kant ve Metafizik Problemi*, Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2021.

Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*, Çev. Richard Taft. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

Heidegger, Martin. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason,* Çev. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* Çev. Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, Çev. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çikabilecek Her Metafiziğe Prolegomena,* Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Kuehn, Manfred. Introduction to Anthropology from a Pragmatic Point of View

by Immanuel Kant, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Shakespeare, William. *The Tempest*. New York: Oxford University Press, 1987

KANT'TA DOĞA YASALARININ A PRİORİLİĞİ ÜZERİNE

Fatih KINA*

ÖZ

Duyulardan gelen bilginin yanıltıcı olabileceği ve kişiden kişiye değişebileceği, düşünce tarihi boyunca söylenegelmiştir. Buna karşılık tüm nesnelerin tabî olduğu yasalar konusunda böylesi bir rölativizm yok gibidir. 'Atılan her taş yere düşer' ya da 'Her değişimin bir nedeni vardır' önermeleri hangi özne referans alınırsa alınsın doğru gibi gelir. Fakat Hume, nesneler arasında olduğu varsayılan zorunlu ilişkilerin de aslında sürekli öyle algılanmaktan kaynaklanan bir alışkanlığın ifadeleri olduğunu iddia eder. Kant ise onun söylediklerine değer vermekle birlikte matematik ve doğa bilimlerinin nesneler arasında gördüğü birtakım zorunlu ilişkilerin Hume'un iddialarını geçersiz kıldığını söyler. O, zorunlu ilişkileri anlatan yasaların nesnelerden kaynaklanmadığı noktasında Hume'a katılır ancak yasaların tamamen reddi noktasında ondan ayrılır. Peki, ama yasaların kaynağı nesneler dünyası değilse neresidir? Kant, Transandantal Dedüksiyonda "nesnenin aprori bilgisi"nin nasıl mümkün olduğunu göstermeye çalışırken dolaylı olarak doğa bilimlerinde gözlenen yasaların kaynağını da araştırır. Fakat bunu yaparken doğa değil, bugün daha çok bilişsel psikolojinin çalışma alanı içinde bulunan algı, bellek, düşünme gibi birçok kavram ve yeti üzerinde durur. Çünkü onun bu konudaki temel iddiası doğa yasalarının insan aklı ve onun bilişsel yetilerinden kaynaklandığı yönündedir. Çalışmamız Transandantal Dedüksiyonda ileri sürülen bu iddianın Kant tarafından nasıl izah edildiğini göstermeyi hedefler.

Anahtar kelimeler: *Kant, Transandantal Dedüksiyon, Kategori, Sentez, Tamalgı, Bilinç, Özbilinç, Doğa*

ON THE A PRIORINESS OF THE LAWS OF NATURE IN KANT

ABSTRACT

It has been said throughout the history of thought that information from the senses can be misleading and may vary from person to person. On the other hand, there seems to be no such relativism regarding the laws to which all objects are subject. The propositions 'Every stone thrown falls to the ground' or 'Every change has a reason' seems to be true regardless of which subject is referenced. However, Hume claims that the necessary relations that are supposed to exist between objects are actually expressions of a habit that arises from being constantly perceived as such. Kant, on the other hand, gives value to what he says, but argues that some of the necessary relationships that mathematics and natural sciences see between objects invalidate Hume's claims. He agrees with Hume that the laws describing necessary relations do not originate from objects, but differs from him in rejecting them completely. But where is the source of laws if not the world of objects? In Transcendental Deduction Kant tries to show how "aprori knowledge of the object" is possible. This essay indirectly investigates the source of the laws observed in natural sciences, but while doing this, it focuses not on nature, but on many concepts and abilities such as perception, memory, thinking, which are within the working field of cognitive psychology today. Because his main claim on this subject is that the laws of nature originate from the human mind and its cognitive abilities. Our study aims to show how kant explained this claim made in the Transcendental Deduction.

Keywords: *Kant, Transcendental Deduction, Categories, Synthesis, Perception, Consciousness, Self consciousness, Nature*

---

* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 227-244 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 227-244*
Makalenin geliş tarihi: 01.02.2022 *Submission Date: 01 February 2022*
Makalenin kabul tarihi: 26.03.2022 *Approval Date: 26 April 2022*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Immanuel Kant (1724-1804), modern düşüncenin şekillenmesinde merkezi bir öneme sahiptir. Başta epistemoloji olmak üzere etik, estetik, metafizik, siyaset felsefesi gibi birçok alanda yapmış olduğu çalışmaları günümüzde etkisini hala sürdürür. Onun "eleştirel felsefesi"nin temel kaynaklarından ilki olan *Saf Aklın Eleşirisi*[1] rasyonalist ve empirist tartışmaları ele alır, sentezler ve "kopernik devrimi" olarak anılan epistemolojisinin temel savlarını ortaya koyar. Kant'ın "devrim" niteliğindeki epistemolojisi, aklın tüm deneyimleri yapılandırdığı ve bunun sonucu olarak genel doğa yasalarını da belirlediği fikrine dayanır. Bu fikrin ele alındığı temel bölümlerden biri ve belki de en önemlisi Transandantal Dedüksiyon başlığını taşır. Bu bölüm, *SAE*'nın tamamı dikkate alındığında hacimsel olarak oldukça az yer kaplamasına rağmen Kant felsefesi açısından oldukça önemlidir. Öyle ki Kant, *Eleştiri*'nin önsözünde bu bölüm için "Anlama yetisi adını verdiğimiz yetinin temellerine inmek ve aynı zamanda onun kullanımının kurallarını ve sınırlarını belirlemek için Transandantal Analitiğin ikinci bölümünde Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu başlığı altında yapmış olduğumdan daha önemli bir araştırma bilmiyorum"[2] der. Bu nedenle Kant felsefesinin "Transandantal İdealizm" kavramı yanında ikinci ve en önemli kavramının "Transandantal Dedüksiyon" olduğunu söylenir.[3]

Bu önemli çalışma, kısa olmasına karşılık iki ayrı basım ve sunumdaki düzensizliklerden dolayı anlaşılması zor bir metin olarak görülmüştür.[4] Metnin düzensizliği ve zorluğu yaptığımız çalışmada tecrübe ettiğimiz, muhtemelen onun üzerine çalışan her okuyucunun mutabık kalacağı bir konudur. Böyle olmakla birlikte bu zorluklar, çizdiğimiz sınırlar çerçevesinde Kant'ın doğa yasalarının a priori oluşunu nasıl temellendirdiğini izah etmemize engel teşkil etmez. Çalışma ilkin Kant'ın Dedüksiyondaki amacı ve kategorilerin bu amaç içindeki yerini göstermeyi hedefler. Daha sonra Dedüksiyonda doğa yasalarının a priori bilgisinin temel argümanlarından sentez (synthesis) ve tamalgı

[1] Çalışmanın devamında eser kısaca *SAE* ya da kısaca *Eleştiri* olarak yazılacaktır. Eser künyesi: Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, Trans. Paul Guyer&Allen W. Wood, Cambridge University Press 2000, (Eser çevrilerinde "İmmanuel Kant; Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1993" künyeli Türkçe metinden yararlanılmıştır.)

[2] Kant, *SAE,* A XVI (Önsöz)

[3] Akt. Ayşegül Çıvgın. "Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi", Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2014, 256

[4] Patricia Kitcher, *Critique of Pure Reason Introduction.* (Werner S. Pluhar, Trn.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996, Introduction xliii

(apperzeption) kavramlarına yer verilecek ve son olarak bu temel argümanlara dayanarak nesnenin apriori bilgisinin nasıl izah edildiği ele alınacaktır. Nesnenin a priori bilgisi Kant için tüm nesnelerin toplamı olarak doğanın a priori bilgisi anlamına geldiği için bu izah aynı zamanda doğa yasalarının a priori oluşunun Kant tarafından nasıl temellendirildiğinin de cevabı olacaktır.

Transandantal Dedüksiyonun Amacı ve Kategoriler

Transandantal Dedüksiyon deyiminin kendisi ile başlayacak olursak "Transandantal" kelimesi burada "tecrübenin imkânını araştırmayı" işaret eder.[5] Dedüksiyon ise mantık terminolojisindeki anlamıyla değil, hukuk terminolojisinde bir şeyin meşruiyetini göstermek, hak taleplerini iletmek, bir hakkı doğrulamak anlamlarıyla kullanılmaktadır. Paton bu anlamından dolayı dedüksiyon yerine gerekçelendirme (justification) kavramını önermiştir.[6] Kant'ın metinde yapmak istediği göz önüne alınırsa önerilen sözcüğün isabetli olduğu söylenebilir. Çünkü Kant'ta bu metinde sıkça ifade ettiği gibi[7] kategorilerin nesnelere uygulanmasının meşruiyetini-gerekçesini ya da başka bir ifadeyle "niçin kategoriler gibi bir varsayımı kabul etmemiz gerektiğini" göstermek ister. Kant'ın bu ifadelerine ve metinde yaptığı diğer açıklamalara baktığımızda anlama yetisi (verstand) kavramları ya da kategorilerin her hangi bir biliş için vazgeçilmez koşullar olduklarını gösterme amacı güttüğünü görürüz. *SAE*'de Transandantal Dedüksiyona geçmeden önce Kant, "metafiziksel çıkarım"da onları yargı türlerinin kökeninde bulunan, yargı türlerine biçimini veren yapılar olarak gösterir. Dolayısıyla onlar sayısal olarak on iki olan yargı türlerine denktir. Duyusal verilerden türetilmeyen ve bu nedenle a priori olarak var olan kategoriler, şimdi Transandantal Dedüksiyonda bilme eyleminin koşulları olarak gösterilmek istenir. Onlar her hangi bir şey hakkında bir bilgiye sahip olmak istediğimizde onun nesnel ve zorunlu özellikleri ya da bilme koşulları olarak anlama yetisinde hazır vaziyette bulunmaktadırlar.[8] Buna bağlı olarak Kant, zihnin sonradan deneyimle şekillenmediğini aksine onun a priori

[5] Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, 74
[6] H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, Volume I, London: George Allen&Unvin Ltd. 1936, 313
[7] Kategorilerin bir şeyin görüsü olmasa da genelde nesne olarak düşünülmesini sağlayan koşullar olarak önceden bulunup bulunmadığı… (A 93). Eğer bir nesnenin onlarsız (kategoriler) düşünülemeyeceğini tanıtlarsam bu onların dedüksiyonu olur (A 96). Kategoriler düşüncenin olanaklı bir deneyimde ki koşullarıdır (A 111). Kategorileri bir görünün nesnelerinin a priori bilgisi olarak göstermek… (B 161). Dedüksiyon saf anlama yetisi kavramlarının deneyin olanağının ilkeleri olarak betimlenmesidir (B 168).
[8] Kitcher, *Critique of Pure Reason Introduction,* Introduction xliii

formlara sahip olduğunu ve dahası bu a priori formlar ile doğaya düzen verdiğini, ona yasalar buyurduğunu ortaya koymaya çalışır. Kant, bunun bir benzeri olarak daha önce *SAE*'nin Transandantal Estetik bölümünde, bir nesne ile henüz karşılaşmadan önce onu alabilme olanağı olarak zaman ve mekân formlarının duyarlıkta a priori bulunduğunu iddia etmiştir. Dış dünyadan geldiği düşünülen veriler, biçimsel olarak bu formlar tarafından alındığı için nesnenin biçimsel olarak a priori bilgisi de kısmen duyarlıkta mevcuttur.[9] Matematik ve geometrinin sentetik a apriori önermelerinin olanağı da duyarlıkta mevcut bu formlara dayandırılır. Şimdi, Dedüksiyonda, dış dünyayı belirleyen benzer formların anlama yetisinde bulunup bulunmayacağı denetlenecek ve doğa yasalarının a priori bilgisi için bir zemin aranacaktır.

Kant'ın yukarıda açıklanan amaçları doğrultusunda, Dedüksiyonda yapmak istediği şeyi tam olarak kavrayabilmek için onun burada karşı durduğu savı da bilmek gerekir. Bu savın merkezinde empirizmin ama özellikle David Hume empirizminin deneyim anlayışı bulunur. Hume, tüm algılarımızın ve onlardan edindiğimiz izlenimlerin öznel bir karaktere sahip olduğunu söyler.[10] "Ben"in kendisi de bu izlenimlerin birbiri ardına geçip gitmesi ile oluşan izafi bir varlıktır. Onda kalıcı bir benlik ya da zihinsel yapı yoktur. O bir "algılar demeti"dir. Buna ilişkin olarak Hume şöyle söyler:

> Bana kalırsa ben, benlik dediğim şeyin en yakınına girecek olursam, her zaman sıcaklık ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu ya da bu tikel algısına çarparım. Hiçbir zaman benliğimi bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka bir şey gözleyemem. Derin bir uyku esnasında olduğu gibi algılarım bir süre için ortadan kaldırılacak olursa, o süre boyunca benliğimi duyumsayamam ve var olmadığım hakikaten söylenebilir.[11]

Tüm deneyime eşlik eden, kalıcı bir benliğin olmadığını söylemek aynı zamanda, özne tarafında süreklilik gösteren bir ilke ya da kuralın bulunamayacağı anlamına gelir. Bu durumda kişiyi bu öznellikten kurtaracak olan tek şey doğadaki nesnel yasalar olacaktır. Ancak gel gör ki, doğada var olduğu düşünülen nesnel yasalar da yine öznenin psikolojik içeriklerine,

---

[9] Georges Dicker, *Kant's Theory of Knowledge- An Analytical Introduction*, New York, Oxford University Press, 2004, 85
[10] Dicker, *Kant's Theory of Knowledge- An Analytical Introduction, 85*
[11] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009, 174

Hume'un "çağrışımsal" dediği bir takım psikolojik ilkelere indirgenir. Buna göre, Hume'un eleştirisi ile ünlü olduğu "nedensellik", doğada bulunan nesnel ve zorunlu bir ilke değil, her A'dan sonra bir B'nin deneyimlenmesi sonucu ortaya çıkan bir alışkanlıktır. Bu alışkanlığa dayanarak A'nın görüldüğü her durumda B de beklenir. Bunun gibi A ve B birbirlerine benzer iseler "benzerlik", A ve B mekânsal olarak birbirinin yakınındaysa "bitişiklik" ilkelerinden dolayı biri görüldüğünde diğeri de aranır.[12] Dolayısıyla deneyim için ne özne tarafında ne de nesne tarafında kalıcı yasalar ya da nesnel bir temel bulmak mümkün olur. Böyle düşünüldüğünde, deneyim ögeleri arasında zorunlu herhangi bir ilişkinin olmaması, onların düzeninin her an değişme ihtimali, çağrışımsal ilkelerin bu şekilde işlediği gibi başka şekilde de işleyebileceği bir keyfilik içermesi, deneyim dünyasının kaotik bir alan olarak görülmesine ve ondan edinilen bilgiye karşı şüpheci bir tavra yol açmıştır. Kant'ın Dedüksiyondaki amacı bu türlü görüşlerin hem öznelciliğinden hem de deney ögeleri arasındaki bağlantısızlık fikrinden kurtulma ve bu görüşün getirdiği şüpheciliği yenme girişimi olarak da görülmektedir.[13]

Sentez

Kant, bir sentez örneği olarak nedensellik yasasını sıkça kullanır. Ona göre nedensellik doğada kendi başına işleyen zorunlu bir yasa değil, kökleri insan aklında bulunan a priori bir kavramdır. Bunu anlatmak için Kant, *Prolegomena*'da "kolay anlaşılır bir örnek" verir. Örnek mealen şöyledir: Güneş ışınları bir taşın üzerine vurursa o taş ısınır. Bu durumla ne kadar çok insan, ne sıklıkla karşılaşırsa karşılaşılsın bu ancak bir alışkanlığın ifadesi olabilir ve bu ilişki bir zorunluluk içermez.[14] Algılara dayanarak en fazla şu ana kadar güneşin taşı ısıttığı söylenebilir. Ama 'güneş taşı ısıtır' gibi geçmiş, şimdi ve gelecek zamanı içine alan nesnel ve zorunluluk içeren bir yargı kurabiliyorsa bu yalnızca algıya dayanarak söyleniyor olamaz. Güneş'in her zaman taşı ısıtacağı gibi bir yargı, mümkün deneylerin tamamı tüketilerek verilemez. Diğer taraftan ortada böylesi bir yargı olduğu için, bu, kökleri anlama yetisinde olan bir yargı

[12] Dicker, *Kant's Theory of Knowledge- An Analytical Introduction, 86*
[13] Dicker, *Kant's Theory of Knowledge- An Analytical Introduction, 86*
[14]Hume'un da söylediği gibi. Zaten Kant dış dünyanın nesneleri arasında onların ilişkilerini düzenleyen zorunlu yasaların olmadığı konusunda Hume'a katılır. Bkz. Georges Dicker; Kant's Theory of Knowledge- An Analytical Introduction, Oxford University Press, New York 2004

olmalıdır.[15] Yani algıya onda içerilmeyen, onunla gelmeyen bir "eklenti", bir anlama yetisi kavramı eklenmiş olmalıdır.

Kant'a göre algı içeriklerinin bağlanması ve onlar üzerine yükselerek nesnel yargılara geçiş, duyarlık tarafından yapılıyor olamaz. Transandantal Estetik'te duyarlık pasif ve alıcı bir özelliğe sahip olarak anlatılır. O, somut nesnelere ilişkin birtakım algı verileri taşımakla birlikte, gerek tek bir nesnenin nesne olarak düzenli birliğini gerekse nesneler arası ilişkileri algıda göstermez. Güneş ve taşın ısınma örneğinde güneş, ışık, taş, sıcak gibi çeşitli temsiller (manifold of representations) duyarlık aracılığı ile verilir. Ancak bu temsillerin bir diğeri ile ilişkisi duyarlık tarafından verilmez. Kant bu ilişki kurma, bağlama yetisini duyarlıktan ayırır ve ona "anlama yetisi" adını verir. Bu yeti aracılığıyla öznel algılamalardan nesnel yargılara ulaşılır.[16] Anlama yetisi duyarlığın aksine aktiftir ve duyulardan gelen verileri birbirine bağlar. Kant işte anlama yetisinin bu bağlama işlemini "sentez" olarak adlandırır. Sentez çeşitli tiplerde, deneysel ya da saf görüyle ilgili olabileceği gibi kavramlar arasında da olabilir. Ancak bunlar arasında keskin ayrımlar yapmak ve onları birbirlerini dışarıda tutacak biçimde yorumlamak doğru olmayacaktır. Çünkü aynı yargı içinde onları birlikte görmek de mümkündür. Onun empirik olarak nitelendirilmesi malzemesini dışarıdan aldığı ve duyusal olanla irtibatlı olduğunu belirtmek içindir. Ama bu durumda bile, onun temelinde ona olanak sağlayan transandantal öge yani "saf sentez" varsayılır. Dolayısıyla Kant, sentezin çeşitli yönlerini anlatmak için farklı adlandırmalar yapıyor olsa da onun esas vurgusu, sentezin çeşitli ögeleri (saf ya da empirik) düzenleme ve onlar arasında yaptığı bağlantılarla ilgilidir.[17] Ayrıca sentez, deneysel kullanımda, duyusal görüden gelen malzemeyi kavramlar altına taşır ve böylece bir köprü vazifesi görerek duyarlılığı anlama yetisine bağlar.[18] Duyarlılığa uzanan bir yönü olmakla birlikte yine de Kant onu bir anlama yetisi eylemi olarak görür.[19] Bu nedenle onun aynı zamanda bir düşünme, bir yargı olarak kendini gösterdiği de söylenebilir.

SAE'nin ilk baskısında, sentezin üç yönünden bahsedilir. Kant, onları "ayrımsamanın sentezi" (Synthesis der Apprehension), "yeniden üretici sentez"

[15] Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995, 51-52
[16] Norman Kemp Smith. *A Commentary To Kant's Critique of Pure Reason.* London, Macmillan And Co., Limited, Kindle edition, 2013, 596
[17] Paton, *Kant's Metaphysic of Experience, 504-5*
[18] Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Kant Felsefesinde Estetik Yargının Epistemolojik Boyutları" Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2013, 128
[19] Kant, *SAE*, B 130

(die reproduktive Synthesis) ve "kavramda tanımanın sentezi" (Synthesis der Rekognition im Begriffe) olarak sıralar.[20] Sentezin her üç yönü de, birbirini takip eden anlarda, verilen algıları düzenler ve buna bağlı olarak oluşan bilinç içeriklerini birleştirir. Ve her üçü de, duyarlılığın apriori formu ve tüm duyu verilerinin içeri alınma koşulu olan zaman formu üzerinde işlem yapar.[21] Belirli bir nesneye bir süre boyunca bakıldığında o, zamanın faklı anlarında, değişik açılardan, farklı duyu izlenimleri olarak alınır. Ama bu farklı duyu izlenimleri için farklı adlar konulmaz. Bunun yerine bütün bu süre boyunca algılanan şeyin bir ve aynı şey olduğu bilinir. Bu durum Hartnack'ın yaptığı gibi farklı zaman ve onda ki algı içeriklerinin, sembollerle gösterildiği bir örnek üzerinden daha iyi anlatılabilir. Bir nesnenin algılandığı başlangıç zamanı T1, son zamanı da T5 olsun. Yani nesne T1 ile T5 arasında izlenmiş olsun. T1'deki algı içerikleri S1, T2'deki S2, T3'deki S3… ve böylece T5'deki de S5 olarak adlandırılsın. Sembollerle ifade edilen bu şey hakkında konuşmak istendiğinde farklı algılardan bahsetmek yerine, onların ait olduğu nesne hakkında konuşulur. Kant'a göre bu, sentezin "ayrımsama" yönü ile mümkün olur ve böylece çeşitli duyu verilerinden bir birlik oluşturulur. Bu birlik farklı duyu izlenimlerinin bağlanması ya da bir arada tutulması ile gerçekleşir. Eğer böyle olmamış olsaydı, bir ve aynı nesne hakkında konuşma olanağı olmazdı. Bu durumda, bütün konuşmalar, sırası ile alınan farklı duyu verilerinin ardışıkları üzerine olurdu.[22] Anlama yetisi, burada sentez aracılığıyla, içinde bulunulan belli bir zaman diliminde, algıladığı dağınık izlenimlerden bir bütün oluşturur. Ancak bu süre içinde, algıda bulunmayan bir şey hakkında konuşmak istenirse sentezin bu yönü yeterli olmayacaktır. Daha önceki bir algının şu andakine eklenebilmesi için onun zihinde canlandırılması yani algılandığı biçimiyle hatırlanması gerekecektir.[23] Kant'a göre bu işlem, sentezin "yeniden üretimi" ile yapılır. Eğer sentez böylesi bir fonksiyona sahip olmamış olsaydı, 1, 2, 3… gibi oldukça basit bir sayı sayma işlemi dahi yapılamazdı.

> Düşüncede bir çizgiyi çizmeyi, ya da bir öğleden başka bir zamanı düşünmeyi ya da giderek belli bir sayıyı tasarlamayı istediğim zaman, ilkin zorunlu olarak düşüncemde bu çoklu tasarımları birbiri ardına kavramam gerekir. Ama eğer önceki tasarımın düşüncesini her zaman düşünceden düşecek ve onları bir sonrakine ilerlerken

[20] Kant, SAE, A 98
[21] Smith, *A Commentary To Kant's Critique of Pure Reason.* 523
[22] Justus Hartnack, *Kant's Theory of Knowledge*, Trn. M. Holmes Harsthorne, New York, Hackett Publishing Company, 2001, 47-8
[23]Aykut Küçükparmak, "Kant'a Göre Bilgi Ve Metafiziğin İmkânı", Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2014, 67

> yeniden üretmeyecek olursam hiçbir zaman tam bir tasarım, o sözü edilen düşüncelerin tümü, giderek mekân ve zamanın en saf ve en ilk temel tasarımları bile ortaya çıkamazlardı.[24]

Alıntı sentezde yeniden üretimin bilgi için gerekli bir koşul olduğunu belirtir. Ancak yeniden üretilen içeriğin önceki ile aynı olması ve bunun böyle olduğunun bilincinde de olmak gerekir. "Düşündüğümüzün bir an önce düşündüğümüz ile tam olarak aynı olduğunun bilinci olmasaydı, tasarımlar dizisindeki tüm yeniden üretim yararsız olurdu."[25] Sentezin "kavramda tanıma" yönü bu noktada devreye girer. Sayı sayma davranışında birimleri birimlere ekleyerek ilerlerken eldeki sayıya, üzerine eklenecek sayı unutulursa birlik oluşturacak bir sayı dizisi oluşturmak imkânsız olurdu. Sentezin bu üç yönü ayrımsama, yeniden üretim ve kavramda tanıma Kant'a göre çeşitli temsillerin bir nesne olarak kurulması ve dolayısıyla bilgi edinilmesi için gerekli koşullardır.[26] Onlar aracılığıyla algı parçalarına yukarıda gösterildiği gibi bir düzen ve yapı eklenmiş olur. Algı parçaları deneyle veriliyor olsa da onların bir araya getirilip bilgi nesnesine dönüştürülmesi ancak kökleri anlama yetisinde olan sentezle mümkün olmaktadır. Böyle olmakla birlikte bilişsel süreç sentezle son bulmaz. Kendisine gelinceye kadar dış dünyadan duyarlılığın formları ile veriler alınır ve bu malzeme onun aracılığı ile birleştirilir, bağlanır. Şimdi bu birleştirilen, bağlanan malzemeye yani yargılara bir birlik verecek, onların öznesi olan ilke aranacaktır.

Tamalgı

Bu ilke arayışı bizi Kant'ın en önemli çalışmam dediği Transandantal Dedüksiyonun en merkezi kavramına, 'tamalgı'ya, götürür [27]. Tamalgı ile ilgili olarak Kant *SAE*'de bir dipnotta "Anlama yetisinin tüm kullanımı, giderek bütün bir mantık ve bununla birlikte Transandantal Felsefe'nin bağlanması gereken en yüksek noktadır."[28]diye açıklama yapar. Ayrıca dipnotun ait olduğu paragrafın sonunda şu eklemeyi de yapar: "Bu tamalgı ilkesi bütün bir insan bilgisinde ki en yüksek ilkedir." Tamalgının önemine ilişkin olarak Gregory Klass da "nasıl ki

[24] Kant, *SAE,* A 103
[25] Kant, *SAE,* A 104
[26] Hartnack, *Kant's Theory of Knowledge, 48*
[27] Tamalgı dilimizde 'farkındalık' ya da 'bilinç' ile aynı anlamda kullanılabilen bir kavramdır. Tamalgı, düşünce tarihinde algı ile birlikte ve hatta onun en yüksek derecesi olarak da görülmüştür. Ayrıca onun "ben", "benlik" gibi kavramlarla da yakın ilişkisi bulunur (Dağtaşoğlu, "Kant Felsefesinde Estetik Yargının Epistemolojik Boyutları", 87). Mesela C. G Jung benliği bilincin merkezi ya da "bilincin öznesi" olarak görmektedir. Bkz. Jolande Jacobi; C. G Jung Psikolojisi, çev. Mehmet Arap, İlhan Yayınları, İstanbul 2002, 21
[28] Kant, *SAE,* B 134 (Dipnot)

Transandantal Dedüksiyon *SAE*'nin merkezinde bulunuyorsa tamalgı ilkesi de dedüksiyonun merkezinde bulunur"[29] değerlendirmesini yapmaktadır.

Tamalgı duyusal deneyimle ilişkisinde "empirik", deneysel olandan ayırt edilmesi için "saf", "düşünüyorum" tasarımı üretirken "özbilinç" olarak nitelendirilir.[30] Bunlara ek olarak tamalgının birlik ilkesi olduğu ve tüm eylemlerinde bir bütünlük ihtiva ettiğini göstermek için, "öz bilincin transandantal birliği", "tamalgının sentetik birliği", "tamalgının kökensel sentetik birliği" gibi çeşitli tamlamalarla ifade edilir.[31] Tamalgıya ilişkin Kant'ın yaptığı tüm farklı nitelemeler onun biliş sürecindeki çeşitli fonksiyonlarını göstermek içindir. Bunlardan her biri müstakil bir yeti değil hepsi de tamalgıda birleşen onun farklı fonksiyonlarıdır. Bazen bu nitelemeler bir arada verilir bazen de tamalgının belli özelliklerine dikkat çekmek için bunlardan biri kullanılır. Kullanım ne şekilde olursa olsun bunlar tamalgının nitelikleri olarak bir arada bulunur. Yani tamalgının transandantal olduğu söylendiğinde onun saf ve kökensel oluşu da orada durmaktadır.[32]

Kant *SAE*'nin B baskısında ilkin tamalgının "saf" ya da "kökensel" (der reinen Apperception) olması gerektiğini söyler. Bunu bir nesnenin içeriği ya da deneyimine ilişkin bilinçle, nesne içeriği olmaksızın öznenin kendi kendisinin bilinci arasındaki ayrımı göstermek için yapar.[33] Çevresini saran görünüşler içinde onlara eşlik eden saf bilinç olarak kendisini onlardan ayrı gördüğünde; tüm kısmi bilinçleri (empirik tamalgıyı) kendinde birleştirip, çeşitli tasarımlar içinde kendi sürekliliği ve özdeşliğini fark ettiğinde o, transandantal ya da saf-

[29]Akt. Dağtaşoğlu, "Kant Felsefesinde Estetik Yargının Epistemolojik Boyutları", *89*
[30] Kant, *SAE,* A 107/B 132
[31] Kant, *SAE,* B 132-5
[32] Dağtaşoğlu, "Kant Felsefesinde Estetik Yargının Epistemolojik Boyutları", 90
[33] Bu aynı zamanda Kant'ın yaptığı fenomen-numen ayrımının benlik üzerindeki izdüşümü olarak görülmüştür. Buna göre tamalgı saf kökensel yönüyle numenal dünyanın, nesnelere dönük kısmi bilinç halleri ile fenomenal dünyanın bir parçasıdır. Buna bağlı olarak birinci durumda o numenal benlik ikinci durumda ise empirik benliktir. Numenal benlik daha sonra da göreceğimiz gibi zaman ve mekân formları içinde yer almadığı ve buna bağlı olarak kategoriler altına alınamadığı için ona dair her hangi bir bilgi edinilemez. Ama fenomenal benlik, fiziksel dünyanın bir parçası olduğu için tıpkı fiziki objeler gibi zaman ve mekân koşullarına tabîdir ve kategoriler altında durur. Benliğin bu iki farklı yönü birbirinden tamamen ayrı iki şey olarak görülmemelidir. Daha ziyade ona ilişkin bilgi edinebildiğimiz bir nokta bulunmakla birlikte belli bir yerden sonra (duyusal sınırların ötesi) ona dair bilgi edinmenin mümkün olmadığının, köklerinin insan aklının yetişemeyeceği derinliklere uzandığının ifadesi olarak görülmelidir. İlke olarak o elbette tek ve bütündür. Nitekim Kant antropoloji konulu çalışmasında benliğin bu ikili yapısının tek bir varlığın ikili yönü olarak görülmesi gerektiğini açık bir şekilde ifade etmiştir: "Benlik... maddi olarak değil, fakat biçimsel olarak ikidir; yani temsil edildiği tarz itibariyle iki, ama içeriği itibariyle tektir." Bkz. Şahabettin Yalçın; "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci" Felsefe Dünyası, 2004/1(39), s. 57

kökenseldir.[34] Bu yönüyle tamalgı aynı zamanda Hume'un, benliği algı demeti, algı içeriklerinin toplamı olarak gören iddiasına karşı bir cevap niteliğindedir. Çünkü Kant burada demiş oluyor ki, saf-kökensel-transandantal tamalgı, kendisine konu olan içeriklerden, Hume'un deyimiyle "algı demeti"nden, ayrı bir var oluşa da sahiptir. "Düşünüyorum"[35] yargısı her türlü bilinç içeriğinin dışarıda bırakıldığı, bilenin yalnızca kendisi ile baş başa kaldığı böylesi bir durumun ifadesidir. Tamalgı bu durumda özbilinç olarak, dışsal olan ne varsa onlardan ayrı, kendisiyle birdir ve bunun farkındadır. Bu farkındalığa sahip olduğu içindir ki, daha sonra zaman formu ile içeri alınan, tasarımını kurduğu şeylere (iç duyu ya da empirik tamalgı olarak) eşlik ederek onları "benim tasarımlarım" olarak ifade edebiliyor. "Tasarımların çoklusunu bir bilinçte kavrayabilmem yoluyladır ki onları tümüyle benim tasarımlarım olarak adlandırabilirim."[36] Aksi takdirde "Algı ya da tasarım olanaksız ya da benim için bir hiç olurdu."[37] Onun tüm algılara eşlik ediyor olarak görülmesinin nedeni budur. Düşünmenin araçları olarak kategoriler ve aynı zihinsel eylemin sonuçları olarak ortaya çıkan "deneyim", "yargı", "sentez" gibi kavramlar da yine kaynağını tamalgıda bulur.[38] Kısaca ifade edecek olursak deneyim, gerek iç gerekse dış duyumdan gelen verilerin senteze tabi tutulması ile oluşur. Sentez ise yukarıda işaret edildiği gibi deneyimin koşulu olarak onu önceler ve anlama yetisinin kategorilerine göre yapılır.[39] Bu noktada kategori ve "saf sentez"in aynı şeye işaret ettiği söylenebilir.[40] Böylece deneyim, kategorilerin işletilmesi, onların iş görmesi olarak ortaya çıkar. Daha önce

[34] Kant, *SAE,* A 107/ B 133

[35] "Düşünüyorum", bilindiği gibi Descartes felsefesi açısından temel bir kavramdır. Ancak Kant burada öznenin kendi üzerine dönerek edindiği farkındalık ile yetinmemiş, düşünme eyleminin nasıl gerçekleştiğini de açıklamıştır. Düşünme kısaca anlama yetisi ve onun kategorileri aracılığı ile gerçekleşir. Bkz. Heinz Heimsoeth; Immanuel Kant'ın Felsefesi. çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitapevi, İstanbul 1986, s. 92-3.
Ayrıca Descartes'ın bu kavrama dayanarak ruh hakkında söyledikleri ve yine ondan hareketle Tanrı ve Evren'e ilişkin varsayımları, Kant'a göre bu kavram hakkında bildiklerimizden çıkartılamayacak şeylerdir (Dağtaşoğlu, "Kant Felsefesinde Estetik Yargının Epistemolojik Boyutları", 97).

[36] Kant, *SAE,* B 134

[37] Kant, *SAE,* B 132

[38] Burada artık tamalgıyı transandantal ve empirik olarak nitelemeye gerek görmüyorum. Kendisine irca edilen tüm bilişsel kavramlarla birlikte o bir ve bütündür yani saf, kökensel, transandantaldır. Ne zaman ki o görünüşlerden kaynaklanan tasarımlarla karşılaşır o zaman iç duyu, empirik tamalgı olarak adlandırılır. Yani o görünüşlere bulandığı kadarıyla empirik ama onlar içinde bile kendisi ile bir olması ve onlar olmaksızın da, Dağtaşoğlu'nun deyimiyle bir potansiyel olması bakımından, transandantaldır (Dağtaşoğlu, "Kant Felsefesinde Estetik Yargının Epistemolojik Boyutları", 102)

[39] Şahabettin Yalçın, "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci", Felsefe Dünyası, 1(39), 55-72, 2004, 60-1

[40] Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, 274

verilen, 'güneş ışığı taşı ısıtır' yargısında güneş ışığı ve taşın ısınması gibi iki farklı durum, algılara konu olup kategorilerden nedensellik altına getirilmiş ve bu kategoriden kaynaklanan bir kurala göre birbirine bağlanmıştır. Yani sentez yapılmış, deneyim oluşmuştur. Deneyim aynı zamanda bilgi ve onun taşıyıcısı olarak yargıya da kaynaklık eder. Böylece hepsi de anlama yetisine ait olan kavramlar tamalgının üzerine bina edilmiş olur. Zaten Kant, "aslında bu tamalgı yetisi anlama yetisinin kendisidir"[41] diyerek anlama yetisi ve tamalgıyı bir ve aynı şey olarak göstermiştir.

Tamalgı burada, bilginin oluşum sürecinde, ikili bir görev icra ederek, sentez aracılığı ile bir taraftan duyusal izlenimlerden gelen tasarımları alır diğer taraftan onlara kategorileri aracılığı ile belli kurallar uygulayarak verileri bir anlamda kendi bilebileceği bir biçime sokar. Başlangıçta dağınık olan duyu verilerine, kuralları aracılığı ile düzen vererek onları birer bilgi nesnesi yapar.[42] Tüm bu işlemlerde o, Hume'un algılar ile varlık kazanan benlik anlayışının aksine varlığını kesintisiz sürdürerek birliğini korur. Kant bu birliğin önemini vurgulamak için yukarıda tamlama biçimindeki nitelemeleri de içerecek anlamda, onu, 'transandantal birlik', 'tamalgının transandantal birliği' (die transzendentale einheit der apperzeption) olarak ifade eder.[43] Bu birlik, farklı tasarımların birleştirilerek onlardan yargılar oluşturulduğu, yine birbirinden farklı yargıların bir araya getirilerek onlardan daha üst birlikler oluşturulduğu zemindir. Bu yönü ile tamalgı, Kant için bilginin vazgeçilmez bir koşulu olarak görülür: "Bilincin tüm görü verilerini önceleyen ve nesnelerin tüm tasarımları ile onları olanaklı kılacak biricik yolda bağlantıya giren birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi yer alamaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağlantı ve birlikleri olamaz."[44]

Bilginin oluşabilmesi için vazgeçilmez bir koşul olmasına karşılık tamalgı, kendisi hakkında bilgi edinmek için ona yaklaşıldığında, ne kadar uğraşılırsa uğraşılsın, bir ufuk çizgisi gibi her defasında uzakta kalır. Bu durumda, "onun hakkında bilgi edinilemiyor ise yukarıdaki nitelemeler nasıl yapılıyor?" gibi bir soru akla gelebilir. Kant'ın buna cevabı bu nitelemelerin analitik olduğu yönünde olacaktır. Nitekim tamalgının birliğini açıklarken yaptığı analizde Kant, birliğin tamalgı ile özdeş olduğunu ve bu nedenle analitik bir önerme olduğunu söyler. Onun deyişiyle: "Tamalgının zorunlu birliği ilkesi

[41] Kant, *SAE,* B 134 (Dipnot)
[42] Küçükparmak, "Kant'a Göre Bilgi Ve Metafiziğin İmkânı", 65
[43] Kitcher, *Critique of Pure Reason Introduction,* Introduction xlv
[44] Kant, *SAE,* A 107

kendisi ile özdeş ve dolayısıyla analitik bir önermedir."[45] Bir şey hakkında bilgimizi genişletecek olan sentetik yargılardır. Onlar da ancak deneye dayalı veriler üzerine kurulabilir. Tamalgı, saf-kökensel-transandantal olmak bakımından kendisinden duyusal veriler alınamadığı, duyarlılığın zaman ve mekân formlarına konu olamadığı ve böylece kategoriler altına düşmediği için mahiyeti hakkında bilgi edinemeyiz.[46] O kendi üzerine düşünürken edindiği malumatta da yine duyusal bir içerik değil yalnızca var olduğunun bilincidir. Bu bilinç farkındalığı onun kendisine ait bir bilgi vermez.[47] Bu durumda o "özbilinç" olarak kendi farkındalığını "düşünüyorum" yargısı ile dışsallaştırabilir. Bu önerme de analitik olduğu için yine onun hakkındaki bilgiyi çoğaltmaz.

Kant'ın Dedüksiyonda şu ana kadar değinilen nesnenin a priori bilgisi için gerekçelerini özetleyecek olursak o ilkin, çeşitli temsillerin bilgi formunda ifade edilebilmesi için onların bir araya getirilip belli açılardan bir diğeri ile irtibatlandırılması gerektiğini düşünür. Bu irtibatlandırmayı sentez olarak adlandırır ve sentezin deney aracılığı ile verilemeyeceğini bu nedenle onun anlama yetisi eylemi olduğunu söyler. Sentezin çeşitli yönlerini, ayrımsama, yeniden üretme, tanıma gibi farklı adlarla ifade etse de onun bu konuda altını çizdiği şey, bilginin oluşabilmesi için çeşitli ögelerin birleştirilmesi, onlar arasında bağıntılar kurulması gerektiğidir. Bu noktada bağıntıyı yapan şeyin saf, transandantal oluşu, deneyi öncelemesi, deneyin koşulu olması onun esas vurgusudur. İkinci olarak bu saf sentez ya da bağıntıların, bilginin ifade araçları olabilmek için kendilerini yargı formunda ifade etmeleri gerekir. Yargılar ise daha önce belirtildiği gibi kökeninde kategoriler olan ifade biçimleridir. Öyleyse kategoriler bilginin oluşması için gerekli koşullardır. Son olarak sentez, yargı, kategori gibi bilginin oluşması için gerekli tüm koşullar Kant'ın tamalgı dediği ve bilişsel yetilerin temeline koyduğu en üst ilkeye bağlanır. Yargıyı oluşturan A ve B gibi iki ayrı bileşen ancak onlara eşlik eden bir ve aynı özne ya da bilinç birliği yoluyla bir araya gelerek yargı formuna dönüşebilir. Yine, sentezin biçimleri olarak hatırlama ya da yeniden yaratma ancak aynı öznenin T1 ve T2 zamanına şahitlik etmesi ile bir araya getirilebilir. Aksi durumda T1 zamanında nesneyi algılayan özne ile T2 zamanında algılayan özne farklı olur, dolayısıyla onları bir araya getirmek ve bir sentezde birleştirmek de mümkün olmazdı. Böylece bilginin imkânı da ortadan kalkmış olurdu. Bilginin oluşabilmesi için bilişsel sürece eşlik eden sentez, yargı, kategori, gibi süreci açıklayan her bir etmen aslında tamalgının kendini ortaya koyma biçimleri olarak bir ve aynı şeyde

[45] Kant, *SAE*, B 135
[46] Yalçın, "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci", 60,64
[47] Kant, *SAE*, B 158/A 398

birleşir. Onların farklı kavramlarla ifade edilişi yalnızca onların bilişsel süreçte icra ettiği farklı fonksiyonları vurgulamak içindir. Onlar olmaksızın ya da kendini onda gösteren belirtilerin dışında tamalgının nasıl bir şey olduğunu bilmiyoruz. Ona ilişkin bildiğimiz tek şey, bilginin en üst epistemolojik koşulu olmasıdır.

Doğa Yasalarının A Priori Bilgisi

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak Kant'ta "nesnenin a priori bilgisi"nin nasıl mümkün olduğunun izahı yapılabilir. Nesnenin a priori bilgisi daha önce belirtildiği gibi aynı zamanda tüm nesnelerin toplamı olarak doğanın a priori bilgisidir. Doğa derken dikkat genelde dış dünyaya çevrilir: Üzerinde binbir türlü bitkinin yeşerdiği, dağları, ormanları, akarsuları ile capcanlı; yanardağları, depremleri, yıldırımları ile ürküten; yaşama sahne olduğu kadar ölüme de sahne olan yeryüzüne, tabiata bakar. Yetinmez ve başını gökyüzüne kaldırır; dönen küreler, yıldız sistemleri, sonsuz boşluk… Yıldızlı gökler elbette Kant'ı da çok etkilemişti. Ancak o, a priori bilgisine sahip olduğunu düşündüğü doğayı, bu yolla, uzaklarda aramaz. Çünkü ona göre doğa, bu anlamıyla, yeryüzünde ya da göklerde aranacak bizatihi bir varlık değildir. Onun kendi başına nasıl bir şey olduğu bilinemez. Bilinen tek şey ona dair görünüşler ve buna bağlı deneyim ve yargılardır. Deneyim ise daha önce söylendiği gibi, insan aklında, onun anlama yetisinde gerçekleşir. Kant doğayı işte burada arar ve onu "şeylerin yasalarla belirlenen varoluşu" olarak orada bulur.[48] Yasalarla belirlenen varoluş olarak doğa nedir? Bu sorunun cevabı Kant'a göre, anlama yetisinin kategorilerinde aranmalıdır. Çünkü kategoriler: "görünüşlere ve dolayısıyla tüm görünüşlerin toplamı olarak doğaya a priori yasalar veren kavramlardır."[49] Doğa bir bakıma kategorilerin kullanım alanıdır.[50] Onlar duyulardan gelen malzemeyi, ihtiva ettikleri kurallara göre işler.[51] Bunun nasıl yapıldığı matematikteki dört işlem kuralına benzetilebilir. Bu işlemlerden her biri bir kural içerir ve sayılar bu kurala göre işleme tabî tutulur. Farklı iki sayı bu işlemlere ait işaretlerden biri ile karşılaştığında, (+) bir sayıyı diğerine ekler, (-) bir sayıdan diğerini çıkarır, (x) bir sayı kadar diğer sayıyı toplar ve (÷) bir sayıyı başka birine böler. Duyu verileri

[48] Kant; *Prolegomena,* 44
[49] Kant, *SAE,* B 161
[50] İmgelem, görüsü olmayan bir şeyi de tasarımlayabileceği için kategorilerin doğa dışı kullanımları da vardır (B 151). Ancak kategorileri duyusal alan dışında kullanmak Kant'a göre bilgi açısından verimsizdir (B 149). Kategorilerin bu tür uygulamaları nesnel karşılıkları olmayan düşünce varlıkları ya da yanılsamalara neden olur. Transandantal Diyalektik'te bu konu etraflıca işlenir.
[51] Kant, *SAE,* A 126

söz konusu olduğunda da kategorilerden kaynaklanan kurallar onlar üzerine işlem yapar. Bu işlem kimi zaman dış dünyanın temsillerini birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında ele almak biçiminde yapılır. Kimi zaman da bir temsilin ne olduğu, onun miktarı ya da o anki durumuyla ilgili olabilir. Mesela duyusal izlenimler, nedensellik kategorisi altına getirildiğinde, güneş ışığı ve taşın ısınma örneğinde olduğu gibi birbirinden farklı şeyler nedensel ilgiye göre birbirine bağlanır. Böylece taşın ısınma nedeni güneş ışığıdır gibi bir yargı elde edilir. Kant'ın söylediğine göre nitelik, nicelik, ilişki ve modaliteye ait on iki kategori, bu gibi kurallar içerir ve duyarlıktan gelen "temsiller" onlar altına getirildiklerinde her biri sahip olduğu kurala göre bu içerikler üzerine işlem yapar. Bu işlemlerin nasıl yapıldığının ayrıntıları ve kategorilerin zaman formuna göre duyusal verilere nasıl uygulanacağının kuralları Dedüksiyon'dan sonraki bölüm olan "İlkelerin Analitiği" başlığı altında ele alınır. Ancak Dedüksiyon bu noktada kategorileri tüm deneyimin temel koşulları olarak göstermekle yetinir.

Hatırlanacak olursa duyarlığın mekân ve zaman formları yalnızca duyusal görü biçimleri olarak değil aynı zamanda saf görüler olarak da temsil edilirler. Bu durumda görülerin saf veya duyusal olmasına bağlı olarak sentezin kendisi de saf veya empirik olur. Duyular aracılığıyla alınan verilere kategorilerin uygulanması ile "empirik sentez", her hangi bir duyusal içerik taşımayan "saf görü" biçimlerine kategorilerin uygulanması ile "saf sentez" meydana gelir. Ancak her iki durumda da olanaklı tüm sentez biçimleri kategoriler altında a priori olarak bulunur. Bilgi bu a priori bağıntılar yoluyla mümkün olduğu için kategoriler, bilgi ve dolayısıyla deneyim olasılığının koşullarıdır ve tüm deneyim nesneleri için a priori geçerlidir.[52] Kategorilerin ihtiva ettiği mümkün sentez biçimleri ya da kurallar daha önce söylendiği gibi duyular yoluyla dış dünyadan alınmış değillerdir. Onlar anlama yetisinde, henüz duyu verisi ile karşılaşmadan önce hazır olarak bulunurlar. Kurallar, anlama yetisinin doğasına aittirler. Bunlar çeşitli türden temsillerle karşılaştıklarında herhangi bir değişikliğe uğramazlar aksine temsilleri değişikliğe uğratarak kendi yapılarına, içerdikleri kurala uydurarak onları bilgi nesnelerine dönüştürürler.[53] Dolayısıyla anlama yetisinde bulunan kategorilerin, kendilerine ulaşan malzeme ne olursa olsun onlar üzerine uygulayacakları kurallar, onları nesne yapma biçimleri önceden bellidir. Duyusal dünya önceden belli olan bu biçimlere uymak zorundadır. Kant'ın "nesnenin a priori bilgisi" anlama yetisinde bulunur derken söylemek istediği böyle bir şeydir. Yani a priori olarak bilinen, elle tutulur gözle

[52] Kant, *SAE*, B 161
[53] Kant, *SAE*, B 163

görülür fiziki bir nesne değil bir kural, bir işleme tarzı, bir görme kipi ve nihayetinde nesnenin bilgisinin a priori koşullarıdır. Nesne bu yönüyle biçimsel olarak daha kendisi ile karşılaşılmadan önce oradadır ve onun a priori bilgisini mümkün kılan da anlama yetisinin bu yapısıdır.[54] Böylece aklın doğaya düzen vermesi, ona yasalar buyurması ya da doğa yasalarının a priori olduğu iddiası, anlama yetisinin "katkıları" diyebileceğimiz kökleri anlama yetisinde bulunan kategorilere ve onların ihtiva ettiği kurallara dayanılarak açıklanmış olur.

Bu noktada doğa yasalarının a priori oluşu ya da ne tür yasaların a priori görüldüğü üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır. Hiç kuşkusuz bu sorunun etraflıca açıklanabilmesi Dedüksiyonun dışına çıkmayı, *SAE*'de başta "İlkelerin Analitiği" olmak üzere ilgili bölümlere, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ve özellikle Kant'ın doğa yasalarında a priori bilginin imkânına odaklandığı *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* gibi metinlerine bakmayı gerektirir. Böylesi derinlikli bir cevap arayışı bu çalışmanın sınırları dışındadır. Ancak konuya ilişkin Kant'ın temel düşüncesini vermek istersek bir doğa yasasının özelliğinin her şeyden önce onun zorunluluk içermesi ile karakterize edildiğini söyleyebiliriz. Zorunluluk ise güneş ve taş örneğinde olduğu gibi ancak anlama yetisinin duyusal verilere eklediği a priori bilginin özelliği olabilir. Genel olarak doğa, anlama yetisinin kategorileri altında duruyor ve ona ilişkin a priori bilgi bu yolla mümkün oluyorsa da fizik, kimya gibi deneysel bilimlerde tikel yasalara ulaşmak için empirik bilgiye ihtiyaç vardır.[55] Aksini düşünmek doğa yasalarının tümüyle a priori yasalardan çıkartılabileceği, dış dünyanın varlığını gerekli görmeyen ve yalnızca kavramlarla doğa yasalarının bilgisine ulaşılabileceği gibi Kant'ın bu konudaki görüşlerine tezat düşünceler çağrıştırır. Oysa Kant göre doğa yasaları dâhil her türlü bilgi için kavram ve görülerden oluşan iki temel köke gereksinim vardır. Sonuç olarak doğa yasalarının a priori bilgisinin mümkün olması onun deneyim koşulları altında duruyor olması ile ilgilidir. Tikel yasalar deneyim koşulları olarak kategorilerden çıkartılamaz, empirik olarak araştırılması gerekir.

[54] Bu sonuç aynı zamanda "Kendilerini her zaman duyulara sunabilen nesneleri kategoriler yoluyla ve dahası görülerin biçimine göre değil de bileşimlerinin doğaya bir bakıma yasalar getirme ve giderek onu olanaklı kılma olanağı"nın açıklamasıdır (B 159). *Prolegomena*'da ise bu sonuç "Saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?" sorusunun çözümü olarak gösterilmiştir. Bkz. Immanuel Kant, *Prolegomena,* çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995, 57

[55] Kant, *SAE,* A91/B 124/B 165

Sonuç

Dedüksiyonda akıl ya da zihinsel yapının, bilgi ve deneyim için zorunlu koşullar olduğu gösterilmek istenir. Bu aynı zamanda, Hume'a atfedilen, zihnin pasif bir alıcı olarak dış gerçeklik tarafından şekillendiği, sübjektif, deneyim objeleri arasında herhangi bir zorunlu ilke kabul etmeyen şüpheci görüşlerin reddi anlamına gelir. Daha öncede söylendiği gibi Kant, dış dünyada bizatihi olarak bulunan ve nesneler arası ilişkileri düzenleyen bir ilkenin yokluğu konusunda Hume'la aynı düşünür. Ancak bu ilkelerin insan aklında, onun anlama yeteneğinin kategorilerinde bulunduğu iddiasıyla ondan ayrılır. Kant bu iddiasını, yargılarda açıkça görülen, algılar ile verilmediği halde onlarda bulunan bir takım eklenti ya da bağlantılara dayandırır. Duyu verileriyle alınmayan bu nesnel bağlantılar, anlama yetisi ve onun kategorileri aracılığıyla kurulur. Bu bağlama işlemi sentez olarak adlandırılır. Ancak sentez, bilgi edinme sürecinde son nokta değildir. Onun kaynağı Kant'ın en üst ilke dediği tamalgıdır. Tamalgı kategori, sentez, yargı gibi tüm zihinsel aktivitenin zemininde bulunur ve tüm bunların öznesidir. Tamalgı, tüm bilme yetilerinin faili olarak, doğayı bu yetileri ile bildiği için onda gördüğü yasaların kaynağı, aslında kendi zihinsel işleyişinin yapısı ve onun ihtiva ettiği kurallardır. Nesne ya da tüm nesnelerin toplamı olarak doğanın a priori bilgisi de bu kurallara dayanılarak açıklanır. Ancak doğanın a priori bilgisi genel olarak dış dünya ya da doğa bilgisi anlamında kullanılır. Fizik, kimya gibi belirli bilimlere ait yasaları kapsamaz. Dolayısıyla suyun "0" °C derecede donduğu ya da "100" °C derecede kaynadığı ancak deneyimle bilinebilir.

Şimdi bu sonuçlara dayanarak Hume'un deneyim anlayışına ve onun getirdiği şüpheciliğe, Kant tarafından verilen cevapları da kolayca çıkarsayabiliriz. Buna göre, Hume'un öznelciliği, kategorilerden kaynaklanan nesnel ilişkilerle; deney objeleri arasında gördüğü bağlantısızlık fikri, deneyim dünyasının tüm objelerinin, kategorilerden kaynaklanan kurallar altında olmaları ve onların da (sentezde gösterildiği gibi) bir takım zorunlu bağlantılar içermesiyle cevaplandırılır. Son olarak şüphecilik, zihnin yapı ve işleyişi ile onun zemininde bulunan tamalgının, zamanda akıp giden algı verilerinin değişim ve hareketine rağmen, onlardan ayrı kalarak bütünlüğünü ve yapısını sürdürüyor olması ile giderilmiş olur. Dikkat edilirse Hume'a verilen tüm cevaplar ve Kant'ın buradaki tüm diğer iddiaları, kaynağı tamalgıda olan zihnin yapı ve işleyişinde temellenir. Bu nedenle Dedüksiyon'un odağı zihinsel yapının algısı, yasaları, kuralları, çalışma biçimi olmuş ve zihnin bu yapısı deneyimin asgari koşulları olarak sunulmuştur. "Nesneyi bu şekilde bilebilmek için aklın yapısı nasıl

olmalıdır?" türünden bir soru sürekli olarak çalışmaya eşlik ediyor gibi görünür. Bu, tıpkı yuvarlak, top şeklindeki hamurları eline alan birinin hamurun bu şekilde olmasını sağlayan makineyi merak edip onu incelemesine benzer. Kant da aklın yapısına bu tür bir ilgiyle bakar. Ancak Kant'ın durumunda bilgiyi oluşturan yapı, makine gibi somut bir şey olmadığı için bir çıktı olarak bilgi ve onun bileşenleri üzerine düşünülür. Onların algıda bulunmayan bir takım eklentiler içerdiği ve bunların akıl tarafından onlara eklenmiş olabileceği sonucuna varılır. Dolayısıyla aklın bu eklentileri doğa yasalarının a priori köklerini oluşturur.

Kant'ın ulaştığı sonuçlar, nesnesini doğrudan görüp onu betimlemeye çalışan bir bilim adamının değil (bugün algı, düşünme gibi bilişsel yetiler sistematik deney ve gözlemler eşliğinde yapılır) onun kendi ifadesi ile "karanlıkta el yordamıyla yapılan, yeni bir yol açmaya çalışan", görünüşlere bakıp ona kaynaklık ettiği düşünülen gerçeklik hakkında akıl yürüten bir filozofun vardığı sonuçlardır. Buna çalışma nesnesinin kendisinden kaynaklanan zorluklarını da eklediğimizde, vardığı sonuçlar, onun başlangıçta ifade edilen amacını ne ölçüde temellendirdiği bir yana (bu konular bugün hala tartışılmaktadır) Kant'ın giriştiği işin büyüklüğü ve ona düşünce tarihi içerisinde verilen o özel yeri anlamamıza yardımcı olur.

KAYNAKÇA

Çıvgın, Ayşegül. "Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi" Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2014.

Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. "Kant Felsefesinde Estetik Yargının Epistemolojik Boyutlar", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2013.

Dicker, Georges. *Kant's Theory of Knowledge-An Analytical Introduction,* New York: Oxford University Press, 2004.

Hartnack, Justus. *Kant's Theory of Knowledge*, trn. M. Holmes Harsthorne, New York: Hackett Publishing Company, 2001.

Heimsoeth, Heinz. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

Hume, David (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2009.

Jacobi, Jolande. *C. G. Jung Psikolojisi, çev.* Mehmet Arap, İstanbul: İlhan Yayınları, 2002.

Kitcher, Patricia. *Critique of Pure Reason Introduction.* Trn. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi, çev.* Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993.

Kant, Immanuel. *Prolegomena,* çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

Küçükparmak, Aykut. "Kant'a Göre Bilgi Ve Metafiziğin İmkânı" Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2014.

Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience,* Volume I, London: George Allen&Unvin Ltd. 1936.

Smith, Norman Kemp. A Commentary To Kant's Critique of Pure Reason. London: Macmillan And Co., Limited, 2013, Kindle edition.

Wood, Allen W. *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.

Yalçın, Şahabettin. "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci", Felsefe Dünyası, 2004, 1(39), 55-72.

KEPLER'İN "HARMONICES MUNDI" TASARISININ FELSEFÎ TEMELLERİ

Diler Ezgi TARHAN*

ÖZ

Astronomi, astroloji, matematik, göksel fizik, doğa felsefesi ve optik alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Johannes Kepler'in tüm hayatını adadığı kozmik armoni fenomeninin temelleri Antik Çağ felsefesine dayanmaktadır. Nitekim Pisagorculuk ile birlikte gelişen "müzik – matematik" ilişkisi, Pisagor'dan beri astronomi ve geometrinin iç içe çalışıldığı bir gelenek dâhilinde müzik teorisine kapı aralamaktadır. Bu geleneğin varislerinden biri olarak Kepler, ortaya koymaya çalıştığı evrensel düzen ve ahengin mantıksal temelinin, mistik ve teolojik yorumla çelişmeyecek bir açıklamasını vermeye çalışırken bu teorinin rasyonel ispatlarını, Platonik çokyüzlü küresel kozmolojiye ve Kopernikçi heliosentrizme dayandırmıştır. Gök kürelerinin müziği tasarısını Pisagorcu geometri üzerinden temellendiren düşünür, gezegen yörüngelerinin elips şeklinde olduğunu bulduktan sonra gezegen hareketlerini açıklayan üç temel yasa öne sürmüş ve bu yasaların üçüncüsü sayesinde kozmik armoni tasarısını kanıtladığına inanmıştır. Bu makalenin amacı, Kepler'in "Astronomia Nova", "Mysterium Cosmographicum" ve "Harmonices Mundi" adlı eserlerini referans alarak Kepler'in göksel müzik tasarısını hangi felsefî temellere dayandırdığını açıklamaktır. Dolayısıyla Kepler'in kozmik armoni tasarısının ne doğrudan astronomi, ne doğrudan müzik teorisi, ne de doğrudan matematik alanında çalışılıyor olmasının yarattığı ihtiyaca cevap verebilmek adına bu tasarıyı, bilim- ve sanat felsefesi kanalında disiplinlerarası bir bakışla ele almayı denedik.

Anahtar Sözcükler: *Kozmik Armoni Fenomeni, Gök Kürelerinin Müziği, Bilim Felsefesi, Sanat Felsefesi, Kozmolojik Müzik Felsefesi.*

PHILOSOPHICAL FUNDAMENTALS OF KEPLER'S "HARMONICES MUNDI" DESIGN

ABSTRACT

Johannes Kepler, known for his work in astronomy, astrology, mathematics, celestial physics, natural philosophy and optics, his the fundamentals of the cosmic harmony phenomenon, to which he devoted his whole life, is based on the ancient philosophy. As a matter of fact, the relationship between music and mathematics that developed with Pythagoreanism, opens the door to music theory within a tradition where astronomy and geometry have been studied together since Pythagoras. As one of the heirs of this tradition, Kepler tries to give an explanation that does not contradict a mystical and theological interpretation of the logical fundamentals of the universal order and harmony he seeks to reveal, he based his rational proofs on Platonic polyhedral spherical cosmology and Copernican helizonterism. Kepler, believing that he proved the music of the celestial spheres through Pythagorean geometry, after finding that planetary orbits are in the form of ellipses, he found three basic laws that describe the motions of the planets, and believed that, thanks to the third of these laws, he proved his cosmic harmony design. The purpose of this article is to try to explain, on what philosophical fundamentals Kepler based his design of celestial music and while doing so, to refer to Kepler's works named "Astronomia Nova", "Mysterium Cosmographicum" and "Harmonices Mundi". Therefore, we tried to handle this project with an interdisciplinary perspective through the philosophy of science and art, in order to respond to the need created by Kepler's cosmic harmony design not being studied directly in astronomy, neither directly in music theory, nor directly in the field of mathematics.

Keywords: *Cosmic Harmony Phenomenon, Music of the Celestial Spheres, Philosophy of Science, Philosophy of Art, Cosmological Music Philosophy.*

---

* Dr.Öğr.Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, ORCID: 0000-0003-3208-9962, dilertarhan@gmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 245-276 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 245-276*
Makalenin geliş tarihi: 24.10.2021 *Submission Date: 24 October 2021*
Makalenin kabul tarihi: 04.03.2022 *Approval Date: 04 March 2022*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Kepler'de Gezegenlerin Hareket Yasaları:

Astronomi, astroloji, matematik, göksel fizik, doğa felsefesi ve optik alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Johannes Kepler (1571-1630), Tanrı tarafından kusursuz bir ahenk ve armoniyle yaratıldığını düşündüğü evrenin geometrik düzenini araştırmaktadır. Astronomik gözlemlerini matematik ve fizikle destekleyen Kepler'in bakış açısı, Platonik çokyüzlü küresel kozmolojiden, Kopernikçi heliosentrizmden, Pisagorcu geometriden ve kozmik armoni düşüncesinden beslenmektedir.

Asistanlığını yaptığı Tycho Brahe'nin (1546-1601) uzun yıllardır sürdürdüğü Mars gezegeniyle ilgili gözlem verilerinden faydalanarak 'Gezegenlerin Hareket Yasaları'nı saptayan Kepler, geliştirdiği bu üç yasa ile Isaac Newton'un (1643-1727) 'Kütle Çekim Yasası' üzerinde etkili olmuştur. Bu yasalardan ilk ikisini 1609'da yayınlanan *Astronomia Nova'*[1] adlı kitabında, üçüncüsünü ise 1618'de yayınlanan "*Harmonices Mundi"*[2] adlı eserinde açıklayan düşünür, evrenin astronomi, mantık, din ve armoni açısından yerleşik düzenini açıklamaya çalışmaktadır. Kepler'in temel gayesi, gezegenlerin mesafeleri ve yörünge sürelerinden hareketle göksel müziğin sayısal oranlarını keşfetmektir ki *Harmonices Mundi'*de gezegen hareketleri ile müzikal ses ve notalar arasında kurduğu ilişki de tam olarak bu amaca hizmet etmektedir.

> "Tarih öncesi zamanlardan beri insanların ilgisini çeken gökyüzü olayları, tarih boyunca farklı kozmolojik görüşlerin ileri sürülmesine neden olmuştur. Güneş'in, Ay'ın ve gezegenlerin hareketiyle ilgili araştırmalar eski Yunan, Mısır ve Mezopotamya gibi kadim medeniyetlerden itibaren sürdürülmüş; gezegen hareketlerini anlamak üzere çeşitli gözlemler yapılmıştır."[3]

Orta Çağ sonuna dek meşruiyetini sürdüren Dünya merkezli evren tasavvuru, 1543 yılında Nicolaus Copernicus (1473-1543) tarafından çürütüldükten sonra bilim insanları ikiye ayrılmıştır: Dünya merkezli evren tasavvurunu savunanlar ve Güneş merkezli evren sistemini savunanlar. Dünya merkezli evren sistemini savunanlar, Aristoteles ve Klaudyos Batlamyus'un (M.S.

---

[1] Johannes, Kepler, *Astronomia Nova: Neue ursächlich begründetet Astronomie*, Çev. Max Caspar, Ed.Fritz Krafft, Wiesbaden: Marix Verlag, 2005.

[2] Johannes, Kepler, *Weltharmonik*, çev. Max Caspar, Darmstadt: Oldenbourg Verlag, 1967. Bu makaledeki tüm atıflarımız, Kepler'in Latince yazdığı *Harmonices Mundi* adlı kitabın Almanca çevirisine *(Weltharmonik)* referansta bulunmaktadır. *'Dünya Armonisi'* olarak Türkçeleştirilen bu eserin adında geçen *'mundi'* ifadesi, her ne kadar 'Dünya' demek olsa da Kepler'in genel olarak gök kürelerinin müziğiyle ilgili analizlerinin yalnızca Dünya'yı değil, tüm gezegenleri ilgilendiriyor olması nedeniyle bu tasarının bir 'Dünya armonisi'nden ziyade 'evren armonisi'ni konu edindiği kanaatindeyiz. Bu nedenle *Harmonices Mundi* tasarısı, makalemizde kasıtlı olarak 'Dünya Armonisi' şeklinde değil, 'Evren Armonisi' veya 'Kozmik Armoni Tasarısı' şeklinde anılacaktır.

[3] Kaptanoğlu, H. Turgay, *Gezegenlerin Hareketi – I*, 2003, 11. Çevrimiçi (01.05.2021): http://www.fen.bilkent.edu.tr/~kaptan/Files/Dunya/gezegen1.pdf

90-168) yolunu izlerken Güneş merkezli evren tasarısını savunanlar ise Kopernik'in yolunu izlemiştir. Güneş merkezli evren tasarısını savunan Kepler ise bilim insanlarının, o dönem bilinen 6 gezegenin (Merkür, Venüs, Dünya, Mars, Jüpiter ve Satürn) hareketlerindeki bazı düzensizlikleri açıklayamamalarından kaynaklanan tartışmaları sonlandırmak üzere Güneş Sistemi'ndeki gezegenlerin matematiksel hareket yasalarını ortaya koymuştur. Ona göre tüm gezegenler, Güneş etrafında eliptik yörüngelerde dolaşmaktadır. Yani Aristoteles ve Batlamyus tarafından savunulan, gezegenlerin kusursuz dairesel jeosentrik yörüngelere sahip oldukları yönündeki inanç Kepler tarafından reddedilmiş ve gezegen yörüngelerinin eliptik olduğu savunulmuştur.

> Ben fizik ile dairelerden değil, doğal manyetik güçlerden hareket eden yeni bir aritmetik üzerine çalışıyorum. Elbette dairelerden de yardım alıyorum, fakat yalnızca hesaplama işleminde… Ayrıca gezegenlerin kendi etrafındaki dönüşüyle betimlenen alanları önemsiyor ve bunlarda, bu hareketlerde sarf edilen güçler bakımından güçlü ve zayıf olanı arıyorum.[4]

Göksel hareketlerdeki kusursuz armoniyi keşfetmek üzere yörünge yarıçapları ile yörünge sürelerinin temellerine inmek isteyen Kepler, gezegenlerin, sanıldığı gibi sabit bir hızla hareket etmediklerini savunmuştur. Yörünge ile eksantriğinin yarıçapını ve süresini dikkate alarak müzikal armonilerin göksel armoni ile uyumunu araştıran düşünür, müzik aralıklarını, yörüngelerin eliptik şeklinin bir sonucu olarak görmek yerine, müzik yasalarının, yörüngelerin eliptik şeklinin ve eksantriğinin nedeni olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre evrendeki geometrik uyumun kaynağı olan Tanrı, bu kozmik ahengi, armonik oranlarla yaratmıştır. Bu oranların temelinde ise beş düzgün katı cismin birleştirilerek elde edildiği kompleks çokgenler bulunmaktadır.[5] Böylece Kepler, dairenin en mükemmel figür olduğu yönündeki kadim inancı terk ederek eliptik yörüngeleri keşfetmiş ve bu keşfi, göksel felsefeye uyarlamıştır. Yani Kepler'e göre Tanrı, gezegenlerin müzikal uyumunu yaratmak istediği için ideal dairesel yörüngelerden vazgeçmiştir.

Beş düzgün katı cisim *(tetraeder, hexaeder, oktaeder, dodekaeder, ikosaeder)* ve onların arasına yerleştirilen altı küre üzerinden Güneş Sistemi'ni açıklamaya çalışan düşünür, Güneş merkezli sistemde kürelerin yarıçaplarının, gezegenlerin Güneş'e olan uzaklığını verdiğini savunmuştur. Güneş'ten yayılan bir kuvvet, o kuvvete kapılan gezegenleri yörüngelerinde hareket ettirmekte ve Güneş'e olan mesafelerine göre daha hızlı ya da yavaş hareket etmelerine neden olmaktadır.

Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu Sarayı'nda astrolog olarak çalışan Tycho Brahe'nin ölümünden sonra, onun gökyüzü gözlemlerinde biriktirdiği

---

[4] Ruth, Breitsohl-Klepser, *Heiliger ist mir die Wahrheit Johannes Kepler*, Brief Keplers an H.v. Hohenburg, Stuttgart: Kreuz Verlag, 1976, 64.
[5] Kepler, *Weltharmonik*, 317.

bilgileri ve bu bilgilerden hareketle oluşturduğu "Rudolf Tabloları"nı[6] kullanarak gezegenlerin hareket yasalarını saptayan Kepler'e göre gezegenlerin hareketlerini düzenleyen üç temel yasa şöyle özetlenebilir:

1. Yasa

Kepler'in çalışmaları ilk etapta Mars üzerinde yoğunlaşmıştır, çünkü Kepler'in asistanlığını yaptığı Brahe, tüm hayatını Mars gözlemlerine adamış ve bu konuda zengin bir gözlem hazinesini kayıt altına almıştır. Kepler, Brahe'nin ölümü üzerine bu gözlem verilerinden faydalanarak Mars üzerinden tüm gezegenler için geçerli olan hareket yasalarına ulaşmıştır. Kepler'in ilk bulgusu, Mars gezegeninin Güneş çevresindeki yörüngesinin sanıldığı gibi çember şeklinde değil, elips şeklinde olduğu ve bu elipsin odak noktalarından birinde de Güneş'in bulunduğu şeklindedir. Mars gezegeninin hareketlerinde o güne dek açıklanamayan birçok düzensizliği açıklama kolaylığı sağlayan bu yasa, Kepler açısından tüm gezegenler için geçerli olan evrensel bir doğruluğa işaret etmektedir: Bütün gezegenler, odak noktalarının birinde Güneş'in bulunduğu eliptik bir yörünge üzerinde hareket etmekte ve farklı yörünge konumlarındayken Güneş'e olan uzaklıkları değişmektedir. Dolayısıyla bir gezegenin Güneş'e yakın olduğu durumda, uzak olduğu durumdaki alanla aynı alanı tarayabilmek için hızını arttırması gerekir.

2. Yasa

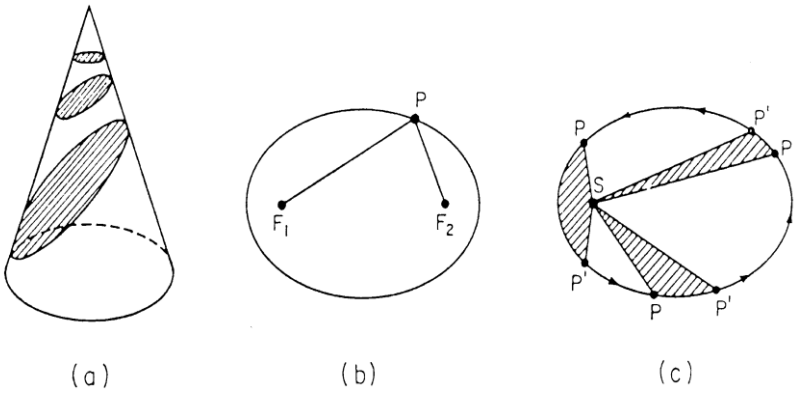
Kepler'in çalışmaları, Mars'ın Güneş çevresindeki dönüşünü her defasında aynı hızla gerçekleştirmediğini; bilâkis Güneş'e yaklaştığında hızlanıp Güneş'ten uzaklaştığında yavaşladığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla Kepler'e göre gezegenlerin dönme hızı, Güneş'e olan uzaklıklarıyla ters orantılıdır. Günümüzde diferansiyel kalkülüs yöntemleriyle çıkarılabilen bu sonuç, Kepler tarafından geometri kurallarıyla saptanmış olup Mars'ın Güneş çevresinde, belli bir zaman aralığında eşit alanı süpürdüğünü göstermiştir. Öyleyse bu yasa kısaca şöyle özetlenebilir: Gezegenleri Güneş'e bağlayan doğru parçaları (Güneş

[6] Tycho Brahe bu tabloları Kutsal Roma İmparatoru II.Rudolf'a ithafen hazırladığı için bahsi geçen tablolar, "Rudolf Tabloları" olarak anılmaktadır. Kepler, bu tablolar yardımıyla yalnızca gezegenlerin hareket yasalarını bulmamış, ayrıca astronomiyle kardeş kabul ettiği astroloji alanındaki çalışmalarını da onlara dayandırmıştır. Nitekim Kepler'in edebî bir kaygıyla kaleme aldığı, *Somnium Ya Da Ay Astronomisi* adlı kitabında bile bunun etkileri görülmektedir: "Ekvatoral ve Burçlar Kuşağı'na özgü dairelerin kesişimleri, bizim ekinokslar ve gündönümleri gibi dört temel nokta meydana getirir. Bu kesişimler 'Burçlar Kuşağı' çemberinin başlangıcını belirler. Fakat bu başlangıçtan itibaren sabit yıldızların burçların düzenindeki hareketi çok süretli olur, zira bir tanesinin yaz, bir tanesinin kış olduğu yirmi dönencel yılda tüm 'Burçlar Kuşağı'nı zikzak çizerek geçirirler. Bize göre bu zikzak neredeyse 26.000 yıla denk gelir", Johannes, Kepler, *Somnium Ya Da Ay Astronomisi*, Çev. Cengiz Çevik, 1.Baskı, İstanbul: Kırmızı Kedi yay., 2019, 39.

bağlantı çizgileri), eşit sürede eşit alanı taramaktadır. Gezegenler, yörüngeleri üzerinde eşit zamanda eşit alanları taramakla birlikte, bunu yaparken Güneş'e olan uzaklıklarına göre hızlarını değiştirmekte; Güneş'ten uzaklaştıklarında yavaşlayıp Güneş'e yaklaştıklarında ise daha hızlı hareket etmektedir.

3. Yasa

Kepler, gezegenlerin Güneş'e olan uzaklıklarının onların hızlarıyla ters orantılı olduğunu bulduktan sonra gezegen sistemindeki armonik sayısal oranları aramaya koyulmuş ve bu arayış esnasında üçüncü yasayı keşfetmiştir. Üçüncü yasa, gezegenlerin Güneş'e olan uzaklıklarının yörünge periyodu üzerindeki etkisini niceliksel olarak açıklamakta ve bu bağlantıların kozmik armoni açısından ortaya koyduğu müzikal oranları saptamaktadır. Kepler'e göre gezegenlerin Güneş çevresindeki dönüş periyotlarının karesi, onların dolaştıkları eliptik yörüngenin ana eksen uzunluğunun küpüyle doğru orantılıdır.[7] Başka bir deyişle, gezegenlerin Güneş çevresindeki yörüngesel dönüş sürelerinin karesi, Güneş'e olan ortalama uzaklıklarının küpüyle orantılıdır. Ayrıca buradaki 'orantı sabiti', Güneş etrafında dolaşan tüm gezegenlerde aynıdır. Buna göre örneğin eğer bir gezegenin yörünge yarıçapı, ikinci gezegenin 4 misli ise o zaman dönüş periyodu da ikinci gezegeninin dönüş periyodunun 8 misli olacaktır ($4^3=8^2$). Dolayısıyla Güneş'e yakın gezegenlerin yörünge periyotları, Güneş'e uzak olan gezegenlerinkinden daha kısa; Güneş'e uzak olan gezegenlerin yörünge periyotları ise Güneş'e yakın olan gezegenlerinkinden daha uzundur. O hâlde bir gezegenin yörüngesinin asal eksen yarı uzunluğunun küpünün gezegen yörüngesinde bir tam dönüş yapma süresinin oranı, bütün gezegenlerde aynıdır.



'Şekil-1'[8]

[7] Kepler, *Weltharmonik*, 291.

[8] (a) ile verilen şekil, 1.yasayı; (b) ile verilen şekil, 2.yasayı; (c) ile verilen şekil ise 3.yasayı temsil etmektedir. Sebastian, Deiries, *Astronomie und Musik. Nach der Vortragsreihe:*

> Kepler burada, bu yasayı matematikçi olmayanlar için açıklayan bir örnek vermiştir: Dünyadan kolaylıkla belirlenebilen bir gezegenin Güneş etrafında dönme süresinden bu gezegenin Güneş'e olan uzaklığı hesaplanabilir. Örneğin Satürn'ün yörünge süresi, yaklaşık 29,46 yıldır. Bunun karesi 29.46 x 29.46 = 867.7'dir. Şimdi bunun küpü olduğu sayıyı; küpü 867.7 eden sayıyı, yani 9.54'ü arıyoruz. O hâlde Satürn'ün Güneş'ten ortalama uzaklığı 9.54 olduğuna göre Dünya-Güneş mesafesinin de ortalama 9.54 x 149.6 milyon km. = 1.43 milyar km. olduğu söylenebilir.[9]

Kepler'in 'Gezegensel Hareket Yasaları' günümüzde, yapay uyduların ve Güneş yörüngesinde dolaşan birçok gök cisminin yaklaşık yörüngelerini hesaplamada kullanılmaktadır. Bu yasalar, atmosfer sürtünmesi, görelilik ve diğer cisimlerin etkisi gibi unsurlar göz ardı edildiğinde, göreli olarak küçük cisimlerin daha büyük kütleli cisimler etrafında yaptığı hareketleri açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Kepler, müzikten astrolojiye kadar birçok konuya değinmiş olduğu *Harmonices Mundi*'nin son cildinde (V.Cilt) açıkladığı üçüncü yasa ile Güneş sistemindeki tüm gök cisimlerinin aynı yasalılığa uygun biçimde hareket ettiğini söylemiş ve bu yasayla Newton'un 'Kütle Çekim Yasası'na esin olmuştur. Yeryüzünde hissedilebilecek fiziksel bir kuvvetten ziyade gök cisimleri arasındaki dolaysız etkileşimin geometrik açıklamasını sunmaya çalışan Kepler, "Güneş'ten yayılan manyetik kuvvet" kavramı ve gezegen yasalarıyla, Newton'un tasarısına elverişli bir zemin hazırlamıştır. Newton, 1664-1665 yılları arasında yaptığı çalışmalarda, merkezkaç kuvvetiyle Kepler kanunlarından çıkan sonuçları Öklid geometrisi ışığında birleştirerek çekim yasasını bulmuş ve bu yasayı 1687 yılında yayınlanan *"Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri"*[10] adlı yapıtında açıklamıştır. Bu yasaya göre kütlesi olan cisimlerin birbirlerini çekme kuvveti, her birinin kütlesiyle doğru; aralarındaki uzaklığın karesiyle ters orantılıdır.[11] Böylece 'Kütle Çekim Yasası' aracılığıyla, Kepler'in 'Gezegensel Hareket Yasaları'nın geçerliliği ispatlanmış ve Kepler'in Güneş ile gezegenler arasında olması gerektiğini iddia ettiği çekim kuvveti, bilimsel bir dayanak bulmuştur. Fakat daha sonra Merkür'ün yörüngesindeki bazı sapmalar, Newton'un teorisiyle de açıklanamayınca, Newton'dan 2,5 yüzyıl sonra Albert Einstein (1879-1955) meseleye yeni bir soluk getirmiş ve bu sorunlar 'Görelilik

---

Astronomische Aspekte der Musik, 1996, 38. Çevrimiçi (01.05.2021): https://eso.org/~sdeiries/harmonie/kepler.pdf

[9] Deiries, *Astronomie und Musik. Nach der Vortragsreihe: Astronomische Aspekte der Musik,* 39.

[10] Isaac, Newton, *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie: Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Baden-Baden: Academia Verlag, 2016.

[11] Kaptanoğlu, *Gezegenlerin Hareketi – I*, 12.

Kuramı' ile çözüme kavuşturulmuştur. Einstein'ın 'Görelilik Kuramı', Newtoncu 'Kütle Çekim Yasası'nı yanlışlamamış, fakat genellemiştir.[12]

Kepler'deki 'Armoni' Düşüncesinin Antik Yunan Felsefesindeki Öncüleri

"Batı düşünce tarihinde müzik ile kozmik düzen arasındaki bağlantıyı kuran ilk kişi"[13] Orfizm, Budizm, Hermetizm, Heliosentrizm, Pessimizm, Düalizm ve Metampsikoz gibi düşünceler ışığında ezoterik bir felsefe geliştirmiş olan, fakat bununla birlikte 'Pisagor Teoremi' olarak anılan teori başta olmak üzere geometri, matematik, astronomi ve müzik teorisi alanlarına ciddi katkılarıyla bilinen Pisagor'dur.

> Pythagoras, müziği, hem matematiğe hem de metafiziğe yaklaştırmakla sıradışı bir müzik teorisi geliştirmiş ve müziği, matematiksel oranları önemseyen ezoterik bir kozmogoninin ilham perisi ilân etmiştir. Müziğin şifa veren, ruhu besleyen, mistik ve meditatif bir yanı olduğunu savunmakla birlikte evrenin derinliklerinde gizlenen kutsal tınıyı duyduğunu iddia eden filozof, her şeyin anlaşılır bir biçimde bir araya getirildiği ve kolaylıkla kavranılıp açıklanabildiği bir dünya özlemi çekmektedir.[14]

Pisagor (M.Ö.570-M.Ö.495), dünyanın sırrını bir tözde değil, varolanlar arasındaki mutlak sayısal ilişkilerde aramıştır. Ona göre, evrenin her köşesine sirayet eden aritmetik düzen, sayısal oranlar üzerinden kozmik bir müziği açığa çıkarmaktadır. Nasıl ki hareket hâlindeki cisimler, büyüklüğüne ve hızına göre; '*monokord*'[15] türündeki telli çalgılar ise tel uzunluğuna göre farklı oktavlarda ses çıkarıyorsa, aynı şekilde gezegenler de yörüngelerindeki dönüş hızına göre bir armoni açığa çıkarmaktadır. Pisagor, gezegenlerin, bizim işitemediğimiz kesintisiz bir müziğe sahip olduğunu ileri sürerek bu kozmik armoniye 'Gök Kürelerinin Müziği' adını vermiştir. Bu Pisagorcu yaklaşım, sayıyı, tüm geometrik ve fiziksel formların üretici gücü olarak görmektedir.[16] Oysa Kepler, Pisagor'dan farklı olarak kozmik armoniyi sayısal oranlar üzerinden değil, geometrik ispatlar üzerinden ortaya koymayı denemiştir. Pisagor'un, kozmik armoniyi bir sayı doğrusu üzerinde göstermeye çalıştığı yerde Kepler, daha mantıksal ve fiziksel bir tanıtlama yapmaya çalışmıştır. Fakat buna karşın amaç,

---

[12] Kaptanoğlu, *Gezegenlerin Hareketi – I*, 13.
[13] Özcan Yılmaz, Sütçü, "Müzikteki Duygu ve Hareket: Zaman Blokları", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar,* 126-142, Temmuz 2019, 12(2), 131.
[14] Diler Ezgi, Tarhan, "Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine", *Felsefî Düşün - Akademik Felsefe Dergisi*, Müzik ve Felsefe Özel Sayısı, Sayı:15, 203-224, Ekim 2020, 222-223.
[15] "*Monochord*, Antik Yunan armonik teorisinde sayısal oranlara göre müzikal aralıklarla üretmek için hareketli köprü ile bir telin ses perdelerinin tam yerleşimini sağlamak için inşa edilen çalgıdır", İlhami, Kaya, "Monochord Tel Bölünmeleri ile Armonikler Arasındaki Bağlantı", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi,* Cilt:16, Sayı:61, 636-646, 2017, 638.
[16] Sütçü, *Müzikteki Duygu ve Hareket: Zaman Blokları*, 126.

yöntem ve yönelim bakımından Kepler'in teorisini, Pisagor'un kozmik ve matematiksel müzik teorisinden soyutlamak imkânsızdır. Nitekim Pisagor'daki metafizik ve mistik temel, Kepler'de de varlığını sürdürmektedir.

> Pisagor'a göre kâinat, seslerin ahenkli bir birleşiminden doğan tanrısal bir konser vermektedir. Tüm hareket eden cisimler gibi yıldızlar da hareketleri esnasında ses çıkarır. Her gezegen, kendi yörüngesinde bir nota üretir ve bu notalar, bir ölçü ya da harmoni oluşturur.[17] Musikideki *harmonia*, sayılara dayanır. Çünkü tellerin veya borunun uzunluğu ile çıkan ses arasında matematiksel bir ilişki vardır. (...) Bütün kozmosa *harmonia, quarte, quinte* ve *oktave* hükmeder. Bu aralıklar *(intervallular)*, ilk dört sayı ile kurulurlar.[18]

Çalışmalarında küçük sayı değerleri ve basit kesirler kullanan Pisagor, sesin pesliği/tokluğu ile çekicin ağırlığı arasında doğru orantı olduğunu ortaya koymuştur. Aynı şekilde ses tellerinin uzunluğuyla ses perdesi arasında da benzer bir ilişki vardır. *'Tekraktys'* sayılarından hareketle çekiç ağırlığının 12 birim, 8 birim ve 6 birim olduğu durumlarda çıkan sesin pesliğini/tokluğunu karşılaştıran[19] Pisagor, *'monokord'* ile yaptığı deneyler sonucunda, tel boyu kısaldıkça çıkan sesin kalınlaştığını, tel boyu uzadıkça çıkan sesin tizleştiğini ortaya koymuştur.[20]

'Şekil-2'[21]

> Tarih öncesinde müzikal sesler, notalardan ziyade sayı ve oranlarla ifade edilmiştir. Bu alanda ilk çalışmalar, Antik Çin'de Ling Lun (MÖ

[17] Pelin, Süer, *Pisagor ve Müzik*, İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Temel Bilimler Bölümü. Türk Sanat Müziği, Danışman: Öğr. Gör. Feridun Öney, .İstanbul: 2002, 12.
[18] Süer, *Pisagor ve Müzik*, 13.
[19] Kaya, *Monochord Tel Bölünmeleri ile Armonikler Arasındaki Bağlantı*, 637.
[20] "Fizikteki ses akustiğinin kurucusu olarak Pisagor, düzen, ahenk ve ölçüyü yalnızca fiziğe değil, ahlâk ve din inancına da uygulamıştır. Sesler arasında belli aralıklar olmadıkça kulağa uyumlu bir ses bütünlüğü ulaşmaz. Çeşitli sesleri birbirlerinden ayıran tonlar ve yarım tonlar olmadıkça seslerin art ardalığı ahenkli olmaz. Aralık olmazsa ses ve ahenk de olmaz. Ses, aranın sınırıdır. Yani ses belirli bir şeydir. Aralık ise belirlenmemiş bir şeydir. Akort/melodi ise belirlenmişlerle belirlenmemişlerin, sınırlılarla sınırsızların birleşmesidir. Çekiç örse değdiğinde sesin yüksekliği, çekicin ağırlığına göre belirlenir. Tellerde de durum aynıdır", Süer, *Pisagor ve Müzik*, 23.
[21] Kaya, *Monochord Tel Bölünmeleri ile Armonikler Arasındaki Bağlantı,* 638.

> 2700) ile başlayarak Antik Yunan'da Pythagoras (MÖ 600) ve sonrasında sürdürülmüştür. Sayılarla veya oranlarla ifade edilen dizi ve aralıklarda, genellikle aritmetiğin bazı temel işlemleri kullanılmıştır. Aritmetik işlemlerle elde edilen müzikal seslerin gösterimi ise Pythagoras tarafından tasarlanan *'monochord'* adlı, tek telli çalgı ile sağlanmıştır.[22]

Ses akustiğine dair ilk deneysel çalışmaların faili olan ve sayılara metafizik bir anlam yükleyen Pisagor, armonik ses oranlarını gözlemleyerek armoniklerin kökenindeki sayısal oranları keşfetmiştir. Bu dönemde armonikleri betimleyen yeterince açık bir ifade ya da tanım bulunmamakla birlikte üst armonikler, Klaudyos Batlamyus ve Gioseffo Zarlino'nun çalışmaları ışığında keşfedilmiştir. Batlamyus, Pisagor'dan farklı olarak üçlü ve altılı aralıkları kullanmış, armonik dizinin ilk beş aralığına açıklık kazandırmıştır. Batlamyus'tan yüzyıllar sonra yaşamış olan Zarlino ise hem Pisagor'un *monokord* üzerindeki tel bölünmelerinde kullandığı *tetraktys* düzeninden, hem de Batlamyus'un çalışmalarından faydalanarak yeni müzikal bulgulara ulaşmıştır. Pisagor'un kullanmadığı bazı aralıkları (majör üçlü ve minör üçlü) keşfeden Zarlino, bu sayede ilk altı armonik oranı (1/1, 1/2, 2/3, 3/4, 4/5 ve 5/6) ortaya koymuştur. Marin Mersenne'in yedinci armoniği keşfetmesiyle birlikte ilk yedi armonik oran (1/1, 1/2, 2/3, 3/4, 4/5, 5/6 ve 6/7) elde edilmiştir.[23]

*Harmonices Mundi'*nin 3.cildinin 7.bölümünde Kepler, Zarlino'nun armonik sistemini 'inşa edilebilirlik' kavramı üzerinden geliştirip müziğe uyarlamıştır. Zarlino'nun sisteminin yalnızca numerolojik ilkeler önerdiği yerde Kepler, evrenin armonisini geometrik bir temel üzerine inşa etmiştir. *Harmonices Mundi'*nin 4.cildinde astroloji, müzik ve kozmolojideki armoni ortaklığı fikrini terk eden Kepler, gezegenler arası armonilerin, müzik ve kozmoloji kanunlarından farklı dayanakları olduğunu ifade etmiştir. Müzik ile kozmoloji, armoni ve sayılar aracılığıyla ifade edilebilir olmasına karşın 'gezegenlerin armonisi' geometrik temeller üzerine kurulmalıdır. Bu nedenle *Harmonices Mundi'*nin 5.cildinde kompleks çokgenleri kullanarak gök kürelerinin müziğini temellendiren düşünür, bu bölüme "Göksel Hareketlerdeki Kusursuz Armoni ve Armoninin Kendisine Dayandığı Eksantriklerin Yörünge Yarıçapları ile Yörünge Sürelerinin Oluşumu"[24] başlığını atmıştır. Tüm hayatını bir 'gezegen-ses-ölçeği'nin varlığını, matematiksel açıdan ispatlamaya adayan Kepler'e göre göksel müzik, senkopasyonlar ve kadanslar aracılığıyla uyumsuz gerilimleri ortadan kaldırarak zamanın ölçülemez akışında, çok sesli bir melodi

[22] Kaya, *Monochord Tel Bölünmeleri ile Armonikler Arasındaki Bağlantı*, 636.
[23] Kaya, *Monochord Tel Bölünmeleri ile Armonikler Arasındaki Bağlantı*, 645.
[24] Kepler, *Weltharmonik*, 277'den itibaren.

ortaya koymaktadır. Bu göksel armoni kuramı, yukarıda izah edildiği üzere, köklerini Pisagor ile başlayan antik gelenekte bulmaktadır.[25]

Bilindiği gibi Pisagorculuğun ezoterik gizliliğinden ötürü Pisagor'un hayatı ve düşünceleri hakkında bildiklerimizin çoğu, Pisagor'dan 750 yıl sonra yaşayan Iamblichus, Porphyry ve Diogenes Laertius'un yazdığı üç biyografik çalışmaya dayanmaktadır.[26] M.Ö.530 yılında, İtalya'nın Kroton şehrinde kurulan Pisagorcu okulun müzik ve astronomiyle ilgili çalışmaları hakkında bizi bilgilendiren kaynaklar ise Krotonlu Filolaus ve Tarentumlu Arkitas tarafından yazılmıştır. Platon'dan sonra *Akademia'*nın başına geçen Speusippus, Pisagorculuğa olan özel ilgisinden dolayı müzikte Pisagorcu geleneğin *'Akademi'* üzerinden ilerlemesini sağlamış ve Pisagorculuktan övgüyle söz etmiştir. Pisagorcu Filolaos ise her şeyin temelinde 'sınırlı' ile 'sınırsız' arasındaki uyumun bulunduğuna inanmış ve Güneş merkezli evren sisteminin ilk taraftarlarından biri olmuştur. Filolaos, kozmoloji ile armoni fikrini sentezlemesi bakımından Kepler üzerindeki Pisagorcu etkinin varislerinden biridir. Armoninin ses diklikleri arasındaki sayısal oranlar üzerinde çalışan Filolaus, evrendeki armoni ve ahengin ancak müzik tarafından ortaya koyulabileceğine inanmış, kozmik armoninin, evrendeki zıtlıkları bir arada tutan prensip olduğunu söylemiştir. Her şeyin bir sayısı olduğunu düşünen filozof, doğabilimini, matematiksel bir temele oturtmayı denemiştir. Fakat Filolaus'taki armoni düşüncesi, salt bir uyum ve ahenk tasarısı değil, aynı zamanda müzikal bir tasarıdır. Filolaos'taki müzikal armoni, birlikte çıkarıldıklarında iki ayrı sesin tek bir ses gibi duyulduğu oktav ilişkisidir. Oktav büyüklüğünün bir dörtlü *(syllaba)* ve bir beşliden *(dioxenia)* oluştuğunu belirten Filolaus, bu ses aralıklarının büyüklüklerini sayısal oranlar üzerinden ifade etmiştir: Oktav(2:1)=Dörtlü(4:3)+Beşli(3:2). Burada kullanılan '1', '2', '3' ve '4' sayıları, Pisagor'dan devralınan *tetrad* sayılarıdır. Pisagor düşüncesinde kusursuzluğu ifade eden *tetrad* sayılarından meydana gelen '10' sayısı ise 10 eşit aralıklı noktanın oluşturduğu ve her kenarında 4 eşit aralıklı noktadan oluşan bir eşkenar üçgen ile temsil edilmektedir. Pisagorcular için doğanın ve bilgeliğin daimi kaynağı olan ve sirenlerin ahênkli sesleriyle özdeşleştirilen bu ilahî sembole *'tetraktis'* denilmektedir.

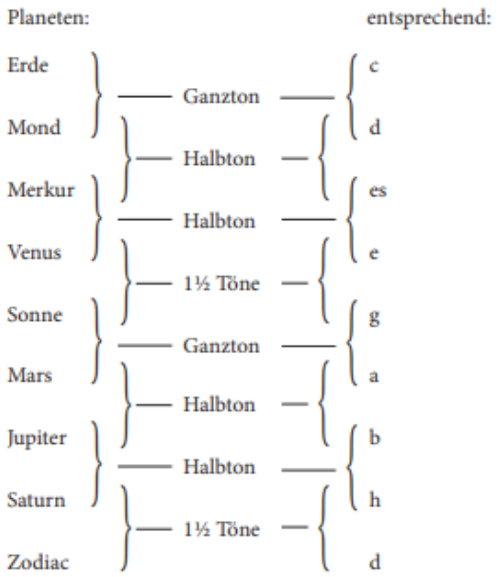
> Pisagor'a göre musiki gamı, mükemmel ses uygunlukları olarak adlandırılan iki ses arasındaki perde farkının 1, 2, 3 ve 4 sayılarının oranları olarak aritmetiksel bir şekilde dile getirilebilir. Bunlar birbirine eklenince '10' yapan sayılardır ve '10' sayısı matematik ve mistisizmde 'mükemmel sayı' olarak kabul edilir. Bu sayı, geometrik

[25] Antik Çağ'da müzik ve armoni denilince Pisagor'dan başka, Speusippus, Aristides Quintilanus, Filolaos, Aristoksenos, Metapontumlu Hippasus ve Tarentumlu Arkitas gibi isimler de akla gelmektedir.

[26] Ozan, Baysal, "Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı", *Porte Akademik Müzik ve Dans Araştırmaları Dergisi*, 'Müzikte Kuram' Özel Sayısı, Sayı:10, 54-73, 2014, 55.

biçimde, *Tetraktys* adı verilen boyutsuz piramit şeklinde gösteriliyordu.[27]

Erken dönem Pisagorcuların sayılara cismanîlik atfetmesine benzer şekilde Kepler de geometrik şekilleri 'düzgün katı cisimler' olarak görmekte, bu bağlamda Platonik çokyüzlü küresel kozmolojiye bağlılığını sürdürmektedir. Pisagorcuların, ses perdelerinin birbirlerine uzaklıklarından ziyade büyüklüklerine baktığı; ses dikliklerini ve ses aralıklarını da sayısal oranlarla gösterdiği yerde Kepler ise bunları, gezegen uzaklıkları ile açısal hızlar üzerinden ortaya koymaktadır. Ancak Kepler, her ne kadar kozmik armoni idealini geometrik hesaplar üzerinden ortaya koymayı denemiş olsa da her hâlükârda bahsettiği göksel armoni tasarısının hayata geçirilebilmesi ve vasiyet ettiği motetlerin bestelenebilmesi için yine sayısal oranlara ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla Pisagorcuların armonileri sayıya indirgeme fikri doğrudan Kepler tarafından benimsenmemiş olsa da bu fikrin Kepler üzerindeki dolaylı etkisi tartışılmaz. Çünkü gezegen uzaklıklarına aralıkların atanması için ses değerlerinin bir ölçeğinin belirlenmesi gerekir ki bu ölçek de yine sayısal oranlara dayandırılmak zorundadır. Pisagorculardan Aristoxenus, M.Ö. 4.yy'da, Plinius ise M.S. 1.yy'da bu konu üzerine çalışmış ve Plinius, Pisagorculara atfedilen gezegenlerin perde dizisi olarak değerlerini şöyle ifade etmiştir:



'Şekil-3'[28]

[27] Süer, *Pisagor ve Müzik*, 11.

[28] Sol sütundaki gezegen adları sırasıyla: Dünya, Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn, Zodyak. Dünya ile Ay arasındaki perde sesi, aynen Güneş ile Mars arasında olduğu

Pisagorcu geleneği sürdürerek temel müzikal aralıkları büyüklük ilişkisi üzerinden gösteren kişi, Metapontumlu Hippasus; erken Pisagorcu geleneğin son temsilcisi ise Tarentumlu Arkitas olmuştur. Pisagorcular içinde müzikle en çok ilgilenmiş olan kişi olarak tanınan Arkitas'a göre kozmik armoni, *tetrakord* türleri ve bölünme oranları ile ses fiziğine dayanmaktadır. Yani Arkitas'ın armonik bölünme ve oranları bir ses teorisi üzerinden ele alma gayreti fiziğe dayanır ki Kepler'in tasarısı da göksel armoninin fizik ve geometri kanalıyla ispatından başka bir şey değildir. Dolayısıyla Kepler'in hayata geçirmeye çalıştığı proje, Pisagorculara çok şey borçludur. Nitekim Kepler, gök cisimlerinin armonik ve müzikal bir düzen içinde olduğu düşüncesini de tonal merkezin Güneş olduğu iddiasını da Antik Çağ düşüncesinden almış, gezegenlerin açısal hızları arasındaki orantılar üzerinden Pisagor'un müzikal dizisinin bir benzerini üreterek gök kürelerinin armonisini ortaya koymuştur.[29] Ayrıca Pisagor, seslerin konsonanslarının sayılarla ve aralıklarla ilişkilerini hesap ederek geometrik ahengin 'küp' ile temsil edildiğini söylemiştir ki bu da Kepler'in geometrik hesaplamalar ve Platonik çokyüzlü küresel kozmoloji üzerinden serimlemeye çalıştığı göksel armoninin, salt sayısal oranlar üzerinden değil, geometrik şekiller üzerinden de tanıtlanabileceğini gösteren bir diğer ortaklıktır. Kaldı ki kuyruklu piyanoların eğri yapılması da eğrilik vb. durumların matematiksel bir oran-orantıya göre düşünüldüğünü göstermektedir. Yani geometrik hesaplar da nicel oranlara dayandığından eğriler ve üstel fonksiyonlar, sesler üzerindeki belirleyiciliğini korumaktadır.

Arkitas'ın enharmonik, kromatik ve diyatonik *tetrakord* türleri, daha sonra Aristoksenos'un *"Elementa Harmonica"*[30] (Armonik Unsurlar) adlı çalışmasında incelenmiş ve Antik dönem Grek müziğinde yaygın biçimde kullanılmıştır. Pisagor'un, müzik teorisine sunduğu muazzam katkılardan biri olan '*monokord*'[31] aleti, akustik bir potansiyometre geliştirilmesine ön ayak olmuş; Kepler ise müzikteki ses aralıkları ile tel uzunluklarının, sayısal oranlardan ayrılamayacağını bildiğinden aralık oranlarını deneysel olarak hesaplamıştır. Kepler, '1:2' oranı oktava, '2:3' oranı beşinciye, '3:4' oranı ise dördüncüye (vb.) ait kabul etmiştir. Dolayısıyla geometri açısından önemi

gibi ton; Venüs-Güneş ile Satürn-Zodyak ikilileri arasında 1,5 ton bulunmaktadır. Ay-Merkür, Merkür-Venüs, Mars-Jüpiter, Jüpiter-Satürn arasında ise yarım (0,5) ton bulunur. Diederich, *Der Harmonische Aufbau der Welt. Keplers Wissenschaftliches und Spekulatives Werk*, 99.

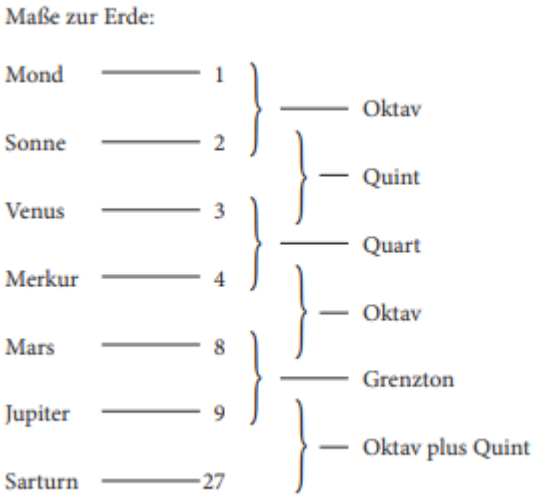
[29] Umut Yener, Kaya, "Müzik Üstüne Düşünceler", *Moment Dergi*, 1(1), 87-103, 2014, 99.

[30] Aristoksenos'un '*Elementa Harmonica*' *(Ἁρμονικὰ στοιχεῖα)* adlı eserinin Yunanca-Almanca versiyonu için ayrıca bkz. Aristoxenus, *Aristoxenou harmonikōn ta sōzomena: Die harmonischen fragmente des Aristoxenus,* Çev. P. Marquard, Berlin: Weidmann Verlag, 1868.

[31] Aristides Quintilanus, '*De Musica*' çalışmasında, Pisagor'un ölüm döşeğindeyken öğrencilerine '*monokord*' kullanmalarını tavsiye ettiğini aktarır. Fakat '*monokord*'un kullanıma girmesi Pisagor'dan en az 200 sene sonra başlayacaktır. Baysal, *Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı, 56*.

tartışılmaz olan bu oranlar teorisi, Kepler'in ileri araştırmalarında merkezî rol oynamış ve kozmik armoni yasalarını Kepler, bu teori sayesinde ortaya koyabilmiştir.

Platon, *"Timaios"*[32] adlı diyaloğunda Pisagorcuların savunduğu kozmik armoni fikrinin matematiksel gerekçelerini ortaya koymuştur. Bu diyalogda Timaios, Platon'un kozmolojiyle ilgili görüşlerini şöyle ifade etmektedir: Armonik oranlara bölünmüş bir şerit, dikey olarak ikiye ayrılır ve ortaya çıkan iki şerit, çapraz olarak üst üste konulur. Şeritlerin uçları dairesel bantlar oluşturacak şekilde birbirine bağlanır ve bunlar dış yönlerde Batı'ya, iç yönlerde ise Doğu'ya doğru uçları dönük olacak şekilde dairesel bantlara ayrılır. Güneş, Venüs ve Merkür'e karşılık gelen bantlar, aynı hızda dönen gezegenleri; Ay, Mars, Jüpiter ve Satürn'e karşılık gelen bantlar ise farklı hızlarda dönen gezegenleri karşılamakta; yörüngenin içine yerleştirilen gezegenler, uzaktaki gezegenlere göre daha hızlı dönmektedir. Platon, gezegen çiftlerine armonik sayılar (2'nin ve 3'ün kuvvetlerini) atayarak gezegenlerin ses aralıklarını şöyle ifade eder:



'Şekil-4'[33]

Pisagor'a göre evren, sınırlı olan *(peras)* ile sınırsız olanın *(apeiron)* armonik bir bireşiminden ibarettir.[34] Sınırlı olan ile sınırsız olan, birbirlerini daimî olarak birer ritim biçiminde hissetmekte ve bu ritmik kesişimlerden, zaman doğmaktadır.[35] Evrenin oluşumunu önceleyen sınırsız akış, kendi içinde

[32] Platon, *Timaios*, Çev.Furkan Akderin, İstanbul: SAY, 2015, 35a – 38d.
[33]Diederich, *Der Harmonische Aufbau der Welt. Keplers Wissenschaftliches und Spekulatives Werk*, 98.
[34] Sütçü, *Müzikteki Duygu ve Hareket: Zaman Blokları,* 129.
[35] Sütçü, *Müzikteki Duygu ve Hareket: Zaman Blokları*, 129.

bir form, düzen, orantı ve bütünlük içermektedir.[36] Dolayısıyla evrendeki tüm değişim ve devinim, ölçülemeyen bir zamanda, aritmetik ilkelere ve sayısal oranlara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece Platon'la başlayıp Kartezyen felsefe ile doruk noktasına ulaşan matematiksel düşüncenin temeli, Pisagor ve ardılları tarafından atılmış olmaktadır. Pisagorcular, Güneş'in merkezî bir ateş olduğunu, Dünya'nın da Güneş etrafında döndüğünü; titreşen iplerin uzunluklarıyla sesler arasında bir orantının bulunduğunu; her olayın sayısal ilişkiler üzerinden açıklanabileceğini ve sayılar kuramının temelinde müziğin bulunduğunu savunmuştur.

Bilimsel olarak matematik, astronomi ve armoninin kardeş olduğunu düşünen Pisagor'a göre notaların, matematiksel olarak ifade edilebilmesine benzer biçimde evrene hâkim armoni de matematiksel olarak ifade edilebilir. Kepler, Pisagorculardan yüzyıllar sonra kozmik armoni tasarısını geometrik hesaplamalar üzerinden ispat etmeye kalkmakla Pisagorculuğa yaklaşmıştır. Zira doğrudan sayısal oranlar üzerinden değilse de geometrik hesaplamalar ve uzaklıklar üzerinden armoni fikrini serimlemek, Pisagorcu matematiksellikle çelişmez. Aynı şekilde Kepler'in çağdaşı olan Galileo Galilei (1564-1642), "Evrenin büyük kitabı, matematik diliyle yazılmıştır" diyerek Pisagor öğretisine yakınlığını ifade etmiştir. Nitekim Pisagor, akustik ses uyumunun sayısal temelini ortaya koyduktan sonra matematikçiler ve astronomlar, evrendeki yerleşik düzeni anlayıp açıklamak konusunda büyük kolaylık elde etmiştir. Fakat Kepler'in çalışmaları, Descartes'ın ilgisini çekmemiş;[37] Galilei ise ancak Salviati ile diyaloglarını yazdığı *"İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog"*[38] adlı yapıtından sonra Kepler'in görüşleriyle ilgilenmeye başlamıştır. Nitekim kitaptaki tartışmanın üçüncü gününde de Kepler'e yer verilmiş; 1572'de Tycho Brahe, 1604'te ise Kepler tarafından gözlenen yeni yıldızlardan bahsedilmiştir. Bu tartışmada Salviati, Tycho Brahe'nin gözlemlerinden faydalanarak, yıldızların üzerinde bulunduğu gökkürenin sabit ve değişmez nitelikte olmadığını ortaya

[36] Tarhan, *Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine*, 209.

[37] Keza Galileo Galilei'nin, (16. Yüzyılda saygı duyulan önemli bir müzik kuramcısı olan) babası Vincenzo Galilei de '*Dialogo della musica antica e della moderna*' adlı eserinde, eski müziği, Keplerci modern müziği benimseyen Gioseffo Zarlino'ya (1517-1590) karşı savunmuştur. Orta Çağ müzik teorisi için ayrı bir önemi olan Boethius, müziği *'musica mundana', 'musica humana'* ve *'musica enstrümentalis'* olarak sınıflandırmıştır. Bununla birlikte Rönesans döneminde '*musica mundana*', eleştirel bir biçimde ele alınmıştır. Bu dönemde Gioseffo Zarlino'nun, '*de Le istitutioni*' armonisinde (1558, İtalyanca) müzik teorisinde önemli bir gelişme kat edildiğini görmekteyiz. Zarlino, Boethius'un bahsettiği üç müzik dalını da ele almıştır. Seleflerinin çoğunun aksine, sayıların üçte birini ve altıncıları içerir ve (…) matematiksel karakterizasyonlarında 1'den 4'e kadar olan sayıların ötesine geçer. Zarlino, Kepler'in atıfta bulunduğu 'modern müzik' ile ilgilenmektedir", Werner, Diederich, *Der Harmonische Aufbau der Welt. Keplers Wissenschaftliches und Spekulatives Werk*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014, 99.

[38] Galileo, Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, İstanbul: İş Bankası Kültür yay., 2008.

koymuştur. Bilindiği gibi Kepler, Güneş'i eliptik sistemin merkezine koymuş ve gezegen hareketlerinin, fiziksel bir çekimle gerçekleştiğini savunmuştur.

Kepler'de 'Astronomi'– 'Müzik' – 'Felsefe' İlişkisi

Pisagorcuların, Platoncuların ve önemli bazı Hristiyan mistiklerin manevi mirasçısı olarak görülen Kepler'e göre, Platon'un 'dünya ruhu' da Pisagor'un 'evren ruhu' da hâlâ yaşamaktadır.[39] Antik Yunan'daki estetik mistisizme yakın biçimde güzellik oranlarının ölçülebilir ruhsal etkileşimlere dayandığına inanan düşünür, genel olarak astronomi, felsefe ve müzik arasında kurduğu 'göksel armoni' bağıntısını, 'Baba – Oğul – Kutsal Ruh' üçlemesine dayandırmaktadır. Teolojik görüşe göre Güneş, 'Baba'yı; yıldızlar sistemi 'Oğul'u; uzay boşluğu ise 'Kutsal Ruh'u temsil etmektedir. Kepler, göksel müziğin karşılığı olarak gezegenlerin gerçek mesafeleri ile yörünge sürelerini bulmuş, bunları notaya dökülebilir hâle getirerek Antik Yunan'dan beri süregelen 'gök kürelerinin müziği' mitinin, rasyonel ve bilimsel temelini sunduğuna inanmıştır.

Kepler'e göre evrenin müziği, âdeta küreler olmadan kürelerin müziğini duymak şeklindeki mistik bir kavrayışa hizmet eder. Kulakla değil, us ile işitilebilen göksel müzik, Kepler'de kozmosun ruhunu teneffüs etmek şeklindeki mistik bir tecrübenin bilimsel ayağını oluşturur. Kepler, fizik sorulardan daha fazla önemsediği 'varlık' ve 'oluş' hakkındaki nedenlerin ancak insan ruhu tarafından kavranabileceğine inanmaktadır.[40] Aynı inanış, Kepler'in kendisinden etkilendiği Pisagor'da da bulunmaktadır. Yani müzik yasalarıyla bir evren armonisi fikrini ortaya koyma fikri, Antik Çağ'dan beri süregelen mistik bir inanıştır. Antik Yunan'da büyü, mistik sezgi, spekülatif kabalistik unsurlar, ezoterik inanç ve esrarengiz öğretilerle bağlantılı olarak düşünülen evren armonisi fikri, Kepler'de bilimsel ve rasyonel temellerini bulmuş olsa da Antik

[39]Bruno, Binggeli, *Sphärenmusik vor dem Hintergrund des heutigen physikalischen Weltbilds,* Erfurt: 2016, 4. Çevrimiçi (01.05.2021): https://www.brunobinggeli.ch/pdf/symbolon-druck.pdf

[40] Kepler'in astronomiyi fizikle sentezleyerek modern astronominin başlatıcısı olmasına karşın teolojik ve metafizik bir arkaplândan kopamaması ve Kilise'ye hoş görünme çabası, biraz da Kilise'nin Giordano Bruno gibi bilim insanlarına yaşattıkları acılardan kaynaklanmaktadır. Bruno ile Kepler, neredeyse aynı yıllar arasında yaşamıştır. Kopernik'in tezini savunan ve evrenin sonsuz olduğunu, ayrıca evrende Dünya'dan başka gezegenlerin de bulunduğunu iddia eden Bruno'nun 1600 yılında, Roma Katolik Kilisesi'nin Engizisyon mahkemesinde yargılandıktan sonra diri diri yakılarak öldürülmesi, bilim tarihinde derin bir travmaya yol açmıştır. Dolayısıyla Kepler'in kozmolojik görüşlerini teolojiye yaklaşan bir 'göksel felsefe' adı altında sunmasının, Kilise ile ılımlı bir diyalog içerisinde olmak istemesine bağlı olduğu düşünülmektedir. Kepler'in tüm tasarını dönüp dolaşıp ilâhîleştirmesi bundan ileri geliyor olsa gerek: "Yüce Tanrı'nın rahipleri olarak biz astronomların kendi ruhlarımızın ihtişamından ziyade Tanrı'nın ihtişamıyla meşgul olmamız gerekir", Breitsohl-Klepser, *Heiliger ist mir die Wahrheit Johannes Kepler*, 41.

'sezgisel kavrayış'[41] inancı, Kepler'in kuramında da kendisini hissettirmektedir. Fakat Barok dönemde 'evren armonisi' fikrini ele alan tek düşünürün Kepler olmadığının da altını çizmek gerekir. Nitekim 16.yy'ın önemli bilim insanlarından Paracelsus'un 'evrensel bilgelik' olarak öne sürdüğü *'Pansophia'* kelimesi de bir tür evren armonisine işaret eder. Keza Athanasius Kircher, Robert Fludd, Marin Mersenne gibi isimlerde de 'evren armonisi' tasarısına rastlanmakta; bu isimlerin de armoni yasalarının müzikal doğası üzerine derin düşünceler ortaya koydukları görülmektedir. Ancak Barok dönem şüphesiz ki bilimsellikten uzaklaşmakla büyük bir yanılgı içine düşmüştür. Bu anlamda Kepler'in, meseleyi bilimsel bir kesinlik ve sorumlulukla üstlenerek Platon ve Aristoteles üzerinden Rönesans hümanistlerine taşınan 'evrenin armonisi' fikrini, rasyonel ve mantıksal temellerine oturtmuş olması, önemlidir.

Modern armoninin kurucusu olan Hans Kayser'e göre 'armoni', belli duyusal niteliklere karşılık gelen, doğal yasalılığa uygun sayısal oranların bulunduğu tüm doğa ve sanat alanlarına içkindir.[42] Matematikle metafiziğin sınırında yıldızların fiziğini yapan Kepler'in armoniden anladığı şey ise bugünkü armoni anlayışımızdan oldukça farklıdır. Kepler için 'armoni', bir müzik parçasının tonal kalitesini ifade eden herhangi bir kelimeye indirgenemeyecek kadar önemli bir kavramdır. Kepler'in armoni anlayışı, Antik Çağ'daki yedi özgür sanat anlayışına dayanmaktadır.[43] Bu sanatların üçü (retorik, gramer, mantık) dilbilimsel disiplinlerden; diğer dördü (aritmetik, geometri, astronomi, müzik) ise matematiksel disiplinlerden oluşmaktadır. Yalnızca 'özgür yurttaş' statüsündeki aristokratların meşguliyetine açık bu disiplinlerden biri olan 'müzik' ile kast edilen, parçaların bestelenmesinden ya da icra edilmesinden ziyade 'müzik teorisi'dir. Bu dönemde müzik teorisi, aritmetik, geometri ve astronomi disiplinleriyle birarada düşünülmüştür. Antik müzik teorisinin merkezî terimi olan 'armoni' kavramı, matematiksel bir oran ve ahenge dayanmaktadır. Antik Çağ armoni düşüncesine göre insan vücudundaki denge ile evrendeki denge, aynı armonik ilişkilere dayanmaktadır.

Kepler, Dünya dâhil tüm gezegenlerin Güneş'e en yakın ve Güneş'ten en uzak oldukları noktadaki yörünge hızlarını hesaplamış ve bu hızlar arasındaki oranı, sesler üzerinden yorumlamıştır. Böylece tüm gezegenler, Güneş'e en yakın nokta ile Güneş'e en uzak nokta arasında bir ses aralığı elde etmiştir. Kepler'in

[41] Georg, Nador, "Die heuristische Rolle des Harmoniebegriffs bei Kepler", *Studium Generale,* Jg.19, Heft 9, Berlin, 1966 & Rudlof, Haase, *Kepler und der Gedanke der Weltharmonie*, 1998, 214, Çevrimiçi (01.05.2021): https://www.zobodat.at/pdf/JOM_117a_0213-0222.pdf

[42] Ayrıca bkz. Hans, Kayser, *Der hörende Mensch. Elemente eines akustischen Weltbilds*, Leipzig: Engel & Co, 1932 & Rudolf, Haase, *Der messbare Einklang. Grundzüge einer empirischen Weltharmonik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1976.

[43] "Gerçekte müziğin bir sanat olarak görülmesi modern bir fenomendir ve örneğin Boethius'un (M.S. 480-525) yedi temel teorik bilim sınıflandırmasında müzik, aritmetik, astronomi ve geometri, *quadrivium*'un parçasıyken; gramer, retorik ve mantık ise *trivium*'u oluşturmaktaydı", Kaya, *Müzik Üstüne Düşünceler*, 92.

tasarısına göre her gezegen, sahip olduğu ses aralığında, farklı tonlarda ses çıkarmaktadır. Gezegenlere özgü temel sesleri atadıktan sonra, her biri için müzik notasyonunda somut bir ses kaydeden Kepler'e göre gezegenlerin göksel hareketleri, süreğen polifonik bir müzik oluşturmaktadır. Kepler, çağdaşı olan bestekârlardan, göksel kürelerin armonisini ortaya koyan bir 'vefa moteti'[44] yazmalarını istemiş ancak Kepler'in çağdaşlarından hiçbiri bu işi üstlenmemiştir.[45]

Kepler'in gezegen sesleri üzerine yapılan birçok girişim, bu tasarıyla ilgili çeşitli spekülasyonların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sonunda Kepler'in bildiği 6 gezegenin (Dünya, Merkür, Venüs, Mars, Satürn, Jüpiter) melodileri tek bir sese atanarak 17.yy'ın yaygın kontrpuan kuralları üzerinden düzenlenmiştir. Gezegen seslerinin farklı şekilde işlendiği birkaç bölümden oluşan parça, 3-4 dakika sürmektedir. Altı sesli 'Takdim' kısmından sonra, ikinci bölümde sesler üst üste gelecek şekilde duyulmakta, üçüncü bölümde serbest kombinasyon sürdürülmekte, fakat gezegen melodileriyle özgün sesler arasında artık sabit bir atama bulunmamaktadır. Dördüncü bölümde ise Rönesans'ın yaygın kontrpuan tekniği olan 'taklit' kullanılmakta ve bu bölüm, bir ses ile bir perdeden oluşmaktadır. Sonra bu durum farklı bir perdede başka bir sesle tekrarlanmakta ve her ses, gitgide kendi karşıtına dönüşmektedir. Bu teknik, Kepler'in gezegen sesleriyle ilgili düzenlemenin ilk denemesinde kullanılmış ve Dünya'nın sesi, parçanın tamamında ön plâna çıkarılmıştır, çünkü Kepler'in gezegen sesleriyle ilgili bu düzenlemede Dünya, diğer seslerin polifonik müziğini kesintiye uğratan kederli bir sese sahiptir. Yalnızca son ölçülerde diğer gezegenler, Dünya'nın serzenişine eşlik etmeyi başarabilmiştir.

Kepler'den sonra evrenin Güneş sisteminden çok daha fazlasını kapsadığının anlaşılmasıyla birlikte kozmoloji alanında analojik ve sembolik düşünmekten vazgeçilmiş ve Kepler'in göksel armoni tasarısı, mekanik dünya kurgusu ve gök mekaniği çalışmaları karşısında güç yitirerek temelden yoksun bir fanteziye indirgenmiştir. Nitekim Novalis'in "*Hristiyanlık veya Avrupa"*[46] adlı makalesinde de şikâyet ettiği üzere, evrenin 'sonsuz'[47] ve yaratıcı müziği artık devasa bir değirmenden çıkan tekdüze tıkırtılar olarak görülmektedir. Kepler, her ne kadar Tanrı tarafından kusursuz bir ahenk ve armoniyle yaratılmış

[44] Rönesans müziğinin önde gelen polifonik biçimlerinden biri olan 'motet', Orta Çağ müziğinden günümüze ulaşan bir Batı klasik müziği kompozisyonudur.

[45] Kepler'den çok sonra, 1977'de Amerikalı besteci Laurie Spiegel, bilgisayar tarafından üretilen sesleri kullanarak Kepler'in gezegen seslerinin akustik bir düzenlemesini yapmıştır. Bu müzik parçası, birçok başka müzik, konuşma ve gürültü kaydıyla birlikte altın kaplama bir plak üzerine basılarak 1977'de uzaya fırlatılan *"Voyager 1"* ve *"Voyager 2"* adlı uzay araçlarında kullanılmıştır.

[46] Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, 1799. Çevrimiçi (01.05.2021): http://www.zeno.org/Literatur/M/Novalis/Essay/Die+Christenheit+oder+Europa

[47] Kepler, evrenin sonsuz olabileceği kabulünü reddetmektedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz. Alexandre, Koyré, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yay., 2014, Bölüm III.

olduğunu düşündüğü kozmik sistemin bilimsel yanını, ruhsal yanıyla birlikte ele almış olsa da bu göksel müziğin popüler ilahilere indirgenecek bir din ya da şiir tımarhanesine kapatılmasına da şiddetle karşı çıkmıştır.

> Günümüz doğa bilimi ve modern insan, sınırsız kullanım sorununu, yani doğanın sömürülmesi ve doğadan istifade sorununu giderek daha fazla ön plana çıkarırken, sözde maddi olmayan (yani artık zihin tarafından kavranılır olmayan) her şey parantez içine alınmaktadır. Bunun tam aksine hesaplanabilir bir örnek olarak dünya ise boş bir mekanik sistem olarak tasvir edilmeye çalışılmakta ve gittikçe daha fazla önemsiz detaylar içinde kaybolmaktadır. Kepler'e göre insan ve bilhassa da araştırmacı, dünyevi olandaki göksel armoninin elçileri ve "Doğa Kitabının Rahipleri" *(Priester am Buch der Natur)*[48] olarak her yerde geçerli bir meşruiyete sahip olan yasaları göstermelidir.[49]

Antik dönemin sadece ezoterik geleneğinin değil, estetik algısının da Kepler üzerinde belirleyici olduğu görülmektedir. Nitekim Antik Yunan'da güzel olana dair oranlar, yalnızca ölçülebilir büyüklükler olarak değil, aynı zamanda ruhsal etkiye sahip nitelikler olarak görülmekteydi. Bu bağlamda Kepler'in evrendeki ruhsal bütünlüğü, göksel armoni düşüncesiyle birarada düşünmesi, Antik estetik gelenekten izler taşımaktadır. Her ne kadar Kepler, ilâhî bir düzenden ileri geldiğine inandığı bu düzenin sonlu olduğunu kabul etmekle, Platoncu ve Pisagorcu görüşlerle çelişmiş olsa da ruhun, evrenin her köşesine yayıldığı ve göksel müziğin kulaklara değil, ruha üflendiği yönündeki görüşleriyle onlara yakın bir tasarıyı benimsemiştir. Fakat ilahî olandan esinlenen bir armoni düşüncesini savunmak bakımından Pisagor ve Platon'dan etkilenmiş olan Kepler, gezegenlerin hareket yasalarını bulduktan sonra Platoncu gelenekten uzaklaşarak gezegen yörüngelerinin Platoncu geometri anlayışına uygun biçimde dairesel değil, eliptik olduğunu savunmuştur.

Kepler, erken döneminde doğrudan 'Güneş merkezli sistem' geometrisinden kaynaklanan yörünge uzaklıklarını ve gezegenlerin açısal hızlarını saptayarak kozmostaki ilahî düzen ve yasayı keşfetmeye çalışmış, böylece Tanrı'nın yaratıcı istencine layık bir 'güzel' algısına erişilebileceğini savunmuştur. Pek çok deneme-yanılmadan sonra, gezegen uzaklıklarının, küresel kabuklarla sınırlanmış ve iç içe geçmiş beş ayrı Platonik katı cisim üzerinden elde edilen bir sistemi karşıladığına kanaat getirmiştir. Kepler'in ilk eseri olan ve 1596'da yayınlanan *"Mysterium Cosmographicum"*da[50] (Evrenin

---

[48] Johannes, Kepler, *Priester am Buch der Natur*, Berlin: Wegweiser Verlag, 1943.

[49] Deiries, *Astronomie und Musik. Nach der Vortragsreihe: Astronomische Aspekte der Musik,* 41.

[50] Max Caspar tarafından Almanca'ya *"Das Weltheimnis"* (Dünyanın Sırrı) olarak çevrilen bu eser, Kepler'in, profesyonel bilim dünyasında, Tycho Brahe dâhil birçok kişi tarafından tanınmasına yol açan ilk bilimsel eseridir. Ancak biz, Kepler'in 23 yaşındayken Grazda yayınlattırdığı bu kitabın içeriğinde salt Dünya ile ilgili tasarıların değil, aksine o dönem bilinen tüm gezegenlerle ilgili hesaplamaların bulunmasından ötürü biz bu kitabın adını

Gizi) araştırdığı bu düzen, gezegen yörüngelerinde artan tutarsızlıklar nedeniyle kalıcı olamamıştır. Gerçi bu eserde Kepler izi sürülen kozmografik gizemin bilimsel olarak ne ölçüde tanıtlanabilir olduğu zaten meçhuldür. Neyse ki Kepler, Brahe'nin asistanı olup onun Mars ile ilgili kesin verilerine ulaştıktan sonra Mars'ın yörüngesinin tam formunu belirleyebilmiş ve bunun üzerinden tüm gezegen yörüngelerinin elips şeklinde olduğu sonucuna varmıştır. Güneş'ten hareketle gezegenlerin açısal hızlarını hesaplayan ve açısal hızların bir ses frekansıyla örtüştüğünü ileri süren Kepler'in *"Astronomia Nova"*da (Yeni Astronomi) açıkladığı ikinci hareket yasası, gezegenlerin Güneş'e olan uzaklığının, onların çıkardığı sesler üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Öyle ki Merkür ve Venüs gibi Güneş'e yakın gezegenler, diğerlerine nispeten daha hızlı hareket etmekte ve bu hızlı hareket, yüksek bir sese karşılık gelmektedir. Aynı şekilde Jupiter ve Satürn gibi Güneş'e uzak gezegenler ise yakın gezegenlere oranla daha yavaş hareket ettikleri için bu gezegenlerin hareketini, daha derin bir ses karşılamaktadır. Gezegen hareketlerinin dayandığı bu yasalılık ile gezegenlerin çıkardıkları ses frekansı arasındaki etkileşim, Kepler'in *Harmonices Mundi'*de ifade ettiği üçüncü yasayı ortaya çıkarmıştır.

Kepler'e göre en yüksek *'perihel'*, Güneş'e olan en az mesafe; en düşük *'aphel'* ise Güneş'e olan en uzak mesafeyi karşılamaktadır. Başka bir deyişle Güneş'e en yakın nokta *'perihel',* en uzak nokta ise *'aphelion'*dur. Böylece duyulabilir olana aktarılmış her gezegen, yörünge eksantiriğine bağlı olarak sirene benzer bir ses çıkarmaktadır. Kepler'e göre gezegenlerin "*perihel-aphelion"* frekans oranı, yüksek ses dizisi içindeki bir tam sayı oranına denk gelmektedir. Örneğin, Satürn'ün '*perihel'*i ile Jüpiter'in '*aphelion'*u arasındaki oran '1:2' oktav iken Satürn'ün '*aphelion'*u ile Jüpiter'in '*perihel'*i arasındaki oran, '1:3' oktav olarak salınmaktadır.[51] Görüldüğü üzere Kepler, göksel armoninin matematiksel açıklamasını sunmaya çalışırken '*perihel'* ve '*aphelion'* kavramları ışığında gezegen uzaklıklarını ve yörünge hızlarını hesap etmiş; bunlar arasındaki oranların oktav karşılıklarını bularak da gök cisimlerinin çıkardıkları ses rezonansını belirlemiştir. Minör ve majör sesleri ölçen bir ses ölçeği üzerinden kozmik müziğin armonik düzenini açıklamaya çalışan düşünür, 1619'da yayınladığı beş ciltlik *Harmonices Mundi* adlı kitabıyla 'evren armonisi' kuramını ortaya koymuştur. Fakat Hartmut Warm'a göre Kepler'in tasarısı, Plüton'u hesaba katmadığı için eksik; meseleyi '*aphelion'* hızıyla

"Dünyanın Gizi" olarak değil, "Evrenin Gizi" olarak Türkçeleştirmeyi daha uygun görmekteyiz. Johannes, Kepler, *Mysterium Cosmographicum - Das Weltgeheimnis*, çev. Max Caspar, Augsburg: Benno Filser Verlag, 1923.

[51] Gezegenler arasındaki 'güzel' olma bağıntıları, Kepler'in *Weltharmonik'*inde bulunabilir.

sınırlandırmadığı için hatalıdır, çünkü '*perihel*' hızları birbiriyle örtüşmemektedir.[52]

Kepler'de '*Harmonices Mundi*' Tasarısı

> Kepler'in hayatı, onu tesiri altına almış olan ve asla göz ardı edemediği bir fikirle doluydu: O, inanılmaz biçimde Antik çağlardan miras kaldığı üzere 'evren armonisi' fikrine, daha önce kimsenin olmadığı kadar bağlıydı ve bu armoninin varlığını, müzik yasaları formunda ispatlayacaktı.[53]

Orijinal (Latince) adı *"Harmonices mundi libri V"* olan, "Evren Armonisinin 5 Kitabı" adlı kitap, Kepler tarafından 1619 yılında Linz'de tamamlanmıştır. Kepler, beş ciltlik bu kitabın ilk iki cildinde göksel küreler armonisinin matematiksel temellerini ortaya koymuş, sonraki üç ciltte ise evren armonisine ilaveten astroloji ve kozmoloji hakkındaki görüşlerini ifade etmiştir. Kepler, yıllardır yörünge süreleri ile mesafeler arasında kurmaya çalıştığı bağıntıyı nihayet 15 Mayıs 1618'de netleştirmiş ve *Harmonices Mundi*'nin 5.cildinde açıklamıştır. Beşinci kitabın önsözünde ifade ettiği üzere, her ne kadar evren armonisi tasarısının hayata geçirilmesi konusunda Kepler, "Tycho Brahe'nin mükemmel gözlem malzemeleri"ne[54] çok şey borçlu olsa da bu tasarı, Tycho Brahe ile Kepler'in yollarının kesişmesinden çok daha önce Kepler'in aklını meşgul eden bir konudur.[55] Kepler, zaten erken dönem eserlerinde evren armonisiyle ilgili tasarısının ilk tohumlarını atmıştır. Dolayısıyla Kepler'in, bu keşfi Tycho Brahe sayesinde gerçekleştirdiği yönündeki iddialar asılsız görünmektedir.

Kepler, gezegenlerin hareket yasalarının üçüncüsünü *Harmonices Mundi*'nin genişletilmiş baskısına (Şubat 1619) ekleyerek kozmik armoni tasarısını bu yasa üzerinde temellendirmiştir. *Harmonices Mundi*'nin 3.cildinin 8. Kısmında, Kepler'in 'evren armonisi' fikrini kanıtlamak için ihtiyaç duyduğu 13

---

[52] Warm'ın 'çizgisel hız' – 'açısal hız' ayrımı üzerinden Kepler'e yönelttiği eleştiriler için ayrıca bkz. Harmut, Warm, *Die Signatur der Sphären. Von der Ordnung im Sonnensystem,* Hamburg: 2001.

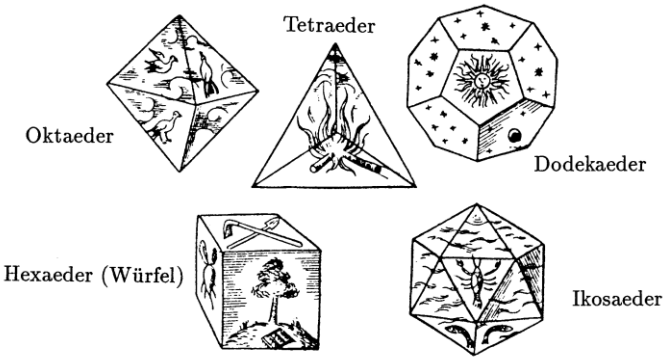
[53] Haase, *Kepler und der Gedanke der Weltharmonie*, 213.

[54] Bilhassa Tycho Brahe'nin gözlemevindeki 'mural aleti', Kepler'in çok işine yaramıştır. 'Mural aleti', astrometrik ölçümlerde kullanılan, yıldızların ve diğer gök cisimlerinin konum ve hareketlerinin hesaplanabilmesini sağlayan bir duvar kadranıdır. 16.yy'da Tycho Brahe, duvara monte edilen açı ölçüm aleti niteliğindeki bu tip astrometrik aletler yardımıyla yıldız konumlarını, eskiye göre çok daha yüksek bir hassasiyetle tespit etmiştir. 0 ile 90° arasındaki açıları ölçen bu aletin monte edildiği duvarın tam olarak meridyen üzerinde olmasına dikkat edilmektedir. 1800 yılına dek yıldızların yükseklik ve konumları, bu mural meridyen üzerinden ölçülmüş, daha sonra ise meridyen çemberi geliştirilmiştir.

[55] Kepler, *Weltharmonik*, 279.

temel astronomi ilkesi bulunur.[56] Kimi eleştirmenler Kepler'in kitaba sonradan eklediği üçüncü hareket yasasının kurama hiçbir ek katkı sunmadığını, zaten evren armonisi fikrinin bu 13 yasa üzerinden temellendirmesinde, gezegenlere özgü üç temel hareket yasasının da örtük biçimde içerildiğini iddia etmektedir.[57]

Kozmik armonilerin müzikal armonilerle örtüştüğünün keşfedilmesinden sonra Kepler, 5.cildin 9.bölümünde gezegensel elipslerin ekstantrikliğini ve dairesel yörüngelerden sapmaları mercek altına almıştır. Kepler'e göre evrenin armonisi, herhangi bir uzamsal ölçüye değil, gezegen hızlarına dayanmaktadır. Fakat burada 'hız' ile kast edilen, 'yörünge hızı' *(Bahngeschwindigkeit)* değil, 'açısal hız'dır *(Winkelgeschwindigkeit)*. Kepler'in daha önce *"Astronomia Nova"*da gösterdiği gibi gezegenlerin hızı, Güneş'e olan mesafelerine göre değişmektedir. Kepler, *Harmonices Mundi*'nin son cildinin 9.bölümünde ortaya koyduğu üçüncü yasa üzerinden gezegenlerin armonisini temellendirmiştir. Elbette bu temellendirmede en büyük rolü, Platoncular tarafından 'kozmik cisimler' olarak adlandırılan beş çokyüzlü katı cisim oynamıştır. Kepler, aralarında gezegensel küreler yer alacak şekilde bu kompleks katıları dışarıdan içeriye doğru şöyle sıralamaktadır: *Hexahedron, tetrahedron, dodekahedron, ikosahedron* ve *oktahedron.*

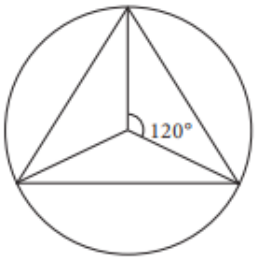


'Şekil-5'[58]

Burada önemle üzerinde durulması gereken nokta, Kepler'in, sanıldığı gibi bir sayı mistiği olmadığıdır. Kepler, Pisagorcu ezoterizmden etkilenmiş ve geometriyi bile teolojik olarak yorumlamış bir bilim insanı olmakla birlikte, evrenin armonisini, çeşitli noktalara bölünmüş bir gök çemberi üzerine yerleştirilen kompleks çokgenler üzerinden açıklamıştır. Örneğin bir gök çemberi içine yerleştirilmiş eşkenar üçgenin kenarını oluşturan iki yıldız,

[56] Kepler, *Weltharmonik*, 291.
[57] Ayrıca bkz. Rudolf, Haase, *Kepler Festschrift 1971. Zur Erinnerung an seinen Geburtstag vor 400 Jahren*, *Marginalien zum 3. Keplerschen Gesetz*, Regensburg: Naturwissenschaftlicher Verlag, 1971.
[58]Kepler, *Weltharmonik,* 74.

merkezden bakıldığında bir kenarı 120°'lik açıyla görünen eşkenar bir üçgenin kenarlarından birini imlemesi nedeniyle üçgen şeklinde görünmektedir. Kepler'e göre üçgenin bir kenarı, çevrenin üçte birini ve dolayısıyla '1:3' ya da '2:3' oranını karşılamaktadır.



'Şekil-6'[59]

Aynı durumu çokgenler için uygulamaya kalktığımızda çokgenler çokluğu içinden hangisini seçmemiz gerektiğini belirleyen kriter ise 'çokgenlerin upuygunluğu' ilkesidir. Bununla, çokgenlerin uzamsal olarak bir araya getirildiklerinde bir çokyüzlünün yüzeyini kaplamalarındaki uygunluk kast edilmektedir. Her çokgen, bu uygunluğu, kendi türü ile sağlayabilmektedir. Örneğin, altı tanesinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan altıgenlerin, rahatlıkla mozaik zemin döşemede kullanılabildiği üçgenler gibi; dörtgen ve beşgenler de *ikosahedron, oktahedron* veya *tetrahedron* şeklindeki yüzeyler için kullanımı uygun olan çokgenlerdir. Dolayısıyla Kepler, çokgenleri, genel olarak 'inşa edilebilirlik' *(Konstruierbarkeit)* ve 'uygunluk' *(Kongruenz)* nitelikleri üzerinden ele almakta ve düzgün çokgenleri, katı cisimler şeklinde düşünme eğiliminde olduğumuzu ifade etmektedir.[60] Yani Kepler, toplam beş düzgün katı cisim olduğu yönündeki Öklidyen kabulü benimsemektedir.[61] Müzik, astroloji ve kozmoloji alanlarındaki armonilerin tek ve aynı geometrik kavram altında ele alınması mümkün olmadığından *'Harmonices Mundi'* tasarısı, bu beş katı cisim üzerinden temellendirilmektedir:

- **Tetraeder** ***(tetrahedron):*** Dört yüzlü düzgün katı cisim
- **Hexaeder** ***(hexahedron):*** Altı yüzlü düzgün katı cisim
- **Oktaeder** ***(oktahedron):*** Sekiz yüzlü düzgün katı cisim
- **Dodekaeder** ***(dodekahedron):*** On iki yüzlü düzgün katı cisim
- **Ikosaeder** ***(ikosahedron):*** Yirmi yüzlü düzgün katı cisim

[59]Diederich, *Der Harmonische Aufbau der Welt. Keplers Wissenschaftliches und Spekulatives Werk*, 101.
[60] Diederich, *Der Harmonische Aufbau der Welt. Keplers Wissenschaftliches und Spekulatives Werk*, 103.
[61] Ayrıca bkz. Thomas L., Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, Cambridge University Press, 2015.

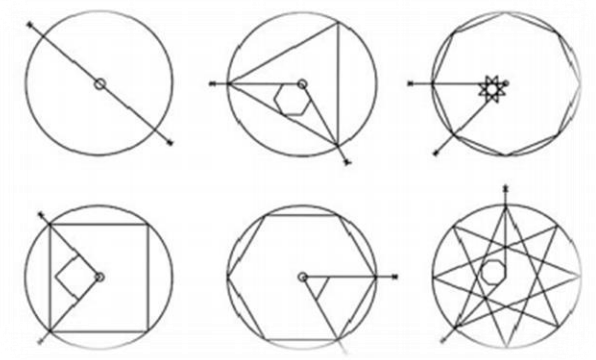
Kepler'in bu beş Platonik düzgün cismi ortaya koyduğu ilk eser, 1596 yılında yayınlanan erken dönem eseri, *Mysterium Cosmographicum'*dur. Kepler, bu eserinde gezegen yörüngelerinin eliptik yapısını henüz keşfetmediğinden, evrenin armonisini, gezegen sferleri arasına yerleştirdiği beş platonik katı cisim *(hexahedron, tetrahedron, oktahedron, dodekahedron, ikossahedron)* üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Daha sonra *Astronomia Nova'*da gezegen yörüngelerinin eliptik yapısını keşfetmiş ve gezegenlere özgü ilk iki hareket yasasını açıklamıştır. Bu iki yasa da nihayetinde 'kozmik armoni' düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir. Yani Kepler'in, kozmik armoni tasarısını tam teşekkül ortaya koyduğu *Harmonices Mundi'*den önceki eserleri de bu tasarıdan kopuk değildir. Bilâkis *Mysterium Cosmographicum* ile *Astronomia Nova* adlı eserler, *Harmonices Mundi* için hazırlayıcı olmuştur. Nitekim Platon'un *Timaios* adlı diyaloğunda geçen beş konveks düzgün çokgenden ilk olarak *Mysterium Cosmographicum'*da bahseden Kepler, daha sonra *Harmonices Mundi'*de bu görüşlerini geliştirmiştir.

> Göksel yörüngeler arasındaki beş düzgün cismi keşfetmeden 25 yıl önce öngördüğüm şey […] hayatımın verimli çağlarını astronomi çalışmalarına adamamı sağladı [...], Tanrı'nın yardımıyla [...] astronomik görevimi tamamladıktan sonra [...] nihayet onu gün ışığına çıkardım. Umut edebileceğimden daha büyük ölçüde, tüm armoni dünyasının [...], hayal ettiğimden çok daha kusursuz bir biçimde […], göksel hareketlerde bulunduğunu kesinlikle kaçınılmaz bir doğru olarak kabul ettim [...]. Şimdi, […] birkaç gün önce […] en yüksek muhteşem görüşün açığa çıkmasından sonra artık beni hiçbir şey engelleyemez. Evet, kutsal çılgınlığa teslim oluyorum. [...] Beni affederseniz mutlu olacağım. Bana kızgınsanız da bunu anlarım. Pekâlâ, şimdi zarları atacağım ve hem şimdiki zaman için hem de gelecek için bir kitap yazacağım. Benim için önemli değil. Okuyucusu için yüz yıl bekleyebilir, çünkü Tanrı da keşfedilmek için altı bin yıl beklemiştir.[62]

*Harmonices Mundi'*nin ilk iki kitabı, geometrik doğruluklarla ilgilidir. Üçüncü kitap, müzik teorisiyle ilgilidir. Kepler bugünkü anlamıyla "minör ve majör"[63] terimlerini ilk kez *Harmonices Mundi'*nin üçüncü cildinde kullanmıştır. Dördüncü kitap, astrolojik sorunlarla; beşinci kitap ise gezegen yörüngelerinin temsiliyle, yani astronomi konularıyla ilgilidir. Kitap genel olarak beş Platonik katı cismin açıklamasıyla başlar. Böylece Kepler'in *Mysterium Cosmographicum'*da sunmayı denediği kozmik armoni tasarısı, *Harmonices Mundi'*nin ilk cildinde kısmen ilerletilmiştir. Bunu, daha önce bahsettiğimiz 13 temel astronomi ilkesi takip etmiş ve 4. bölümden itibaren, gezegensel yörüngelerdeki müzikal armonilerin temsili anlatılmıştır. Kepler, gezegenlerin

[62] Ayrıca bkz. Kepler, *Weltharmonik*, V.Bölüm.
[63] Paul, Beyer, *Studien zur Vorgeschichte des Dur-moll*, Kassel: Bärenreiter, 1958, 68.

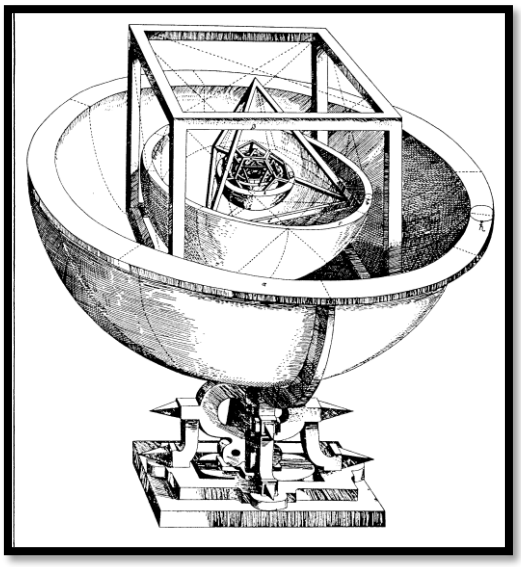
Güneş'ten uzaklıkları, yörünge süreleri vb. ölçülen astronomik değerlerini, müzikal aralık oranlarına dönüştürmüştür. Doğrudan duyamadığımız ses aralıklarının, işitilmesi mümkün aralıklara aktarılmasıyla uğraşan düşünür, birçok denemenin ardından bu ideal sesler için ortak aralıklar atamaya başlamıştır. Bu sayede çok sayıda aralık keşfetmiş; (sonradan Uranüs, Neptün ve Plüton gibi yeni gezegenlerin keşfinde kullanılacak olan) ufuk açıcı yöntemlerle çalışmıştır. Gezegenlerin ses materyallerinden ölçekler ve melodiler oluşturmayı denemiş ve hatta kozmik armoninin nasıl olduğuna dair genel bir hipotez ortaya koymuştur. Bu incelemeler, 5.kitabın 8. bölümüne dek devam etmiş ve 9.bölümde, argümanlarını, erken dönem eseri *Mysterium Cosmographicum*'daki görüşleriyle karşılaştırmıştır.



'Şekil-7'[64]

Kepler'e göre doğayı anlatan bu beş düzgün katı cisimden her yüzü eşkenar üçgen olan 'dört yüzlü katı cisim', ateşi; 'sekiz yüzlü katı cisim', havayı; 'yirmi yüzlü katı cisim', suyu; yüzleri karelerden oluşan 'altı yüzlü katı cisim' (küp), dünyayı; yüzleri düzgün beşgenlerden oluşan 'on iki yüzlü katı cisim' ise evreni simgelemektedir. Bu sınıflandırmada düzgün katı cisimlerden üçü, üçgen yüzlü; biri, beşgen yüzlü; diğeri ise kare yüzlüdür. Bu cisimler, üçgen, kare ve beşgen gibi çokgenlerle iç içedir. Kepler, katıların iç köşelerine ve dış yüzeylerine temas edecek şekilde, iç içe geçmiş bu düzenli katıların içine bir daire yerleştirir ve bu Platonik katı cisimler üzerinden gezegen sferlerini betimler. Örneğin Satürn, en büyük yörüngeye sahip olan gezegen olarak Güneş'e olan mesafesiyle, içine bir küpün yerleştirildiği küreyi temsil eder. Böylece *Mysterium Cosmographicum* adlı kitabında Kepler, 5 adet çokgen yardımıyla, Güneş ile gezegenler arasındaki göreli uzaklıkların verildiği bir model geliştirmiştir.

64 Diederich, *Der Harmonische Aufbau der Welt. Keplers Wissenschaftliches und Spekulatives Werk*, 105.



'Şekil-8'[65]: Kepler'in Güneş Sistemi Modeli

> Güneşin etrafında dolanmakta olan gezegenlerin en dışındaki Satürn gezegenini taşıyan küre içine çizilmiş bulunan küpün içine Jüpiter'i taşıyan küre; onun içine bir dört yüzlü ve onun içine de Mars'ı taşıyan küre çizilmiş bulunmaktadır. Mars'ı taşıyan kürenin içine çizilmiş olan on iki yüzlü, Arzı taşıyan küreyi; o da Venüs'ü taşıyan. kürenin içine çizilen yirmi yüzlüyü ihtivâ etmektedir. En son olarak da Venüs'ü taşıyan kürenin içine çizilen sekiz yüzlü ve onun içine çizilmiş olan Merkür'ü taşıyan küre gelmekte ve en ortada da Güneş bulunmaktadır.[66]

Bu model üzerinden evrenin Güneş merkezli bir yorumunu geliştiren düşünür, Platonik düzgün katıları iç içe yerleştirerek her birini küre içine kapatan küresel gök cisimleriyle sınırlandırmıştır. Böylece Güneş'i çevreleyen daire içinde her gezegenin kendi yörüngesinin büyüklüğüyle orantılı olarak belli aralıklara sahip olduğunu bulmuş; gök kürelerinin yörünge periyotlarına ait uzunlukla ilgili bir formül geliştirmiştir. Buna göre içteki küreden dıştaki küreye doğru gidildikçe gezegenlerin yörünge periyotlarındaki artış, küre yarıçapının iki katı kadardır. Fakat Kepler daha sonra bu formülün kesinliğinden şüphe ederek bu görüşü terk etmiştir.

---

[65] Deiries, *Astronomie und Musik. Nach der Vortragsreihe: Astronomische Aspekte der Musik,* 37.

[66] Ahmed Yüksel, Özemre, "Kepler'de Pitagorcu Düşüncenin Evrimi Üzerine Bir Deneme", *Felsefe Arkivi*, Cilt: 0, Sayı: 21, 1977, 64.

> Dünya, diğer tüm yörüngelerin ölçüsüdür. Bir '*dodekahedron'*u çevreliyorsunuz; bunu çevreleyen küre, Mars'tır. Mars'ın yörüngesi bir '*tetrahedron'*u çevreliyor; bunu çevreleyen küre, Jüpiter'dir. Jüpiter'in yörüngesi bir küpü çevreliyor; bunu çevreleyen küre, Satürn'dür. Şimdi dünyanın yörüngesine bir '*ikosahedron'* koyun; buradaki küre, Venüs'tür. Venüs'ün yörüngesine bir '*oktahedron'* koyun; buradaki küre ise Merkür'dür.[67]

Gezegen	*Merkür*	*Venüs*	*Dünya*	*Mars*	*Jüpiter*	*Satürn*	*Uranüs*	*Neptün*	*Plüton*
Kepler	0.43	0.76	1.0	1.44	5.26	9.16	-	-	-
Bode	0.4	0.7	1.0	1.6	5.2	10.0	19.6	38.8	77.2
Net	0.39	0.72	1.0	1.52	5.20	9.54	19.2	30.1	39.5

'Şekil-9'[68]

Kepler'in çokgenlerin inşasıyla ilgili görüşlerinden faydalanarak daha sonra Johann Daniel Titus (1729-1796) ile Johann Elert Bode (1747-1826) tarafından geliştirilen 'Titius-Bode yasası' (r=0:4+0:3x2^n) ile elipslerin yarı büyük eksenleri ölçülmüştür. Yukarıda Güneş'e olan uzaklık başlığı altında, 18.yy'da bilinen 6 gezegenin, Kepler'e ve 'Titus-Bode Yasası'na göre saptanan yarı büyük eksenlerinin kabul gören net sonuçlarla karşılaştırılması yapılmıştır.

*Harmonices Mundi'*nin Müzik ve Felsefedeki Yansımaları

Carl Sagan tarafından ilk astrofizikçi ve son bilimsel astrolog sıfatıyla anılan Kepler'in müzik tarihindeki etkilerine bakıldığında akla gelen ilk isim, şüphesiz ki (Kepler'in göksel müzik tasarısından etkilenerek '*Die Harmonie der Welt'* adında bir opera besteleyen) Paul Hindemith'tir. Keza Philip Glass, 'Kepler' adında bir beste yapmış; Gustav Holst ise yine bu kozmik armoni fikrinden esinlenerek Mars, Venüs, Merkür, Jüpiter, Satürn, Uranüs ve Neptün için 'Gezegenler' *(The Planets)* adında bir parça bestelemiştir. Çellist ve müzikolog Hans-Eberhard Dentler'e göre Bach'ın 'Füg Sanatı' *(Kunst der Fuge)* ve 'Müzikal Kurban' *(Musikalischen Opfer)* adlı parçaları, Pisagorcu ve Keplerci 'kâinat müziği' tasarısından izler taşımaktadır. Keza György Ligeti'nin *'Atmosphères'* adlı bestesinde yine Kepler ve Pisagor'dan devralınan geleneğin izlerine rastlanmaktadır. Benzer şekilde uzayda, doğada ve insan anatomisinde olduğu

[67] Deiries, *Astronomie und Musik. Nach der Vortragsreihe: Astronomische Aspekte der Musik,* 38.
[68] Deiries, *Astronomie und Musik. Nach der Vortragsreihe: Astronomische Aspekte der Musik,* 37.

iddia edilen Pisagorcu uyum ve ahenk, Jean-Féry Rebel'in 'Dört Element' *(Les Elémens)* adlı süitinde, kâinattaki dört elementin seslerini temsil eden hava, su, toprak ve ateş üzerinden kurgulanmıştır. Nitekim Pisagor, Kepler'i etkileyen kozmik uyum ve armoni fikrini yalnızca gezegenler açısından değil, genel olarak doğa ve insan vücudundaki denge açısından da savunmuştur. Bu nedenle ezoterik hareketin yanı sıra müzik terapisi, astroloji veya antropozofik tıp alanlarında da iz bırakan Pisagor, Kepler üzerinden besteci Karlheinz Webern ile hocası Schönberg'i de etkilemiştir.[69] Henüz yirmili yaşlarındayken çoktan 18 senfoni besteleyen, üstün yetenekli ve çok yönlü bir müzisyen olan Friedrich Wilhelm Herschel (William Herschel), Pisagorcu öğretinin temellerine inmiş ve bu etki altında müzik yapmanın yanı sıra aynalı teleskoplar imâl ederek bu teleskoplarla evinin bahçesinden yıldızlı gökyüzünün sistematik bir haritasını çıkarmıştır.[70] Kepler üzerinden günümüze taşınan Pisagorcu 'göksel müzik' ideali, besteci Karlheinz Stockhausen'ı da etkileyerek onu, 'Yıldız Melodisi' *(Sternklang)* adında bir ses kompozisyonu yaratmaya teşvik etmiştir. Görüldüğü üzere üç bin yıllık Pisagorcu felsefe, kâinat müziği, ezoterizm, 'müzik-matematik-felsefe' ilişkisi ve 'kozmik armoni' fikirleriyle günümüzde hâlâ tesirini sürdürmektedir. Kepler'in *Harmonices Mundi*'si üzerinden, Rönesans sonrası tazelenip güçlenen bu kadim gelenek, Daniel Blanchet'in *'Harmonices mundi. Tribute to Johannes Kepler'* adlı bestesine esin olmuştur. Aynı durum Kepler'in astronomi alanındaki etkisi açısından da söz konusudur. Nitekim Jean Etienne Montucla'nın *'Historie des Mathematiques'* (1758) ve Jean Baptiste Delambre'nin '*Histoire de l'astronomie moderne*' (1821) adlı eserleri, Kepler'in göksel fiziğinin etkisi altında yazılmıştır. Bilim tarihçilerinden Alexandre Koyre gibi kimi isimler Kepler kozmolojisiyle ilgilenmiş, Charles Sanders Peirce, Norwood Russell Hanson, Stephen Toulmin ve Karl Popper gibi filozoflar, analojik çıkarım vb. konularda Kepler'in düşüncelerinden istifade etmiştir. Bilime sunduğu katkıların nişanesi olarak bir asteroide ve Mars ile Ay'daki iki ayrı kratere Kepler'in adı verilmiştir.

Sonuç

Kepler'in, *Mysterium Cosmographicum* (1596), *Astronomia Nova* (1609) *ve Harmonices Mundi* (1618) adlı eserleri üzerinden açık kılmaya çalıştığımız kozmik armoni tasarısının kökenleri Antik Çağ düşüncesine, bilhassa da Pisagorcu ahenk ve armoni felsefesine dayanmaktadır. Bu Pisagorcu temelin, astronomi ve matematik açısından önemsediği sayısal oranları, Platonik

[69] Bernhard, König, *Auf den Spuren des Pythagoras,* Musikpassagen – WDR, 2012, 9. Çevrimiçi (01.05.2021): http://archiv.schraege-musik.de/uploads/files/wdr%203%20auf%20den%20spuren%20des%20pythagoras.pdf

[70] König, *Auf den Spuren des Pythagoras*, 9-10.

çokyüzlü küresel kozmoloji üzerinden geliştiren Kepler, Pisagorcu geometri ve mistisizmden ödün vermeden yeni bir göksel felsefe inşa etmiştir. Kepler'in *Harmonices Mundi* tasarısını ne tam anlamıyla astronomi, ne tam anlamıyla geometri, ne de tam anlamıyla müzik teorisi içerisinde yorumlamak mümkündür. Tüm bu disiplinlerin kesiştiği noktada, felsefî bir arkaplândan beslenerek âdeta kozmik bir felsefe geliştirmiş olan Kepler'in kozmik armonisi, hem Pisagorcu mistisizme ve Antik teolojiye bağlı kalan, hem de bilimsel ve rasyonel temelde Kopernikçi ideali sürdüren bir müzik felsefesi olarak görülmelidir.

Platonik çokyüzlü küresel kozmoloji aracılığıyla gök kürelerinin müziğini, gezegenlerin Güneş'e olan uzaklıkları ve açısal hızları üzerinden ortaya koyan Kepler'e göre evren; bilimle keşfedilebilir olan muazzam bir düzen ve us ile kavranılabilir olan kusursuz bir ahenk hâkimiyeti altındadır. Evrendeki kozmik armoniyi Pisagor gibi sayısal oranlar üzerinden değil, katı cisimler geometrisi üzerinden aydınlatmayı deneyen düşünür, gezegen yörüngelerinin elips şeklinde olduğunu iddia etmekle, Aristoteles, Ptolematos ve Kopernik'ten beri süregelen dairesel yörünge kabulünü reddetmiş ve eliptik yörüngeler üzerinden yeni bir kozmik düzen açıklaması geliştirmiştir. Bu kabulden hareketle gezegenlerin hareketlerini açıklayan üç temel yasa geliştiren düşünür, bu yasaların ilk ikisini *Astronomia Nova*'da, üçüncüsünü ise *Harmonices Mundi*'de açıklamıştır. Kepler'in gök kürelerinin müziğiyle ilgili teorisinin tam anlamıyla mantıksal ve bilimsel ispatı, *Harmonices Mundi*'nin son cildinde ortaya konulmuştur. Kepler'in 'Gezegensel Hareket Yasaları' adı verilen 3 gezegen yasasının üçüncüsü sayesinde rasyonel bir açıklamaya kavuşturulan kozmik armoni teorisi, eliptik gezegen yörüngeler ile açısal hızları dikkate alan geometrik bir tanıtlama üzerinden temellendirilmiştir.

Kepler, gezegen yörüngelerinin eliptik yapısını, bu eliptik yörüngeler üzerindeki gezegen hızlarının sabit olmadığını, bilâkis gezegenlerin Güneş'e olan uzaklıklarına göre hızlarının değiştiğini ve tüm bu açısal hız ile mesafe arasındaki orantılara göre gezegenlerin çıkardıkları seslerdeki farklılıkları keşfedip bu göksel armoninin hangi ses perdeleri üzerinden serimlenebileceğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla Kepler'in düşüncelerini, Pisagorculuk ile Platonculuğa başvurmadan yorumlamak eksik kalacağı için onun astronomi ve müzik teorisi açısından ilginç bir sentezin ürünü olan *Harmonices Mundi* teorisi de felsefî temellerinden koparılarak ele alınamayacak kadar Antik Çağ felsefesine bağlıdır. Bu nedenle Kepler'in göksel felsefesi, sadece Pisagorcu ve Platoncu mistisizm, aritmetik, geometri ve astronomi üzerinden değil, ayrıca teolojik bir idealizm üzerinden de okunabilir. Nitekim Kepler, göksel uyum ve armoniyi ilâhî bir düzenin timsali olarak yorumlamış ve gök kürelerinin müziğini kulaklarımızla değil ruhumuzla kavrayabileceğimize inanmış bir mistiktir aynı zamanda…

Kepler'in felsefe, astronomi, matematik ve müzik teorisi arasında kurduğu bağıntıları tek bir potada eritmeyi hedefleyen bu çalışma, dileriz ki Kepler'in, bir 'gezegen ses ölçer' keşfi uğruna fizikten astronomiye,

astronomiden matematiğe, matematikten müziğe, müzikten felsefeye ve felsefeden teolojiye taşıdığı kozmik armoni tasarısının felsefî temelleri üzerine bir öngörü sunmayı başarabilmiştir.

KAYNAKÇA:

Aristoxenus, *Aristoxenou harmonikōn ta sōzomena: Die harmonischen fragmente des Aristoxenus,* Çev. P. Marquard, Berlin: Weidmann Verlag, 1868.

Baysal, Ozan, *Porte Akademik Müzik ve Dans Araştırmaları Dergisi*, '*Müzikte Kuram'* Özel Sayısı, ss.(54-73) içinde "Erken Dönem Pisagorcularda Harmonia Düşüncesi ve Müzik Kuramı", Sayı 10, 2014.

Beyer, Paul, *Studien zur Vorgeschichte des Dur-moll*, Kassel: Bärenreiter, 1958.

Breitsohl-Klepser, Ruth, *Heiliger ist mir die Wahrheit Johannes Kepler,* Brief Keplers an H.v.Hohenburg, Stuttgart: Kreuz Verlag, 1976.

Diederich, Werner, *Der Harmonische Aufbau der Welt. Keplers Wissenschaftliches und Spekulatives Werk,* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014.

Galilei, Galileo, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, İstanbul: İş Bankası Kültür yay., 2008.

Galilei, Vincenzo, *Dialogo Della Musica Antica E Della Moderna*, Madrid: Giorgio Marescotti, 1581.

Georg. Nador, *Studium Generale*, Jg.19, Heft 9, "Die heuristische Rolle des Harmoniebegriffs bei Kepler", Berlin, 1966.

Haase, Rudolf, *Der messbare Einklang. Grundzüge einer empirischen Weltharmonik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1976.

Haase, Rudolf, *Kepler Festschrift 1971. Zur Erinnerung an seinen Geburtstag vor 400 Jahren*, *Marginalien zum 3. Keplerschen Gesetz*, Regensburg: Naturwissenschaftlicher Verlag, 1971.

Heath, Thomas L. *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, Cambridge University Press, 2015.

Kaya, İlhami, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:16, Sayı:61, (636-646) içinde "Monochord Tel Bölünmeleri ile Armonikler Arasındaki Bağlantı", 2017.

Kaya, Umut Yener, *Moment Dergi*, 1(1), ss.(87-103) içinde "Müzik Üstüne Düşünceler", 2014.

Kayser, Hans, *Der hörende Mensch. Elemente eines akustischen Weltbilds*, Leipzig: Engel & Co, 1932.

Kepler, Johannes, *Astronomia Nova: Neue ursächlich begründetet Astronomie*, Çev. Max Caspar, Ed.Fritz Krafft, Wiesbaden: Marix Verlag, 2005.

Kepler, Johannes, *Mysterium Cosmographicum - Das Weltgeheimnis*, çev. Max Caspar, Augsburg: Benno Filser Verlag, 1923.

Kepler, Johannes, *Priester am Buch der Natur*, Berlin: Wegweiser Verlag, 1943.

Kepler, Johannes, *Somnium Ya Da Ay Astronomisi,* Çev. Cengiz Çevik, 1.Baskı, İstanbul: Kırmızı Kedi yay., 2019.

Kepler, Johannes, *Weltharmonik*, çev. Max Caspar, Darmstadt: Oldenbourg Verlag, 1967.

Koyré, Alexandre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yay., 2014.

Newton, Isaac, *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie: Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Baden-Baden: Academia Verlag, 2016.

Özemre, Ahmed Yüksel, *Felsefe Arkivi*, Cilt:0, Sayı:21, "Kepler'de Pitagorcu Düşüncenin Evrimi Üzerine Bir Deneme", 1977.

Platon, *Timaios*, Çev.Furkan Akderin, İstanbul: SAY yay., 2015, 35a – 38d.

Süer, Pelin, *Pisagor ve Müzik*, İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Temel Bilimler Bölümü. Türk Sanat Müziği, Bitirme Çalışması. Danışman: Öğr. Gör. Feridun Öney, .İstanbul: 2002.

Sütçü, Özcan Yılmaz, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* içinde "Müzikteki Duygu ve Hareket: Zaman Blokları", Temmuz 2019, 12(2), ss.126-142.

Tarhan, Diler Ezgi, *Felsefî Düşün - Akademik Felsefe Dergisi*, Müzik ve Felsefe Özel Sayısı, Sayı:15 içinde: "Pythagoras Felsefesinde Müzik ve Matematik İlişkisi Üzerine", Ekim 2020, ss.203-224.

Warm, Harmut, *Die Signatur der Sphären. Von der Ordnung im Sonnensystem*, Hamburg: 2001.

Online Kaynaklar

Binggeli, Bruno, *Sphärenmusik vor dem Hintergrund des heutigen physikalischen Weltbilds*, Erfurt: 2016. Çevrimiçi (01.05.2021): https://www.brunobinggeli.ch/pdf/symbolon-druck.pdf

Deiries, Sebastian, *Astronomie und Musik. Nach der Vortragsreihe: Astronomische Aspekte der Musik*, s.38. Çevrimiçi (01.05.2021): eso.org/~sdeiries/harmonie/kepler.pdf

Haase, Rudolf, *Kepler und der Gedanke der Weltharmonie*, Çevrimiçi (01.05.2021): https://www.zobodat.at/pdf/JOM_117a_0213-0222.pdf

Kaptanoğlu, H. Turgay, *Gezegenlerin Hareketi – I*, Çevrimiçi (01.05.2021): http://www.fen.bilkent.edu.tr/~kaptan/Files/Dunya/gezegen1.pdf

König, Bernhard, *Auf den Spuren des Pythagoras,* Musikpassagen – WDR. Çevrimiçi (01.05.2021): http://archiv.schraege-musik.de/uploads/files/wdr%203%20auf%20den%20spuren%20des%20pythagoras.pdf

Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, 1799. Çevrimiçi (01.05.2021): http://www.zeno.org/Literatur/M/Novalis/Essay/Die+Christenheit+oder+Europa

DARWIN'IN ÇOKDÜZEYLİ SEÇİLİMİ: BİREYSEL SEÇİLİM VE GRUP SEÇİLİMİ*

Batuhan AKGÜNDÜZ**

ÖZ

Darwin, her canlının, doğada varlığını sürdürebilmek için hayatta kalmasını sağlayacak ihtiyaçları doğrultusunda belli nitelikler edinme çabasında olduğunu, yani bir yaşam mücadelesi verdiğini fark etmiştir. Dış koşullara karşı verilen bu mücadelenin uyumla sonuçlanması adaptasyon başarısı olarak karşımıza çıkmış ve neticede bu süreç doğal seçilim olarak adlandırılmıştır. İnsan da bir canlı olarak bu doğal sürece tabidir. Ancak insanın toplumsallığı ve doğal seçilim arasındaki karşılıklı ilişki onun kompleks zihinsel yetiler ve içgüdüler geliştirmesini sağlamıştır. Bu olgu, doğal seçilimin topluluk içindeki işleyiş tarzında bir çeşitlilik yaratmıştır. İnsan, toplumda bir arada yaşayabilen, diğeri için kendinden fedakarlık edebilen bir canlıdır. Bunun kökeninde, bireyin kendi yaşamını sürdürebilmesi için topluluğun kalıcılığını sağlamak amacıyla bir diğeriyle kurduğu ilişkiyi temellendiren davranışların saklanması ve sonraki kuşaklara aktarılması yatmaktadır. Bu süreç grup seçilimi olarak adlandırılmaktadır. Böylece insan, hem bireysel yaşam mücadelesi ve adaptasyon neticesinde bireysel seçilime; hem de diğerinin iyiliği için eyleyen özgeci tutumuyla grup seçilimine tabidir.

Anahtar Kelimeler: *Darwin, Doğal Seçilim, Bireysel Seçilim, Grup Seçilimi*

DARWIN'S MULTILEVEL SELECTION: INDIVIDUAL SELECTION AND GROUP SELECTION

ABSTRACT

Darwin realized that in order to survive in nature, every organism strives to acquire certain qualities in direction with its needs that will enable it to survive namely to struggle for life. The result of this contention against external conditions has emerged as the advancement of adaptation and all this process has been named as natural selection. Human, as an organism, is also subject to this natural process. But the interrelationship between human's sociability and the process of natural selection have enabled them to develop complex mental faculties and instincts. This fact has created variation in the way of the function of natural selection within the population. Humans are organisms that can co-exist together in society and sacrifice themselves for the other. The preservation of behaviours that are based on the relationship that individual establishes with another in order to ensure the survival of the community and the transfer them to descendants lie in its origin. This process is called group selection. Thus, human is the subject to both individual selection as a result of struggle for life and group selection due to their altruistic attitude acting for the good of the other.

Keywords: *Darwin, Natural Selection, Individual Selection, Group Selection*

---

*Bu makale, Prof. Dr. Hamdi BRAVO danışmanlığında hazırladığım "Darwin ve Nietzsche'de Evrim ve Ahlak" başlıklı yüksek lisans tezimin bir bölümünün gözden geçirilmesiyle oluşturulmuştur.

** Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi Felsefe Bölümü, batuhan.akgunduz@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4019-5776.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 277-295
Makalenin geliş tarihi: 16.11.2021
Makalenin kabul tarihi: 15.04.2022
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)
Spring 2022, issue: 33, pp.: 277-295
Submission Date: 16 November 2021
Approval Date: 15 April 2022
ISSN 2618-5784

Giriş

Charles Darwin (1809-1882)'in Evrim Kuramı, 19. yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa'nın toplumsal ve kültürel atmosferini baştan sona işgal etmiştir. Darwin'in 1859 yılında yayımlanan *Türlerin Kökeni* [*On the Origin of Species*] adlı eserinde ortaya koyduğu evrim modelinin, en başta, canlıların ortaya çıkışının ve yaşamdaki gelişimlerinin bizzat ve yalnızca doğa aracılığıyla açıklanabileceğini izah etmesi, o zamana kadar canlıların çok da uzak olmayan bir geçmişte, olağanüstü bir güç tarafından yaratıldığını savunan yaratılışçı efsanelere bağlı kalmış çoğunluğun büyük bir tepkisini çekmiştir. Nitekim *Köken*'in yayımlanmasından yalnızca bir sene sonra, 1860 yılında, Darwin'in Evrim Kuramı'nı savunan Thomas Henry Huxley ile yaratılışçılığı müdafaa eden din adamı Samuel Wilberforce arasında "Oxford Evrim Tartışması" olarak bilinen bir münazara etkinliği gerçekleştirilmiş ve bütün bir Avrupa kamuoyu, bu tartışmaya odaklanmıştır.[1]

Darwin'in türlerin bireylerdeki değişimler üzerinden dönüşüme uğradığını ortaya koyması ve bunu, "doğal seçilim" adını verdiği mekanizma ile açıklaması[2], yalnızca biyoloji alanını değil, toplumda büyük bir etki göstererek değer ve inanç alanını da sarsmış, böylece, bu zamana kadar özellikle Hıristiyan değerler üzerinde inşa edilmiş olan bütün bir Avrupa ahlaklılığının kökeni sorgulanabilir bir hal almıştır. Nitekim Darwin'in 1871 yılında yayımladığı *İnsanın Türeyişi* [The Descent of Man] adlı eseri, doğrudan bu sorgulama ile meşgul olmuştur. Burada insanın da diğer canlılar gibi doğal bir kökene sahip olduğu ve ahlaklılığın doğadan türetildiği ortaya konmuştur. Bu doğalcı yaklaşım, insanı, canlılar arasındaki ayrıcalıklı, merkezi konumundan etmiş ve Avrupa kültür dünyası, insanın ahlaki soykütüğü ve mevcut konumu üzerinde yeniden düşünmek durumunda kalmıştır.

Bu devrimsel etkinin kökeninde *evrim* olgusu yatmaktadır. Bu olgu içerisinde ise *değişim* kavramı temel bir öneme sahiptir. Canlılar, değişken popülasyonlardan oluşmakta ve evrim, organizmaların bu popülasyonlarında meydana gelen değişime göre şekillenmektedir. Böylece evrim, esas olarak,

[1] Ayrıntılı bilgi için bkz. Isabella Sidgwick, "A Grandmother's Tales", *Macmillan's Magazine*, LXXVIII, no. 468, Oct. 1898, 433-434.

[2] Belirtmek gerekir ki türlerin zaman içinde değişime maruz kalmaları Darwin'den önce de bilinmektedir. Nitekim Buffon, Goethe, Lamarck, Geoffroy gibi isimler tür içi meydana gelen değişiklikler üzerine çalışmışlardır. Burada Darwin'i özgün kılan, bu değişimin altında yatan mekanizmayı, doğal seçilimi, keşfetmiş olmasıdır. A. M. Celâl Şengör, *Yaşamın Evrimi Fikrinin Darwin Döneminin Sonuna Kadarki Kısa Tarihi*, İstanbul: İTÜ Vakfı Yayınları, 2015, 104-105.

popülasyondaki bireylerin nesiller boyunca dönüşümüyle ortaya çıkan süreç anlamına gelmektedir.[3] Bu değişim sürecinde her canlı kendi yaşamını sürdürmek için hem içinde bulunduğu çevre koşulları hem de diğer rekabetçilerle bir mücadele içindedir. Bu mücadelede başarı sağlayanlar ya da adaptasyon gerçekleştirenler varlığını sürdürmeye devam ederek belirli bir türün temsilcisi ve taşıyıcısı olur.

Bu bağlamda Darwinci Evrim Kuramı birtakım temel ilkelerden oluşmaktadır. Bunlardan ilki "yaşam mücadelesi"dir. Yaşam mücadelesi, en kısa tabirle, bireyin yaşamını sürdürmek ve üreyerek neslini devam ettirebilmek için dış koşullara, diğerleriyle rekabet içinde, adapte olmaya çalışmasını ifade etmektedir.[4] Bu doğrultuda, besin, iklim, coğrafi alan ve eş seçimi gibi etkenler önemlidir. Bu mücadele sonucunda uyum gösterilmesi, bizi, bir başka ilkeye, "adaptasyon"a götürmektedir. Adaptasyon, kısaca, bireyin dış koşullara uyum göstermesinin bir neticesi olarak neslini sürdürebilmesini ifade etmektedir. Bireyin yaşama adapte olmayı sağlayan özelliklerinin korunması ise sonuç itibariyle "doğal seçilim" olarak adlandırılmaktadır. Burada "seçilim", tamamen mecazi anlamda, yaşam mücadelesinde başarısız olanlara nazaran başarılı olanların hayatına devam etmesini imlemektedir.[5] Darwinci Evrim Kuramı'nda yaşam mücadelesinin doğrudan görünümü olan bir diğer ilke "cinsel seçilim"dir. Cinsel seçilim, tür içinde eriller arasındaki mücadeleyi ve bu bağlamda dişinin tercihini ifade eden süreçtir. Başka bir deyişle, yaşam mücadelesinde neslini sürdürmek için üremek isteyen eriller, kendi aralarında rekabete girerek dişi

[3] Ernst Mayr, *Evrim Nedir?*, çeviren. Nurdan Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2016, 116.

[4] Darwin'in yaşam mücadelesi düşüncesinin kaynağında Malthus öğretisi yer almaktadır. Malthus öğretisi, temelde, nüfus gücünün, dünyada insanın geçimi için gereken üretimden sınırsızca daha büyük olması problemi neticesinde ortaya çıkan ters geometrik orantı doğrultusunda insanlığın büyük bir kısmının beslenme gibi temel ihtiyaçlarını karşılayamayacağını öngören ilkedir. Geometrik nüfus artışının aritmetik olarak artan besin miktarına üstün geleceğini ve besindeki kaynak kıtlığının nüfus artışı üzerinde kontrol sahibi olacağını vurgulayan Malthus öğretisi, bu noktada açlık, savaş ve hastalıklar aracılığıyla kendini gösteren yaşam mücadelesinin nüfusu kontrol altında tuttuğunu ifade etmektedir. Bkz. Thomas Robert Malthus, *First Essay on Population 1798*, London: Palgrave Macmillan, 1966, 13-14; Theodosius Dobzhansky, *Evolution, Genetics, and Man*, New York: John Wiley & Sons, Inc., 1959, 11.

[5] Doğada meydana gelen bu seçilim sürecinin düşünsel kökeni insan tarafından gerçekleştirilen "yapay seçilim"e dayanmaktadır. Darwin, doğada canlıların oldukça uzun yıllar boyunca koşullara adapte olarak değişim geçirmelerini ve neticede doğal seçilim ile korunmuş olmalarının düşünsel kökenini yapay seçilimde bulmuştur. Bu bağlamda yapay seçilim, doğal seçilimin daha dar bir ortamda gerçekleştirilmiş hali olarak insanların, arzu ettikleri biçimde, canlılar üzerinde gerçekleştirdikleri değişiklikleri ifade etmektedir. Bkz. Brian Charlesworth ve Deborah Charlesworth, *Evrim Çok Kısa Bir Başlangıç*, çeviren. Cenk Özdağ, İKÜ Yayınevi, İstanbul, 2020, s. 75-76.

tarafından tercih edilme mücadelesi vermektedirler. Dişiyi kazanmak uğruna rekabete giren erkeklerde yapısal (ses, salgı bezleri vb.) ve içgüdüsel (cesaret, mücadelecilik vb.) adaptasyonlar meydana gelmekte ve bu sayede, cinsel seçilime uğrayan bireyler yaşam mücadelesinde avantaj elde ettiğinden doğal seçilim tarafından ayıklanırlar.

Darwin'in ahlak anlayışı, bu evrimsel sürece bağlıdır. Darwin ahlakı doğadan türetmekte ve insanı da bu sürece tabi tutmaktadır. İnsan, diğer canlılarla aynı ortak atadan gelmekte ve onlardan yalnızca derece farkıyla ayrılmaktadır. Bu hususta, özellikle, insanı diğer canlılardan ayırdığı düşünülen dil, güzellik algısı ve Tanrı inancı gibi olgular Darwin tarafından tetkik edilmektedir. Derece olarak daha düşük düzeyde olsa da, bu üç nitelik, insana yakın yüksek zihinsel yetiye sahip hayvanlardan başlayarak diğer canlılarda da kademe kademe gözlemlenebilmektedir. Zihinsel yetilerin canlılar arasında ancak derece açısından fark yarattığını savunan Darwin, bu süreci içgüdü ve zeka arasındaki ayrım üzerinden soruşturmaktadır. Geleneksel görüş, içgüdüyü hayvana; zekayı insana özel görüp insanı diğer hayvanlardan keskin bir biçimde ayırırken, Darwin, hem içgüdü hem de zekanın, -insan da dahil olmak üzere- hayvanlarda kompleks bir biçimde görüldüğünü savlamaktadır. İnsanda içgüdü ve zekanın karmaşık ilişkisini ortaya koyan Darwin, buradan yola çıkarak insanın ahlak dünyasını nasıl kurguladığı problemine geçiş yapmaktadır. Bu hedefle, ahlak duygusu ya da vicdan olarak adlandırdığımız toplumsal mekanizma oldukça önemlidir. Darwin'e göre vicdan, bizi, diğerine karşı harekete geçiren temel duygudur. Bu nedenle vicdan üzerinde ayrıntılı bir biçimde duran Darwin, vicdanı ortaya çıkaran süreçleri toplumsal içgüdü, bellek, dil yeteneği ve alışkanlık üzerinden izah etmektedir. Bu araştırma, Darwin'i, insan toplumunda cereyan eden ahlaklılık ve doğal seçilim arasındaki çelişki sorununa götürmektedir. Vicdan aracılığıyla birey, genelin iyiliğini düşünmeye, aynı topluluğun bir diğer üyesi üzerinde sorumluluk hissetmeye başlamıştır. Bu içses aracılığıyla insan, içinde bulunduğu topluluğun ahlak kurallarına bağlanmıştır. Bu aşamada artık, birey, özgeci bir tavırla kendinden daha zayıf olana yardımda bulunmakta ve bunu yapmazsa içsesi aracılığıyla kendini suçlu hissetmektedir. Neticede, Darwin'e göre, toplumda ortaya çıkan bu ahlaklılık, doğal seçilim mekanizmasını baskılamıştır. Başka bir deyişle insan dünyasında doğal seçilim, artık, ikinci plana düşmüştür. Nitekim uygar toplumlarda insan, yaşam mücadelesinde başarısız olup koşullara adapte olamasa bile daha güçlü olan ve uyum sağlamayı başarabilen bireyler tarafından başta duygudaşlık olmak üzere çeşitli karakteristik özellikler üzerinden korunmaktadır. Bireye

doğrudan fayda sağlamayan daha ziyade topluluğun kalıcılığı için ortaya çıkan bu birey-üstü özelliklerin seçilimi hususunda Darwin'in açıklamaları bugün grup seçilimi adı verilen bir çeşit toplumsal mekanizma üzerinden izah edilmektedir. Böylece bu andan itibaren Darwin'de, özellikle insan dünyası özelinde, iki temel yaşam mekanizmasıyla karşılaştığımızı söylemek mümkündür. İlki, doğrudan bireye yarar sağlayan özelliklerin korunması ve sonraki kuşaklara aktarılmasını ifade eden bireysel seçilimken; ikincisi, grup seçilimi adı verilen, topluluğun iyiliğini gözeten ve varlığını sürdürmesini sağlayan niteliklerin saklanmasını izah eden mekanizmadır. Bu bağlamda grup seçilimi, kısaca, aynı topluluktaki bireylerin karşılıklı yaşamlarını sürdürmesini kolaylaştıran ve böylece bir bütün olarak toplumu yaşatan özelliklerin korunmasını ve gelecek nesillere aktarılmasını ifade etmektedir. Bu sayede bu grup/toplum, diğer grup/toplumlara yaşamsal bir üstünlük kurabilmektedir.

Bireysel Seçilim

Doğal seçilim, bilindiği anlamıyla bireysel seçilimden söz etmektedir. Uzun dönemler boyunca, bireyin yaşam mücadelesi ile değişebilir özelliklerinin organik ya da inorganik yaşam koşullarına adapte olmasının sonucu, doğal seçilim olarak karşımıza çıkar.[6] Darwin'in doğada organik varlıkların yaşamlarını sürdürebilmelerini olanaklı kılan ana ilke olarak konumlandırdığı doğal seçilim[7], faydalı bireysel farkların ve çeşitliliklerin korunduğu, zararlı olanların yok edildiği ve bu anlamda en uygun farka sahip olanların hayatını sürdürdüğü[8] temel prensiptir:

> "Doğal seçilim, çevreye uyum konusunda daha elverişli özelliklere sahip organizmaların bu elverişli özelliklere sahip olmayan diğer bireylere göre yaşama ve üreme şanslarının daha yüksek olması ve bunun sonucu olarak genlerini yeni kuşaklara aktarabilmeleri yoluyla işleyen evrimsel bir mekanizmadır."[9]

[6] Charles Darwin, *The Origin of Species*, London: John Murray, 1876, 166-167.
[7] Darwin, Doğa kavramı ile birçok doğa yasasının ortaya koyduğu neticeleri ve bir arada toplanan edimlerini; yasa terimiyle de araştırarak tespit edilen olguların art ardalığını kastetmekte Darwin, *a.g.e.*, 63; seçme terimini ise insanın seçim gücü bağlamında işaret ettiğini dile getirmektedir. Darwin, *a.g.e.*, 49.
[8] Darwin, *a.g.e.*, 63.
[9] Pınar Güler et al. "Doğal Seçilim", *Evrimsel Biyoloji Yazıları*, yay. haz. Ergi Deniz Özsoy, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012, 39.

Seçilim, bireydeki değişimin -ortaya çıktıktan sonra- şayet yararlıysa korunmasını ya da biriktirilmesini ifade eder.[10] Darwin, bu hususta şu ifadeleri kullanmaktadır:

> "Doğal seçilim, özellikle, her canlının yaşamının bütün dönemlerinde maruz kaldığı organik ve inorganik koşullar altında değişimlerin korunması ve biriktirilmesi edimi ile hareket eder. Nihai sonuç şudur ki her canlı kendi koşulları bağlamında giderek daha fazla gelişme eğilimindedir. Bu gelişim kaçınılmaz olarak, dünya üzerindeki canlıların büyük bir kısmında aşamalı ilerlemeye neden olmaktadır."[11]

Başka bir deyişle, Darwin'in en kısa tanımıyla evrensel yaşam mücadelesinin bir sonucu olarak adlandırdığı doğal seçilim, temelde, doğanın ekonomisini, canlıların dağılımları üzerine her olguyu, tabiattaki kıtlığı, bolluğu, nesillerin tükenmesini, çeşitliliği ve değişimleri anlamamıza yarayan esas ilkedir.[12]

Darwin'in doğal seçilimi yaşamın temel mekanizması olarak ele alma fikri, başka bir açıdan, onun, seçilimi; -bireyler üzerinden- çeşitleri, türleri ve cinsleri oluşturan bir ilke olarak ortaya koymasıyla da açığa çıkmaktadır. Öyle ki doğal seçilim, belirlenmiş, tanımlanmış çeşitler olarak karşımıza çıkan türlerin[13] ve türlerden meydana gelen cinslerin oluşumlarını, birbirlerinden ayrıldıkları farklılıklarını, en ince değişimi dahi eğer faydalıysa koruyarak gerçekleştirmektedir.[14]

Bu noktada Ernst Mayr'in belirttiği gibi doğal seçilimi iki aşamalı bir mekanizma olarak ele almak yerinde olacaktır. Buna göre, seçilim, hem rastlantının hem de zorunluluğun sonucudur. Örneğin genetik varyasyonun oluştuğu ilk aşamada şans faktörü ön plandayken; yukarıda sözünü ettiğimiz kısmı kapsayan ikinci safha, nesiller boyu yararlı olduğu için korunan özelliklerin aktarılmasının neticesinde meydana gelir ve bu yönüyle seçilim, şans içermemektedir.[15]

---

[10] Darwin, *a.g.e.*, 49.
[11] Darwin, *a.g.e.*, s. 97.
[12] Darwin, *a.g.e.*, s. 49.
[13] Darwin, *a.g.e.*, s. 44.
[14] Darwin, *a.g.e.*, s. 49.
[15] Ernst Mayr, *Evrim Nedir?*, çeviren. Nurdan Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2016, 157.

Bu doğrultuda Mayr, varyasyon ya da çeşitlilik adı verilen ilk aşamanın meydana gelişini şu şekilde tanımlamaktadır: "İlk basamak, her kuşakta genetik rekombinasyonlar, gen akışı, rastgele etmenler ve mutasyonlar nedeniyle genetik varyasyonun ortaya çıkmasıdır."[16] Geleneksel olarak tür-içi şeklinde tanımlanan varyasyonlar, evrimsel süreçte türler-arasına gelmesiyle türler oluşmakta, böylece türün popülasyonu içindeki özellikler farklılık göstermektedir.[17] Bir kez bu farklılık ortaya çıktığında, ikinci ve belki de daha önemli bir aşama ile karşılaşılmaktadır. Bu aşama, değişik özellikler içinde uygun olanın (yaşam mücadelesi neticesinde adapte olanın) seçilimidir: "Doğal seçilimdeki ikinci basamak, uygun olanın seçilimidir. Bunun anlamı, yeni oluşturulmuş bireylerin (zigotların) hayatta kalış ve üremelerindeki farklılıklardır. Pek çok organizma türünde, her kuşaktaki bireylerin çok küçük bir oranı hayatta kalacak ve genetik bileşimine bağlı olarak belirli bireyler, geçerli koşullar altında diğerlerinden daha yüksek hayatta kalma ve üreme olasılığına sahip olacaktır."[18] Bu bağlamda doğal seçilim, üreme ve ölüm oranlarını ifade eden temel bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.[19]

Diğer taraftan Darwin, doğal seçilimin en çetin mücadelesinin aynı türün bireyleri arasında gerçekleştiğini belirtmektedir. Öyle ki aynı türün bireyleri gerek yapısal gerekse de alışkanlıklar bakımından benzerlik gösterdikleri için aralarında yaşanabilecek bir rekabet, farklı cinslerin türleri arasında gerçekleşen mücadeleden daha zorlu ve şiddetli geçecektir.[20] Başka bir deyişle bir türde ebeveynler tarafından üretilen ve sayıca fazla olan yavrular içinden ancak erişkin olmayı, üremeyi başaranları hayatta kalacak ve ardından yaşamlarını sürdürmelerini ve çoğalmalarını sağlayan kalıtsal özelliklerini ileriki nesillere aktararak popülasyonda görülme sıklığını arttıracaktır; böylece tür içinde bu kalıtsal niteliğe sahip olan bireyler bu özellikten yoksun olanlara nazaran üreme ve nesillerini devam ettirme hususunda başarılı olacaklardır.[21]

---

[16] Ernst Mayr, *Biyoloji Budur Canlı Dünyanın Bilimi*, çeviren. Afife İzbırak, İstanbul: Say Yayınları, 2014, 250.
[17] Pınar Güler et al., *a.g.e.*, 39.
[18] Mayr, *Biyoloji Budur Canlı Dünyanın Bilimi*, 251.
[19] Douglas J. Futuyma, *Evrim*, çeviri derleyen. Aykut Kence ve Nihat Bozcuk, Ankara: Palme Yayıncılık, 2008, 247.
[20] Darwin, *The Origin of Species*, 59.
[21] John W. Berry et al. "Evrimsel Biyolojinin Katkıları", *Kültürlerarası Psikoloji*, çeviren. Alp Giray Kaya, çeviri derleyen. Leman Pınar Tosun, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015, 250.

Ahlaklılık ve Grup Seçilimi

Bir arada yaşamayı sağlayan ve bu amaçla gerçekleştirilen özgeci davranışlar bir bütün olarak ahlaklılık kavramı içinde değerlendirilebilir. Ahlaklılık, toplumumuzda en kısa tabirle, bir arada yaşayabilmemiz adına her birimizi bir diğerine karşı sorumlu kılan mekanizmadır. Darwin açısından bu toplumsal yaşam tarzının da bir doğal açıklaması olması gerekmektedir. Ancak ilk bakışta ahlaklılık, bireyin yaşamını sürdürme arzusunun başarıyla gerçekleştirilmiş sonucu olarak karşımıza çıkan doğal seçilim ile çelişkili gözükmektedir. Bu görünür çelişki, Darwin'in seçilim üzerine iki farklı açıklama getirmesine neden olmuştur. Bunlardan ilki bireysel farkların -şayet faydalıysa- korunması ve gelecek nesillere aktarılması üzerinedir. Ancak toplum içinde bireyin seçilimi açısından onun zararına olacak şekilde gerçekleştirdiği iş birliği ve yardımlaşma bunun açık bir çelişki olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle Darwin, toplumsal yaşamda, birey üzerinden gerçekleşen seçilimi bütünleyen, daha yüksek seviyede gerçekleşen bir seçilim modeli üzerine düşünmüştür.

Darwin'i bu düşünceye götüren süreç, doğal seçilim mekanizmasının, toplumsal içgüdü sayesinde gelişen ahlaklılık ile çelişmesinden kaynaklanmaktadır: "Uygar uluslarla birlikte gelişmiş ahlak ölçütü ve iyi insanların artan sayısı söz konusu olduğunda -her ne kadar toplumsal içgüdü başlangıçta bu şekilde elde edilmiş olsa da- doğal seçilimin etkisi çok azdır."[22] İnsanın uygar toplumdaki durumu, doğal seçilimi sekteye uğratmıştır ve bunun sonucu olarak seçilim, toplumda, cılız olarak var olabilmektedir: "Uygarlık, doğal seçilim etkisini birçok yolla sınırlasa da, görünüşe göre, iyi yemek ve arada sırada zorluklardan kurtulma aracılığıyla bedenin gelişimini desteklemektedir."[23]

Birey üzerinden gerçekleşen doğal seçilim ile ahlaklılık arasındaki çelişkiyi şu şekilde izah edebilmemiz mümkündür: Toplumsal içgüdü, ahlaki eylemleri gerçekleştirene değil; bu eylemlere maruz kalana ya da bu davranışlara karşı alıcı durumda olanlara fayda sağlamaktayken; birey üzerinden gerçekleşen doğal seçilim ise bireyleri, başkaları için değil ancak kendileri için avantajlı olan özellikleri üzerinden korumaktadır.[24] O halde, doğal seçilim, bireyin şahsi yararı üzerinden ortaya çıkıyorken, diğer taraftan kendisi

[22] Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London: John Murray, 1877, 137.
[23] Darwin, *a.g.e.*, 135-136.
[24] Robert J. Richards, "Darwin on Mind, Morals and Emotions", *The Cambridge Companion to Darwin*, derleyen. Jonathan Hodge, Gregory Radick, Cambridge: Cambridge Press, 2009, s. 103.

dışındakinin yaşamını gözetmeyi mümkün kılıp, uzun vadede nesli tehlikeye sokabilecek biçimde, bireyde doğrudan faydalı etkiye sahip olmayan yapıları neden korumuştur?

Bu probleme açıklık getirmek ve Darwin'in doğal seçilime yönelik bir başka tanımını ortaya koyabilmek için öncelikle, içgüdülerin doğal seçilim ile korunması durumuna temas etmek yararlı olacaktır. Bu hususta daha karmaşık, kompleks yapıdaki içgüdülerin daha basit ya da yalın içgüdüler arasından doğal seçilim yoluyla yavaş ve kademe kademe birikimle kazanıldığını dile getiren[25] Darwin, söz konusu çelişkiye çözüm olarak bir toplumda yaşayan bireyde seçilen içgüdülerin toplumun yararından bağımsız olamayacağına dair bir argüman geliştirmektedir.[26] Bu hususta Darwin şu ifadeleri kullanmaktadır:

> "Doğal seçilim yavrunun yapısını ebeveynlerine göre; ebeveynlerinin yapısını ise yavruya göre değişime uğratabilir. Seçilim, toplumsal hayvanlarda, şayet topluluk seçilimin ortaya koyduğu bu değişimden fayda elde ediyorsa, her bir bireyin yapısını bütün bir toplumun çıkarına uygun düşecek şekilde uyumlu kılar. Seçilimin yapamayacağı şey bir türün yapısını, ona hiçbir yarar sağlamadan, başka türün iyiliği adına değişikliğe uğratmaktır..."[27]

Böylece doğal seçilim her ne kadar temelde birey üzerindeki faydalı özellikleri koruyarak ve gelecek kuşaklara aktararak gerçekleşse de bu yararlı yapıların içeriği bireyi aşmakta ve bu faydanın ölçütü diğerine sağlanan yarar üzerinden bütün bir toplumun elde ettiği avantaj olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nitekim insan, eski çağlardan beri doğal seçilime tabi tutulmuştur. Öyle ki aksi bir durumda, insanın şimdiki derecesine nasıl sahip olduğunu izah etmek mümkün değildir.[28] Ancak uygar toplum hayatıyla birlikte bireyin var olma mücadelesinin sonucu olarak doğal seçilimin etkisi ikinci planda kalmaktadır:

> "Yüksek uygarlık seviyesine erişen uluslarla birlikte devam eden ilerleme, ikincil derecede doğal seçilime bağlıdır; zira bu tür uluslar, vahşi kabileler gibi birbirlerinin yerine geçip birbirlerini yok etmezler. Bununla birlikte, aynı topluluk içindeki daha zeki üyeler, uzun vadede alt derecedekilerden daha başarılı olacak ve daha çok sayıda döl bırakacaktır ve bu bir doğal seçilim biçimidir. Gençlik döneminde -

[25] Darwin, *The Descent of Men*, 67; Darwin, *The Origin of Species*, 207.
[26] Richards, *a.g.e.*, 103.
[27] Darwin, *The Origin of Species*, 67-68.
[28] Darwin, *a.g.e.*, 142.

> beyin daha duyarlıyken- alınan iyi bir eğitimde, ulusun yasalarında, gelenek ve göreneklerinde yer alan, en muktedir ve en iyi insanlar tarafından öğretilen yüksek fazilet derecesinde, kamuoyu dayatmalarında ilerlemenin daha etkili nedenlerinin içerildiği görülmektedir. Bununla birlikte, kamuoyu dayatmasının başkalarının onayını ve onaylamasını takdir etmemize bağlı olduğu unutulmamalıdır; bu takdir etme durumu bizim duygudaşlığımıza dayanmaktadır, ki bunun da nihayetinde toplumsal içgüdülerin en önemli unsurlarından biri olan doğal seçilim yoluyla geliştirildiğinden şüphe edilemez."[29]

Başka bir deyişle Darwin için toplumsal bireylerin mevcut içgüdüleri, yapıları ya da özelliklerinin doğal seçilim ile korunup kalıtımla sonraki kuşaklara geçirilmesi bütüne uyum göstermesinin bir sonucudur. Bu hususta Darwin, kaynağında seçilim ile muhafaza edilmiş olan -toplumsal içgüdünün ana mekanizması- duygudaşlığın meydana getirdiği bir alışkanlık olarak -kınama ile birlikte- özellikle takdir edilmeyi örnek göstermektedir. Bu bağlamda insan, bir bakıma, türdeşinin -yergisi ile beraber- övgüsüne bağlı yaşamaktadır. Bu konuda Darwin, takdir edilmekle ilgili ek olarak şan ve şeref duygusuna değinmekte, insanın çağlar boyunca, kuşaktan kuşağa aktarılmış biçimde başkasının iyiliği için kendi yaşamını feda etmesinin yaşayanlar üzerindeki bu şeref duygusunu pekiştirdiğini ve böylece toplumun bekası için kendi yaşamından vazgeçmenin günümüze kadar korunarak geldiğini savunmaktadır.[30]

Darwin'in sözünü ettiği topluluk düzeyinde gerçekleştirilen bu korunma süreci, topluluk içindeki üyelerin çeşitli toplumsal kurallar ve öğretilere bağlı olarak soylarını devam ettirebilmesi grup seçilimi[31] olarak adlandırılmaktadır.

---

[29] Darwin, *a.g.e.*, 143.

[30] Ayrıntılı bilgi için bkz. Charles Darwin, *a.g.e.*, 131-132. Bu konuda bir çalışma için bkz. Elliot Sober, *Did Darwin Write the Origin Backwards: Philosophical Essays on Darwin's Theory*, New York: Prometheus Books, 2011, 66-69.

[31] Darwin'den sonra seçilimin birey seviyesinden daha yüksek düzeyde de gerçekleşebileceği üzerine gerek teorik gerekse de deneysel birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar oldukça kapsamlı bir tartışma alanı ortaya çıkarmıştır. Sewell Wright'ın 1921 tarihli "Systems of Mating. IV. the Effects of Selection" [Çiftleşme Sistemleri. IV. Seçilimin Etkileri]'ı, R. A. Fisher'ın 1930 yılında yayımlanan *The Genetical Theory of Natural Selection* [Doğal Seçilimin Genetik Teorisi]'ı, Sewall Wright'ın gruplar arası seçilim üzerine kaleme aldığı 1930 tarihli "Evolution in Mendelian Populations" [Mendelyen Popülasyonlarda Evrim]'ı, J. B. S. Haldane'in 1932 yılında yayımlanan *The Causes of Evolution* [Evrimin Nedenleri]'ı bu alanda yapılan erken çalışmalardır. Ancak grup seçilimine yönelik asıl ilginin artması, V. C. Wynne-Edwards'ın hayvanlarda grup seçilimi ile sonuçlanan çeşitli uyarlanabilir toplumsal davranışların var olduğunu açıklayan *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour* [Toplumsal Davranışa Göre

Grup seçilimi, bir grupta -rekabet içinde olunan diğer gruplara karşı- topluluk yararına olan özelliklerin saklanmasıyla grubun menfaatinin gözetilmesini amaçlamaktadır. Brian Garvey, grup seçilimini, Darwin'in *İnsanın Türeyişi* adlı eserinden itibaren ele alarak şu ifadeleri kullanır:

> "Grup seçilimi, *İnsanın Türeyişi* kitabında Darwin tarafından ilkel insanların arasındaki iş birliğinin kaynağını açıklamak için ortaya atılmıştır. Daha açık bir şekilde ifade edersek, bazı davranışlar, bu davranışlarda bulunan bireylerin seçilim değerinin zararına olacak şekilde diğer bireylerin seçilim değerini arttırıyormuş gibi görünmektedir. Bir davranış bu özelliğe sahipse, o davranışın evrimsel özgeciliğin bir örneği olduğu söylenir.
>
> …
>
> Doğal seçilimi yönlendiren şey olan bireyler arasındaki var olma savaşı ortadayken, Darwin evrimsel özgeci davranışların nasıl açıklanacağını sormuştur. Darwin'in buna verdiği cevap şuydu: Böylesi davranışların gruba fayda sağladığı, dolayısıyla da bu şekilde davranan bireylerden

Hayvan Dağılımı] adlı eseri ile gerçekleşmiştir. Devamında, kapsamlı uyumluluk (inclusive fitness) üzerine W. D. Hamilton'ın 1964 tarihli "The Genetical Evolution of Social Behaviour. I-II" [Toplumsal Davranışın Genetik Evrimi. I-II] ve akraba seçilimi teriminin ilk kez kullanıldığı J. Maynard Smith'in 1964 tarihli "Group Selection and Kin Selection" [Grup Seçilimi ve Akraba Seçilimi] çalışmaları da burada bahsedilmeye değerdir. George C. Williams tarafından 1966 yılında yayımlanan ve basitçe bireye zarar verirken, gruba faydalı olan adaptasyonların reddedildiği *Adaptation and Natural Selection* [Adaptasyon ve Doğal Seçilim] adlı eser ile birlikte grup seçilimi o ana kadarki ihtişamını kaybetmiştir. Ancak bu, çok-düzeyli seçilime olan ilginin ortadan kalkmasına sebep olmamıştır. R. C. Lewontin'in 1970 tarihli "The Units of Selection" [Seçilimin Birimleri], Scott A. Boorman ve Paul R. Levitt'in 1973 tarihli "Group Selection on the Boundary of a Stable Population" [Sabit bir Popülasyonun Sınırında Grup Seçilimi]'ı, Michael J. Wade'in 1977 tarihli "An Experimental Study of Group Selection" [Grup Seçiliminin Deneysel Bir Çalışması] ve 1985 tarihli "Soft Selection, Hard Selection, Kin Selection, and Group Selection" [Yumuşak Seçilim, Sert Seçilim, Akraba Seçilimi ve Grup Seçilimi]'ı, Elliot Sober'ın ve David Sloan Wilson'ın 1998 yılında yayımlanan *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* [Diğerlerine Doğru: Özgecil Davranışların Evrimi ve Psikolojisi]'ı, Mark E. Borrello'nun 2010 yılında yayımlanan *Evolutionary Restraints: The Contentious History of Group Selection* [Evrimsel Sınırlamalar: Grup Seçiliminin Tartışmalı Tarihi]'ı bu çalışmalara dair bazı örneklerdir. Darwin sonrası çok-düzeyli seçilim tartışmalarını bibliyografik tarihçesi ile sınırlandırmak bu çalışmamız için yeterli olacaktır. Grup seçilimine dair kısa bir tarihsel giriş için bkz. Elliot Sober, David Sloan Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, USA: Harvard University Press, 1998, 35-38.

> oluşan grupların, diğer tüm şartlar eşitken, büyüyeceği, daha fazla hayatta kalacağı vs."[32]

Samir Okasha da Garvey gibi grup seçilimi üzerine araştırmaları *İnsanın Türeyişi* ile başlatır:

> "Grup seçilimi tartışmasının kökenleri, Darwin'in insanlar arasındaki özgeci davranışları irdelediği *İnsanın Türeyişi* [1871] adlı eserinde yatmaktadır. Özgeciliğin varlığı, doğal seçilim teorisi için ilk bakışta bir problem oluşturmaktadır. Çünkü fedakarca davranmak, bir bireyin uyumunu bencil bireylere göre düşürür ve bu nedenle doğal seçilim tarafından gözden düşürülmelidir. ... O halde özgecilik nasıl evrilebilir? Darwin'in cevabı, grup düzeyinde seçilime başvurmaktı. Özgeci bireyler, bencil olanlardan daha kötü performans gösterse de, yüksek oranda özgeci bireylere sahip olan grupların daha düşük oranda özgeci bireylere sahip olan gruplardan daha iyi başarı ortaya koyması oldukça olasıdır. ... Darwin'in önerisi, özgeci grup seçiliminin, bireyin aleyhine ağır bastığı, dolayısıyla bugün doğada özgeciliğin varlığını açıkladığı yönündedir."[33]

Görüldüğü üzere, grup seçilimi, bir topluluk içinde birey düzeyinde gerçekleşen seçilimle çelişen, iş birliği yapmak, yardımlaşmak, fedakarlıkta bulunmak gibi davranışlara neden olan özelliklerin nasıl korunduğunu ve sonraki kuşaklara aktarıldığını izah eden mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Söz konusu topluluk içindeki özgeci edimler ve gruplar arası rekabet olduğunda grup seçilimi tartışmasının kökeni olarak *İnsanın Türeyişi* gösterilmektedir. Garvey ve Okasha dışında, Arne Traulsen ve Martin A. Nowak, gruplar arasındaki rekabetin iş birliğine dayanan davranışların seçilimine yol açtığı düşüncesinin izini *Türeyiş*'e kadar geri götürebileceğimizi söylerlerken[34] Michael Ruse da ahlaklılığın evrimi söz konusu olduğunda, bunun *Türeyiş*'te grup seçilimi üzerinden izah edildiğini belirtmektedir.[35]

---

[32] Brian Garvey, *Biyoloji Felsefesi*, çeviren. Murat Can Mutlu, İstanbul: Ginko Bilim, 2020, 61, 62.
[33] Samir Okasha, "Why Won't the Group Selection Controversy Go Away?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 52, no. 1, 2001, 26.
[34] Arne Traulsen, Martin A. Nowak, "Evolution of Cooperation by Multilevel Selection", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 103, no. 29, 2006, 10952.
[35] Michael Ruse, "Charles Darwin and Group Selection", *Annals of Science*, vol. 37, no. 6, 1980, 629.

Yukarıda sözünü ettiğimiz isimler, Darwin'in grup seçilimi üzerine düşüncelerini *İnsanın Türeyişi*'nden başlatsalar da, öte yandan, Darwin'in çok-düzeyli seçilim (multi-level selection) üzerine araştırmalarını *Türlerin Kökeni*'ne götürenler de bulunmaktadır. Örneğin, Gordon Chancellor, grup seçilimi teorisi tarihine kısaca baktığımızda, bireyin grubuna yararlı ancak kendisine zararlı olan özelliklerini ifade eden özgecilik fikrinin *Köken*'de başladığını dile getirmektedir.[36]

Michael J. Wade de bu hususta, Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nde toplumsal özelliklere sahip böceklerdeki kısırlığın bireyler arasında değil ancak gruplar arasındaki seçilimle mümkün olduğuna dair düşüncelerine temas etmektedir:

> "Darwin, *Türlerin Kökeni*'nde, aileler veya topluluklar arasındaki seçilimin toplumsal böceklerde kısır sınıflara yol açtığını öne sürdü. Kısırlığın, bireyler arasındaki seçilimle doğrudan desteklenemeyeceğini, ancak ebeveynlerin veya toplulukların, kısır bireylerin varlığından üreme başarısı açısından fayda sağlayabileceğini savundu. Darwin'in, gruplar arası seçilimin bir tür içindeki bireylerin türlerinde bir değişikliğe yol açabileceğine inandığı argümanlarından açıkça anlaşılıyor."[37]

Yine, benzer bir biçimde, Mark E. Borrello, Darwin'de doğal seçilimin bireyin üzerinde bir seviyede edimde bulunduğu düşüncesinin henüz *Köken*'de başladığını bildirmektedir:

> "Darwin'in temel evrimsel değişim mekanizması olan doğal seçilimin doğası ve gücü üzerine tartışmalar *Türlerin Kökeni*'nin yayınlanmasıyla başladı ve günümüzde de devam etmektedir. İlk baskının altıncı bölümünde Darwin, teorisinin karşılaştığı çeşitli zorluklara değindi. Bu zorluklar, bu öykünün konusu olan fikre dolaylı bir göndermeyi içeriyordu — doğal seçilimin bireyin üzerinde bir seviyede hareket edebileceği fikri."[38]

Böylece Darwin'in gerek *Köken*'de gerekse de *Türeyiş*'te seçilimin birden fazla düzeyde gerçekleştiğine dair görüşleri bulunduğunu söylemek yanlış

---

[36] Gordon Chancellor, "Levels of Selection in Darwin's 'Origin of Species'", *History and Philosophy of the Life Sciences*, vol. 37, no. 2, 2015, 134.
[37] Michael J. Wade, "An Experimental Study of Group Selection", *Evolution*, vol 31, no. 1, 1977, 134.
[38] Mark E. Borrello, *Evolutionary Restraints The Contentious History of Group Selection*, The University of Chicago Press, Chicago, 2010, 7.

olmayacaktır. Doğal seçilimin çok-düzeyli işleyişi hususunda R. C. Lewontin'in ortaya koyduğu şemadan burada söz etmek önemlidir. Lewontin'e göre, Darwin'in doğal seçilim üzerine tasarısı üç ilke barındırmaktadır:

> "1. Bir popülasyondaki farklı bireylerin farklı morfolojileri, fizyolojileri ve davranışları vardır (fenotipik çeşitlilik).
>
> 2. Farklı fenotipler, farklı ortamlarda farklı hayatta kalma ve üreme oranlarına sahiptir (ayırıcı uyum başarısı).
>
> 3. Her birinin gelecek nesillere sağladığı katkıda ebeveynler ve yavrular arasında bir ilişki vardır (uyum başarısı kalıtsaldır)."[39]

Lewontin, doğal seçilimin bu ilkelerine göre doğada farklılığa, üremeye ve kalıtsallığa sahip herhangi bir *varlığın* evrilebilir olduğunu belirtmektedir. Nitekim *birey* terimini *popülasyon* ile değiştirdiğimizde ve fenotipi bir popülasyondaki fenotip dağılımı olarak yorumladığımızda yukarıdaki üç ilke, bize, bir popülasyonun türdeki orantılı temsilini diğer popülasyonlara göre arttırma sürecini açıklayacaktır ki bu ilkeleri, popülasyon yerine toplulukları kastedecek şekilde yeniden anlamlandırmak da mümkündür.[40] Böylece Lewontin, doğal seçilim mekanizmasının türler ve topluluk gibi daha yüksek düzeylerde meydana gelebileceğini dile getirmektedir.[41]

Neticede Darwin'in seçilime çok-düzeyli bir bakış getirdiğini belirtmek mümkün görünmektedir. Nitekim doğal seçilim direkt bireysel özellikler üzerinden kendini göstermesiyle bireysel seçilim; topluluk üzerinden etkisini ortaya koymasıyla grup seçilimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Darwin'in doğal seçilim hususunda yaptığı bu ayrım, Elliot Sober tarafından çoğulculuk olarak adlandırılmakta ve doğal seçilim hakkında tekçi bir bakış açısı kabul etmek için bir sebep olmadığı dile getirilmektedir.[42]

Böylece bireyin yaşam mücadelesinde elde ettiği adaptif özelliklerin sonucu olan doğal seçilim, başkasının iyiliğini düşünen özgeci bir davranış üzerinden topluluğun -ve dolayısıyla üyelerinin- faydasına olan özelliklerin saklanmasının ve aktarılmasının bir neticesi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Gerek yaşam mücadelesinin gerekse de özgeci davranışlarımızın kökeni

---

[39] R. C. Lewontin, "The Units of Selection", *Annual Review of Ecology and Systematics*, Vol 1, 1970, 1.
[40] Lewontin, *a.g.m.*, 1-2.
[41] Lewontin, *a.g.m.*, 15.
[42] Sober, *Did Darwin Write the Origin Backwards: Philosophical Essays on Darwin's Theory*, 83.

doğadadır ve toplumsal içgüdü, bu ikisinin iç içe geçtiği bir zemin yaratmaktadır. Toplumsal içgüdü kısaca ebeveyn ve evlat arasındaki sevginin genişlemiş halidir. Başka bir deyişle özgeci davranışları, ilişki içinde olduklarımıza, sevdiğimiz ancak aynı zamanda bizi seven insanlara karşı gerçekleştiririz. Böylece aslında her insan yaşamına katkı sağlayan ya da var olmasına destek olan kişiye yardımda bulunmaktadır, bu açıdan özgecilik, insanın varlığını sürdürebilmesinin diğer üyelerle yapacağı iş birliğine bağlı olması neticesinde toplumsal içgüdü tarafından üretilen bir zorunluluktur.[43]

Bu bağlamda, özgecilik, varlığını sürdürme arzusu üzerinden inşa edilmiş olsa da elbette ondan daha farklı bir güdüdür. Nitekim özgecilik, topluluğun bekası için diğerinin iyiliğini gözetmek, yani, varlığımızı sürdürmemize yaramayacak olsa da başkasının yararını düşünmek olarak da karşımıza çıkmaktadır. Tam da bu yönüyle, özgecilik ya da bu davranışın sonucu olarak grup seçilimi, bireysel yaşam mücadelesi ya da onun neticesi olarak bireysel seçilimle çelişkili gözükmektedir.

Öte yandan özgeci davranışlara neden olan içgüdülerin kazanılması ve aktarılması birtakım problemler de yaratmaktadır. Öyle ki içgüdüler içinden hem bireye hem de onun üzerinden topluma faydalı olanlarının doğal seçilim tarafından korunacağını ve aktarılacağını izah eden Darwin, bunun kısır canlılar üzerinde nasıl gerçekleşmiş olabileceği sorunu üzerinde durmaktadır. Nitekim eşeysiz olan ve yapısal ya da içgüdüsel değişiklikleri aktaramayan[44] işçi karıncalar ve işçi kovan arıları gibi canlılar neredeyse kusursuz sayılabilecek bir içgüdüyle çalışmaya devam etmektedirler.

Bu doğrultuda Darwin, seçilim ilkesinin bireyle birlikte topluluğa da uygulandığını hatırlatmakta ve hem kısır olma durumunun toplumun yararına olduğu sürece (sözgelimi işçi kovan arıları ürettiği peteklerle içinde bulunduğu topluluğa fayda sağlamaktadır) seçileceğini hem de böylece kısır nesiller meydana getirilmesi için doğurgan ebeveynlere ihtiyaç duyulacağından bunların da seçilim tarafından korunacağını savunmaktadır.[45] Böylece doğadan türetilen ahlaklılığın davranış güdüsü olarak özgecilik de seçilim mekanizmasına tabidir.

[43] Hamdi Bravo, "Doğanın Armağanı Olarak Ahlak: Darwinci Etik", *Historia 1923*, Bilgi Yayınevi, Sayı: 5, Temmuz 2018, 136-137.
[44] Darwin, *The Origin of Species*, 229.
[45] Darwin, *a.g.e*, 228-234.

Patrick Tort, *İnsanın Türeyişi*'nde doğal seçilimin yeni içeriğini ve ahlaklılığın doğal seçilimle (bireysel seçilimle) nasıl çeliştiğini şu sözlerle özetlemektedir:

> "Rasyonalitenin gelişmesi (ayıklanmış) ve sosyal içgüdülerin gelişmesinin (gene ayıklanmış olan) birlikteliği, bağlantılı olarak sempati duygusunun güçlenmesi, genel olarak ahlak duygularının ve sivilize olmuş bir ulus içinde bireysel yaşamı ve toplumsal örgütlenmeyi karakterize eden tavırların ve kurumların tümünün gelişmesi, Darwin'e, doğal ayıklanmanın, gelişmenin, bu evresinde insan topluluklarının gelişmesini yönlendiren temel güç olmadığını ve bu rolü eğitime verdiğini saptama olanağı sağlamıştır. Öte yandan, eğitim de bireyleri ve ulusu özellikle doğal ayıklanmanın çok eski seçici etkileriyle karşıtlaşan ve, tersine, sosyal etkinliği kısmen bedensel ve zihinsel açıdan zayıfların korunmasına ve kurtarılmasına ve de mağdurlara yardıma doğru yönelen ilkelerle ve tavırlarla donatır. Böylece doğal ayıklanma sosyal içgüdüleri ayıklamış, bunlar da tavırları geliştirmiş ve etik çözümleri, anti-ayıklamacı ve anti-seçiçi kurumsal ve meşru düzenlemeleri desteklemiştir. Bu arada, doğal ayıklanma ayıklayıcı evrim modelini izleyerek kendi mezarını kazmıştır (uygarlık altı alanda beslediği seçici biçim altında) – eski biçimin yok olması ve yerine gelen yeni bir biçimin gelişmesi: bu durumda, amaçları git gide daha fazla ahlak, özgecilik, akıl ve eğitim değerleri olan bir rekabet."[46]

Böylece Darwin'e göre insan, toplumsal bir canlı olarak bir taraftan varlığını sürdürme arzusu ile yaşam mücadelesi veren ve bu yönüyle bireysel seçilimin etkisi altında bir varlıkken; diğer taraftan bu yönünü baskılayan, bir arada yaşama isteği ve gereksinimi duyan özgeci ve dolayısıyla daha yüksek düzeyde gerçekleşen bir seçilime tabidir.

Sonuç

Darwin her ne kadar toplumsal bir canlı olarak insanın bireysel seçilim neticesinde kazandığı karakteristik özelliklerden oluştuğunu gösterse de, söz konusu toplumda bir arada yaşamak, diğerinin iyiliğini gözetmek ve bu özgeci davranış üzerinden toplumun refahını sağlamak olduğunda bireysel seçilimin

[46] Patrick Tort, *Darwin ve Darwincilik*, Ankara: Dost, 2017, 58-59.

yetersiz kaldığını fark etmiştir. Nitekim genel olarak ahlaklılık vasıtasıyla insan, toplumsal içgüdü, vicdan gibi çeşitli alt mekanizmalar aracılığıyla kendinden ziyade başkasının ve özellikle kendinden zayıf olanın yaşamını sürdürmesine yardımcı olmaktadır. Darwin, bu nedenle, insan toplumunda, topluluğun refahının sağlanmasını, onu ayakta tutacak davranışların korunmasını açıklayabilmek için bugün grup seçilimi olarak adlandırdığımız başka bir mekanizmadan söz etmiştir. Bir topluluğun diğer topluluklar ile rekabetin doğan ve o topluluğun yararına olan özelliklerin grup seçilimi ile ortaya koyulması, Darwin'de doğalcı ahlakın bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nitekim Darwin, ilk olarak canlıların, özelliklerini, varlığını sürdürme arzusu sayesinde oldukça uzun yıllar boyunca doğadan kazandığını ve böylece günümüzdeki canlıların bu uzun evrim sürecinin doğal sonucu olduklarını göstermiştir. Ardından özel olarak insanı inceleyen Darwin, onun da birey olarak özelliklerini diğer canlılarla aynı evrimsel sürece tabi olarak kazandığını, sadece, insanı oluşturan koşulların daha karmaşık olabileceğini belirterek insanın diğer hayvanlarla aynı süreçten geçtiğini ve ancak onun zihinsel yetiler ve bazı içgüdüler bağlamında derece olarak bir farka sahip olduğunu ortaya koymuştur. Böylece insanın kökenini yaratılışçı efsanelere dayandıran ve onu diğer canlılardan ayırarak daha yüksek bir mertebeye yükselten yorumları bertaraf eden Darwin, bu kez, insanın toplumsal bir canlı olarak durumunu ele almaktadır. Darwin'e göre insanın toplum içindeki ahlaklılığı da yine, zihinsel yetilerinin ve içgüdülerinin karmaşık ilişkisiyle ortaya çıkmıştır ve doğal bir kökene sahip olan bireylerden oluşan toplumda ahlaklılığın gelişimi de yine - grup seçilimi aracılığıyla- doğalcı bir biçimde açıklanabilmektedir. Böylece insan, hem yaşam mücadelesi neticesinde bireysel seçilime; hem de diğerinin iyiliği için eyleyen özgeci tutumuyla grup seçilimine tabidir. Netice olarak insan her iki yönüyle de dışarıya bağımlıdır. Yani varlığını sürdürme arzusu açısından dış koşullara, özgeci olması bakımından ise bir diğerine gereksinim duymaktadır.

KAYNAKÇA

Berry, John W.; Poortinga, Ype H.; Breugelmans, Seger M.; Chasiotis, Athanasios; Sam, David L., "Evrimsel Biyolojinin Katkıları", *Kültürlerarası Psikoloji*, çeviren. Alp Giray Kaya, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Borrello, Mark E., *Evolutionary Restraints The Contentious History of Group Selection*, Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

Bravo, Hamdi, "Doğanın Armağanı Olarak Ahlak: Darwinci Etik", *Historia 1923*, Bilgi Yayınevi, Sayı: 5, (2018), s. 127-142.

Chancellor, Gordon, "Levels of Selection in Darwin's 'Origin of Species'", *History and Philosophy of the Life Sciences*, Vol. 37, No. 2, (2015), s. 131-157.

Charlesworth, Brian & Charlesworth, Deborah, *Evrim Çok Kısa Bir Başlangıç*, çeviren. Cenk Özdağ, İKÜ Yayınevi, İstanbul, 2020.

Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, London: John Murray, 1877.

Darwin, Charles, *The Origin of Species*, London: John Murray, 1876.

Dobzhansky, Theodosius, *Evolution, Genetics, and Man*, New York: John Wiley & Sons, Inc., 1959.

Futuyma, Douglas J., *Evrim*, çeviri derleyen. Aykut Kence ve Nihat Bozcuk, Ankara: Palme Yayıncılık, 2008.

Garvey, Brian, *Biyoloji Felsefesi*, çeviren. Murat Can Mutlu, İstanbul: Ginko Bilim, 2020.

Güler, Pınar; Koşukçu, Can; Şimşek, Dilara; Öksüz, Duygu Pembe, "Doğal Seçilim "Doğal Seçilim", *Evrimsel Biyoloji Yazıları*, yay. haz. Ergi Deniz Özsoy, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2012.

Lewontin, Richard Charles, "The Units of Selection", *Annual Review of Ecology and Systematics*, Vol 1, (1970), s. 1-18.

Malthus, Thomas Robert, *First Essay on Population 1798*, London: Palgrave Macmillan, 1966.

Mayr, Ernst, *Biyoloji Budur Canlı Dünyanın Bilimi*, çeviren. Afife İzbırak, İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Mayr, Ernst, *Evrim Nedir?*, çeviren. Nurdan Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Okasha, Samir, "Why Won't the Group Selection Controversy Go Away?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 52, No. 1, (2001), s. 25-50.

Richards, Robert J., "Darwin on Mind, Morals and Emotions", *The Cambridge Companion to Darwin*, derleyen. Jonathan Hodge, Gregory Radick, Cambridge: Cambridge Press, 2009.

Ruse, Michael, "Charles Darwin and Group Selection", *Annals of Science*, Vol. 37, No. 6, (1980), s. 615-630.

Sidgwick, Isabella, "A Grandmother's Tales", *Macmillan's Magazine*, LXXVIII, no. 468, Oct. 1898, 433-4.

Sober, Elliott & Wilson, David Sloan, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, USA: Harvard University Press, 1998.

Sober, Elliott, *Did Darwin Write the Origin Backwards: Philosophical Essays on Darwin's Theory*, New York: Prometheus Books, 2011.

Şengör, A. M. Celâl, *Yaşamın Evrimi Fikrinin Darwin Döneminin Sonuna Kadarki Kısa Tarihi*, İstanbul: İTÜ Vakfı Yayınları, 2015.

Tort, Patrick, *Darwin ve Darwincilik*, Ankara: Dost, 2017.

Traulsen, Arne & Nowak, Martin A., "Evolution of Cooperation by Multilevel Selection", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 103, no. 29, (2006), s. 10952-10955.

Wade, Michael J., "An Experimental Study of Group Selection", *Evolution*, vol 31, no. 1, (1977), s. 134-153.

KUANTUM TEORİSİ BAĞLAMINDA EINSTEIN'IN NEDENSELLİK DÜŞÜNCESİ VE ETKİLERİ

Mehmet Emin ŞEKER*
Hasan AYDIN**

ÖZ

Newton fiziğinde köklü bir yere sahip olan nedensellik ilkesi, maddenin parçacıklı yapısının keşfinden sonra gelişen kuantum fiziğinde ortaya çıkan süreksizlik, belirsizlik, dalga fonksiyonunun çöküşü gibi bulgularla ciddi şekilde sorgulanır ve hatta reddedilir hale gelmiştir. Nitekim kuantumun Kopenhagcı yorumu, makro düzeyde istatistiksel bir nedensellikten söz edebilsek bile, mikro düzeyde doğaya içkin bir nedenselliğin bulunmadığını savunmuştur. Buna karşın Einstein ve onu izleyen kimi fizikçiler, kuantum teorinin eksik olabileceğini veya farklı yorumlanabileceğini, bu yüzden doğaya içkin nedenselliğin reddi konusunda aceleci davranmamak gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre, belki de mikro düzeyde nedenselliğin aleyhine gibi görünen durumlar, ontolojik değil epistemolojik kaynaklıdır; bundan emin olmak gerekir. Bu iddia aslında sorunu felsefi bir bağlama taşımakta, ontolojik ve epistemolojik olan arasında bir ayrım yaparak, epistemik gerekçelerle ontolojik nedenselliğin reddinin sorunlu olabileceğini ima etmektedir. Ancak süreç içerisinde Kopenhagcıların, kuantum düzeyinde, ontolojik bir ilke olarak nedenselliğin işlemediği düşüncesi fizikçilerin çoğunluğunu ikna etmiş ve doğaya içkin bir nedenselliğin bulunmadığı düşüncesi genel kabul görmüştür. Fakat süreç içerisinde Einstein'ı takip ederek bu düşünceye karşı çıkan fizikçiler de yetişmiştir. İşte bu çalışmanın amacı, kuantum fiziğinin Kopenhag yorumuna karşı Einstein ile başlayan ve doğaya içkin nedenselliğin bulunduğu iddiasını dillendiren yaklaşımın geldiği noktayı, Einstein sonrası çalışmalar ve yorumlar ışığında ortaya koymaktır. Böylelikle aslında, doğaya içkin bir nedenselliğin bulunup bulunmadığı konusundaki tartışmaların tümüyle sonlanmadığını, bu konuda hala felsefi ve bilimsel düzlemde lehte ve aleyhte pek çok argümanın geliştirildiğini göstermeyi umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: *Nedensellik, Süreksizlik, Belirsizlik, Einstein, Kuantum Teorisi*

EINSTEIN'S INSIGHT OF CAUSESITY AND ITS EFFECTS IN THE CONTEXT OF QUANTUM THEORY

ABSTRACT

The causality principle, which has a deep-rooted place in Newtonian physics, has become seriously questioned and even rejected by findings such as discontinuity, uncertainty, collapse of the wave function, which emerged in quantum physics, which developed after the discovery of the particulate structure of matter. As a matter of fact, the Copenhagenian interpretation of quantum argued that even if we can talk about statistical causality at the macro level, there is no causality inherent in nature at the micro level. On the other hand, Einstein and some physicists who followed him argued that quantum theory might be incomplete or could be interpreted differently, so one should not be hasty in rejecting causality inherent in nature. According to them, perhaps the situations that seem to be against causality at the micro level are epistemological rather than ontological; you need to be sure of that. This claim actually carries the problem to a philosophical context, making a distinction between ontological and epistemological, implying that the rejection of ontological causality on epistemic grounds may be problematic. However, in the process, the Copenhageners thought that causality as an ontological principle did not work at the quantum level convinced the majority of physicists, and the idea that there was no causality inherent in nature was generally accepted. But in the process, physicists who followed Einstein and opposed this idea were also trained. The aim of this study is to reveal the point reached by the approach that started with Einstein against the Copenhagen interpretation of quantum physics and voiced the claim that there is causality inherent in nature, in the light of post-Einstein studies and interpretations. In this way, we hope to show that the debates about whether there is an inherent causality in nature are not completely over, and that there are still many arguments for and against this issue on the philosophical and scientific plane.

Key Words: *Causality, Discontinuity, Uncertainty, Einstein, Quantum Theory*

---

* Dr. Öğretim Üyesi, Giresun Üniversitesi, mehmet.emin.seker@giresun.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4463-6898

** Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, haydin@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1955-6178

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 297-328 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 297-328*
Makalenin geliş tarihi: 14.02.2022 *Submission Date: 14 February 2022*
Makalenin kabul tarihi: 13.04.2022 *Approval Date: 13 April 2022*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Her olayın bir nedeni (cause) olduğu, aynı koşullar altında aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağı şeklinde formüle edilen *nedensellik ilkesi*, felsefe tarihi boyunca sürekli tartışma konusu olmuştur. İlke, öz olarak ontolojik dünyadaki neden-sonuç ilişkisine gönderme yapmakta, neden ile sonuç arasında zorunlu bir bağın bulunduğunu varsaymaktadır. Bu haliyle neden, sonuç üreten bir güç olarak tasarlanmakta, aynı zamanda, ilke zaman üstü olarak konumlandırıldığı için geleceğin geçmişe benzediğini, evrende ard zamanlı neden-sonuç bağıyla işleyen bir ilişkiler ağının bulunduğunu varsaymaktadır. İşte felsefe tarihindeki tartışma da tam bu ard zamanlı *zorunlu bağlantı* kavramı üzerinde ortaya çıkmaktadır. Daha genel söylendiğinde, tartışmaların odak noktasını, ilkenin ve ilkenin varsaydığı neden ile sonuç arasındaki zorunlu bağın, *doğadan* mı yoksa *insan zihninden* mi kaynaklandığı sorunu ile ilkenin kendisinin ve ilkenin varsaydığı neden ile sonuç arasındaki *zorunlu bağın tüketircesine kanıtlanıp kanıtlanmayacağı* sorunu oluşturmaktadır. Tartışmayı takip edebilmek için, doğal neden ile mantıksal nedeni ayırmak önem taşımaktadır.[1] Özlem'in deyişiyle, mantıksal anlamda neden (reason), bir kanıtlama işleminde kanıt durumunda bulunan önermede dile getirilen iddiaya gönderme yaparken, doğal neden (cause) ise bir tanıtlama işleminde tanıt durumundaki önermede dile gelen nesne ve olgu durumuna gönderme yapar.[2] Şu halde, mantıksal anlamdaki nedenin (reason) sonucu zorunlu kıldığı doğrudur; ancak aynı şeyi olgular ve olaylar dünyasındaki neden (cause) için söylemek olanaklı mıdır?[3] İşte felsefe tarihindeki tartışmanın merkezini bu soru belirlemektedir.

Felsefe tarihinde, nedensellik ilkesinin bizatihi *doğanın kendisinden kaynaklandığı* ve ilke olmaksızın devinimi ve değişimi açıklamanın olanaksız olduğunu, bu nedenle, nedensellik ilkesinin zorunlu olduğunu savunanlar bulunduğu gibi, ilkenin *insan zihninin bir ürünü* olduğunu söyleyerek ontolojik nedensellikten kuşku duyanlar da olmuştur.[4] Tartışma gerçekten ilginçtir; eğer bir bütün olarak ilke ve ilkenin dayandığı neden ile sonuç arasındaki zorunlu bağ temellendirilemez ise, bu ontolojik, epistemolojik ve hatta aksiyolojik alanlarda önemli sorunlara yol açacak düzeydedir. Zira nedensellik ilkesi olmaksızın ontolojik düzlemde, varlıkların ve olayların oluşumunu ve değişimini tesadüf

[1] Schopenhauer, bu iki nedenin felsefe tarihinde sık sık birbirine karıştırldığını söyler. Bkz. Arthur Schopenhauer, Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü, çeviren: A. Onur Ateş, İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2020, s. 42 vd.

[2] Özlem, mantıksal neden ile doğal nedeni ayırmak için Türkçede sebep ve neden arasında bir ayrım yapmakta, mantıksal nedeni, sebep; olgulara, olaylara gönderme yapan nedeni ise, neden sözcüğüyle karşılamaktadır. Ancak bu ayrımın yeterince literatüre yerleştiği söylenemez. Bkz. Doğan Özlem, Mantık, İstanbul: Anahtar Yayınları 1994, s. 134.

3 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, 1383; Doğan Özlem, Mantık, Anahtar yayınları, İstanbul 1994, s.*

[4] Max Planck, *Nedensellik Yasası ve İrade Özgürlüğü*, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996, 20-53.

dışında birbiriyle ilişkilerinin olduğunu söylemek imkansızlaştığı gibi, doğal olgu ve olaylar için betimseli aşan, açıklama odaklı bir bilgi ortaya koymak da imkansız hale gelecektir; çünkü nedensellik ilkesi olmaksızın olgular ve olaylar hakkında genellemeler yapmak, tekil olgu ve olayları bir üst yasaya, üst bir genellemeye ya da bir teoriye giderek açıklamaya çalışmak da sorunlu bir hale gelecektir. Aksiyolojik bakımdan ise, özne ile eylemleri arasındaki bağı kurmaya olanak kalmayacaktır. Felsefe tarihinde, nedensellik ilkesini olumlayan, söz konusu ilke olmaksızın varlığın meydana gelişini, devinimini açıklayamayacağımızı, onların gerçek bilgisinin elde edilemeyeceğini ileri süren düşünürlerin çoğunlukta olduğu gözlenir. Ancak nedensellik ilkesinden kuşku duyanların da görmezden gelinemeyecek denli az olmadıkları belirtilmelidir. Nedensellik ilkesinin ontolojik dünyada geçerliliğinden kuşku duyanlar arasında, bilindiği gibi, Aenesidemus, Sekstus Empiricus, Gazzali, Ochamlı William, Nichalus de Autrecourt, Nicholas Malebranche, David Hume gibi şöhretli filozoflar yer almaktadır. Bunların çıkış noktaları ve amaçları farklı olsa da, hemen hepsinin, ontolojik bir ilke olarak nedenselliğin ve neden ile sonuç arasında varsayılan *zorunlu bağın* bir şekilde temellendirilemezliğini savunmaya yöneldikleri gözlenir. Bunlara göre zorunluluk mantıksal düzlemde geçerlidir; ontolojik dünyada zorunluluktan söz edilemez; bu dünyada her şey olasıdır.[5]

Felsefe tarihinde, ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji alanlarında kadim bir geçmişi olan nedensellik tartışmanın[6], sadece felsefe alanında kalmadığı görülür. Özellikle Newton fiziğiyle birlikte ilke, doğa bilimlerinin temeline oturtulmuş, deyiş yerindeyse uzun süre doğa bilimi, nedensellik ilkesinin krallığında gelişimini sürdürmüştür. Ancak 20. yüzyılda sorun değişmeye başlamış, kuantum fiziğindeki bulgular, nedensellik ilkesinin tahtını sarsamaya başlamıştır. *Makro* düzeyde işler görünen ilkenin mikro düzeyde işlemediğinin görülmesi, fizikçiler arasında nedensellik sorunu kapsamında köklü tartışmalara yol açmıştır.[7] Bu durum doğal olarak, fizikçileri, felsefe tarihinde nedensellik ilkesi lehine ve aleyhine ileri sürülmüş çeşitli argümanları yeniden gündeme taşımalarına neden olmuştur.[8] Fizikçiler arasındaki tartışmada, Einstein ve çevresindekiler ile Max Plank, nedensellik lehine yönelirken, Kopenhagcılar nedensellik aleyhine argümanlara yönelmişlerdir. Böylelikle fizikte determinizm-indeterminizm tartışması boy vermiştir. Max Planc'ın deyişiyle, kuantum teorisi ve Werner Heisenberg'in belirsizlik ilkesi, fiziki dünyanın

[5] Menno Hulswit, *From Cause to Causation. A Peircean Perspective*, Dordrecht, USA: Kluwer Publishers, 2002, 2-259.
[6] Stevan Nadler, *Causation in Early Modern Philosophy (Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony)*, USA: The Pennsylvania State University Press, 1993, 4.
[7] David Bohm, *Causality and Change İn Modern Physics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1957, 40 vd.; M. Planck, "Doğadaki Nedensellik", *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996, 163-191.
[8] Bu bağlamda Max Planck'ın yaptığı tüm tartışmaların bir derlemesi için bkz. Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş, çeviren: çeviren: Yılmaz Öner, Spartaküs Yayınları, İstanbul 1996, s. 20 vd.

determinist işleyişinin aleyhinde yorumlanmış, fizikte nedensellik ilkesinin tümden reddine yol açmıştır. Ona göre, 'daha yakından bakıldığında, bu yadsımanın, tasarı dünyasını duyumlar dünyasıyla karıştırmaktan doğan bir aceleciliğe dayandığını söylemek gerekir.'[9]

İşte bu çalışmanın, dayanak noktası, kuantum fiziğinin en yaygın yorumu olarak görülen ve nedenselliğin geçerliliğini sorunlu hale getiren Kopenhag yorumuna karşı Einstein'ın öncülük ettiği nedensellik savunusu ve bu savununun Einstein sonrası geldiği noktayı, sonraki çalışmalar ve yorumlar ışığında ortaya koymak ve tartışmaktır. Bu bağlamda şu sorulara yanıtlar aranacaktır: Max Planck'ın deyişiyle söylersek, indeterminizmi savunan Kophenangcılar, nedenselliği yadsırken gerçekten aceleci mi davranmışlardır? Kuantum teorisi kapsamında nedenselliğin ve doğal olarak determinizmin savunulmasında Einstein'ın başlattığı süreç, ondan sonra nasıl devam etmiştir? Olgulardan hareketle kuantum teorisinde nedenselliği dışlayan Kopenhag yorumunun karşısına gerekçeli alternatif bir yorum koyabilmiş midir? Kuantum teorisi kapsamında, nedensellik bağlamında yapılan tartışmalar nihai bir sonuca bağlanmış mıdır?

Newton Fiziğinden Kuantum Fiziğine: Yeni Bulgular

Fizikteki nedensellik tartışmalarını kavrayabilmek ve tartışmaları tarihsel bir zemine oturtmak için, şimdilerde modası geçmiş diye nitelenen Galileo ve Newton'la başlatılan klasik fiziğe ve temel sayıltılarına geri dönmek kaçınılmazdır. Emmanuel Monnod, eski ve modası geçmiş diye nitelediği mekanik evren tasarımına dayan Newton ve Galileo'nun fiziğinin iki temel ilkeye dayandırıldığını söyler. Bu iki ilke, *nedensellik* ve *nesnellik*tir. Nedensellik, mekanik evrende determinizme olan inancı ifade eder; bu açıdan bir doğal olgu ve olayı tanımlamak ve açıklamak için nedenlerin ve nedensel ilişkilerin analizi olmazsa olmazdır. Bu bakımdan klasik fizikte, nedensellik ilkesinin, şeyleri birbiriyle ilişkilendirdiği için, doğal olgu ve olayların hem açıklanmasına hem de kesin olarak öngörülmesine izin verdiğini söylemek gerekir. Bu, açıkçası nedenselliğin, şeylerin şu anki durumlarının açıklamasının yanında, gelecekteki durumlarının açıklaması için de işlevsel olduğunu gösterir. Böylesi bir evren makine gibi olmuş bitmiş bir evrendir ve her şey mekanik yasalar uyarınca öngörülebilirdir. Nesnellik ise, gözlemciye herhangi bir atıfta bulunmadan doğrudan tanımlayabileceğimiz bir dış gerçekliğin varlığına olan inancı ifade eder. Bu, bir olgu veya olayın bir ve yalnızca tek bir açıklaması olduğu ve bu açıklamanın olgu ve olaya karşılık geldiği anlamına gelir. Bu uyum, aynı zamanda doğruluğun da kriteri durumundadır. Şu halde geleneksel fizikte, dış dünya ile

[9] Max Planck, "Doğadaki Nedensellik", Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş içinde, çeviren: Yılmaz Öner, Spartaküs Yayınları, İstanbul 1996, s. 174 vd.

benlik, nesne ile özne, nesnellik ile öznellik arasında keskin bir ayrım söz konusudur.[10] Anlam teorisi bağlamında da gerçekçilik (realizm), dışsalcılıkla ilişkilendirilir. Dışsalcı, bir ağaçtan veya hayaletten anlamlı bir şekilde bahsetmek için, doğru zihin durumunda olmanın, bir ağacın doğru zihinsel resmine yahut tasarımına sahip olmanın kendi başına yeterli olmadığını; bunun yerine, kişinin ağaçla doğru (nedensel) bağlantıya sahip olması gerektiğini öne sürer. Zihinsel resim ve tasarım ile dışsal gerçeklik arasında bir bağ olmazsa, solipsizm ve(ya) öznel idealizm kaçınılmaz hale gelecektir. Bu bakımdan klasik fizikteki nedensellik ile realizm ya da dışsal gerçeklik arasında kopmaz bir bağ bulunmaktadır; tasarım hep dışsal bir şeyin etkisiyle oluşmuş bir tasarımdır.[11] Ben-Menahem'in vurguladığı gibi, yirminci yüzyılın başına değin realistlerin iyimser olmak için birçok nedeni vardı. Russell ve Moore gibi önde gelen filozoflar dikkatlerini gerçekçiliğin savunmasına adamışlardı ve bilim solipsizmi ve öznel idealizmi reddetmelerini destekliyor gibiydi.[12] Ancak klasik fizikte çözülemeyen bazı problemlerin ortaya çıkması ve bunlara getirilen çözüm yolları kuantum teorisinin doğmasına neden olunca işler değişmeye başlamıştır. Kuantum teorisinde, klasik fizikten ayrı birkaç büyük farklılık (ve problem) hemen dikkatleri çeker; bunlardan birincisi *süreksizlik*, ikincisi *belirsizlik*, üçüncüsü ise *süperpozisyon (ya da bununla bağlantılı olarak dalga fonksiyonunun çökmesi)* durumudur.

Süreksizlik, ilk olarak Max Planck tarafından ortaya atılmış ve daha sonra elektronların atom içindeki hareketlerini açıklamak için kullanılmıştır. Biz klasik fiziğe göre *makro düzey*de şeylerin birbirleriyle ard zamanlı ilişki içinde sürekli olduğu bir dünyada (olayların kesintisiz bir akış halinde cereyan ettiği bir dünyada) yaşadığımızı düşünürüz; ancak kuantum fiziği *mikro* dünyada olayların sürekli değil süreksiz olduğunu söylemektedir. Sözgelimi elektronların sürekli yörüngeleri yoktur, belirli izin verilmiş yörüngelerde bulunurlar ve enerji alıp verdiklerinde (absorbsiyon ve emisyon yaptıklarında) izinli diğer yörüngelere aniden, zaman ve mekan içinde olmadan,[13] yani bir yörünge veya yol izlemeden birdenbire geçiş yaparlar, işte bunlara kuantum sıçramaları adı verilir.[14] Bu durum maddenin ve enerjinin süreksizliğiyle ilgilidir.[15] Maddenin

[10] Emmanuel Monnod, "Einstein, Heisenberg, Kant: methodological distinction and conditions of possibilities", *Information and Organization* 14 (2004):106-107, doi: https://doi.org/10.1016/j.infoandorg.2003.12.001

[11] Yemima Ben-Menahem, "Quantum theory and the flight from realism", Book reviews / *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 33 (2002): 588, doi: 10.1016/S1355-2198(02)00022-9

[12] Yemima Ben-Menahem, "Quantum theory," 587

[13] Werner Heisenberg, *Parça ve Bütün,* çev. Ayşe Atalay, İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990, 82

[14] Heisenberg, *Parça ve Bütün*, 82

[15] Fizikçilerin tartışmalarda süreksizlik için kullandıkları kelime "discontinuity"dir. Ancak burada anlatılmak istenen matematiksel bir süreksizlik değil de enerjinin aldığı kesiklilik (discrete) halidir.

kuantumlu yapısı keşfedildikten sonra, bazı fizikçileri nedenselliğin olmadığını düşüncesine iten ilk problem, işte bu ard zamanlı sürekliliği kesintiye uğratan süreksizlik sorunundan kaynaklanmaktadır. Çünkü nedensellik ilişkisi, doğası gereği uzay ve zamanda sürekliliği gerektirir.

Fizikçileri nedenselliğin olmadığına ikna eden ikinci kanıt, kuantum dünyasındaki belirsizlikten gelmiştir. Belirsizlik, atomik boyutlardaki olaylarda, bilgi elde etmenin sınırlılığıyla ilgilidir. Werner Heisenberg tarafından ortaya atılan belirsizlik ilkesi, kuantum fiziğinin deyiş yerindeyse kalbini oluşturmaktadır. İlke, "Heisenberg'in bir eşlenik değişken çiftinin her iki üyesinin aynı anda belirlenmesindeki kuantum belirsizliğinin hiç sıfır olamamasına ilişkin söylemini" ifade eder.[16] Normal boyutlarda, her ölçümde ölçen ile ölçülen etkileşime girer ancak bu etkileşim ihmal edilebilirdir ve ölçüm sonuç üzerinde önemli bir etki yaratmaz. Ancak kuantum dünyasında etkileşim halinde olan şeyler birbirini sonucu değiştirecek biçimde etkilerler.

Bohr başlangıçta (süreksizliği kabul etmesine rağmen)[17] belirsizlik ilkesinin epistemolojik olabileceğini düşünse de sonradan fikrini değiştirmiş ve belirsizliği ontolojik statüye[18] yükseltmiştir. Kopenhag yorumu olarak bilinen kuantum teorisinin klasik yorumu, hem doğanın yapısında süreksizlik olduğunu hem de ölçen ile ölçülen birbiriyle bağlantılı olduğu için burada meydana gelen belirsizliğin de ontolojik olduğunu savunur. Süreksizlik durumunda bizden kaynaklanan bir bilgi eksikliği durumu olamaz çünkü ortada gözlemlenebilecek bir olgu ve elde edilebilecek bir bilgi yoktur. Bununla birlikte belirsizlik ilkesi tek başına ele alındığında, bu belirsizliğin bizim bilgimizdeki eksiklikten kaynaklanan bir belirsizlik olduğu savunulabilir, fakat süreksizliğin varlığı bir kez kabul edilirse, belirsizliğin bizdeki bilgi eksikliğinden kaynaklandığı kabul edilemez. Çünkü süreksizlik ontolojiktir, yani doğanın bir özelliğidir. Bu yüzden kuantum fiziğinde henüz daha belirsizlik ilkesi ortaya atılmadan önce (1927 yılı), nedenselliği tartışmalı hale getiren ilk önemli problemin süreksizlikten (1900 yılı) kaynaklandığı bilinmektedir. Heisenberg, belirsizlik ilkesini ortaya attıktan sonra belirsizliği süreksizlikle ilişkilendirirken, Bohr, belirsizliğin ölçümlerde kullanılan radyasyon ve madde parçacıkları arasındaki bir etkileşim sırasında enerji ve momentumdaki süreksiz bir değişimin sonucu olmadığını ısrarla vurgulamıştır. Ona göre, belirsizlik, bireylerin (parçacık, elektron) uzay-zaman

[16] John Gribbin, Mikro-Nano Dünya ve Onu A'dan Z'ye Güden Kuantum Ansiklopedik Sözlük, çev. Ömür Akyüz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021,54

[17] Heisenberg, *Parça ve Bütün*, 87-91. Burada 1926'da henüz belirsizlik ilkesi ortaya atılmadan önceki tartışmaların süreksizlikle ilgili olduğu görülecektir. Bohr, belirsizlik ilkesi ilk ortaya atıldığında süreksizliği savunmasına rağmen belirsizlik ilkesinin epistemolojik bir sorunla ilgili olduğunu düşünürken daha sonra fikrini değiştirmiştir.

[18] Scott Tanona, "Uncertainty in Bohr's response to the Heisenberg microscope", *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 35 (2004): 501–503, doi: https://doi.org/10.1016/j.shpsb.2004.04.007

koordinasyonundaki değişikliklerini kesin olarak tanımlamanın imkansızlığından kaynaklanmaktadır.[19] Bohr'a göre belirsizliğin en büyük nedenlerinden birisi, ölçüm aracıyla etkileşimi ihmal etmenin imkansızlığından doğmaktadır.[20] Bu noktada Heisenberg belirsizlikleri süreksizlikle ilişkilendirmişken Bohr belirsizliği ontolojik olarak, tüm kuantum sürecinin bölünmezliği açısından yorumlamıştır.[21] Schrödinger de nedensellik için sorun oluşturacak en büyük problemin süreksizliğin kabulü olduğunu vurgulamıştır.[22] Bu yüzden olsa gerek Schrödinger kendi dalga mekaniğinde sürekliliğin olduğunu varsaydığı (nedenselliğin işlediği) ama belirsizlikten kaçınılamayacağını ileri sürdüğü bir sistem oluşturmaya çalışmıştır.[23]

Fizikçileri şaşırtan bir diğer durum, dalga fonksiyonunun çökmesi durumudur. Işığın hem dalga hem parçacık özelliği göstermesinin anlaşılması ve çift yarık deneyinde (hem süreksizlik hem de belirsizlik problemlerini içinde barındırır) ortaya çıkan desenin yarattığı sorunların da nedensellik tartışmasına etki ettiği görülür. Temel problem, kuantum dünyasında hem dalga hem parçacık özelliği gösteren fotonun (veya parçacığın) gözlem yapıldığında durum değiştirmesidir. Kuantum fiziğinde, bir parçacık iki seçenekle karşı karşıya kaldığında (iki yarıktan birinden geçmek gibi) gözlem yapılmadıkça süperpozisyon denen her iki seçeneği de içeren bir hal içerisinde bulunur. Bu durumda elektronun veya fotonun (tek bir tane olsa da) dalga gibi davranarak iki yarıktan da geçtiği kabul edilir; ancak gözlem yapıldığında parçacığın sadece tek bir yarıktan geçtiği tespit edilir. Bu hal değişimine, dalga fonksiyonunun çökmesi denir. Bu durum, pek çok yorumcuya göre, gözlemin kuantum dünyasının davranışını değiştirdiğini göstermektedir. Bu yüzden olsa gerek Richard Feynman, çift yarık deneyini anlayabilirsek kuantum teorisini anlayabiliriz demiştir.[24]

Bulguların Yorumu ve Fizikçiler Arasındaki Tartışmalar

İşte sözünü ettiğimiz, *süreksizlik*, *belirsizlik* ve *dalga fonksiyonunun çöküşü* gibi problemler, kuantum fiziğinin en önemli konuları arasında olup fizikçiler arasındaki felsefi bölünmelerin çıkış kaynağını teşkil eder. Sorun, bu olayların nasıl yorumlanacağı sorunudur. Kopenhagçılar, bu olayları, gözlemciden bağımsız bir dünyanın ve nedensellik ilkesinin aleyhine yorumlamışlardır.

[19] Niels Bohr, Collected Works, Volume 6, J. Kalckar (ed.) Amsterdam: North-Holland, 1985,93
[20] Tannona, "Uncertainty in Bohr's response", 502
[21] Tannona "Uncertainty in Bohr's response", 505
[22] Erwin Schrödinger, Doğa ve Yunanlılar&Bilim ve Hümanizm, çev. Aynur Başpınar, İstanbul: Babil Kitap, 2020, 148-178. Schrödinger, kitabının otuz sayfasını süreksizlik problemine ayırmıştır.
[23] Schrödinger, *Doğa ve Yunanlılar*, 161-162
[24] John Gribbin, *Mikro-Nano Dünya*,102

Olayların, gözlemciden bağımsız bir dünyanın ve nedensellik ilkesinin lehine yorumlanması mümkün değil midir? Max Planck, Albert Einstein ve daha sonra onlara katılan Erwin Schrödinger ile Louis de Broglie, kuantum sıçramalarının, dolayısıyla süreksizliğin bulunmadığı nedenselliğe bağlı bir teori oluşturmaya çalışmışlardır. Kopenhag grubu genelde ekip halinde çalışırken, Einstein ve nedensellik yanlısı diğer bilim insanları, bireysel çalışmalarla nedenselliği savunmaya yönelmişlerdir.

Einstein, felsefi olarak, özneden bağımsız bir dış dünyanın varlığına ve nedensellik ilkesinin geçerliliğine inanmaktadır. Ona göre, nedensellikle nesnel gerçeklik fikri birbirine bağlıdır; evren, gözlemciden ve onun etkisinden bağımsız bir şekilde var olup, nedensellik kurallarına göre işler. Hatta ona göre, nedensellik ilkesin gözlemciden bağımsız dış dünyanın varlığının teminatıdır.[25] Bu yüzden Einstein, Bohr ve Heisenberg ile tartışmaya girer. Tartışılan ilk problem, nedensellik aleyhine kullanılan süreksizlik sorunuyla ilgilidir. Bohr ve Heisenberg, atomun içindeki elektronun yörüngesinin olmadığını ve süreksiz hareket gerçekleştirdiğini ileri sürerler. Süreksiz, yani kesikli hareketin olduğu yerde nedenselliğin ihmal edileceği açıktır çünkü süreksizlikte iki ardışık hareket arasındaki bağlantı kaybolmuş demektir.[26] Heisenberg, düşüncelerini oluştururken hem Mach'dan hem de Einstein'dan[27] etkilenmiştir.[28] Elbette son noktada Bohr'u da unutmamak gerekir. Heisenberg Einstein ile tartışırken, bir teoride önemli olanın sadece gözlemlenebilenler olduğunu ifade ettiğinde Einstein bunun kabul edilemeyeceğini söyler. Heisenberg şaşırarak Einstein'a kendisinin de görelilik teorisini bu şekilde inşa ettiğini ifade eder. Heisenberg Einstein'ın, görelilik teorisinde mutlak zamanın gözlenememesinden dolayı onu yok sayıldığını ve kendisinin de bunu yörüngeler için (dolayısıyla nedensellik için) yaptığını ifade ettiğinde Einstein'dan şu cevabı alır:

> "Belki de ben böyle bir felsefeden yola çıktım. (...) Ama böyle bir felsefe bütün bunlara rağmen anlamsızdır. Ya da daha dikkatli konuşmam gerekirse, gerçekten neyin gözlemlendiğini hatırlamak bulgusal değerdedir. Ama bir teoriyi sadece gözlemlenebilir boyutlar üzerine inşa etmek tamimiyle yanlıştır. Çünkü gerçek tam tersidir. Teori önce neyin gözlemlenebileceğine karar verir."[29]

[25] Schrödinger, Doğa ve Yunanlılar, 160

[26] Bu bağlantı Hume'un bahsettiği zorunlu bağlantı değildir elbette. Sadece korelasyona dayalı bağlantıdır. Zira makro dünyada bu bağlantı kopukluğu olmamasına rağmen yine de "zorunlu bağlantı" gösterilemez. Ancak bu korelasyonlara bağlı olduğunu kabul ettiğimiz bağlantı olmadan da doğadaki olaylar anlaşılabilir de olmayacaktır.

[27] Heisenberg, *Parça ve Bütün*, 77. Heisenberg, Einstein'in izafiyet teorisinden etkilendiğini kabul etmektedir.

[28] Burada Platon'dan başlayarak Heidegger ve Husserl'e kadar birçok ismi saymak mümkündür.

[29] Heisenberg, *Parça ve Bütün*, 77

Heisenberg'in burada Einstein'in görelilik teorisinden etkilendiği ve düşüncelerini buna göre şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Einstein ise izlediği felsefenin bu noktaya gelebileceğini görünce, onu anlamsız olarak nitelemiştir. Ancak nobel ödüllü fizikçi Gerard't Hoof'ta göre aslında görelilik teorisi, yerelliği (locality) garanti altına aldığı için nedenselliği korumaktadır.[30] Schrödinger'e göre de klasik fizikte nedensellik ile yerellik birbirine bağlıdır.[31] Bu yüzden Einstein hayatı boyunca yerel nedensellik fikrinden sapmamıştır. Aslında bu noktada Aslında Heisenberg, konuşmalar sırasında Einstein'in bu fikirlerinin kendisini ikna ettiğini de kabul etmiştir. Ancak Einstein'ın görelilik düşüncesini Mach'dan etkilenerek ileri sürdüğünü ve Mach'ın felsefesinin de kendi felsefesiyle (Heisenberg) uyumlu olduğunu söyleyerek Einstein'ın aslında buna itiraz etmemesi gerektiğini ifade eder ve Einstein'dan bu konudaki düşüncelerini açmasını ister. Einstein, şöyle der:

> "Eğer sadece duyusal izlenimleri ön plana alır, sadece onlardan konuşursak kullandığımız dilden ve düşüncelerimizden oluruz. Başka bir deyişle dünyanın gerçekten var olduğu duyusal izlenimlerimizin nesnel olana dayandığı gerçeği Mach'da çok az yer tutuyor. Ben böylece naif bir realizmi önermiyorum. Burada çok zor bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu biliyorum."
>
> "Ama şunu da söylemek zorundasınız; sis odasında elektronların yörüngelerini oda yoluyla gözlemliyoruz. Ama sizin görüşünüze göre atomda elektron yörüngesi yoktur. Bu açıkça saçmalık. Elektronun hareket ettiği mekanın küçültülmesiyle yörünge kavramı ortadan kaldırılamaz. (…) Bu tasarımın doğru olduğuna inanıyor musunuz? Süreksiz bir durumdan diğerine geçiş sürecini tam olarak tanımlayabilir misiniz?"[32]

Buna karşın Heisenberg şöyle demiştir:

> "Bohr'dan öğrendiklerime göre, bu tür bir geçiş hakkında şimdiye kadar sahip olduğumuz kavramlardan yola çıkarak konuşamayız. Bu geçişi (sürecini) mekanda ve zamanda olan bir olay olarak tanımlayamayız. Bu konuda çok az şey söylendi. Ama hemen hiçbir şey bilinmiyor. Işığın kuantasına inanıp inanmamak konusunda karar vermiş değilim. (…) Tıpkı bir film sahnesinden diğerine geçişte olduğu gibi geçiş birdenbire olmaz, bir resim yavaş yavaş daha gücünü yitirirken, diğeri görünür ve daha berraklaşır. Böylece bir süre her iki resim birbirine karışır ve aslında ne kastedildiği de bilinemez. O halde

[30] Gerard't Hooft, "Free Will in the Theory of Everything*", Determinism and Free Will- New In Insights from Physics*, ed. F. Scardigli, Switzerland: Springer Nature, 2019, 30.
[31] Erwin Schrödinger*, Doğa ve Yunanlılar&Bilim ve Hümanizm*, çev. Aynur Başpınar, İstanbul: Babil Kitap, 2020, 150-151
[32] Heisenberg, *Parça ve Bütün*, 80-82

> belki de atomun yukarı durumda mı yoksa aşağı durumda mı olduğunun bilinmediği bir ara durum vardır "

Bohr ile birlikte Heisenberg atomdaki süreksizliği öne sürmelerine karşın, bu konuda ciddi bir açıklama yapamamışlardır ve Einstein da bu iddiaların sadece yorum olduğunda ısrar etmiştir. Einstein'ın Heisenberg'e yanıtı şöyledir:

> "Ama şimdi düşünceleriniz son derece tehlikeli bir yola kayıyor. (…) Siz birdenbire doğanın gerçekten ne yaptığından değil, doğa hakkında bilinenden söz ediyorsunuz. Doğanın gerçekten ne yaptığını ortaya çıkarmak doğa biliminin işidir."[33]

Einstein'a göre, süreksizlik nedensellikte duraksamaya yol açacağından realizmi tehlikeye sokmaktadır, bu yüzden, süreklilik-nedensellik-realizm ilişkisi onun için birbiriyle bağlantılı şeylerdir. Bu tartışmalar yapılırken daha henüz Heisenberg'in belirsizlik ilkesini ortaya atmadığı düşünülürse, nedensellikle ilgili ilk tartışmaların kökeninin belirsizlik ilkesi değil süreksizlikle ilgili tartışmalardan çıktığı daha iyi anlaşılır. Daha sonra Heisenberg, ortaya attığı belirsizlik ilkesini süreksizlikle ilişkilendirerek (Planck sabiti (*h)* belirsizlik ilkesi formülünde yer alır) düşüncelerine matematiksel bir destek sağlamıştır.

İlerleyen yıllarda, Einstein ile aynı düşüncede olan Louis de Broglie, maddeye eşlik eden dalga düşüncesini ortaya atmış ve Schrödinger de bu düşünceleri geliştirerek "madde dalgalarının elektromanyetik bir kuvvetler alanı yoluyla yayılmasını gösteren bir yasayı dalga denklemi şeklinde formüle etmiştir."[34] Dalga mekaniği Heisenberg'in geliştirdiği matris mekaniğine denk ancak kuantum olaylarının klasik olarak yorumlanabilmesine izin veren (kuantum sıçramalarına gerek kalmayan)[35] bir denklemdir. Schrödinger, kuantum sıçramaları gibi sorunlardan bu denklem ile kurtulabileceğini ummuştur. Daha sonraları bu teori nedenselliği savunan başka bilim insanları için de önemli olmuştur. Buna rağmen Bohr, Pauli ve Heisenberg, atomdaki değişimleri somut bir zaman-mekan ilişkisi içinde ele almanın olanaksızlığı düşüncesinde birleşmişlerdir. Schrödinger ise bu düşünceye; "kuantum sıçrayışlarına ilişkin tüm tasarım, bir saçmalıktan başka bir şey değildir" diyerek cevap vermiştir.[36] Bohr, bu durumun saçmalığı konusunda Schrödinger'e hak verse de bundan başka açıklamanın olamayacağı konusunda ısrar eder:

> "Söylediklerinizde tamamıyla haklısınız. Ama bu kuantum sıçrayışlarının olmadığını göstermez. Bu sadece günlük yaşamın

[33] Heisenberg, *Parça ve Bütün*, 82-83
[34] Heisenberg, *Parça ve Bütün*, 86
[35] Rainer Dick, "Quantum jumps, superpositions, and the continuous evolution of quantum states" , Studies in History and Philosophy of Modern Physics 57 (2017): 116, doi: https://doi.org/10.1016/j.shpsb.2016.10.003
[36] Heisenberg, *Parça ve Bütün* 89

olaylarını ve günümüz fiziğine kadar yapılan deneyleri açıklamakta kullandığımız kavramların, kuantum sıçrayışına ilişkin olayları açıklamakta yetersiz kaldığını ispatlar."[37]

Heisenberg, daha sonra Einstein hakkındaki görüşlerini ifade ederken, nedensellikten ve nesnel bir dış dünya varsayımından vazgeçemediği için onu eleştir ve şöyle der:

> "Einstein tüm yaşamını sağlam, değişmez yasalara göre işleyen, bizden bağımsız, dışarıda uzay ve zamanda geçen fiziksel fenomenlerin objektif dünyasına adamıştı. Teorik fiziğin matematiksel sembolleri, bu objektif dünyayı çizmek ve böylece bu dünyada gelecekte olabilecek fenomenler hakkında önceden tahminde bulunmayı mümkün kılmalıydı. Şimdi ise, atomlara kadar inildiğinde, zaman ve uzayda böylesine nesnel bir dünyanın asla olmadığı ve teorik fiziğin matematiksel sembollerinin gerçek olanı değil mümkün olanı verebileceği iddia ediliyor. Einstein, ayakları altındaki zeminin çekilmesine hazır değildi. Ama daha sonra kuantum teorisi fiziğin önemli bir bölümünü oluşturduğunda Einstein görüşünü değiştirmedi. O kuantum teorisini atomsal görüngülerin geçici, kesin olmayan bir açıklaması olarak gördü. "Tanrı zar atmaz" cümlesi Einstein'in hiçbir şekilde sarsılmasına izin vermediği bir ilkeydi. Bohr buna sadece şöyle cevap verebiliyordu: Ama Tanrı'nın dünyayı nasıl idare edeceğini göstermek bizim gücümüz (dahilinde) değildir."[38]

Heisenberg, maddenin artık bizim anladığımız eski madde olmadığını, atomik boyutlarda nesnel bir dünyadan bahsedilemeyeceğini ifade etmektedir. O, gözlemlenmemiş durumların, olasılık dalgasıyla ifade edilebilen istatistiksel ihtimallerinden bahsederken, olasılık dalgasının tanımladığı duruma farklı bir ontolojik statü yükler. Olasılık dalgasının bir şeye eğilim anlamına geldiğini ve Aristoteles felsefesinin kadim "*potentia*" kavramının niceliksel bir versiyonu olduğunu düşünür:

> "Olasılık dalgası, bizi bir olayın idesi (soyut kavramı) ile gerçekleşmiş (actual) olay (somut olgu) arasında, kuvve ile fiilin tam ortasında duran acayip türden fiziksel bir gerçeklik ile tanıştırmıştı."[39]

Bir başka yerde yine olasılık fonksiyonunu ifade edebilmek için Aristoteles'in "potentia"sına başvurur:

> "Olasılık fonksiyonu öznel ve nesnel unsurları buluşturur. O (olasılık fonksiyonu) olasılıkları ya da daha doğrusu eğilimleri (Aristotelesçi

[37] Heisenberg, *Parça ve Bütün* 90
[38] Heisenberg, *Parça ve Bütün* 97
[39] Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, çev. İshak Arslan, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 32

> felsefenin "potentia"sı) hakkındaki ifadeleri içerir ve bu ifadeler tamamıyla objektiftir, gözlemciye göre değişmez. Aynı şekilde o, sisteme ilişkin farklı gözlemciler için farklı olabilen elbette sübjektif bilgimizle ilgili ifadeleri de içerir. (..) Gözlem işleminin kendisi olasılık fonskiyonunu süreksiz biçimde değiştirir; o bütün muhtemel olaylar arasından bilfiil (actual) ve gerçekleşmiş olanı seçer. (…) Dolayısıyla "olasılıktan" "olguya" geçiş gözlem sırasında gerçekleşir."[40]

Heisenberg'in objektif dediği alan, matematiksel bir ifade ya da gözlemlenmemiş bölgedeki potansiyel durumdur. Gözlemci devreye girince nesnellik kaybolur. Burada "olasılıktan olguya" geçişin, olayının gözlemcinin zihnine bağlı olmadığını, nesnenin ölçüm cihazıyla etkileşime girmesiyle ilgili olduğunu belirtir. Ona göre, eğer bir ifadenin içeriğinin doğrulanabileceği koşullara bağlı olmadığını iddia edersek, o ifadeyi "nesnelleştirmiş" oluruz. O, bunu dogmatik realizm olarak tanımlar ve dogmatik realizmde maddi dünyaya ilişkin nesnelleştirilmemiş hiçbir ifade bulunmadığını belirtir.[41] Burada özne-nesne ayrıdır ve nesnellik vardır. O, pratik realizmi ise, sadece gündelik deneyimlerimizin çoğunu nesnel kabul ederek dogmatik realizmden ayırır. Ona göre, pratik realizm bundan sonra da iş başında olacaktır; çünkü sadece gözlemlenebilenle uğraşır ve gözlemlenemeyenler hakkında bir şey söylemez. Heisenberg, Einstein'in dogmatik realizmi savunarak kuantum teorisini eleştirmiş olduğunu belirtir. Heisenberg'e göre, dogmatik realizm klasik fizikle beraber görevini tamamlamıştır. Kuantum teorisiyle birlikte gerçeklik kavramında da ciddi bir değişim olmuştur.[42] Artık, olasılık fonksiyonu ile tanımlanan durum, iki gözlem arasında olup bitenin tasvirine izin vermez. Nitekim o, şöyle der:

> "Bizim onları gözlemleyip gözlemlemediğimizden bağımsız olarak, en küçük parçalarının taşlar veya ağaçlarla aynı anlamda nesnel olarak var olduğu bir gerçek dünya fikrine geri dönmemiz imkansızdır." [43]

Kopenhag Yorumuna İtirazlar:

Şurası açıktır ki, belirsizlik ilkesinin de ortaya atılmasıyla kuantum teorisinde Kopenhagcıların düşüncesi ağırlık kazanmış ve yapılan deneyler de kuantum teorisinin işlediğini göstermiştir. Bu yüzden Einstein'in kuantum teorisinin hatalı ya da en azından tamamlanmamış olduğuna ilişkin düşüncesi gittikçe hatalı görülmeye başlanmıştır. Einstein ile Bohr arasında konferanslarda yaşanan ünlü tartışmalarda, Bohr, Einstein'in eleştirilerini ve sorularını tatmin

[40] Heisenberg, *Fizik ve Felsefe* 40-41
[41] Heisenberg, *Fizik ve Felsefe,* 60
[42] Heisenberg, *Fizik ve Felsefe,* 24
[43] Heisenberg, *Physics and philosophy*, New York: Penguin Science, 1962, 117.

edici şekilde cevaplamayı başarmıştır. Einstein da bir süre sonra kuantum teorisinin başarılarını ve tutarlılığını kabul etmiş, ancak onun hala tamamlanmadığını ve temelde nedensellikten ayrı düşmeyeceğine olan inancını korumuştur. Einstein'in kuantum teorisine son ciddi eleştirisi, bir düşünce deneyiyle yapılmıştır; ancak o zamanlar sınanamamıştır. Bu deneye geçmeden önce nedensellikle ilgili Schrödinger'in düşüncelerine kısaca değinmek gerekir.

Schrödinger, kuantum fiziğinin klasik fizikten bir kopuşu simgelediğinin farkındadır. Felsefi pozitivizm olarak gördüğü Kopenhag yorumunda hak verdiği noktalar da vardır. Bu düşünceyi tutarlı görür, hatta solipsizme benzetir. Doğanın anlaşılır oluşuyla çelişse de bu yorum, bilimi animizmin en tehlikeli kalıntısı olarak gördüğü nedensellikten ve dolayısıyla güç mefhumundan kurtarmaktadır.[44] O da Heisenberg gibi geleneksel "materyalist" düşüncenin artık terk edilmesi gerektiğini düşünmektedir.[45] Ona göre, atomdan yayılan ışık, atomun varlığı için ve biz bakmazken bir yerlerde dolanıyor olduğunu düşünmemiz için gerçeğe uygun bir tablodur; ancak yine de doğru ya da yanlış olmaya elverişli değildir. Çünkü bu konuda makul beklentiler yaratacak uygun birkaç tasvirden daha fazlasını bekleyemeyiz. O, bu yüzden, "eskiden gerçekliğin bir resmini yapabileceğimizi umardık; ancak artık bu bir hayal oldu" der[46] ve sözünü şöyle sürdür:

> "Zihinsel gözümüz daha küçük mesafeleri ve daha kısa anları görür hale gelirken, doğanın etrafımızı kuşatan somut ve görülebilir cisimlerde gözlemlediğimizden bütünüyle farklı davrandığını, büyük ölçekli nesnelere dair deneyimlerimizden hareketle ortaya koyulan hiçbir modelin 'doğru' olamayacağını görmekteyiz. Yeterince açıklayıcı olacak bu türden bir model, pratik anlamda erişilemez olmasının yanı sıra, aynı zamanda düşünülemezdir de. Ya da kesin konuşmak gerekirse, elbette düşünebiliriz, fakat yine de yanlıştır. Belki 'üçgen bir çember' kadar değil, fakat 'kanatlı aslandan' çok daha anlamsızdır."[47]

Ancak yine de Schrodinger'e göre, gerçekliğe yaklaşamayacak olsak da, doğanın temelleri hakkında elde ettiğimiz bilgileri kullanarak ilerlemeye çalışmalıyız. Bununla beraber Schrödinger için de nedenselliği ortadan kaldıracak en önemli sorun, süreksizlik sorunudur. Çünkü ona göre, süreksizlik, açıkça nedenselliğin çökmesi anlamına gelmektedir.[48] Bu yüzden süreksizlikten kaçınmanın yollarını aramaktadır. Bu yolda kullandığı "acil çıkış" noktası, dalga mekaniğidir. Eddington'un, bunun için "fizik teorisi değil bir kaçamak yol, üstelik çok da iyi bir kaçamak yol" dediğini aktarır.[49] Schrödinger'e göre süreksizlik

[44] Schrödinger, *Doğa ve Yunanlılar,* 108
[45] Schrödinger, *Doğa ve Yunanlılar,* 136
[46] Schrödinger, *Doğa ve Yunanlılar* ,146-147
[47] Schrödinger, *Doğa ve Yunanlılar* 148
[48] Schrödinger, *Doğa ve Yunanlılar,* 150
[49] Schrödinger, *Doğa ve Yunanlılar, 160*

bulanıklık oluşturur ve bundan ne pahasına olursa olsun kaçınmak gerekir. Süreksizlikten kaçınmak için benimsediği yöntem; uzay ve zamanda sürekli, hiçbir boşluk bırakmayan, klasik dönemdeki amaca da uydurulmuş bir tanım veren dalga mekaniğidir. Böylece nedensellik konusunda boşluk kalmayacaktır. Dalga mekaniği, klasiğin eksiksiz determinizm talebini de karşılayacaktır. Schrödinger, varoluş içinde belirlenmiş bir fiziksel evrende, bizim için belirsiz kalabilecek durumların olduğunu kabul etmeye hazırdır; ancak Kopenhag yorumu bunun ötesine geçmektedir ve nesnenin gözlemci özneden bağımsız bir varoluşa sahip olmasını mümkün görmemektedir. Buna göre biz, Kant'ın *kendinde şey* dediği "nesnenin bizim onu gözlemleme etkinliğiyle değiştirilmemiş halini" asla gözlemleyemeyiz.

Heisenberg, belirsizlik İlkesini süreksizlikle ilişkilendirilse de nedensellikle ilgili tartışmalar süreksizlik dışında belirsizlik ilkesi özelinde de devam etmiştir. Belirsizlik doğanın temelinde mi vardır yoksa bizim bilgi eksikliğimizden mi kaynaklanır? Nedenselliğe inanan bilim insanları, de Broglie'nin formülüne göre, belirsizliğin madde-radyasyon etkileşimlerinin istatistiksel doğasıyla ilgili olduğunu düşünürlerken diğerleri, bant genişliği ilişkileri nedeniyle belirsiz özelliklere sahip olanın gerçekten dalga paketleri olduğunu, bu nedenle belirsizliğin kuantum özelliklerinin gerçek ontolojik belirsizliği ile ilgili olduğunu düşünmüşlerdir.[50] Bohr'a göre, ölçüm aracıyla etkileşimi ihmal etmenin imkansızlığı, her gözlemin kontrol edilemeyen yeni bir öğeyi işe dahil ettiği anlamına gelir. Bir parçacığın konumsal koordinatlarının ölçümüne, yalnızca dinamik değişkenlerde sonlu bir değişiklik eşlik etmez. Aynı zamanda konumunun sabitlenmesi, dinamik davranışının nedensel açıklamasında tam bir kopuş anlamına gelirken, momentumunun belirlenmesi her zaman uzamsal yayılımın bilgisinde bir boşluk anlamına gelir. Bu nedenle mikroskop gibi bir aletin sınırlamaları epistemolojik olmaktan ötedir.[51] Tanona'nın belirttiğine göre epistemolojik sorun, yalnızca bir nesne sisteminin bir özelliğinin gerçek değerini bilmememiz değil, daha çok nesne sistemine atfettiğimiz özellik ne olursa olsun, o sistemin araçla etkileşiminin yalnızca kısmi bir temsilidir. Belirsizlik, bu özellikleri bile belirleyebilmemizin sınırlı derecesiyle ilgilidir; çünkü yaptığımız herhangi bir analiz, tüm sistemin gerçek durumunun kasıtlı bir yanlış yorumlanmasına dayanır.[52] Bunu açacak olursak; ölçmek istediğimiz şeyin madde özelliğini ölçmeyi amaçlıyorsak ölçülen şey madde olarak davranır, dalga özelliğini ölçmek istiyorsak ölçülen şey bu defa dalga olarak davranır. Bir özelliği ölçerken diğeri hakkında bilgi sahibi olamayız. Bohr'un kendisi, Como konferansında klasik ölçüm analizlerinin, belirsizlik ilişkileri için temel sağlayamayacağını açıkça belirtir:

[50] Tanona, "Uncertainty in Bohr's response ,"491
[51] Tanona, "Uncertainty in Bohr's response, "501
[52] Tanona, "Uncertainty in Bohr's response, "501

> "Klasik teorilerde, herhangi bir başarılı gözlemin, sistemin ilk durumu hakkındaki bilgimizi geliştirdiği için, gelecekteki olayların sürekli artan doğrulukla tahmin edilmesine izin verdiği unutulmamalıdır. Kuantum teorisine göre, sadece ölçüm aracıyla etkileşimi ihmal etmenin imkansızlığı, her gözlemin kontrol edilemeyen yeni bir öğeyi dahil ettiği anlamına gelir."[53]

Bohr, belirsizliğin nedensellik idealinin sonunu getirdiğini iddia ederek şöyle der:

> ''Nesne ile ölçüm araçları arasındaki etkileşim, nedensellik idealinden kesin olarak vazgeçme zorunluluğunu ima eder." [54]

Bohr, açıkça kuantum fiziğindeki belirsizliğin, klasik fizikte bir mermi atarken ya da hava durumlarını ölçerken tüm değişkenlerin bilgisine sahip olamamaktan kaynaklan belirsizlikten farklı bir yapıda olduğunu söyler. Aslında "konum" ve "momentum" gibi kavramlar tam olarak elektron için geçerli değildir, bunlar yalnızca elektron ve mikroskobu değil potansiyel olarak çevresini de içeren tüm sistemin "bireyselliğini" görmezden gelen "soyutlamalar"dır.[55] Yine de, bu özellikler (mecburen) elektrona atfedilir ancak bu özelliklerin bir sistemin bir kısmına atfedilmesi aslında tüm sistemin gerçek özelliklerinin yanlış yorumlanmasına neden olur. Sonuç olarak Bohr, kuantum mekaniğinin "istatistiksel doğasının" "olguların doğrudan bir sonucu" olduğunu iddia eder.[56] Tanona, Bohr'un, Schrödinger'in gerçekçi madde dalgaları anlayışıyla ilgili sorunlar konusunda oldukça açık olduğunu ve genel olarak parçacıkları dalga paketleriyle değiştiremeyeceğimizi belirttiğini ifade eder. Bohr'un dalgaları gerçekçi bir şekilde ele almaya karşı yaptığı ana itirazlardan biri; dalgaların üç boyutlu fiziksel uzayda değil, çok boyutlu konfigürasyon uzayında var olmalarıdır, bu yüzden açıkça bu dalgaların doğası elektromanyetik dalgalardan tamamen farklıdır.[57] Böylece Bohr, Schrödinger denkleminin dalgalarını "sembolik" olarak değerlendirir ve Schrödinger'in dalga mekaniğinin "kuantum postulası tarafından ifade edilen irrasyonel öğeden" kaçınabileceği fikrini reddeder.[58]

[53] Niels Bohr, "The quantum postulate and the recent development of atomic theory", *Nature* 121: (1928): 584, Erişim Tarihi: Şubat 12, https://www.informationphilosopher.com/solutions/scientists/bohr/Como_Nature.pdf
[54]Niels Bohr, "Quantum mechanics and physical reality". *Nature* 136.3428 (1935): 65-65, https://doi.org/10.1038/136065a0
[55] Tanona, "Uncertainty in Bohr's response," 504
[56] Niels Bohr, "The causality problem in atomic physics", *New theories in physics*, Paris: International Institute of Intellectual Cooperation 17 (1939): 14-15, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://inis.iaea.org/search/search.aspx?orig_q=RN:17055948
[57] Bohr, "The quantum postulate,", 586.
[58] Tanona, "Uncertainty in Bohr's response," ,503

EPR ve Tartışmaların Derinleşmesi:

Yaşan tüm bu tartışmalar, iki tarafın da (nedensellik karşıtları ve nedensellik yanlıları) diğerlerinin düşüncesine ikna olmadığına işaret etmektedir. Taraflar deneysel sonuçları da teorik sonuçları da birbirlerinden farklı şekilde yorumlamışlardır. Einstein, *mikro* dünyanın gerçekçi tanımına sahip bir teorinin eninde sonunda bulunacağını ve tüm sorunları ortadan kaldıracağını düşünmüştür.[59] Kuantum teorisinin eksik olduğunu göstermek için yaptığı son önemli çalışması Boris Podolsky ve Nathan Rosen[60] ile beraber yazdığı "Fiziksel Gerçekliğin Kuantum Mekaniksel Tanımı Tam Olarak Düşünülebilir mi?"[61] isimli makalesidir. Bu makalede Einstein, kauntum teorisinin dolanıklık diye adlandırılan bir özelliğinden yararlanarak bir düşünce deneyi kurgular. Düşünce deneyi özetle şöyledir: Kuantum teorisine göre, birbiriyle dolanık durumda olan iki parçacığın spin durumları ya da konum durumları (veya bazı özellikleri) birbiriyle bağlantılıdır (korelasyonludur- örneğin birinde spin yukarıysa diğerinde spin aşağı olmalıdır gibi). Ayrıca kuantum teorisinin Kopenhag yorumu, ölçüm yapılmadan önce hiçbir parçacığın gerçek özelliklere sahip olamayacağını, gerçek özelliklerin ölçüm anında ortaya çıktığını öne sürer (Aristoteles'in potentiasın fiil haline gelmesi gibi).[62] Yine kuantum teorisinin önemli formüllerinden biri olan belirsizlik ilkesi de bir parçacığın konumunun ve momentumunun aynı anda yüksek kesinlikle belirlenemeyeceğini öne sürmektedir. Bu varsayımlardan yola çıkan Einstein ve arkadaşları, kuantum teorisinin eksiksiz olduğunu öne süren ekole karşı çok ciddi bir paradoks öne sürdüler. EPR'ye göre, eğer kuantum fiziği tam ise, birbiriyle korelasyonlu (bağlantılı, dolanık) olan parçacıklardan birincisi üzerinde bir ölçüm yapıldığında ikincisi hakkındaki bilgi onu hiç etkilemeden elde edilebilir, bu da belirsizlik ilkesine aykırıdır. Çünkü EPR'ye göre, hem ikinci parçacık rahatsız edilmeden onun hakkında bilgi sahibi olunacak hem de parçacıklar uzaktan birbirini etkileyemeyeceği (özel görecelilikle çeliştiği için) için her parçacığın ayrı ayrı gerçek özelliklere sahip olduğu gösterilecektir.[63] Böylece hem belirsizlik ilkesi geçersiz kılınacak hem de uzaktan etki olamayacağı için parçacıkların ayrı ve nesnel varlıkları onaylanacaktır. Einstein burada gizli

[59] Wiseman, HM, "From Einstein's Theorem to Bell's Theorem: a history of quantum nonlocality", *Contemporary Physics* 47.2 (2006):*80,* https://doi.org/10.1080/00107510600581011

[60] EPR, üç bilim adamının isimlerinin baş harflerinden meydana gelir.

[61] Albert Einstein, Podolsky, Boris, Rosen, Nathan, "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality
Be Considered Complete?", *Physical Review* 4 (1935): 777-780, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://journals.aps.org/pr/abstract/10.1103/PhysRev.47.777

[62] Ölçüm anından önceki durum tüm olasılıkları içeren bir olasılık fonksiyonuyla gösterilir ve bu duruma süperpozisyon denir. Schrödinger bu durumun saçmalığını göstermek amacıyla ünlü "kedi paradoksu" düşünce deneyini ortaya atmıştır.

[63] Etkilese de yerel gizli değişkenlerle etkileyebilirdi.

değişkenler (yerel) adı verilen bir teoriden yola çıkarak, parçacıklar arasında ışıktan hızlı bir etkileşim olamayacağını öngörmüştür. Bu gizli değişkenler teorisi belirsizliğe ve nedensellik ihlaline açıklama olarak düşünülmüştür. Çünkü bu gizli değişkenler, belirsizlik nedeniyle saptanamayan veya ölçümden önce olmadığı düşünülen özelliklerin gerçekte var olduğunu ve bunların madde veya dalgayı nedensel olarak etkileyerek hareketlerini yönlendirdiğini varsayar. Wiseman'ın da belirttiği gibi, EPR durumunda, uzaktaki bir gözlemci S1 üzerindeki bir ölçümle S2'nin konumunu bulabilir. Yerellik gereği, böyle bir ölçüm hiçbir şekilde S2'yi rahatsız edemez. Böylece, EPR'nin tanımına göre, S2'nin konumunun fiziksel gerçekliğin bir unsuru olduğu sonucu çıkar. Aralarında etkileşim olamayacağı için biri diğerini etkileyemez, ikisi de ayrı ayrı gerçekliğe sahiptir. Birinden diğerinin bilgisi nedenselliğe dayalı olarak çıkartılabilir. Aynı argüman S2'nin momentumu için de geçerlidir. Ancak Kopenhag Kuantum Mekaniği (KM), S2'nin konumu ve momentumunun her ikisinin de belirlenemeyeceğini ve özellikle EPR durumu için bunların her birine keyfi olarak büyük bir belirsizlik yüklediğini söylemektedir.[64] Bu nedenle, EPR yazarları makalelerinde Kopenhag KM'nin eksik olduğu sonucuna varmıştır.[65]

Kopenhagcılar görelilik teorisinin doğruluğundan şüphe etmedikleri için uzaktan etkiye imkân vermemişlerdir ve bu ihtimal üzerinde durmamışlardır ama belirsizlik için cevap vermişlerdir. Wiseman, EPR yazarları için, "gerçekliğin hiçbir makul tanımının buna izin vermesi beklenemez" diyerek bu yerelsizliği (uzaktan etkiyi) küçümserler ama mantıksal olarak dışlamazlar demektedir. Onun belirttiğine göre EPR senaryosunun kendisi, dünyanın gerçekten yerel olmadığından ziyade Kopenhag yorumunun eksik olduğunu öne sürer.[66] Tek parçacıkla ilgili olarak, eğer biri kuantum mekaniğini 'gizli değişkenler' (GD'ler) ile tamamlarsa, EPR paradoksu ortadan kalkar. Bu durumda, GD'ler parçacıkların konumlarına ve momentumlarına karşılık gelmelidir. Buna karşılık, EPR senaryosunda, paradoksu deneysel olarak gerçekleştirmek için gereken tek şey konum ve momentumun yerel ölçümlerinin sonuçları arasındaki korelasyonlardır.

Wiseman, uzun bir süre çoğu fizikçi tarafından Bohr'un EPR'ye verdiği yanıtın Kopenhag okulu tartışmasını kazandığı düşünülüyordu (ve muhtemelen hala düşünülüyor) demektedir. Bu okuldan propagandacılar, Wiseman'a göre, Bohr'un sözde zaferini parlak terimlerle tasvir ettiler:

> "Einstein'ın sorunu yeniden şekillendirildi ve çözümü öyle bir kesinlikle yeniden formüle edildi ki, eleştirmenlerin akıl

[64] Wiseman, "From Einstein's Theorem," 84
[65] Einstein ve ark. "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?", 780
[66] Wiseman, "From Einstein's Theorem," 84

> yürütmelerindeki zayıflık belirginleşti ve tüm argümanları, tüm sahte parlaklığına rağmen, paramparça oldu".[67]

Ancak Wiseman'a göre, EPR mantıklı bir argüman sunarken Bohr'un yanıtı, destekçilerinin bile net bir anlam çıkarmakta zorlandıkları bir bataklıktır.[68] Cevabının büyük bölümünde Bohr, EPR kurulumunu basitçe görmezden gelmiştir ve Einstein'ın saldırılarının sistemin aygıt tarafından bozulmasına neden olarak engellendiği KM tutarlılığı konusundaki eski tarz savunmasını yinelemiştir. Ancak bu argümanlar artık geçersizdir; çünkü S1 için olan aparat S2'yi fiziksel olarak rahatsız edememektedir. Sonunda EPR kurulumuna değindiğinde, görevinin yine KM'nin tutarlı olduğunu kanıtlamak olduğunu görmüştür, çünkü bu sefer tamamlayıcılık, S1'in konum ve momentum ölçümlerinin aynı anda yapılamamasını sağlamıştır. Bu doğru bir yaklaşım değildir; çünkü EPR, KM'nin tutarlılığını sorgulamamıştır, sorgulanan şey, teorinin tamlığı ve uzaktan etkisidir.

Aslında de Broglie, 1927'de önerdiği "pilot dalga" teorisiyle hem kuantum teorisinin nedensel bir yorumunun verilebileceğini göstermiş hem de gerçeklik sorununa çözüm getirmiştir; ancak bu teori de görelilik teorisini ihlal ettiği için Einstein tarafından ciddiye alınmamıştır. De Broglie'nin teorisinde, bir parçacığın yörüngesi, uzak ve etkileşimsiz olsa bile diğer parçacığın konumundan etkilenebilir. Einstein bunun farkındadır; çünkü kendisi de benzer bir fikrin peşindedir, ancak yerelliği ihlal ettiği (nonlocality) ortaya çıkınca bu fikri terk etmiştir.[69] Einstein yetmiş yaşına yaklaşırken, kısa bir bilimsel otobiyografi yazmış ve burada ilk kez EPR'den farklı olarak şunu belirtmiştir:

> "İstatistiksel kuantum teorisinin eksik olduğu sonucundan, yalnızca S1 ölçümünün (telepatik olarak) S2'nin gerçek durumunu değiştirdiğini varsayarak veya uzamsal olarak birbirinden ayrılmış bağımsız gerçek durumları olduğu gibi reddederek kaçılabilir. Her iki alternatif de bana eşit derecede kabul edilemez görünüyor."[70]

Burada Einstein, EPR makalesinden farklı olarak, uzaktan etki kabul edilirse, gerçeklik ve nedenselliğin korunduğu bir kuantum mekaniği düşüncesinin tutarlı olduğunu kabul etmiş gibidir. Ancak bu durumda görelilik teorinin hatalı olacağını kabul etmek durumunda kalacağı için bu ihtimali yine elemiştir. Diğer seçenekte (özel göreliliğin doğru kabul edildiği ancak yerel gizli değişkenlerin dolayısıyla nedenselliğin olmadığın kabul edildiği durumda) ise

[67] Wiseman, "From Einstein's Theorem," 86
[68] Wiseman, "From Einstein's Theorem," 86
[69] Belousek, Darrin W. "Einstein's 1927 unpublished hidden-variable theory: It's background, context and significance", *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics, 27.4 (1996):* 453-454, https://doi.org/10.1016/S1355-2198(96)00015-9
[70] Wiseman, "From Einstein's Theorem," 87

uzaktaki olayların gerçekliği reddedilecek ve her şeyin varlığı tek gözlemciye bağlı olacağı için solipsizme götürecektir. Bu yüzden, Einstein sadece yerel gizli değişkenler teorilerinin doğru olabileceğini varsaymıştır. Yani ona göre, hem yerel gizli değişkenler olmalıdır hem de özel görelilik doğrudur.

Schrödinger de EPR makalesini izleyen tartışmaya önemli katkılarda bulunmuştur. Kopenhag yorumunun yersizliğine, kendi tabiriyle 'dolaşık' durumlarla uğraşırken tekrar dikkat çekmiştir.[71] Ayrıca, bir sistemdeki ölçümlerin uzaktaki bir sistemin durumunu doğrudan etkilediği EPR fenomeni için 'direksiyon' veya 'sürüş' terimini de icat etmiştir. Einstein, Kopenhag KM'nin eksik olduğunu düşünürken, Schrödinger, EPR korelasyonlarının deneysel olarak görülebileceğinden şüphe duymuştur.[72] Son olarak Schrödinger, nedenselliği savunurken EPR makalesinin dışında kuantum ölçüm probleminin de altını çizmiştir. Bu problem, teoride, mikroskobik gerçeksizliğin makroskopik dünyaya bulaşmasını önleyecek hiçbir şeyin olmadığı gerçeğidir. Bu durumun saçmalığını göstermek için, Kopenhag KM'nin nasıl kötü tanımlanmış ve yetersiz olduğunu gösteren, kötü şöhretli Schrödinger'in kedi paradoksunu ortaya atmıştır.[73]

Wiseman'ın belirttiğine göre, EPR ve Schrödinger'in argümanlarının, KM'yi tamamlamaya çalışan teorilere olan ilginin yenilenmesine yol açması beklenebilirdi; çünkü bu tür teoriler, hem yerel olmama problemini hem de kuantum ölçüm problemini çözme olasılığını sunuyordu. Bununla birlikte, bu zamana kadar, herhangi bir "gizli değişken" teorisi üzerindeki Kopenhag yorumuna verilen destek popüler matematikçi von Neumann'ın 1932'de yayınlanan GD'lerin imkansızlığına dair sözde kanıtla desteklenmiştir.[74] Kopenhag okulunun eleştirmenlerini susturmak için von Neumann'ın yetkisi kullanılmıştır. Daha sonra, von Neumann'ın ispatının teknik olarak doğru olsa bile eksik olduğu, GD'lerle ilgili bazı durumları kısıtlamakla birlikte tümünü imkansız kılmadığı gösterilmiştir. 1952'de David Bohm, de Broglie'nin fikrini yeniden keşfederek kendi GD yorumunu yayınlamış[75] ve sonrasında çalışma arkadaşlarıyla bu teoriyi daha da geliştirmişdir. Bohm, kuantum ölçüm problemini çözmede tutarlılığını ve Kopenhag yorumuna üstünlüğünü gösteren teorisinin kapsamlı bir açıklamasını sunmuştur. Ancak, Bohm'un GD teorisinin von Neumann teoremindeki kusuru ortaya çıkaramadığı için çoğu fizikçi,

[71] Erwin Schrödinger, "The Present Situation in Quantum Mechanics: A Translation of Schrödinger's "Cat Paradox" Paper", İngilizceye çev. John D. Trimmer, *Proceedings of the American Philosophical Society* (1980): 323-338, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://www.jstor.org/stable/986572
[72] E. Schrödinger, "Probability relations," 446–452
[73] E. Schrödinger, 'The present situation," 323–338
[74] Wiseman, "From Einstein's Theorem," 87
[75] David Bohm, "A suggested interpretation of the quantum theory in terms of 'hidden' variables" (parts I and II) *Physics Review, 85 (1952):* 166-193, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://journals.aps.org/pr/abstract/10.1103/PhysRev.85.166

Bohm'un teorisinin yanlış olduğunu varsaymıştır. Bohm sonradan şöyle demiştir:

> "Broglie'nin (pilot dalga) fikirleri 1927 Solvay kongresinde onaylansaydı, kabul edilen yorum (nedensel yorum) haline gelebilirdi; o zaman, birileri mevcut yorumu (Kopenhag yorumu) önermek için gelseydi, sonuçta yeni deneysel sonuçlar vermediği için, onu ciddiye almanın bir anlamı olmayacağı söylenebilirdi. Başka bir deyişle, mevcut yorumun benimsenmesinin biraz tesadüfi bir olay olduğunu hissettim."[76]

Burada dikkat çekici olan şey, kuantumun nedensel yorumunun, nedenselliği dışlayan Kopenhag yorumuyla aynı sonuçları vermesine rağmen gereksiz görülmesidir. Broglie'nin yaşadığı ciddiye alınmama durumunun aynısı Bohm'un da başına gelmiştir. Nitekim ortodoks pozisyonun önde gelen savunucuları Bohm'un önerisine büyük tepki göstermişlerdir. Heisenberg parçacık yörüngelerini "gereksiz", "ideolojik üst yapı" olarak eleştirmiştir. Gereksizdir çünkü yorum ortodoks olanla aynı sonuçlara yol açmaktadır. Bohm'un, nedensel yorumun deneysel testine izin vererek, kuantum teorisinde bazı değişikliklerin yapılabileceğine ilişkin geçici önerisini "bazen 2 x 2 = 5 eder şeklindeki tuhaf umuda benzer" olarak değerlendirilmiştir.[77] Whittaker'a göre Pauli, çeyrek yüzyıl önce de Broglie'nin versiyonunda yaptığı gibi Bohm'un teorisini de sert bir şekilde eleştirmiştir ve fizikçilerin ezici çoğunluğu, çeşitli nedenlerle Bohm'u görmezden gelmiştir. Einstein, Max Born'a yazdığı bir mektupta "*Bohm'un (bu arada, 25 yıl önce de Broglie'nin yaptığı gibi) kuantum teorisini deterministik terimlerle yorumlayabildiğine inandığını duydunuz mu? Bu yol bana çok ucuz görünüyor*" ifadelerini kullanmıştır.[78] Whittaker, sadece Einstein'ın desteğinin bile önemli bir fark yaratabileceğini ileri sürerek "*yine de Einstein'ın bu noktada kendi yaklaşımından tamamen farklı yaklaşımların ilgiyi hak ettiğini kabul edecek kadar esnek olmamasını üzücü buluyorum*" demektedir.[79] Bohm'un Einstein'dan destek alamaması, şüphesiz bu yaklaşımla ilgilenebilecek ve nedensel yorumu güçlendirebilecek kişilerin de önünü kesmiş gibi görünmektedir. Einstein bu çözümün işe yarayacağını bilmesine rağmen (daha önce Broglie de önermiştir) yine de çözümün "çok ucuz" olduğunu düşünmüştür. Bohm'un teorisi, konfigürasyon uzayındaki dalga fonksiyonunu, Einstein'ın haklı olarak gördüğü, yerel olmayan davranışa yol açması gereken bir kılavuz dalga olarak kullanmıştır. Ancak Einstein hala yerelliği içerecek bir teori hayal ettiğinden dolayı bu çözümü kabul etmemiştir. Peter Holland, Einstein'ın tutumunun bir "taktik hata" olabileceğini, "de Broglie ve Bohm'unki gibi bazı

[76] Andrew Whittaker, *Einstein, Bohr and the Quantum Dilemma*, Melbourne: Cambridge University Press, 1996, 254 (pdf)
[77] Whittaker, "Einstein, Bohr," 250-253
[78] Whittaker, "Einstein, Bohr," 252
[79] Whittaker, "Einstein, Bohr," 252

modellerin, onun kusurları olarak algıladığı her ne ise, yorumun hüküm süren belirsizliğine karşı koymada sıfırdan daha iyi olduğunu" ileri sürmüştür.[80] 1927'de de Broglie'yi reddeden Einstein bu kez de Bohm'u aynı gerekçeyle reddetmiştir.

Nedenselliğe Yeni Bir Yaklaşım:

Bu olayların ardından gerçekleşen en önemli gelişmelerden birisi, John Bell isimli bir teorik fizikçinin Einstein ve Bohm'un çalışmalarına ilgi göstermesiyle ortaya çıkmıştır. Onun ortaya koyduğu teoremin iki sonucu mümkündür, buna göre Einstein, istatistiksel KM tamamlandıysa, dünyanın yerel olmadığını ya da gerçekliğin benim konumumla sınırlı olduğunu göstermiştir. Bell, istatistiksel KM tamamlanmasa bile, bunun yerel gerçekçiliğe izin vermediğini kanıtlamıştır ve GD teorileri (ki doğaları gereği gerçekçidir) de yerel olmamalıdır. Yani, Von Neuman'ın olamaz dediği gizli değişkenler yerel gizli değişkenlerdir, yerel olmayan gizli değişkenler için böyle bir sorun yoktur. Böylece Wiseman iki seçenekten birini seçmekle karşı karşıya kaldığımızı belirtir:

(i) Yerellik, yani görelilik varsayımları doğrudur, (yerel gizli değişkenler yoktur ve uzak olaylar gerçek değildir).

(ii) Uzak olayların bağımsız gerçekliği vardır, (uzaktan etki vardır, görelilik hatalıdır).

Bell, (yerel GD teorilerini dışladığı için, geriye yerel olmayan GD ihtimali kalır) bir EPR-Bohm deneyinde, '(bir deneyci tarafından) bir taraftaki müdahaleyi diğer tarafta nedensel bir etki olarak göz ardı edemeyiz' sonucuna varmıştır.[81] Bell, bir elektronun spinini tespit ettiğimizde diğerinin spinini de uzaktan etki (yerel olmayan, Einstein'cı olmayan nedensellik) ile belirliyorsak bu bir nedensel etki olarak kabul edilmelidir demek istemiştir. Bu sadece yakın olayların birbirini etkilediği bir nedensellik değildir. Eğer gerçekçi bir görüşe sahipsek, birbiriyle bağlantılı diğer parçacığı da gerçek kabul ederiz (bizden bağımsız) ve ona uzaktan etkide bulunarak nedenselliği gerçekleştiririz. Nedenselliği yadsımak için böyle bir mekansızlığı kabul etmenin tek alternatifi, bir deneycinin diğerinin deneyiminin bağımsız gerçekliğini reddetmesidir. Bu durumda, yerel olmayan gizli değişkenler yoktur, yani ışıktan hızlı etkileşim yoktur, diğer parçacık gerçek değildir ve ancak biz birinci parçacığa etki

[80] Peter Holland R. *The quantum theory of motion: an account of the de Broglie-Bohm causal interpretation of quantum mechanics*. Cambridge University press, 1995:24, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=BsEfVBzToRMC&oi=fnd&pg=PR17&ots=21t94ip0He&sig=D8yiziRHYK3kWYTo0vCrH6xrWLI&redir_esc=y#v=onepage&q=tactical&f=false

[81] Wiseman, "From Einstein's Theorem," 10

ettiğimizde ikincinin de bir gerçekliği olur (Kopenhag yorumu). Böyle bir durumda gerçeklik sadece bize bağımlı olacaktır. Bu ikinci seçenek ne kadar nahoş olsa da göz ardı edilemez. Bell'e göre, bu durumda, 'solipsizm reddedilemez'.[82] Bu durum, açıkçası ortada, matematiksel tutarlılık ve deneysel öngörme gücü anlamında birbirine eş güçte iki görüş olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Bell'in makalesinin yayınlandığı derginin editörü bile, kuantum mekaniğinin uzaktan etkiye izin verebileceğini düşünmediği için Bell teoreminin Kopenhag yorumunu haklı çıkardığını sanmıştır. Wiseman, bu durumun başlangıçta yanlış anlaşıldığını, gizli değişken teorilerin sadece yerel olması gerektiği sanılarak bu sonuçların Bohm'u çürüttüğü düşünüldü demektedir.[83] Ancak Bohm yerel olmayan gizli değişkenleri de kullanmıştı ve sonuçlar aslında yerel olmayan gizli değişkenleri dışlamıyordu. Tam tersine, aslında Bell teoremi, Bohm'u destekliyordu. Bell'in kendisi, "[KM'nin yerel olmayışını] göz ardı edilemeyecek kadar açık bir şekilde ortaya çıkarmak de Broglie – Bohm versiyonunun bir meziyetidir" demiştir.[84] Bu makale yerel saklı değişkenleri dışlarken, yerel olmayan saklı değişkenleri dışlamadığı için, sanılanın aksine nedenselliği ortadan kaldırmamıştır. Burada sadece Einstein'cı nedensellik dışlanmıştır. Çünkü Einstein'ın ısrar ettiği göreliliğe bağlı olan nedensellik artık geçerli olamayacaktır. Bu durumda yerellik yani birbirine yakın olayların birbirini etkileyerek oluşturduğu neden-sonuç anlayışının yanında uzaktan etkiyle oluşan nedensellik de mümkün olacaktır ki Einstein bunu kabul etmek istememişti. Onun anlayışına göre, neden-sonuç ancak yakın mesafede ışık hızı sınırlarında birbirini etkileyen olgular için geçerli olmalıydı. Ancak burada ortaya çıkan sonuç, Newtonvari bir uzaktan etkinin mümkün olabileceğini göstermektedir. Bu durum aynı zamanda göreliliğin de sınırlanması anlamına gelmektedir. Einstein EPR ile Kopenhagcıları istemeyecekleri iki sonuçla karşı karşıya bırakmayı ummuşken, gelinen noktada Einstein tercih etmek istemeyeceği iki seçenekle karşı kalmıştır. Einstein bu iki seçeneği fark etmiş ancak ikisine de yanaşmamıştır. Whittaker'a göre, Bell bu durumun ardından isyan etmiş ve "Pauli, Rosenfeld ve Heisenberg bile, Bohm'un versiyonunu 'metafizik' ve 'ideolojik' olarak damgalamaktan daha yıkıcı bir eleştiri üretemezlerken, pilot dalga resmi neden ders kitaplarında göz ardı ediliyor?" diyerek tek geçerli yolun Kopenhag yorumu olduğu düşüncesini dayatmak, belirsizliğin, öznelliğin ve belirlenimsizliğin bize deneysel gerçekler tarafından değil, kasıtlı teorik seçim tarafından zorlandığını göstermemek için, bu teoriyi

[82] John Bell Stewart ve ark. "Quantum mechanics for cosmologists", *John S Bell On The Foundations Of Quantum Mechanics* (2001):124, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=pufUCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA99&dq=J.+S.+Bell,+%E2%80%98Quantum+Mechanics+for+Cosmologists&ots=ARatmqj0K7&sig=X1EwKCSFkHVtkxEjGlBBj-wkd_0&redir_esc=y#v=onepage&q=solipsism&f=false
[83] Wiseman, "From Einstein's Theorem," 12
[84] Wiseman, "From Einstein's Theorem," 12

dikkate almadıklarını iddia etmiştir.[85] Whittaker, gerçekten de Bell'in bu iki makalesinin, kuantum teorisinin temelleriyle ilgili araştırmalara yönelik fikir iklimini önemli ölçüde değiştirdiğini ve kayıtsızlığın çoğunun Bell'in, von Neumann'ı yıkmasıyla ortadan kalktığını belirtmiştir. O, bu önemli çalışmasından dolayı Bell'i deneysel felsefenin kurucusu kabul eder.[86] Bell teoreminin sınanması, KM tahminlerini doğrulayan ve çığır açan 1981'de Aspect, Grangier ve Roger[87] tarafından gerçekleştirilen deneylerle mümkün olmuştur.[88] Dünyanın gerçek olduğu varsayılırsa, Bell deneyleri onun yerel olmadığını kanıtlamıştır. Böylece, kontrol edilemeyen[89] yerel olmama (yerelsizlik, mekansızlık-nonlocality), görelilik kuramının statüsünü azaltarak temelden fenomenolojik düzeyine indirger. Öte yandan, göreliliğin temel olduğu varsayılırsa, Bell deneyleri, gerçek dünyanın olmadığını[90] kanıtlamıştır.[91] Genel olarak bakıldığında Bell deneylerinin sonuçlarının sadece iki olasılık bıraktığını söylemek olasıdır:

(i) Dünya yerel değildir—görelilik ilkelerini ihlal eden olaylar meydana gelir;

(ii) nesnel gerçeklik mevcut değildir - uzak olaylarla ilgili herhangi bir olgu söz konusu değildir.

Wiseman'ın belirttiğine göre bu sonuç, yalnızca mikroskobik parçacıkların veya alanların belirli özelliklere sahip olamayacağı anlamına gelmez, aynı zamanda makroskopik nesnelerin, hatta diğer bilinçli gözlemcilerin bile şu anda gerçek olmadığı anlamına gelir.[92] Bu yüzden Stapp, Bell'in teoremini "bilimin en derin keşfi" olarak adlandırmıştır.[93] Gerçekçi olan Norris'e göre de, standart Kopenhag yorumunda, KM gerçekçilikle bağdaşmaz. Bu nedenle, o, gerçekçilik desteklenecek ve alternatif yorumlar düşünülecekse, "birçok

[85] Whittaker, "Einstein, Bohr," 254
[86] Whittaker, "Einstein, Bohr," 260
[87] Alain Apsent, Grangier Phillippe and Gérard Roger, "Experimental tests of realistic local theories via Bell's theorem", *Physics Review Letter 47 (*1981): 460–463; *ibid.* 'Experimental realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm *Gedankenexperiment*: A new violation of Bell's inequalities", *Physics Review Letter*, 49 (1982): 91–94
[88] Bu deneylerden önce Clasuser ve arkadaşları 1974 yılında benzer sonuçlar elde etmişlerdir ancak Alain Aspect deneyleri sonuçları açısından daha güvenilir kabul edildiğinden Bell teoremi ile ilgili genelde bu sonuçlara atıf yapılır.
[89] Wiseman: Bu deneylerde gösterilen yersizlik, ışıktan hızlı sinyalleşmeyi sağlamaz (ve tercih edilen bir referans çerçevesinin tanımlanmasına izin vermez). Bu nedenle, ışıktan hızlı sinyalleşmeyi mümkün kılacak (varsayımsal) kontrol edilebilir yerel olmama ile çelişmemek için kontrol edilemez yerel olmayanlık olarak adlandırılmıştır.
[90] Bell deneyleri, gerçek dünyanın yalnızca kişinin kendi geçmiş ışık konisi içinde var olduğunu kanıtlamıştır.
[91] Adrian Kent, "Causal Quantum Theory and the Collapse Locality Loophole", *Physical Review A*, 72.1 (2005): 012107, https://doi.org/10.1103/PhysRevA.72.012107
[92] Wiseman, "From Einstein's Theorem," 13
[93] Wiseman, "From Einstein's Theorem," 13

dünyalar"[94] yorumu gibi daha uç yorumlar yerine Bohm'un gerçekçilikle uyumlu olduğunu öne sürdüğü teorisini önerir.[95] Filozof Karl Popper, Clauser'e yazdığı mektupta bu durum karşısında afalladığını söylemekten kendisini alamaz ve Norris'inkine benzer bir seçimde bulunmayı tercih eder:

> "Hala Nesnellik+Yerelliğin savunulamaz olduğuna inanamıyorum(…) Bohr'un bunları farkına vardığı açıktır (Ancak Wigner de KM'nin tekbenciliği (solipsizm) dolaylı olarak gerektirdiği konusunda haklıysa, o zaman sizin ve Freedman'ın sarsıcı sonuçlarına rağmen KM yanlış olmalıdır. Olguculuğun (Mach) atomculuğu reddettiğini unutmayın.) Afallamak kelimesi içinde bulunduğum durumu tarif etmeye yetmez. Eğer olguculuk nesnel olarak doğruysa.(…)Nesnelliği neden kabul etmeyelim?"[96]

Philiph Ball, bugün Bohr'un kuantum mekaniği görüşünün kısıtlı olduğunu ve mutlak anlamda doğru olmadığını kesinlikle biliyoruz demektedir.[97] John Gribbin de Kopenhag yorumunun resmi yorum olarak kabul edilmesini Von Neumann'ın hatasına atfen tarihsel bir tesadüf olarak görür. Kopenhag yorumunun üç saç ayağından biri olarak gördüğü tamamlayıcılık anlayışının, tek bir fotonun hem dalga hem parçacık olarak davrandığını gösteren deneylerden dolayı artık kuşkuyla bakıldığını ifade eder.[98] Burada ortaya çıkan durum, birbirine eş güçte iki yorum bulunduğudur. Hangisini seçmek gerektiği şu an için tamamen tercih meselesi gibi görünmektedir. Einstein yaşasaydı ve bu sonuçları görseydi, ya bunlar içerisinden göreliliği korumayı seçip nedensel ve gerçekçi bir evren anlayışını terk etmek zorunda kalacaktı ya da nedenselliği seçip (Tanrının zar atmadığı bir evren) kendi ortaya attığı göreliliği sınırlamak zorunda kalacaktı. Cushing, Bell teoreminin 1964'te değil de 1920'lerin sonlarında keşfedilmiş olsaydı ne olacağı hakkında spekülasyon yapar. O, Einstein kontrol edilemeyen türden yerel-olmamanın KM artık gerçekliğin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu bilseydi, o zaman, görelilik kuramı için kendi varsayımları pahasına bile olsa gerçekliği yerelliğe tercih ederdi der.[99] Bu durumda, de Broglie'nin

[94] Nedensellikle ilgili farklı yorumlar da olmasına rağmen burada sadece Einstein'ın iddiaları ve o iddiaların vardığı sonuçlar dikkate alındığı için diğer yorumlar ayrıca irdelenmemiştir.
[95] Ben-Menahem, "Book reviews / Studies in History ,"590
[96] Fred Alan Wolf, *Kuantum Bilmecesi*, çev. Mihriban Doğan, İstanbul: Omega Yayınları, 2011, 263
[97] Philip Ball, *Tuhafı Aşma Zamanı*, çev. Nedim Çatlı, İstanbul: Kolektif Kitap: 2019, 88
[98] John, *Gribbin, Schrödingerin Yavru Kedileri*, çev. Nedim Çatlı, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, 170-171
[99] James Cushing T. *Quantum mechanics: historical contingency and the Copenhagen hegemony*, University of Chicago Press, 1994:179, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=kTewHaL8fvgC&oi=fnd&pg=PR11&ots=QMMws1NTwm&sig=wy_m6XcDOe9UXldNI9ELVmgvOnQ&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

teorisine hiçbir itirazı olmazdı ve teorinin 1952'den itibaren Bohm tarafından tam olarak geliştirilmesi, neredeyse çeyrek yüzyıl önce gerçekleşmiş olabilirdi. Yani Einstein, kendi savunduğu nedensellik konusunda (yerel olmayan saklı değişkenleri merkeze alan) yanılmıştır, ancak doğayı nedensel olarak yorumlayacak bir kuramın hala var olabileceği bahsini henüz kaybetmemiştir. Bu sonuçları değerlendiren Stenger "gerçek, yerel-olmayan saklı değişkenlerin yönettiği belirlenimci bir evrenin varlığı, büyük olasılıkla hiçbir zaman tamamen elenemeyecektir" demektedir.[100] Kopenhag yorumunun savunucularından biri olan ve "Dr. Quantum" olarak tanınan Fred Alan Wolf da benzer şekilde, "sürekliliğin süreksizliğe açtığı savaş asla sona ermeyebilir" demektedir.[101]Ilya Prigogine ise belki ileride, kuantum mekaniğinin olasılıkçı niteliğinin korunduğu ama aynı zamanda Einstein'ın isteğine uygun olarak öznel yönlerin katılmadığı bir yorumda Einstein ve Bohr'un uzalaştırılabileceğini ummaktadır.[102]

"Gecikmeli Seçim Kuantum Silgisi" Deneyleri ve Nedensellik:

Bell teoremi, bilim tarihinin en önemli buluşları arasında kabul edilirken kuantum teorisindeki sorunları (nedensellik, dalga fonksiyonunun çökmesi, süperpozisyonun gerçekliği, dalga fonksiyonunun gerçekliği vb.) açıklayabilmek için farklı birçok düşünce de ortaya atılmıştır. Bunlar içerisinde Kopenhag yorumunu destekleyenler olduğu gibi nedensel yorumu destekleyenler de vardır. Tartışma yaratan argümanlardan bir tanesi ilk kez John Archibald Wheeler'ın bahsettiği "Gecikmeli Seçim Argümanı"dır. Daha sonra Yoon Ho Kim ve arkadaşları tarafından önerilmiş olan "Gecikmeli Seçim Kuantum Silgisi" (Delayed-Choice Quantum Eraser) ile ilgili deneyler yapılmış ve bu deneylerde gözlemcinin yaptığı seçimlerin geçmişi değiştirdiği iddia edilmiştir. Bu teorinin deneylerle doğrulanmış olduğu ifade edilir ve hala da bu konuyla ilgili çalışmalar sürmektedir. Gecikmiş seçimde, nedensellik zamanda geriye doğru işlediğinden dolayı, Einstein'in klasik nedensellik düşüncesine ters bir durum ortaya çıkmaktadır. Yani bizim şimdi yapacağımız seçimler geçmişi değiştirir. Bu durumun deneylerle doğrulandığını ileri süren birçok bilimsel makale ve sonuç rapor edilmiştir. Bu yorumdan rahatsız olan birçok bilim insanı, deneyin sonuçlarının farklı yorumlanabileceğini iddia etmişlerdir. Hatta bazıları bu deney sonuçlarının yorumlanmasını yanılsama olarak görmüş ve bu konuda yeni çalışmalar ortaya koyarak durumu açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır. Çoğu fizikçiyi şaşkına uğratan "Gecikmeli Seçim Kuantum Silgisi" (GSKS) deney sonuçları, bazılarınca nedenselliğin *makro* dünyadan tamamen elendiğine kanıt sayılmıştır. Aslında Einstein'cı nedensellik zaten EPR deneyleri ve Bell

[100] Victor J. Stenger, *Bilinçsiz Kuantum*, çev. Murat Havzalıç, İstanbul: Ginko Kitap, 2019, 235
[101] Wolf, *Kuantum Bilmecesi*, 159
[102] Ilya Prigogine, *Kesinliklerin Sonu*, yay. yön. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2004, 170

teoreminin ortaya koyduğu deneylerle yanlışlanırken, GSKS deneylerinin sonuçları da zamanda geriden ileriye doğru giden (yerel olmayan) nedenselliğin çürüttüğüne kanıt sayılmıştır. Çünkü nedensellik düşüncesinde neden sonuçtan önce gelmektedir. Ama GSKS deneylerinde neden geçmişe sonuçtan sonra var olarak etki etmektedir. Bu açıkçası sonucun nedeni varettiğini savlayan teleolojik bakışa destek çıkıyor gibi görünmektedir. Etki faktörü oldukça yüksek bir dergide Zhi-Yuan Zhou[103] ve arkadaşları tarafından 2017'de yayımlanan deney sonuçları, fotonlar gibi bireysel kuantum varlıkların fiziksel gerçekliğinin doğrulandığını iddia ederler. Kuantum olayların evrimsel bir düzene göre işlediğini ve deterministik bir modele uyduğunu anlatan Zhi-Yuan Zhou ve arkadaşları, kuantum mekaniğinin gerçekçi yorumunun gecikmeli seçim gibi deneylerle reddedilmiş gibi görünse de aslında durumun öyle olmadığını ifade ederler.

Yine bir başka çalışmada Jai Paul[104,] 'gecikmeli seçim kuantum silgisi' deneyinde, etkiden ya da sonuçtan önce gelen nedenin, gizemli bir şekilde geçmişte bir etki ya da sonuç yaratmak için 'zamanda geriye doğru gidiyor' gibi görünmesine rağmen, deneyin ayrıntılı bir tartışması ve yorumuyla, bunun böyle olmadığını gösterdiklerini belirtir. Sandro Faetti[105] de yaptığı çalışmada, dolanık sistemlerle yapılan gecikmeli seçim deneylerinin yorumlanmasının, neden ve sonuç arasındaki doğal zamansal düzenin tersine çevrildiği şeklindeki mantık dışı sonucu ima etmediğini söylemektedir. David Ellerman[106] kuantum silgi deneylerinde geçmişe dönük nedenselliği yaygın bir yanılgı olarak tanımlar ve ortada hiçbir gizemin olmadığını ifade eder. R. E. Kastner[107]'e göre de 'Kuantum silgi' deneyleri hiçbir bilgiyi silmediği gösterilmiştir. Ona göre, 'Kuantum silgisi' ile gözlemlenen korelasyonların 'gecikmeli seçim kuantum silgisi' tamamen standart EPR korelasyonlarıyla açıklanır ve bu deneylerde elde edilmesi gereken hiçbir "zamansal yerelsizlik" yoktur. Tabish Quresh[108] 2020 ve 2021 yıllarında

[103] https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2095927317304358?casa_token=MV4kEAz1o30AAAAA:FIrCyMALc54N38gu1G1DLB4YbR4HMmj7zXu7gHzgaQFXQn-ihIB8L1vFm-QVihGWoJALDWkJmw

[104] Jai Paul Dudeja, "Can we influence certain events that occurred in the past? Interpreting 'delayed choice quantum eraser'experiment," *International Journal of Research and Analytical Reviews* 6.2 (2019): 225-226. Erişim Tarihi: 26 Mart, http://www.ijrar.com/upload_issue/ijrar_issue_20543504.pdf

[105] Sandro Faetti , "Alternative analysis of the delayed-choice quantum eraser with two entangled particles," *arXiv preprint arXiv*:1912.04101 (2019):6. https://doi.org/10.48550/arXiv.1912.04101

[106] David Ellerman. "Why delayed choice experiments do not imply retrocausality," *Quantum Studies: Mathematics and Foundations* 2.2 (2015): 198. Erişim Tarihi: 26 Mart, https://link.springer.com/article/10.1007/s40509-014-0026-2

[107] R. E. Kastner, " The 'delayed choice quantum eraser'neither erases nor delays," *Foundations of Physics*, 49.7 (2019): 725. . Erişim Tarihi: 26 Mart, https://link.springer.com/article/10.1007/s10701-019-00278-8

[108] Tabish Qureshi, "The delayed-choice quantum eraser leaves no choice," *International Journal of Theoretical Physics* 60.8 (2021): 3085.

yaptığı çalışmalarda, Viyana gecikmeli seçim kuantum silgisinin, gecikmeli modun deneyci için hiçbir seçenek bırakmadığı ve hangi yol bilgisinin her zaman silindiği gerçeğinin ilk deneysel gösterimini verdiklerini ifade eder. Ona göre bu sonuçlar, gecikmeli seçim kuantum silgisinin gizemini ortadan kaldırır ve herhangi bir geriye dönük nedensellik konuşmasını gereksiz hale getirir.

Kuantum silmeyi Einstein'in yerelliğiyle uyumlu olacak şekilde açıklamaya çalışanlar da mevcuttur. Xiao-Song Maa[109] ve arkadaşlarına göre, sistem fotonunun kesinlikle bir dalga ya da kesinlikle bir parçacık gibi davrandığı bakış açısının, ışıktan daha hızlı iletişim gerektireceği ve özel görelilik kuramıyla çelişeceği için tamamen terk edilmesi gerekir. Bu durumda sonuçlar Einstein yerelliğiyle uyumlu olmalıdır. Gerard't Hooft[110] ise kuantum fiziğinin eksik olduğunu kabul eder ve geçmişe dönük seçim yerine süperdeterminizmi ileri sürer. Ona göre kişi ileride yapacağı seçimle geçmişi değiştirecekse bu durum bile önceden belirlenmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Yukarıdaki çözümlemeden de anlaşılacağı gibi, Einstein'ın nedensel yorumda ısrarcı olmasına rağmen, sadece yerel nedenselliği kabul etmesi, Schhrödinger, de Broglie ve Bohm gibi fizikçilerin önerilerine sıcak bakmaması, aslında nedensel yorumların ciddiye alınmasını geciktirmiştir. Sonuçta Einstein'ın olması gerektiğini iddia ettiği nedensel yorum mümkün görünmese de kuantum teorisinin nedensel olmayan yorumu olduğu gibi, matematiksel olarak eşit tutarlılıkta ve aynı deneysel sonuçları öngören farklı nedensel yorumları da mevcuttur. Ancak, tartışmalar hala sürdüğü için, hangisinin doğanın doğru tasvirini verdiğinin şu an için kesinliğe kavuştuğunu söylemek oldukça zordur. "Gecikmeli Seçim Kuantum Silgisi" argümanında bile bilim insanları birbirine eş güçte ancak tamamen zıt yönde fikirleri savunabilmekte ve kendileri lehine kanıtlar ortaya koyabilmektedirler. Bazı yorumculara göre, kuantum fiziğinin tarihine ve gelişimine baktığımızda, süreç üzerine etki eden sosyo-kültürel faktörlerin farklı işlemiş olması halinde, hâkim görüşün de farklı olabileceğini ileri sürmek mümkünmüş gibi görünmektedir. Ancak durum, Kopenhagcıların lehine gelişmiş, fizikçilerin büyük çoğunluğu, uzun süre

Tabish Qureshi, "Demystifying the delayed-choice quantum eraser," *European Journal of Physics* 41.5 (2020): 10-11. . Erişim Tarihi: 26 Mart, https://link.springer.com/article/10.1007/s10773-021-04906-w, https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1361-6404/ab923e/meta

[109] Xiao-Song Maa ve ark., "Quantum erasure with causally disconnected choice," *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110.4(2013): 1221-1226. https://www.pnas.org/doi/abs/10.1073/pnas.1213201110

[110] Gerard't. Hooft "Free Will in the Theory of Everything". *Determinism and Free Will- New* In *Insights from Physics*, ed. F. Scardigli, 21-47. Switzerland: Springer Nature, 2019, 30.

Kopenhag yorumunu kuantum fiziğinin tek yorumu olarak görmüşler ve bundan başka bir ihtimalin olabileceği fikrini büyük ölçüde görmezden gelmişlerdir. Nitekim fizik ders kitaplarında bile Kopenhag yorumundan başka bir yorumun varolduğundan hiç söz edilmemiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında, elbette kuantum mekaniğinin kurucularının sert tepkileri, kesin konuşmaları ve pek çok fizikçinin onların etrafında kümelenmesinin de etkisinin olduğu açıktır. Çoğunluğun ortaya çıkardığı uzlaşının karşısında, suçlamalara ve köklü eleştirilere maruz kalma korkusuyla farklı düşünenlerin seslerini çıkartmakta seslerini doyurmakta güçlük çektikleri bilinen bir şeydir. Bilim tarihinin de gösterdiği gibi, pekişmiş teorilere ve paradigmalara itiraz etmek her zaman zor olmuştur. Bazı fizikçiler, Kopenhagcıların hegemonyasına gönderme yaparak, Kopenhag yorumuna karşı kuşkuyla yaklaşanlara ve soru soranlara yer yer "kapa çeneni ve hesapla" tavrıyla muamele edildiğini ifade ederler. Buna rağmen, kuantum fiziğindeki olgular ve yorumlarına ilişkin tartışmalar tümüyle sonlanmamıştır. Sözgelimi Nobel ödüllü fizikçi Gerard't Hooft gibi hala kuantum teorisinin tamamlanmamış ve yerel değişkenlerin var olduğu düşüncesini paylaşan fizikçiler olduğu gibi, yerel olmayan değişkenlerin varlığını kabul ederek problemin üstesinden gelmeye çalışan fizikçiler de vardır. Bu yüzden felsefi açıdan soğuk kanlı olmak, Planck'ın deyişiyle acele etmemek gerekmektedir.

Bilim tarihi, kanıtlandığı gerekçesiyle uzun süre egemen olan teorilerin ve yaklaşımların, belli bir zaman sonra gözden düşüp, tarihin tozlu sayfalarına girdiğinin, önemsenmeyen yaklaşımların daha sonra ön plana çıktığının örnekleriyle doludur. Öte yandan kuantum teorisi ve nedensellik ilişkisi bakımından tartışmaların büyük bölümünün *mikro* dünyayla ilgili olduğu unutulmamalıdır. *Makro* dünyada "Gecikmeli Seçim Kuantum Silgisi" gibi tartışmalı durumların dışında nedensellikle ilgili ciddi bir tartışma yok gibidir. Kopenhagcılar bile nedensellik açısından *makro* düzeyde bir sorunun olmadığını dile getirmişler; istatistiksel olarak kuantum mekaniğinin *makro* dünyada nedenselliğe uygun olarak işlediğini düşünmüşlerdir.

KAYNAKÇA

Aspect, Alain, Philippe Grangier, and Gérard Roger. "Experimental tests of realistic local theories via Bell's theorem", *Physics Review Letter 47 (*1981): 460–463; *ibid.* 'Experimental realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm *Gedankenexperiment*: A new violation of Bell's inequalities", *Physics Review Letter*, 49 (1982): 91–94

Ball, Philip. *Tuhafı Aşma Zamanı*, çev. Nedim Çatlı, İstanbul: Kolektif Kitap: 2019

Belousek, Darrin W. "Einstein's 1927 unpublished hidden-variable theory: It's background, context and significance", *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, *27.4 (1996): 437-461,* https://doi.org/10.1016/S1355-2198(96)00015-9

Ben-Menahem, Yemima. "Quantum theory and the flight from realism", Book reviews / *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 33 (2002): 587-591, doi: 10.1016/S1355-2198(02)00022-9

Bohm, David. *Causality and Change İn Modern Physics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1996.

Bohr, Niels. "Quantum mechanics and physical reality". *Nature* 136.3428 (1935): 65-65, https://doi.org/10.1038/136065a0

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010, 1146

Dick, Rainer. "Quantum jumps, superpositions, and the continuous evolution of quantum states" , Studies in History and Philosophy of Modern Physics 57 (2017): 115-125, doi: https://doi.org/10.1016/j.shpsb.2016.10.003

Faetti, Sandro. "Alternative analysis of the delayed-choice quantum eraser with two entangled particles," *arXiv preprint arXiv*:1912.04101 (2019). https://doi.org/10.48550/arXiv.1912.04101

Gribbin, John. *Mikro-Nano Dünya ve Onu A'dan Z'ye Güden Kuantum Ansiklopedik Sözlük,* çev. Ömür Akyüz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021

Gribbin, John. *Schrödingerin Yavru Kedileri*, çev. Nedim Çatlı, İstanbul: Metis Yayınları, 2008

Heisenberg, Werner. *Fizik ve Felsefe*, çev. İshak Arslan, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 32

Heisenberg, Werner. *Parça ve Bütün,* çev. Ayşe Atalay, İstanbul: Düzlem Yayınları, 1990

Heisenberg, Werner. *Physics and philosophy*, New York: Penguin Science, 1962

Hulswit, Menno. From *Cause to Causation. A Peircean Perspective*, Dordrecht, USA: Kluwer Publishers, 2002.

Hooft, Gerard't. "Free Will in the Theory of Everything". *Determinism and Free Will- New* In *Insights from Physics*, ed. F. Scardigli, 21-47. Switzerland: Springer Nature, 2019.

Kent, Adrian. "Causal Quantum Theory and the Collapse Locality Loophole", *Physical Review A*, 72.1 (2005): 012107, https://doi.org/10.1103/PhysRevA.72.012107

Ma, Xiao-Song; Johannes Kofler, Angie Qarry, Nuray Tetik, Thomas Scheidl, Rupert Ursin , Sven Ramelow Thomas Herbst Lothar Ratschbacher, Alessandro Fedrizzi, Thomas Jennewein ve Anton Zeilinger. "Quantum erasure with causally disconnected choice," *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110.4(2013): 1221-1226. https://www.pnas.org/doi/abs/10.1073/pnas.1213201110

Monnod, Emmanuel. "Einstein, Heisenberg, Kant: methodological distinction and conditions of possibilities", *Information and Organization* 14 (2004):105-121, doi: https://doi.org/10.1016/j.infoandorg.2003.12.001

Nadler, Stevan. *Causation in Early Modern Philosophy (Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony)*, USA: The Pennsylvania State University Press, 1993.

Planck, Max. "*Doğadaki Nedensellik", Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996.

Planck, Max. *"Nedensellik Yasası ve İrade Özgürlüğü", Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* içinde, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996.

Prigogine, Ilya. *Kesinliklerin Sonu*, yay. yön. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2004

Qureshi, Tabish. "The delayed-choice quantum eraser leaves no choice," *International Journal of Theoretical Physics* 60.8 (2021): 3076-3086. Erişim Tarihi: 26 Mart, https://link.springer.com/article/10.1007/s10773-021-04906-w,

Qureshi, Tabish. "Demystifying the delayed-choice quantum eraser." *European Journal of Physics* 41.5 (2020): 055403. https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1361-6404/ab923e/meta

Özlem, Doğan. *Mantık*, İstanbul: Anahtar Yayınları, 1994

Schopenhauer, Arthur. *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü*, çeviren: A. Onur Ateş, İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2020

Schrödinger, Erwin. *Doğa ve Yunanlılar&Bilim ve Hümanizm*, çev. Aynur Başpınar, İstanbul: Babil Kitap, 2020

Stenger, Vitor J. *Bilinçsiz Kuantum*, çev. Murat Havzalıç, İstanbul: Ginko Kitap, 2019.

Tanona, Scott. "Uncertainty in Bohr's response to the Heisenberg microscope", *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 35 (2004): 483-507, doi: https://doi.org/10.1016/j.shpsb.2004.04.007

Whittaker, Andrew. *Einstein, Bohr and the Quantum Dilemma*, Melbourne: Cambridge University Press, 1996, 254 (pdf)

Wiseman, HM. "From Einstein's Theorem to Bell's Theorem: a history of quantum nonlocality", *Contemporary Physics* 47.2 (2006): *79-88,* https://doi.org/10.1080/00107510600581011

Wolf, Fred Alan. *Kuantum Bilmecesi*, çev. Mihriban Doğan, İstanbul: Omega Yayınları, 2011

Zhi-YuanZhou[ab]Zhi-HanZhu[ac]Shi-LongLiu[ab]Yin-HaiLi[ab]ShuaiShi[ab]Dong-ShengDing[ab]Li-XiangChen[ad]WeiGao[ac]Guang-CanGuo[ab]Bao-SenShi[ab]. "Quantum twisted double-slits experiments: confirming wavefunctions' physical reality," *Science bulletin*, 2017, 62.17: 1185-1192.

İnternet Kaynakları

Bell, John S., Isham, C., Penrose, R., Sciama, D. "Quantum mechanics for cosmologists", *John S Bell On The Foundations Of Quantum Mechanics* (2001): 99-125, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=pufUCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA99&dq=J.+S.+Bell,+%E2%80%98Quantum+Mechanics+for+Cosmologists&ots=ARatmqj0K7&sig=X1EwKCSFkHVtkxEjGlBBj-wkd_0&redir_esc=y#v=onepage&q=solipsism&f=false

Bohm, David. "A suggested interpretation of the quantum theory in terms of 'hidden' variables" (parts I and II) *Physics Review, 85 (1952):* 166-193, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://journals.aps.org/pr/abstract/10.1103/PhysRev.85.166

Bohr, Niels. "The causality problem in atomic physics", *New theories in physics*, Paris: International Institute of Intellectual Cooperation 17 (1939): 11-30, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://inis.iaea.org/search/search.aspx?orig_q=RN:17055948

Bohr, Niels. "The quantum postulate and the recent development of atomic theory", *Nature* 121: (1928): 584, Erişim Tarihi: Şubat 12, https://www.informationphilosopher.com/solutions/scientists/bohr/Como_Nature.pdf

Bohr, Niels. "The quantum postulate and the recent development of atomic theory", *Nature* 121: (1928): 584, Erişim Tarihi: Şubat 12, https://www.informationphilosopher.com/solutions/scientists/bohr/Como_Nature.pdf

Cushing, James T. *Quantum mechanics: historical contingency and the Copenhagen hegemony*. University of Chicago Press, 1994, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=kTewHaL8fvgC&oi=fnd&pg=PR11&ots=QMMws1NTwm&sig=wy_m6XcDOe9UXldNI9ELVmgvOnQ&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

Dudeja, Jai Paul, "Can we influence certain events that occurred in the past? Interpreting 'delayed choice quantum eraser'experiment," *International Journal of Research and Analytical Reviews* 6.2 (2019): 217-226. Erişim Tarihi: 26 Mart, http://www.ijrar.com/upload_issue/ijrar_issue_20543504.pdf

Einstein, Albert; Podolsky, Boris ve Nathan, Rosen. "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?", *Physical Review* 4 (1935): 777-780, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://journals.aps.org/pr/abstract/10.1103/PhysRev.47.777

Ellerman, David. "Why delayed choice experiments do not imply retrocausality," *Quantum Studies: Mathematics and Foundations* 2.2 (2015): 183-199. Erişim Tarihi: 26 Mart, https://link.springer.com/article/10.1007/s40509-014-0026-2

Holland, Peter R. *The quantum theory of motion: an account of the de Broglie-Bohm causal interpretation of quantum mechanics*. Cambridge University press: 1995, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://books.google.com.tr/books?hl=tr&lr=&id=BsEfVBzToRMC&oi=fnd&pg=PR17&ots=21t94ip0He&sig=D8yiziRHYK3kWYTo0vCrH6xrWLI&redir_esc=y#v=onepage&q=tactical&f=false

Kastner, R. E." The 'delayed choice quantum eraser'neither erases nor delays," *Foundations of Physics*, 49.7 (2019), 717-727. Erişim Tarihi: 26 Mart, https://link.springer.com/article/10.1007/s10701-019-00278-8

Schrödinger, Erwin. "The Present Situation in Quantum Mechanics: A Translation of Schrödinger's "Cat Paradox" Paper", İngilizceye çev. John D. Trimmer, *Proceedings of the American Philosophical Society* (1980): 323-338, Erişim Tarihi: 12 Şubat, https://www.jstor.org/stable/986572

LUDWIG WITTGENSTEIN'IN "SİNEK ŞİŞESİNDEKİ SİNEK" METAFORUNA DAİR

Erdinç YÜCEL*
Hasan YILMAZ**

ÖZ

Ludwig Wittgenstein, dil felsefesinin akış yönünü iki kez değiştirmeyi başaran önemli bir filozof olarak bilinmektedir. Wittgenstein'ın dil felsefesi alanında yarattığı ilk etkisi, erken dönemine ait olan ve sağlığında neşredilen "Tractatus Logico-Philosophicus" adlı eseriyle olmuştur. Alana yaptığı ikinci önemli etkisi, geç dönemine ait olan ve ölümünden iki sene sonra yayımlanan "Philosophische Untersuchungen" (Felsefi Soruşturmalar) isimli eseriyle gerçekleşmiştir. O, bu eserinde "Felsefedeki hedefin nedir?" diye sorar ve kendi sorusunu şöyle cevaplar: "Sineğe, sinek şişesinden çıkış yolunu göstermek" (Philosophische Untersuchungen §309). Wittgenstein'ın bu metaforu literatürde değişik şekillerde yorumlanmıştır. Metaforda geçen "Fliegenglas" kelimesi genellikle "şişe", "kavanoz" vs. gibi kelimelerle karşılanmaya çalışıldığından Wittgenstein'ın ortaya koyduğu izahatın anlaşılması zorlaşmaktadır zira sıradan bir şişeden ya da kavanozdan sineğin kurtulması birkaç deneme ile mümkündür. Oysa "Fliegenglas" diye adlandırılan "sinek şişesi"nin özel yapısı bilinmeden Wittgenstein'ın izahatının tam manasıyla anlaşılması güçleşmektedir. Böyle bir şişenin içerisine giren ve alt tarafındaki açıklığı fark edemediği için buradan bir daha dışarıya çıkamayan sineğin yardıma ihtiyacı olduğu kesindir. Wittgenstein'a göre zaten insan da dilinin/düşüncelerinin sınırlarını fark edemediği için adeta camdan bir şişenin içerisinde hapsolmuştur. Tıpkı bir sineğin, sinek şişesinin içerisinde camdan çeperi fark edememesinden dolayı hapsolduğu gibi. Bu durumda var olan çıkış yolunu göstermek ve böylece bu problemi çözmek elbette yine filozofa düşmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Wittgenstein, dil, dil felsefesi, metafor, şişedeki sinek*

ABOUT THE METAPHOR OF THE "FLY IN THE FLY BOTTLE" BY LUDWIG WITTGENSTEIN

ABSTRACT

Ludwig Wittgenstein is considered an important philosopher who managed to change the flow of the philosophy of language twice. Wittgenstein's first influence on the philosophy of language was with her early work, Tractatus Logico-Philosophicus, which was published during her lifetime.The second major influence he exerted in this field was his late work Philosophical Investigations, published two years after his death. In this work he asked: "What is your goal in philosophy?" he asks, his own question: "Showing the fly the way out of the fly bottle" (Philosophical Investigations §309). This metaphor of Wittgenstein has been interpreted differently in the literature. The word "Fliegenglas" in the metaphor is mostly used as "bottle", "jar" etc. Wittgenstein's explanation becomes difficult to understand because it is possible that a fly can escape from an ordinary bottle or jar with a few tries. However, It becomes difficult to fully understand Wittgenstein's explanation without knowing the special structure of the "fly bottle". What is certain is that the fly that gets into such a bottle and cannot come out as it does not notice the opening at the bottom, needs help. According to Wittgenstein, manis almost locked in a glass bottle as he cannot see the limits of his language/thoughts. Just like a fly which is trapped in a "fly bottle" because it can't see the glass wall. In this case, it is up to the philosopher to point out the existing way out and thus to solve this problem.

Keywords: *Language, philosophy of language, metaphor, fly in the bottle*

---

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, AKEF, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, erdincyucel@hotmail.com ORCID: 0000-0002-4248-5048

** Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, AKEF, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, yilmazhasan75@hotmail.com ORCID: 0000-0002-4476-6273

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 329-342 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 329-342*
Makalenin geliş tarihi: 17.02.2022 *Submission Date: 17 February 2022*
Makalenin kabul tarihi: 16.03.2022 *Approval Date: 16 March 2022*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Wittgenstein'ın geç felsefesini kavrayabilmek için öncelikle onun kullandığı "Fliegenglas"[1] metaforunu anlamak faydalı olacaktır. Wittgenstein'ın bu metaforu Türkçede genellikle "şişedeki sinek" kavramıyla izah edilmeye çalışıldığından dolayı konunun tam olarak anlaşılması bir hayli zorlaşmaktadır. "Felsefede hedefin nedir?" sorusuna Wittgenstein "Sineğe sinek şişesinden çıkış yolunu göstermek." şeklinde cevap vermiştir.[2] Peki, bu ne anlama gelmektedir? Bu soruyu vereceğimiz cevap Wittgenstein'ın felsefesinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

İlk olarak onun felsefeye nasıl yön verdiğine biraz daha yakından bakarak konuyu ele almak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Wittgenstein'ın felsefeyi en az iki kez baş aşağı ettiğini söylemek yanlış olmasa gerek. Birinci büyük etkiyi, Birinci Dünya Savaşı sırasında kaleme aldığı ve 1921 yılında neşrettiği Tractatus Logico-Philosophicus'la yaratmıştır. Onun bu eseri pozitivist ve ampirik anlayışın modern bir başlangıcı olarak kabul edilmektedir. "Mantıksal Felsefi İnceleme" olarak Türkçeye aktarılabilen bu eser, dili tamamen mantık çerçevesinde ele alır. Kitap, yedi temel önermeyi ve bunların alt önermeleriyle felsefi sorunlara dil çerçevesinde mantıksal köklü cevapları içermektedir. Zaten kitabının ön sözünde yer alan şu ifade Wittgenstein'ın bu eserle neyi başardığını açıkça ortaya koymaktadır: "(...) burada bildirilen düşüncelerin doğruluğu bana sorgu-sual edilemez ve kesinkes görünüyor. Böylece, şu kanıdayım ki, sorunları özlerinde sonuna dek çözdüm." Kitabın ön sözünde yer alan bu çok iddialı cümlenin devamı da manidardır: "(...) Ve bunda da yanılmıyorsam, işte, bu çalışmanın değerinin ikinci bulunduğu nokta, bu sorunların çözülmesiyle ne denli az şeyin başarılmış olduğunu göstermesindedir."[3] Wittgenstein bu eserinin 7 numaralı "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" (Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı.)[4] kapanış önermesiyle de felsefedeki sorunlara son noktayı koyduğunu ilan eder.

[1] Fliegenglas: Sinek tuzağı olarak kullanılan özel yapım bir şişe.
[2]Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. The English Text of the Third Edition. Çeviren: G. E. M. Anscombe. , New York: Macmillan Publishing Co. 1968, 103.
[3]Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*. (Çeviren: Oruç Aruoba) Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul, 1985,12.
[4] Wittgenstein, *Tractatus, 164-165.*

Wittgenstein'ın Geç Dönemi ve "Şişedeki Sinek" Metaforu

Ancak ilerleyen zamanlarda Wittgenstein'ın bu görüşünden tam anlamıyla vazgeçtiği görülmektedir. Wittgenstein Tractatus'ta dile getirdiği felsefi sorunlara çözüm bulduğu görüşünden rücu eder ve bu görüşünü revize ederek yeni bir bakış açısıyla konulara yaklaşır. Böylece o, sadece dilin mantığına ilişkin görüşünü değiştirmekle kalmaz aynı zamanda dili yanlış anlamamızdan dolayı ortaya çıkan problemleri - Tractatus'ta yapmaya gayret ettiği gibi - sistematik bir felsefi teoriyi belirleyerek çözemeyeceği kanaatine ulaşır.[5]/[6]

Tractatus sonrası değiştirdiği bakış açısı sayesinde Wittgenstein, felsefenin sorunlarını çözmek ve gerçeklikleri araştırmak için yepyeni bir metodolojinin doğmasını sağlamıştır. Onun bu konular hakkında çok farklı yaklaşımları ölümünden iki yıl sonra 1953 yılında "Felsefi Soruşturmalar" adıyla neşredilmiştir. Onun bu çalışmaları birçok alanı da derinden etkilemiştir. Özellikle dil bilim ve kültür bilim çalışmaları onun bu yaklaşımlarından ziyadesiyle etkilenmiştir. Bu durum "lengüistik dönemeç" (linguistic turn) adıyla anılan ve geleneksel düşünce dünyasını tümüyle değiştiren yeni bir bakış açısının doğmasına önemli katkılar yapmıştır. Bir başka deyişle "Felsefi Soruşturmalar" modern dil felsefesinin başlangıç noktasını teşkil etmesi bakımından büyük bir öneme sahiptir.[7]

Wittgenstein'ın yeni anlayışının özünü kavrayabilmek adına onun özellikle Türkçe literatürde "Şişedeki Sinek" olarak geçen metaforunu ayrıntılı bir şekilde analiz etmek gerekir. Metaforu anlayabilmek için öncelikle Türkçe literatürdeki "şişe" kelimesinin Wittgenstein'ın ortaya koyduğu izahatı güçleştirdiği bilinmelidir zira ağzı açık sıradan bir şişenin içindeki sineğin biraz çaba ile şişenin içinden çıkabileceği aşikârdır. Oysa Almanca orijinal metindeki "Fliegenglas" kelimesiyle sıradan bir şişenin kastedilmediği anlaşıldığında konunun daha kolay şekilde açıklanabilmesi mümkün olacaktır. "Fliegenglas" sinek veya diğer haşeratı yakalamak amacıyla imal edilmiş özel bir şişedir. Aşağıdaki resimde bu şişenin özel yapısını görmekteyiz:

[5] Ali Utku, *Ludwig Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, 250.
[6] Paolo Gabrielli, *Sinn und Bild bei Wittgenstein und Benjamin*, Bern: Peter Lang, 2004, 140.
[7] Jörg, Neuenfeld. *Alles ist Spiel. Zur Geschichte der Auseinandersetzung mit einer Utopie der Moderne.* Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2005, 105.

[8]

Bu sinek şişesinin içine giren sineğin tekrar dışarıya çıkması neredeyse imkânsızdır zira şişenin yapısı, sineğin çıkış yolunu bulamayacağı bir karmaşıklığa sahiptir. Yani sinek kolayca girdiği şişenin içinden kurtulmayı başaramayacak ve zaman içerisinde kaçınılmaz sona daha da yaklaşacaktır. Aşağıdaki resim sineğin durumunu açıkça gözler önüne sermektedir:

[9]

Bu metaforda sinek, insanı temsil etmektedir; dolayısıyla Wittgenstein insanı bu çıkmazdan kurtarmak istemektedir. İnsan, felsefenin ve kendi mantığının karmaşıklığı yüzünden kolayca tuzağa düşmektedir. Bizler dilimizin cazibesine kapılarak kolayca yolumuzu kaybedebiliriz. Bazen de dilimize aşırı bir güven duyarak her şeyi onunla kavrayabileceğimizi sanırız. Oysa düşündüğümüz her şeyin gerçekte var olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusudur.

Tüm bu gerçeklerden hareketle sorulması gereken soru şudur: "Sinek şişesindeki sineğe yolu göstermekten tam olarak anlaşılması gereken nedir?" Bu

[8] https://www.manufactum.de/insektenfangglas-mundgeblasen-a30565/
[9] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fliegenglas-1.jpg

soruya cevap vermek için önce sinek şişesinin nasıl kullanıldığına daha yakından bakmakta yarar vardır. Yukarıdaki resimden de anlaşılacağı üzere sinek şişesinin hem alt hem de üst kısmında bir açıklık bulunmaktadır. Yanan ışığı takip edip gelerek insanlara özellikle yaz aylarında musallat olan sineklerden kurtulmak için bu şişenin üst kısmından onları cezbeden şekerli bir sıvı ilave edilir. Şişenin altındaki açıklığa rağmen - onun özel yapımı sayesinde - bu karışım şişe tabanında dökülmeden durabilir. Ardından şişenin üst açıklığı bir tıpa yardımıyla kapatılır ve böylece şişenin sadece tabandaki giriş yeri açık kalır. Bu açıklıktan yayılan koku sinekleri cezbeder ve böylece onlar kokuyu takip ederek kolayca şişenin içerisine girerler. Fakat kolayca girilen şişenin çıkışını bulmak hiç de kolay değildir. Tekrar çıkışı bulmak sinek için çok zor bir problemi teşkil eder. Aynı sorunu insan da yaşamaktadır. İnsan, dilin cazibesine veya farklı akımlara kapılarak kolayca dilin labirentlerine girmiş olur; bazen bir fikrin, kavramın kokusuna kapılarak bir labirente girer ve birden dilde, bir fanusun içindeymişçesine kaybolur, adeta hapsolur. Wittgenstein "Felsefi Soruşturmalar" adlı eserinde insanın dili aracılığıyla bir çıkmaza sürüklendiğini göstermeye çalışır. Ona göre dilimiz bizleri sıklıkla labirentlere sokar. Elbette dil sayesinde sorunları da çözmekteyiz. Zaten mesele de dilin bizleri hangi durumlarda çıkmazlara soktuğunu ve hangi durumlarda problemlerimizi çözmeye yaradığını net bir şekilde tespit edebilmektir.

Şişedeki sinek metaforuna tekrar dönecek olursak; sinek, kokunun cazibesine kapılarak şişenin altındaki açıklıktan içeriye girmiş ve böylece kapana kıstırılmış olur. Ardından şekerli sıvıdan yeterince istifade ettikten sonra aydınlığa doğru, yani ışığa doğru hareket etmek ister. Tıpkı bunun gibi insan da dilin cazibesine kapılarak dil fanusunun alt açıklığından kokuyu takip ederek içeriye girer ve ardından da aydınlık çağın bizlere hediyesi olan akıl nimetine, yani ışığa doğru gitmek ister. Şişedeki sinek ışığa doğru uçar ancak her defasında şişenin camdan duvarlarına çarparak durmak zorunda kalır. Sinek ışığa doğru uçmaya çalıştıkça giderek daha sert bir şekilde şişeye çarpar ve ziyadesiyle hırpalanır. Bu durumda belki de sorulacak soru şu olmalıdır: Sinek neden girdiği açıklıktan geri dışarıya çıkamamaktadır? Bu sorunun cevabı aslında oldukça kolaydır. Kokuyu takip ederek içeriye giren sinek bir camın içerisinde hapsolduğunun farkında bile değildir. Sinek, etrafını kaplayan cam duvarı görmemektedir. O zamana kadar istediği yöne uçabilmeyi öğrenmiş olan sinek, bu şişenin içinde olduğunu idrak edememektedir dolayısıyla şişenin alt

tabanında bir açıklığın olduğunun da asla farkında değildir, bundan dolayı şişeye çarparak her uçuş denemesinde daha da fazla hasar almaktadır.

Wittgenstein'a göre insan da sineğin bu akıbetine uğramaktadır. Bizler kelimelerin, kavramların, fikirlerin yani bir nevi dilin fanusu içerisinde yolumuzu kaybetmek tehlikesiyle karşı karşıyayız. Dilin şeffaf duvarları ardında yolumuzu bulmamız çok zordur çünkü biz de bu cam duvarların farkında bile olamayabiliriz. Düşünmek için kullandığımız dilin sınırsız olduğunu sanarak aslında bir yanılgıya düşeriz. Düşünürken, fikir üretirken yararlandığımız dili kullanmaya o kadar alışkınızdır ki onun varlığını bile hissetmeyiz. Bu, balığın suda hareket ederken suyun farkına bile varmamasına benzeyen bir durumdur. Fakat bu durumumuz tıpkı bir balığın durumunda söz konusu olduğu gibi, bir problemle karşılaşana kadar sürmektedir. Balık ancak karaya vurduğunda çırpınmaya başlayarak suyun farkına varmaktadır. İnsan da aynı şekilde bir problem ile karşılaştığında dili fark etmeye başlamaktadır. Bizler, bir problemin içine hapsolduğumuzda dilimizin sınırlarının da farkın varır ve bu problemden de yine dilimizin olanaklarını kullanarak kurtulmaya çalışırız.

Wittgenstein dilimizin farkına varmak zorunda olduğumuzu, dilimiz ve sınırları hakkında kafa yormamız gerektiğini vurgular. Aksi takdirde fikirlerin cazibesine kapılarak ve onun yaydığı güzel kokuyu takip ederek sinek şişesinin içine girer ve bir daha çıkış yolunu bulamayarak burada hapsoluruz. Sinek şişesinin içine girdiğimizde sürekli ışığa doğru koşarak başımızı cam duvarlara vurup geriye doğru düşer ve her hareketimizde daha da hırpalanırız. Bizler ışığa doğru, yani bilgiye doğru hareket ederek kurtulacağımızı sanırız fakat her defasında yine cama çarparak hayal kırıklığına uğrarız. Kısacası biz, dilin içerisinde hareket ederken sineğin içine düştüğü duruma benzer bir akıbeti yaşamış oluruz.

Peki çözüm nedir? Sinek şişesinin altında açıklığın bulunması aslında bir çarenin de bulunduğunu temsil etmekte fakat sinek bir türlü girdiği yerden geri çıkmayı beceremektedir. Zaten düşünen insanın da düştüğü bu karmaşadan – çıkış yolu açık olduğu halde – kurtulması genellikle mümkün değildir. Oysa Wittgenstein, insana bu çıkış yolunu göstermek için yöntemlerin bulunduğunu ve böylece ona yardımcı olunabileceğini ileri sürmektedir.

Tüm bu tespitler göz önüne alındığında Wittgenstein'ın felsefesinin öncelikle dil felsefesi olduğu görülmektedir. Ona göre, çıkmazlarımız dilimizle çizdiğimiz resimlerin bizleri hapsetmesinden kaynaklanmaktadır. Bu çıkmazdan

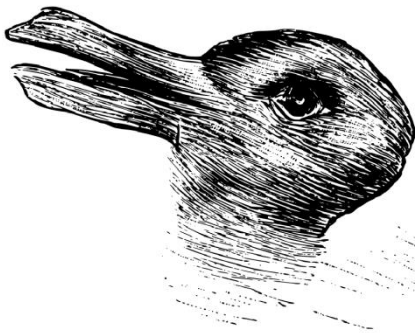
kurtulmak içinse kelimelere başvurarak kavramlarla çizdiğimiz bu resim/düşünce hapishanesinden kurtulmamız gerekmektedir. Fakat bu elbette çok kolay değildir zira bu resimler dilimizin derin yapısında gizlenmektedir. Bunun için de bu resimleri durmadan kullanmaktayız. Bizler bu resimlerle öyle hemhal olmuşuzdur ki onların kaçınılmaz olduğunu içselleştirmişizdir. Buradaki temel sorun ise bu yaşadığımız problemin gündelik hayatta adeta gözümüzün önünde bulunması ve gündelik uğraşımız içerisinde düştüğümüz çıkmazın farkına varamayışımızdır. İnsanın bu durumu şişenin içindeki sineğin durumu gibidir. Hatırlanacağı üzere sinek de gözünün önünde açıkça duran cam engelini bir türlü görememektedir. Dolayısıyla insan camın sınırlarının farkına varamamaktadır. Böylece o, felsefi sorunlar hakkında düşünürken dilinin, dolayısıyla da düşüncesinin sınırlarını görememektedir.

Wittgenstein bu durumdan kurtulmak için gündelik "normal" dilin işlevinden istifade etmek gerektiğini hararetle savunmaktadır.[10] Wittgenstein bu felsefesiyle dili ele alarak onun hangi amaçlar için nasıl kullanılması gerektiğini izah etmeye çalışır. İnsan, felsefi sorunları çözmek için işe koyulduğunda dili yanlış amaçlar için kullanarak hata yapmaktadır. Ona göre bu hatadan ancak günlük dili mercek altına alarak kurtulmak mümkündür. Örneğin bir kelimenin ne anlama geldiğini öğrenmek istiyorsak onun yapısıyla uğraşmak yerine, bu kelimenin ne zaman ve nasıl kullanıldığını anlamak gerekmektedir. Dolayısıyla bu kelimenin geçtiği cümle örneklerini toplayıp bunları karşılaştırmak doğru anlamanın ilk önemli koşulu olarak kendini gösterir. Aksi takdirde kelimenin salt özüyle uğraşarak bir yere varmamız mümkün değildir zira Wittgenstein'a göre kelimeleri kelime yapan bir töz yoktur.

O, felsefi sorunları sadece tek bir metotla çözmenin imkân harici olduğunu şöyle bir örnekle ortaya koyar: Nasıl tıpta değişik hastalıklar için değişik tedavi yöntemlerine ihtiyaç duyuluyorsa felsefede de çeşitli sorunlar için çeşitli yöntemler bulunmaktadır. Bu tespitle sineğe sinek şişesinden çıkış yolunu göstermekten kasıt, felsefi yöntemlerle felsefi sorunları çözmektir. Bu sorunlar sıklıkla felsefi ya da yaşamımıza ait sorunlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin "anlam"ın ne anlama geldiği meselesi bizleri sıklıkla meşgul eden bir problemdir. Wittgenstein bu tür problemlerin bir hastalığı tedavi eder gibi çözülmesi gerektiği görüşünü savunarak önemli bir tespitte bulunmuştur. Tespitinde, insanın acısını ifade etmesinin mümkün olup olmadığı konusu

[10] Wittgenstein'ın "Ordinary Language Philosophy" (Gündelik Dil Felsefesi) için bkz: https://iep.utm.edu/ord-lang/

önemli bir yer tutar. Ona göre acıyı duyan insanın sadece kendisi bunu hissedebilir ve kimse bu kişinin acısını tam anlamıyla idrak edemez çünkü kimse bir başkasının acısını hissedebilecek bir imkâna sahip değildir.[11] Ona göre gerçekte her şey etrafımızda açıkça durmaktadır. Sinek şişenin ardında bulunan varlık her şeyi rahatlıkla görebilmektedir fakat sorun şu ki sinek, şişenin kendisini fark edememektedir. Oysa Wittgenstein'a göre şişeyi fark etmek mümkündür. Ona göre buradaki temel sorun şudur: Sinek camı fark edemediği için sürekli aynı yere uçar ve her defasında cama çarparak zarar görür ve sonunda ölür. Bu yüzden Wittgenstein, "Gestalt Psikolojisi"nin temel prensiplerinden birisi olan tek yönlü bakış açısının değiştirilmesi gerektiği fikrini hararetle savunur. Bu fikre göre bir resim iki farklı resmi çağrıştırabilmektedir. Wittgenstein Joseph Jastrows'un "Fact and Fable in Psychology" adlı eserinden iktibas ettiği o meşhur tavşan başı/ördek başı örneğiyle bu konuyu açıklamıştır.[12] Aşağıdaki resim bu örneği net bir şekilde gözler önüne sermektedir:



Kaninchen und Ente. [13]

Resme bakanların bazıları bir ördeği bazıları da bir tavşanı görmektedir.[14] Resmin sol tarafına odaklandığımızda gagasıyla birlikte bir

[11] Felsefi Soruşturmalar; §293: http://mickindex.sakura.ne.jp/wittgenstein/witt_pu_gm.html#LocalLink
[12] Benjamin Kiel ve Jelena, Toopeekoff. *Die Rezeption der Philosophie Ludwig Wittgensteins in der zeitgenössischen Kunst*. Kassel: Kassel University Press, 2016, 34.
[13] https://de.wikipedia.org/wiki/Kaninchen-Ente-Illusion
[14] Matthias Würtenberger, Sprache und Welt in Ludwig Wittgensteins Tractatus. Eine logische Untersuchung des Gegenstandbegriffs und der Einheit des Satzes. Akademiker Verlag 2013, 3.

ördeği fark edebiliriz. Fakat odağımızı resmin sağ tarafına kaydırdığımızda ise tavşanı ve az evvel gaga olarak gördüğümüz şeyin tavşanın kulakları olduğunu fark ederiz. Kısacası hangi resmi gördüğümüz bakış açımıza göre değişmektedir. Buradaki temel sorun insanlara bu resmin sadece bir ördek resmi değil aynı zamanda bir tavşan resmi olduğunu nasıl göstermemiz gerektiğidir.[15] Çözüm, bakış açımızı/odağımızı değiştirmekten geçmektedir. Felsefi sorunlarda da bakış açımızı değiştirerek çoğu sorundan kurtulmamız, kısacası şişeden çıkış yolunu bulmamız mümkündür.

Wittgenstein'a göre dil sebebiyle girdiğimiz sarmaldan kurtulmamızın yegâne çözümü günlük dilin kullanım prensibinden geçmektedir. Yine sinek şişesi metaforundan hareketle konuya devam ettiğimizde şişenin alt bölümündeki açıklığın çözümü temsil ettiğini söyleyebiliriz. Sinek, onu cezbeden kokuyu takip ederek şişenin alt bölümünden içeriye nasıl girdiyse yine aynı açıklıktan dışarıya çıkmak mecburiyetindedir. İnsan da kendisini cezbeden fikirler, düşünceler, gelenekler gibi unsurları takip ederek şişenin (sarmalın) içerisine girip yolunu kaybetmektedir. İnsanın ışığı takip ederek, yani salt aydınlık felsefesinin gösterdiği yoldan ilerleyerek bu cam kapandan kurtulması mümkün değildir zira ışık (aydınlanma), camı çepeçevre kuşattığı için kişinin yönünü bulmasını adeta imkânsız hale getirmektedir.

Wittgenstein'ın bu konuda önerdiği çözüme geri dönecek olursak, insan hep aynı bakış açısıyla konuya yaklaşmamalı bilakis bulunduğu ortamdan kafasını kaldırarak bakış açısını değiştirip içeriye gireceği fanusun yapısını öğrenmelidir. Dil felsefesi bakımından konuya yaklaştığımızda kelimelerin kullanımları günlük hayattaki pratiği açısından mercek altına alınmalı ve mukayeselerle söylemler anlaşılmaya çalışılmalıdır.

Wittgenstein bu sorunu "Dil Oyunları" olarak adlandırdığı bir yaklaşımla çözmeyi amaçlamaktadır. Ona göre kullandığımız dil ile aslında bir tür oyun oynamaktayız.[16] Zaten iletişimde yaşadığımız yanlış anlaşılmalar ve diğer sorunlar oyunların kurallarını bilmememizden kaynaklanmaktadır. Bir oyuna katılan oyuncuların oyunun kurallarına uymak zorunda oldukları gibi iletişim oyununa katılan muhataplar da bu oyunun kurallarına uymak mecburiyetindedirler aksi halde oyuncular/muhataplar sorun(lar)

[15] Anselm Müller, *Ontologie in Wittgensteins "Tractatus."* Bonn: Bouvier, 1967, 15-16.
[16] Jean Greisch, *Basit Dilin Sınırları İçinde Din*. (Çev. Zeki Özcan). Y.Y.: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 7, Sayı 1. (1998): 630.

yaşayacaklardır. Fakat burada şu konunun da altını çizmekte yarar vardır: Oyunların çok çeşitli olması onların kurallarının da çeşitliliğini arttırmaktadır. Bu gerçekten hareketle dil oyunlarının da çok çeşitli olduğu ve dolayısıyla kurallarının da buna göre değiştiği bilinmelidir.[17]

Örneğin bir kişi arkadaşına "Bana hiç yardım etmiyorsun ve isteklerimi yerine getirmiyorsun." dediğinde arkadaşı bu sözü "gerçekleri dile getirme oyunu" olarak algılayarak şöyle bir cevap verebilir: "Nasıl yardım edebilirim ki sana? Her gün okula gidiyorum ve bu yüzden çok meşgulüm." Böyle bir iletişim durumunda gönderici gerçekleri dile getirme oyununu" değil de "güven duyma oyununu" oynamak istemiş olabilir. Bu yüzden de gönderici alıcıdan teskin edilmesini ve güven verilmesini isteyebilir. Ancak böyle bir oyunu oynadığından haberdar olamayan alıcı, göndericiyi teskin etmek yerine ona gerçekleri dile getirerek oyunu kurallarına göre oynamamış ve böylece bir yanlış anlaşılmaya da sebebiyet vermiş olur.

Bir başka örnek ile konuyu izah etmeyi sürdürelim. Bir kişinin bir başka kişiye "Burası çok soğuk." dediğini ve bu kişinin muhatabına "Evet, çok soğuk." cevabını verdiğini farz edelim. Burada göndericinin "Burası çok soğuk." cümlesiyle "talep/istek oyunu" oynadığını yani aslında mekândaki açık bulunan pencerenin örtülmesini istediğini fakat muhatabın ise bunu fark edemeyip onun "durum tespiti oyunu" oynadığını sanarak karşılık vermesi yanlış bir anlaşılmaya yol açabilmektedir.

Görüldüğü üzere yanlış anlaşılmalar, dolayısıyla iletişim problemleri, dil oyununa katılanların (iletişime katılanların) hangi oyuna katıldıklarını bilmemeleri ve farklı kurallarla oyuna devam etmeleri sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Böylece Wittgenstein dilin bu özelliğinin halkın yıllarca birlikte yaşaması vasıtasıyla ortaya çıktığını açık bir şekilde vurgulamıştır. Ona göre son tahlilde dil, özel hayatın anlaşılması için kullanılan bir araçtır. Bundan dolayı kelime hazinesinin zenginliği sayesinde insan, kendini çok daha iyi tanıyabilecek araçlar kazanmış olur.

[17] Ali Utku, *Şişedeki Sineği Kurtarmak Ya Da Wittgenstein'ın Çifte Felsefesi*. Virgül, Pusula Yayıncılık ve İletişim Ltd. Şti. İstanbul, (2000): 52.

Değerlendirme ve Sonuç:

Wittgenstein'a ait olan "şişedeki sinek" metaforunun daha iyi anlaşılabilmesi için metaforun dayandığı kaynak alan iyi bilinmelidir. Burada söz konusu olan metaforun kaynak alanı Almancada "Fliegenglas" olarak adlandırılan camdan imal edilmiş bir sinek şişesidir. Yani literatürde genellikle "şişe" olarak izah edilmeye çalışılan bu metaforun aslında bir "sinek şişesi" olduğu ve özel yapımı sayesinde sinekleri kendine çekerek onları içerisine hapsettiği bilinmelidir. Şişenin özel yapımı sayesinde sinek sürekli yukarıya doğru uçar ve her seferinde cama vurup zarar görür. Şişenin tabanında bir açıklık olduğu halde sinek buradan yolunu bulup kurtulamamaktadır.

Sinek şişesi dili ve sinek ise insanı temsil etmektedir. İnsan da dilin labirentlerinin içinde tıpkı sinek gibi hapsolmuştur. Fakat aslında sinek, sinek şişesinin içerisinde gerçek anlamda hapsolmuş değildir zira şişenin altında bir açıklık bulunmaktadır. İnsan da dilin içerisinde aslında tam anlamıyla hapsolmuş değildir. Dilin şişesinin içerisinde kalmaya bizleri mahkûm eden kendi düşüncelerimiz, dogmalarımız ve dille inşa ettiğimiz diğer camdan duvarlardır. Fakat buradan çıkmamız için sürekli ışığa doğru değil bazen de aşağıya doğru yani şişenin altındaki karanlığa doğru hareket etmemiz gerekmektedir çünkü içeriye buradan girdiğimiz için çıkışımız da yine buradan olmalıdır.

İnsan, tıpkı camdan şişenin içinde hapsolan sinek gibi, dil şişesinin içinde tek yönlü bakış açısı yüzünden içine düştüğü çıkmazdan bir türlü kurtulamamaktadır; öyleyse önce dilin camdan duvarlarının farkına varmak ve ardından yine dil sayesinde buradaki çıkış yolunu arayıp bulmak gerekmektedir.

Wittgenstein güzel bir örnek ile insanın bazen kilitli olmayan bir kapıdan çıkamamasının sebebini şöyle açıklar: Bir odanın içerisinde olan bir kişi içeriye doğru açılan bir kapıyı sürekli dışarıya doğru açmaya çalışarak odada kalmaktan bir türlü kurtulamamaktadır. Hâlbuki bu kişinin yapacağı tek şey, kapıyı dışarıya doğru itmek yerine onu kendisine doğru çekmektir.[18] Hülâsa insan bir sorunu hep aynı yolu izleyerek çözemez. Bazen bakış açısını değiştirmek gerekir. Bunu yapabildiğinde insan – şişenin alt tabanındaki çıkışı fark ederek – şişenin içerisindeki esaretine son verecektir. Bunu her zaman

[18] Doris Vera Hofmann, Gewißheit der Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000, 189.

kendi başına yapamayan insan bu noktada filozofun yardımına başvurur. Zaten sinek şişesinin içinden kurtulacak yolu sineğe göstermek onun görevi değil midir?

KAYNAKÇA

Gabrielli, Paolo, *Sinn und Bild bei Wittgenstein und Benjamin*. Peter Lang, Bern, 2004.

Greisch, Jean, *Basit Dilin Sınırları İçinde Din*. (Çev.: Zeki Özcan) Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Cilt 7, Sayı 1. S. 601-641, 1998.

Hofmann, Doris Vera. *Gewißheit der Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluß des Lebens nach Kant und Wittgenstein*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000.

Kiel, Benjamin ve Jelena, Toopeekoff, *Die Rezeption der Philosophie Ludwig Wittgensteins in der zeitgenössischen Kunst*. Kassel University Press, Kassel, 2016.

Neuenfeld, Jörg, *Alles ist Spiel. Zur Geschichte der Auseinandersetzung mit einer Utopie der Moderne*. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

Müller, Anselm, *Ontologie in Wittgensteins "Tractatus."* Bouvier, Bonn, 1967.

Utku, Ali, *Şişedeki Sineği Kurtarmak Ya Da Wittgenstein'ın Çifte Felsefesi*, Virgül, Pusula Yayıncılık ve İletişim Ltd. Şti., İstanbul, 2000.

Utku, Ali, *Ludwig Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*. Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*. The English Text of the Third Edition. Çeviren: G. E. M. Anscombe. Macmillan Publishing Co, New York, 1968.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*. Çeviren: Oruç Aruoba. Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, İstanbul, 1985.

Würtenberger, Matthias, *Sprache und Welt in Ludwig Wittgensteins Tractatus. Eine logische Untersuchung des Gegenstandbegriffs und der Einheit des Satzes*. Akademiker Verlag, 2013.

Çevrimiçi Kaynaklar/Resimler:

https://www.manufactum.de/insektenfangglas-mundgeblasen-a30565/
(Erişim: 10.01.2021)

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fliegenglas-1.jpg

(Erişim: 11.01.2021)

https://iep.utm.edu/ord-lang/ (Erişim17.01.2021)

https://de.wikipedia.org/wiki/Kaninchen-Ente-Illusion (Erişim: 03.02.2022)

http://mickindex.sakura.ne.jp/wittgenstein/witt_pu_gm.html#LocalLink
(Erişim: 17.01.2021)

ANALOJİK DÜŞÜNMENİN DOĞASI, MEKANİZMASI VE UYGULAMALARI

Svitlana NESTEROVA COŞKUN*

ÖZ

Analoji, gündelik yaşamda olduğu gibi, sanat, eğitim, bilim ve felsefede sıkça başvurulan düşünme türü ve yargıya varma sürecidir. Ne var ki, analojinin tanımı ve uygulanabilirliği konusundaki görüşler, kullanım alanları kadar çeşitlilik arz etmektedir. Bu araştırma, analojik düşünmenin doğası ve mekanizması ile çeşitli aşamalarını incelemeyi ve analojinin bilgi edinme sürecindeki rolünü değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda incelememizde, hem klasik felsefede analoji konusundaki görüşlere, hem de çağdaş araştırmaların bulgularına başvurulmaktadır. Araştırmada, analojinin insan bilişinin temel unsurlarından biri olduğu gösterilerek, analojinin analiz, sentez, genelleme ve soyutlama gibi bilişsel edimlerle ilgisi değerlendirilmektedir. Ayrıca, analoji yoluyla elde edilen bilgilerin öznel ve nesnel dayanakları, analojik çıkarımların güvenilirliğini arttırma koşulları tartışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: *Analoji, benzerlik, biliş, bilme, ampliatif bilgi.*

THE NATURE, MECHANISM AND APPLICATIONS OF ANALOGICAL THINKING

ABSTRACT

Analogy is a type of thinking and an inference procedure*, frequently used in art, education, science and philosophy, as well as in everyday life. However, opinions on the definition and applicability of analogy are as varied as the scope of its use. This study aims to explore the nature of analogy, the mechanism and the various stages of analogical reasoning, as well as to discuss the role of analogy in the process of acquiring knowledge. To this end, we examine both views on analogies in classical philosophy and the results of contemporary research. The study shows that analogy is one of the basic elements of human cognition, and also reveals the relationship of analogy to such cognitive acts as analysis, synthesis, generalization and abstraction. We also discuss the subjective and objective foundations of knowledge obtained by analogy, and the conditions for increasing the reliability of analogical inferenses.*

Keywords: *Analogy, similarity, cognition, knowing, ampliative knowledge.*

---

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, svitlanane@gmail.com, ORCİD: 0000-0003-4128-708X

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 343-361 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 343-361*
Makalenin geliş tarihi: 30.01.2022 *Submission Date: 30 January 2022*
Makalenin kabul tarihi: 21.03.2022 *Approval Date: 21 March 2022*
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Çalışmalarında analojik argümanların araştırılmasına önemli yer veren John Stuart Mill, analoji teriminin muğlaklığından kaygılanarak, "analojiden daha rahat ve daha geniş anlamda kullanılan bir kelime yoktur"[1] demekteydi. Analoji (benzeşim) kavramının belirsizliği, büyük ölçüde söz konusu fenomenin çeşitli boyutları ve uygulamalarının var olmasından kaynaklanır. En genel anlamda analoji, objelerin incelenmesi ve karşılaştırılması sonucunda, bir objede tespit edilmiş özelliklere, işlevlere veya içsel yapılara dair bilgilerin başka bir objenin açıklanmasında kullanılma durumuna işaret eder. Analoji, en az iki nesne veya olgu arasındaki yapısal veya işlevsel benzerliğin tespit edilmesiyle kurulmaktadır. Analojiyi esas alan kanıtlama sürecinde ise, karşılaştırılan nesnelere ilişkin tespit edilen bir dizi benzerliğe dayanarak, diğer özellikteki benzerlikler konusunda sonuca varılmaktadır.

Analojik akıl yürütmenin örneklerini ve yansımalarını insanlık tarihinin istisnasız her aşamasında, her döneminde ve her faaliyet alanında bulmak mümkündür. Dünyayı kavramanın ve açıklamanın ilk çabası olan mitolojik söylem, ağırlıklı olarak analojilere dayanmaktadır. Hemen hemen bütün dinlerin anlatılarında analojiye dayalı ilkeleri görmek mümkündür. Felsefe tarihinde, ilk doğa felsefecilerinin "arke"yi su ve hava şeklinde tasvir etmesinden, Wittgenstein'ın Dünya ile Dil arasında çizdiği paralelliğe dek birçok analojik düşünce örneğini bulmaktayız. En rasyonel ve kesin bilgi alanı olan bilimde bile kaydedilmiş olan ilerlemenin ve birçok önemli buluşun analoji yoluyla yapıldığını görmekteyiz. Kepler, Newton, Darvin, Descartes, Turing, Shennon gibi başlıca bilim insanları için analoji, bir ilham kaynağı olmuş ve icat ivmesini arttırmıştır.

Analojik düşünmenin yaygınlığı ve her alana nüfuz edişi, analojinin çeşitli yaklaşımlarla ele alınmasına sebep olmaktadır. Klasik Mantık, analojiyi bir kanıtlama yöntemi olarak inceler. İnformel mantık, analojinin ikna etme potansiyelini araştırır. Bilim metodolojisi, analojiyi, yeni bilgi edinme aracı, hipotez oluşturma ve modelleme prensibi olarak kullanmaktadır. Bilişsel araştırmalar alanında ve psikolojide analoji zihnimizin temel bir fonksiyonu olarak incelenmektedir. Son zamanlarda hızlı gelişen yapay zekâ araştırmalarında, özellikle makine veri işlemelerinde analoji oluşturma

[1] John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, New York: Harper & Brothers Publishers, 2009, 683.

süreçlerinin çözümlenmesi ve modellenmesi üzerinde yoğun çalışmalar sürmektedir. Çeşitli araştırmalar, analoji olayının aydınlanmasında önemli katkılar sunmakla birlikte, aynı zamanda, meseleyi ele alış tarzından kaynaklanan görüş farklılığına, metodolojik uygulamaların çeşitliliğine ve tanımsal uyuşmazlığa yol açmaktadır. Söz konusu durum, analojik düşünme konusunda felsefi değerlendirilmenin yeniden yapılması ihtiyacını gündeme getirmektedir. Bu araştırmanın amacı, hem klasik felsefedeki açıklamaların hem de çağdaş araştırmaların bulguları ışığında analojinin bilgi edinme sürecindeki rolü değerlendirmek; analojik düşünmenin doğasını ve mekanizmasını incelemektir.

1. Felsefede Analojiye Yaklaşımlar

1.1. Antik Felsefede Analojiye Bakış

Karşılaştırma neticesinde, bir nesnenin özelliklerini diğerine "aktarma" veya "transfer etme" fikrinin değerlendirilmesi eskilere dayanmaktadır. Antik Yunan düşüncesinde bu tür yönteme çeşitli isimler verilmiştir. Analoji (ἀναλογία, proportion) teriminin, uyumun evrenin yasası olduğunu iddia eden Pisagorcular tarafından kullanıma sunulduğu kabul edilmektedir. Pisagorculara göre analoji, sayılar arasındaki armonik orantı ilişkisini (λόγος, ratio) ifade etemektedir, örneğin: 12 / 9 = 8 / 6. Buna göre orantı; aynı türden olan iki miktarın arasındaki boyutsal ilişkidir; analoji ise söz konusu orantıların karşılaştırılmasıdır[2]. Matematiksel orantı, böylece, analojinin en açık örneğini oluşturmaktadır.

Analojiye dayanan çıkarımların ilk kapsamlı teorik değerlendirmesi Aristoteles tarafından yapılmaktadır. Onun incelediği analojik argümanlar arasında, örnekleme yoluyla yapılan kanıt türü olan *paradeigma*'nın (παράδειγμα) yanı sıra onun alt türleri olan *betimleyici koşut* (παραβολή, parabola) ve *masal* (λόγοι, fable) türleri yer almaktadır[3].

Aristoteles'e göre, *paradeigma* indüktif ile dedüktif akıl yürütme aşamalarının birleştirilmesi sonucunda oluşan kanıtlama modelidir. Söz konusu kanıtlamada, bir nesnenin özellikleri, her iki nesneyi kapsayan olasılı tümel

[2] Robert Hahn, *The Metaphysics of the Pythagorean Theorem*, New York: Suny Press, 2017, 69-70.
[3] Aristoteles, *Retorik,* Çeviren Mehmet H. Doğan, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, 134.

yargının oluşturulması aracılığıyla diğer bir nesneye aktarılır. Aristoteles, örneğe dayanan kanıtlamayı öncellikle tümevarım sonucunda elde edilmiş bir genelleme üzerine oturtmaktadır. Şöyle ki, "Atinalıların, komşuları Thēbaililere karşı savaşmasının kötü" olduğunu kanıtlamak için Aristoteles, öncelikle genel olarak "komşulara karşı savaşmanın kötü" olduğu diye bir tümel yargının elde edilmesinin gerekliliğini vurgular ve bu doğrultuda "Thēbaililerin Phokislilere karşı savaşmasının kötü"[4] olduğu yönünde bir örnek verir. Bu akıl yürütmedeki örnekler, benzerlikten dolayı, aynı türün, yani "kötünün" içinde yer almaktadır. Aristoteles'e göre, bu tür çıkarımda gerçekleştirilen tümevarım eksik ve sınırlı olduğu için, analojik kanıtın sonucunun geçerli olduğundan emin olunamaz. Dolayısıyla, benzeşimi esas alan çıkarımlarda, tümevarımda olduğu gibi öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğunu garanti etmemektedir.

Aristoteles'e göre, analojik çıkarımla elde edilen sonuçların doğruluğu kesinlik arz etmez. Analoji ile verilen hüküm tümevarımdan bile daha düşük olasılık içermektedir: "*Tümevarımdan farkı, tümevarımın bütün fertlerden hareket ederek büyük ucun orta terime ait olduğunu ispat etmesi ve kıyası küçük uca tatbik etmemesidir, halbuki misal bu tatbiki yapar ve bütün fertlerden hareket ederek ispat etmez*."[5]

Örnekle kanıtlamanın bir türü olan *betimleyici koşut*, Aristoteles'e göre, mantıksal prosedürler içerisinde değil, retorik üsluplar arasında yer almaktadır. Aristoteles *Retorik*'te, betimleyici koşutun özellikle Sokrates'in kullandığı bir kanıt türü olduğunu söyler ve Sokrates'ten şöyle bir örnek aktarır: "Kamu görevlileri kura ile seçilmemelidir. Atletlerden yarışmaya uygun olanların seçilmesi yerine kura atlet seçilmesine benzer bu".[6] Aristoteles betimleyici koşutun yapısını şöyle açıklamaktadır: "*Onun desteklediği önermeyle olan ilişkisi, ne bir parçanın bütüne olan ilişkisi, ne bir bütünün parçaya olan ilişkisi, ne de bütünün bütüne ilişkisi değil, fakat parçanın parçaya ya da benzerin benzere olan ilişkisidir*. *İki ifade aynı tarzda, fakat biri öbüründen daha bilinir olduğundan, ilki bir örnek olur*".[7]

Görüldüğü gibi, örneği esas alan analojik kanıtlamada iki tikel durumun karşılaştırılması söz konusudur. Oysa Aristoteles için mantıksal olarak kesin bir

[4] Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çeviren H.R. Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1996, 184.
[5] Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, 185.
[6] Aristoteles, *Retorik, 134.*
[7] Aristoteles, *Retorik, 42.*

sonuca ulaşılması, ancak doğruluğu ispat edilmiş olan tümel öncüle dayanmayla mümkün olmaktadır. Bu nedenle, Aristoteles için betimleyici koşut şeklindeki analoji, kanıtlama değil, inandırma aracıdır.

Aristoteles'in incelediği retorik üsluplar arasında özel bir yere sahip olan metaforun da analoji prensibine dayandığı açıktır. Metafor bir çeşit yoğunlaştırılmış, özetlenmiş analojiyi temsil eder ve neredeyse herhangi bir analoji metafora dönüştürülebilir. Aristoteles *Poetika*'da analojik bir yapıya dayanan bir metafora orantı adını verir: "Dört üyelik bir diziden eğer ikinci (B) birinciye (A) karşı, dördüncünün (D) üçüncüye (C) davrandığı gibi davranıyorsa buna ben orantı diyorum".[8] Düşünürün verdiği örnekte, yaşlılık ile yaşam arasındaki ilişki, gün ile akşam arasındaki ilişkiye tekabül eder. Bu analojiye dayanarak, akşam "günün yaşlılığı", yaşlılık ise "yaşamın akşamı" olarak ifade edilebilir. Ne var ki, metafor oluşturabilme yeteneğini retorik açısından ayrıcalık olarak gören ve takdir eden Aristoteles için, metaforun mantıksal bir değeri yoktur.

1.2. Modern Felsefede Analojiye Bakış

Kesinliğe odaklanmış Aristotelesçi mantığın hüküm sürdüğü Antik ve Orta çağlarda analojinin gerektiği kadar ilgi görmediği anlaşılmaktadır. Ancak Rönesans'la birlikte meydana gelen paradigma değişimi neticesinde analojiye karşı tutum ve onun uygulama alanları değişmektedir. Antik Çağda analoji esas olarak mantık, felsefe ve matematikte ve Orta Çağda teolojide ele alındığı halde; modern zamanlarda ise analoji, doğa bilimlerinde ve teknoloji alanında geniş bir şekilde uygulanmaya başlanmıştır. Bu durum, analojinin mantıksal yapısının incelenmesi gerekliliğini tekrar gündeme getirmiştir. Söz konusu dönüşümün bir örneği John Stuart Mill'in çalışmalarında izlenebilir.

Mill analojik akıl yürütmelerinin uygulanabilirliğini savunmakta sınırlı kalmadan, analojik düşünmenin bilgi edinme sürecinin özünde yattığını iddia etmiştir. Bilindiği gibi, Mill için tümevarım bilginin temelidir; bütün diğer çıkarım biçimlerinin ve çıkarım ilkelerinin oluşmasının ilk zorunlu aşamasıdır.[9]

---

[8] Aristoteles, *Poetika*, çeviren İ. Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002, 60-61.

[9] Günümüzde yapay zekâ alanındaki araştırmacılar, tümevarımsal bilgi oluşumlarından yola çıkmaktadırlar: "Bilgi, bunu yapma becerisinin kazanılmadığı alanlarda form-fonksiyon ilişkilerini sağlamak için bir şema mekanizması içerisinde düzenlenir" (Vosniadou & Ortony, p.1).

Mantığın yegâne yük taşıyıcısı olan tümevarımın yapısını incelerken Mill, onun özünde tikelden tikele giden akıl yürütmenin yattığını tespit etmektedir. Mill, bu tür tikelden tikele giden akıl yürütmenin analojik prensibe dayandığını ve bizim için en öncellikli ve en doğal düşünme yolu olduğunu iddia etmektedir: "*Genellemelere başvurmadan tikelden tikele geçerek akıl yürütmemiz mümkündür; üstelik bunu sürekli olarak yaparız. Bizim bütün ilk çıkarımlarımız bu niteliktedir. Hepimiz, izlenebilecek belirli bir ilkeye sahip olmadığımız durumlarda, kendimizi bu şekilde yönlendiririz*".[10] Mill, böylece, tümevarımsal akıl yürütmelerde genelleme yapabilmenin imkânını sağlayan, benzerliğe dayanarak tikel örnekleri bir araya getiren gücün analoji olduğunu düşünmektedir. Ona göre, hem tikelden tikele geçen akıl yürütmeler, hem de tikelden tümele varan akıl yürütmeler, bir dizi ortak niteliklerin ve benzerliklerin tespit edilmesiyle gerçekleşmektedirler. Mill, analojik akıl yürütmenin genel formülünü şöyle açıklamaktadır:

- İki şey bir veya daha fazla açıdan birbirine benzemektedir;
- Belirli bir önerme, bunlardan biri için geçerlidir;
- O halde, bu önerme diğeri için de geçerlidir.[11]

Mill bu formülün, "deneyimden kaynaklanan tüm akıl yürütmelere… en zayıf bir analoji ile en kesin tümevarıma hizmet edeceğini"[12] söylemektedir. Bununla birlikte, bu tür çıkarımların her zaman doğru bir sonuca varamayacağı apaçıktır. Mill için başarılı bir tümevarım ile başarısız analoji arasındaki fark, sonuçlarının doğanın nedensel yasalarına uygun olup olmadığında açığa çıkmaktadır. Mill'e göre, her geçerli tümevarımsal genelleme ya doğa yasasının sonucudur ya da doğa yasalarını ifade etmektedir[13]. Bu nedenle, tümevarımsal veya analojik akıl yürütmenin geçerli olup olmadığını anlamak için doğada meydana gelen ilgili olguları inceleyerek, söz konusu yasaları ortaya koymamız gerekmektedir. Böylece, Mill için tümevarımsal mantığın ve doğa bilimlerinin amaçları örtüşmektedir.[14]

Analojiye dayanan argümanların sonuçlarının, ampirik bilimlerde elde edilen veriler vasıtasıyla test edilebilmelerine dair düşünceye, Kant'ın *Arı Usun*

[10] John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 233.
[11] John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 684.
[12] John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 233.
[13] John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 390.
[14] David M. Godden, "Mill on Logic", in *A Companion to Mill*. Ed. C. Macleod & D.E. Miller, Hoboken, New York: John Wiley & Sons, 2017, 185.

Eleştirisi'nde de rastlanır. Kant burada, matematik analoji ile felsefi analoji arasında ayrım yapmaktadır. Ona göre, felsefedeki analojiler, matematikte temsil edildiklerinden oldukça başka bir şeyi imlerler. Matematikte bunlar, iki büyüklük ilişkisinin eşitliğini bildiren formüllerdir ve her zaman oluşturucudurlar, öyle ki eğer orantının üç üyesi verilmişse, bu formüller yoluyla dördüncüsü de verilmiş olur. Lakin felsefede analoji, dördüncü öğenin ne olduğu bilgisini vermeksizin yalnızca onun nasıl olduğu konusunda tarif sunabilir. Kant bunu şöyle açıklamaktadır: "Ama felsefede analoji, iki nicel değil, iki nitel ilişkinin eşitliğidir. Ve onda verili üç üyeden dördüncü üyenin kendisini değil, ama yalnızca bu dördüncü ile ilişkiyi bilebilir ve *a priori* verebilirim, gerçi elimde dördüncüyü deneyimde aramak için bir kural ve bulup çıkarmak için ırasal (belirti, nitelik) olsa da"[15]. Başka bir deyişle, felsefede analojiye dayanarak, dördüncü terimin ne olduğunu *a priori* olarak bilmek mümkün değildir, *a priori* bilgisi bize ancak o terimi deneyimle araştırabileceğim bir kural sunabilir. Bundan dolayı, felsefe kadar fizik de hiçbir zaman salt *a priori* bilgiyle yetinmeksizin ampirik araştırmalara ihtiyaç duyar.

2. Bilişsel bir Süreç Olarak Analojinin Mekanizması ve Aşamaları

2.1. Analojik Karşılaştırma

Türkçe literatürde *analoji* teriminin karşılığı olarak ayrıca *benzeşim* terimi de kullanılmaktadır. Ancak *benzeşim* terimi, analojik düşünmenin neticesinde tespit edilen duruma, yani benzerliğe vurgu yapmakla birlikte, bilişsel bir süreç olarak ele alınan analojiyi temsilinde eksik kalır. Analojiyi zihinsel süreç olarak ele aldığımızda onda benzerliğin kendisinden ziyade, benzerliği bulma yönündeki karşılaştırma edimini görmekteyiz.

Karşılaştırma her tür bilme, anlama, kavrama, tanımlama ve sınıflandırma için temel bir bilişsel edimdir.[16] Örneğin, bir nesnenin belirli bir sınıfa dâhil olduğuna dair tespitte bulunurken, söz konusu sınıfa dâhil olan ve dahil edilecek nesnelerin özelliklerini karşılaştırırız. Aynı şekilde, bir şeyin ne olduğunu anlamak için söz konusu nesnenin özelliklerini zihnimizdeki

[15] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çeviren A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993, 130.
[16] Keith J Holyoak at al. "Introduction: The Place of Analogy in Cognition" in *The analogical mind: Perspectives from cognitive science*. Eds. D.Gentner& K.Holyoak, Cambridge: MIT Press, 2001, 7; Edward E Smith & Douglas Medin, *Categories and concepts*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

kavramların içlemine denkliği açısından değerlendiririz. Bu tür işlevlerdeki benzerliği bulma yönündeki karşılaştırmada, genellikle basit olarak değerlendirdiğimiz tek tek nitelikler aynılık/özdeşlik veya farklılık/çelişiklik açısından değerlendirilir. Karşılaştırma neticesinde, niteliklerinin ya benzer, ya da farklı olduğuna dair tespitten sonra ilgili karara varılır. Ancak analojide yukarıda betimlenen karşılaştırmalardan niteliksel olarak oldukça faklı bir benzerlik aranır. Analojik süreçlerde nitelikler tek tek karşılaştırılmaz; nitelikler ve unsurlar arasındaki ilişkiler değerlendirmeye alınır.[17] Bundan dolayı analojide, deyim yerindeyse, benzemeyenin benzerliği tespit edilir. Kant'ın *Prolegomena*'da yaptığı isabetli tanıma göre, "*analoji… iki şeyin tam olmayan benzerliği anlamında değil, birbirine hiç benzemeyen şeyler arasındaki iki ilişki arasında tam bir benzerliktir*".[18] Söz konusu oldukça çelişkili görünen ifadelere açıklık getirmek amacıyla analojinin hangi şartlarda ve ne tür durumlarda kurulduğuna bakılmalıdır.

Son yapılan araştırmaların gösterdiği gibi, analojik ilişki, birer "bütün" veya "sistem" oluşturan en az iki kompleks fenomen arasında kurulur. Bunlar arasında iyi bilinen sistem "kaynak" olarak anılır, nispeten bilinmeyen ve açıklanmaya muhtaç olan ise "hedef" olarak adlandırılır.[19] Analojik düşünme sürecinde karşılaştırılan şeylerin (nesneler, olaylar, süreçler vs.) oluşturucu unsurlarından veya ampirik niteliklerinden ziyade, unsurların fonksiyonları, etkileri, birbirlerine bağlanma şekli, ilişkileri, içsel dinamikleri ve özelliklerin kombinasyonları vs. dikkate alınır. Bundan dolayı karşılaştırmada tespit edilen ortaklık için ayrıca *yapısal benzerlik (structural similarity)* terimi de kullanılır. Basit unsurların kendileri geçici olarak incelemenin dışında bırakıldıktan sonra, iki sistem arasındaki tekabülleri tespit etme yoluyla yapılan *haritalandırma (mapping)* ve *eşleştirme (matcing*) işlemleri gerçekleşir ve her iki sistem için geçerli olan *"açıklayıcı yapı" (explanatory structure)* belirlenir. En son olarak "kaynak" sisteminden "hedef" olarak adlandırılan bir sisteme söz konusu açıklayıcı yapının aktarımı veya transferi gerçekleşir.[20] Böylece analoji, bilgi

[17] Esa Itkonen, *Analogy as Structure and Process*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005, 3.
[18] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 212.
[19] Stella Vosniadou, "Analogical reasoning as a mechanism in knowledge acquisition: a developmental perspective" in *Similarity and Analogical Reasoning*. Ed. S.Vosniadou, & A.Ortony, Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1989, 414.
[20] Stella Vosniadou, "Analogical reasoning as a mechanism in knowledge acquisition: a developmental perspective", 414-416.

transferine imkân sağlayan, "ilişkiler arası ilişki" veya üst düzey ilişkilendirme (meta-relation) durumu olarak karşımıza çıkmaktadır.[21]

2.2. Analojik Düşünmenin Aşamaları

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı gibi, analoji özgün bir akıl yürütme yolu olmaktan ziyade, bir yargıya varma prosedürünü temsil eder. Söz konusu prosedür oldukça karmaşık bir bilişsel süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte, farklı biçimlerde ortaya konulan analitik ayrıştırmada, belirleme, soyutlama ve genelleme gibi işlemlerin yanı sıra, hem tümdengelimsel hem de tümevarımsal akıl yürütmelerin gerçekleştiğini tespit etmek mümkündür. Analojik düşünmenin mekanizmasını ve birbirini takip eden aşamalarını izlemek, analojik düşünmenin doğasını anlama yolunda önemli bir ilk adım teşkil edecektir. Analojik ilişkilerin oluşturulması esnasında meydana gelen zihinsel işlevler ve aşamalar aşağıdaki tabloda sıralanmıştır:

ZİHİNSEL İŞLEV	GERÇEKLEŞEN ADIMLAR
ANALİZ	a. Objelerin kompleks olduğunu tespit etmek b. Her objenin unsurlarını/özelliklerini ayrıştırmak c. Unsurlar/özellikler arasındaki ilişkiyi tespit etmek d. İlişkilerin türlerini belirlemek
KARŞILAŞTIRMA	a. İki objenin yapısındaki benzer yönleri bulmak b. İki objenin yapısındaki benzemeyen yönleri tespit etmek ve bunları önemsiz saymak, dikkate almamak (alignable differences).
SENTEZ	a. Kısıtlı özdeşleştirme yoluyla ortak model oluşturmak (structure mapping) b. Bir objenin özelliklerinin diğer objede bulunduğunu varsaymak

[21] Esa Itkonen, *Analogy as Structure and Process*, 1; Stella Vosniadou, "Analogical reasoning as a mechanism in knowledge acquisition: a developmental perspective", 414.

Yukarıdaki tabloda belirlenen zihinsel süreçlerin analojik çıkarımların gerçekleşmesinde önemli rol oynaması kadar, kavrama ve kavramlaştırmanın temelinde de yattığı olgusu oldukça dikkat çekicidir. Kavramların kapsayıcı etkisi, gönderme yaptıkları bir dizi nesne olgu veya etkinliği bir arada tutarken söz konusu çeşitliliğin ortak yönlerine dayanır. Buna benzer ayrıştırma ve birleştirme işlemlerinin de analoji oluşturma esnasında gerçekleştiğini izlemekteyiz. Analoji oluşturma ile kavramlaştırmanın her tür bilişin temel taşları olup birbirleriyle de sıkı ilişkili olduğunu iddia eden araştırmacılar, "*kavramlar olmadan düşüncenin var olmayacağını, analojiler olmadan da kavramların oluşmayacağını*" vurgulamaktadırlar.[22] Kavramlaştırma ile analoji arasındaki söz konusu ortaklık, ayrıca genelleme sürecinde ortaya çıkmaktadır. Her ikisinin farklı tür genelleme sonucunda oluştuğu söylenebilir.[23] Yalnız kavramlaştırma esnasındaki genelleme, unsurların arasındaki bağıntıları hesaba katmada daha somut (algısal) ortak özelliklerin tespitine ağırlık verdiği halde, analojik genelleme soyut yapısal ortaklığı ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte, analojik çıkarımların ortaya çıkmasında karşılaştırılan nesnelerin dışsal benzerliklerinin de rolü var. Araştırmacılar, analojik çıkarımlar için kritik olan söz konusu soyut (içsel) yapılara ulaşılabilmesinde somut özelliklerdeki benzerliklerin tetikleyici etkisine ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadırlar.

Aynı şekilde, analojik süreçlerin soyutlama işlemine yakın olduğu söylenebilir. Analojinin bir "üst düzey ilişkiler" (meta-relation) ya da "ilişkiler arası ilişkiler" olduğu anlaşıldığına göre, analojik sürecin farklı düzeyde gerçekleşen bir soyutlama olduğunu tahmin edebiliriz**.** Soyutlama esnasında somut nesnelerin nitelikleri (veya somut nesnelerle alakalı durumlar, ilişkiler vb.) düşünsel bir edimle nesneden uzaklaştırılıp ayrı olarak ele alınır ve isimleştirilerek soyut kavram şeklinde ortaya konulur. Başka bir deyişle, soyutlamada tek tek nitelikler bütününden ayrı ele alınır. Oysa analojik düşünmede, tam tersine, bütünlük (açıklayıcı yapı) niteliklerinden arındırılır. Bu açıdan bakıldığında analojinin, ters yönlü soyutlama olduğu söylenebilir.

[22] Douglas Hofstadter, & Emmanuel Sander, *Surfaces and Essences: Analogy as the Fuel and Fire of Thinking,* New York: Basic Books, 2013, 3.
[23] Joseph Agassi,"Analogies as Generalizations", *Philosophy of Science*, 31 (1964): 351-353.

3. Analoji ve Bilgi

3.1. *Analojik Düşünmenin Nesnel ve Öznel Dayanakları*

Analojinin farklı alanlarda uygulanabilirliği, bu tür ilişkilendirmenin ontolojik dayanaklarına dair bir dizi sorunun sorulmasına neden olur: Benzerlik (aynılık), dünyanın bir niteliği mi yoksa bizim algılarımızın yarattığı etki midir? Analojiler, ne ölçüde araştıran öznenin kurgusu veya hangi ölçüde nesnel gerçekliğe özgü niteliklerin yansıtılması olmaktadırlar? Öznelliğin analojilerdeki payı nedir?

Nesnelerde ve varlıklarda gördüğümüz aynılık, onların, belirli bir oluşum süreciyle meydana gelmiş aynı evrende bulunmalarıyla ve dolayısıyla aynı nesnel şartlara ve yasalara tabi olmalarıyla açıklanabilir. Durum bu ise, çeşitli olaylar arasında analoji kurabilmemizin ontolojik bir dayanağı vardır demektir.

Farklılık ve çeşitlilik bütünü olarak karşımıza çıkan evrenin tek bir kaynak ve sebepten kaynaklandığına dair düşünce, Antik zamanlardan beri felsefenin gündeminde yer almaktadır. Bunun yanında, Pisagorcular, Stoacı ve Yeni Platoncu gelenekte, evreni bir arada tutan şeyin uyum ve benzerlik olduğuna dair kavrayışları da bulmak mümkündür. Örneğin, Yeni Platoncu Proklus, evrenin oluşum sürecinde benzerliğin önemli bir rol oynadığını iddia etmektedir. Ona göre yaratılmış şeyler, onları meydana getiren tek özün özelliklerini taşıdığı için, onun nedenine ya da kaynağına benzerler. Bu durumda, ona göre, benzeşim (homoyotes) varlığın hem yapıcı, hem de açıklayıcı ilkesi olmaktadır.[24]

Rasyonel felsefe geleneğinde bu fikir, en açık şekilde, analojik düşünmenin büyük destekçisi ve savunucusu Leibniz tarafından "Radikal İyimserlik İlkesi" adı altında dile getirilmiştir. Bu ilkeye göre, evren en fazla nesne çeşitliğini sağlayan, en basit yasalar sistemi tarafından yönetilmektedir. Böylece, bütün izlediğimiz farklılık ve çeşitliğin temelinde yatan ortak yasalar, çeşitli olgular arasında analoji kurulabilmenin nesnel dayanağını oluşturmaktadır. Analojik akıl yürütmenin temellendirilmesinde, ayrıca Leibniz'in "Ayırt edilemeyenlerin özdeşliği" ilkesi de oldukça önemlidir. Buna göre, iki nesne tamamen birbirine benzer olamaz. Ancak, nesneler arasında fark

[24] Moche Barasch, & Luci Serrano, *Icon: Studies in the History of An Idea,* New York: NY University Press, 1993, 84.

oldukça önemsiz ise, nesneler nispeten özdeş sayılabilir ve her bağlamda birbirinin yerine geçebilir. Önemsiz farklılıkları görmezlikten gelme, genellemenin, kavramlaştırmanın, sınıflandırmanın, başka bir deyişle, teorik olarak nitelendirdiğimiz herhangi bir bilginin önemli özelliğini ifade etmektedir. Bundan dolayı, Leibniz'e göre, analojik akıl yürütmeler bilimsel ve felsefi araştırmaların önemli metodolojik aracı sayılmaktadır. Bu yolda elde edilmiş zihinsel-ideal yapılar/kurgular gerçek nesnelerin bir nevi modelleridir. Bu modeller, nesnelerin birebir aynısı değildir, ama yeterli ölçüde açıklayıcıdır. Leibniz'e göre, araştırmacının görevi nesne ile söz konusu model arasında "ayırt edilemeyenlerin özdeşliği" derecesine kadar maksimum uyum sağlamaktır.[25]. Bu nedenle, Leibniz için analoji iki yönlü bir metodolojik rol oynar: İdeal yapıların (kavram, model, teori) oluşturulması için güçlü bir *heuristik* kaynak oluşturur ve ideal yapıların mükemmelleştirilmesini/pekiştirilmesini teşvik eder.

Leibniz tarafından gerçekleştirilen analoji temellendirmesine benzer bir temellendirme J.S.Mill tarafından da yapılmıştır. Mill, evrenin genel yasalarla yönetildiğini ve doğanın seyrinin tekdüze olduğunu belirten temel "Tek Biçimlilik İlkesini" (The Uniformity Principle) savunarak, söz konusu ilkenin tümevarımsal ve analojik çıkarımların sonuçlarını garanti ettiğini öne sürüyordu.[26] Bununla birlikte, Mill'e göre, doğa aynı yasalarla yöneltildiği halde, tikel fenomenlerin karmaşık bütünlüğü olarak karşımıza çıkmaktadır: "*Doğanın seyri, aslında, sadece tekdüzelik değil, aynı zamanda sınırsız bir çeşitliliktir*".[27] Söz konusu çeşitli tek biçimliliklerden yola çıkarak, analojik ve tümevarımsal düşünme aracılığıyla tespit edilen ortak nitelik ve ilişkiler, doğa yasaları olarak ortaya konulmaktadır.

Bununla birlikte, varlıkların evrensel ve evrimsel olarak ortak kökenleri olsa da vasıflarının gittikçe artan farklılaşmasını dikkate aldığımızda bütün nesne ve olayları tek bir açıklama şemsiyesi altında toplamak ve analojilere vesile olacak ortak kalıpları çıkarmak oldukça zor gözükmektedir. Bu durumda, analoji kurma yeteneğimizin beslendiği başka kaynaklar da olmalıdır. Analojik karşılaştırma gerçekleştirilmesinin imkânını sağlayan nesnel şartların yanı sıra, bu tür düşünme tarzını destekleyen öznel unsurlar da olmalıdır. Hume'un ve

[25] Leibniz, Gottfried. *New Essays Concerning Human Understanding*, London-New York: The Macmillan Company, 1896, 331-332.
[26] John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, New York: Harper & Brothers Publishers, 2009, 377.
[27] John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 331-333.

Kant'ın çalışmalarıyla temsil edilen Öznel İdealizm, analoji oluşturmadaki öznelliğin rolünü açıklama konusunda önemli argümanlar sunmaktadır. Ancak belirtmemiz gerekir ki, bu bağlamda kastedilen öznellik, kurgulanan analojilerin göreceli veya erişilmez olmalarından ziyade, onların özne ile, daha doğrusu öznenin bilme yeteneği ve edindiği bilgi birikimi ile ilişkili bir şey olduğunu vurgulamak için kullanılmaktadır.

Gerçekten, analoji kurabilme yeteneğinde sübjektif faktörün ağırlığını inkâr etmek mümkün değildir. Açıkça görüldüğü gibi, analojileri tespit edebilme yetisi; algı, bilgi, tecrübe ve hafızanın fonksiyonları ile yakından ilişkilidir. Bir şeyin başka bir şeye benzediğine dair yargımız, bizim önceden edinmiş olduğumuz nesne türlerinin bilgisine, özelliklerine, ilişkilerine ve kuramlara bağlıdır.[28] İnsan aklı, yapay zekâ sistemleri gibi, ham veriyle iş görmez. Algılarımız, öncellikle duyu organlarımızın dönüştürücü süzgecinden geçmektedir; sonra zihnimizin kategorik şemasıyla ve dil gibi sembolik sistemin düzenleyici etkisiyle, mevcut bilgi sistemimize uyumlu kılınmaktadır. Kant bu anlamda, "deneyim ancak algıların zorunlu bir bağlantısının tasarımı yoluyla belirlenen bir bilgidir"[29] demektedir. Böylece, bir şeyi anlamak bağlantı kurmak, meseleyi belirli korelasyonlar ve ilişkiler bütünü olarak ele almak demektir. Tecrübe ya da deneyim, istatistiki olarak birikmiş veri olup ancak tutarlı ve ilişkilendirilmiş bir şekilde bilgiye dönüşmektedir. Söz konusu ilişkilendirilme sürecinde oluşturulan örüntüler, ayrıca bir olgunun hafızada kalmasını sağlamaktadır. Başka bir deyişle, bir nesnenin bilgisi, ancak içinde bulunduğu ilişkiler kompleksi içinde muhafaza edilmektedir. Bellekte biriken söz konusu ilişkilendirilmiş bilgi grupları, henüz bilinmeyen bir şeyi anlamak için bir başlangıç noktası olarak kullanılabilmektedir. Dolayısıyla, anlamadığı bir durum veya bilmediği bir nesne ile karşılaştığında insan hafızada hazır bulunan bilgi ağına başvurmaya eğilimlidir. Bu olgu, bilim için önemli olduğu kadarıyla eğitim süreci açısından da temeldir. Alanın önemli araştırmacılardan Vosniadou'nun belirttiği gibi: "Başarılı öğrenme çoğu zaman bellekte mevcut olan alakalı bilgi

[28] Lance Rips, "Similarity, tipicality, and categorization", *Similarity and Analogical Reasoning*, Ed. S.Vosniadou, & A.Ortony, Cambridge - NY: Cambridge University Press, 1989, 22.
[29] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 128.

gruplarını belirleme yeteneğine bağlıdır, böylece bu bilgi yeni bir şey öğrenmek için bir başlangıç noktası olarak kullanılabilir".[30]

Analoji kurabilme yeteneği, zihnin temel bilişsel yetilerince sağlandığı halde, analoji kurmak için gereken veri kazanılmış bilgi ve yaşam tecrübesi tarafından temin edilmektedir. Bu iddia analojik düşünce pratiğini deneysel olarak araştıran psikologlar tarafından da desteklenmektedir. Onlara göre, yetişkin ve çocuklar hemen hemen eşit derecede analojileri kurma yeteneğine sahiptir, ama yetişkinler analojik akıl yürütmeyi daha fazla kullanmaktadırlar. Bu olgu, yetişkinlerin daha fazla bilgi ve tecrübe sahibi olmalarıyla açıklanmaktadır. Bununla birlikte, deneye göre, analoji kurabilmek için zemin sağlayan bir açıklamanın veya tanıtımın ardından çocuklar da analojik çıkarımları rahatlıkla yapabilmektedirler. Söz konusu deneyin açıkça gösterdiği gibi, kişinin bilgisi ve soyutlama tecrübesi arttıkça, analojik modellere daha sıkça başvurulmaktadır.[31] Dolayısıyla, analojik düşünme, mevcut bilgi düzeyine dayandığı için, bilginin arttırılması ve sistematik hale getirilmesi, sonraki bilgi kazanımının ve tecrübe edinmenin temel şartını oluşturmaktadır.

Yukarıda belirlenen hususlar ayrıca analojik kavrayış için hafızanın ve hatırlama yetisinin kritik rolünü açıkça ortaya koyar. Çünkü analojik düşünme sürecinde aynı anda gözlerimizin önünde hazır bulunan iki nesne karşılaştırılmaz. Analojik benzerlik tespiti, genellikle "şu an" zihnimizi meşgul eden problem ile hafızada muhafaza edilen bilinmiş şeyler arasında kurulur. Anlama, bellekteki bilgilerin zemininde meydana gelmektedir.[32] Analoji kurma yeteneği, geçmişteki deneyimlerimizde dayanan zengin bilgelik deposundan faydalanmamızı sağlar. Bu anlamda, en azından analojik düşünme mekanizması bakımından, bilmenin bir nevi anımsama olduğunu iddia eden Platon'un *Anamnesis (hatırlama)* kuramının o kadar da temelsiz olmadığı görünmektedir. Geçmişte edinilmiş tecrübe ve bilgi (kuramsal ya da kavramsal olsun) birikimine dayanmadan hiçbir düşünce oluşturulamaz; ya da daha doğrusu, sadece şimdimizi geçmişimize bağlayan benzetmeler sayesinde düşünüyoruz.

---

[30] Stella Vosniadou, & Adrew Ortony, "Similarity and analogical reasoning: a synthesis" in *Similarity and Analogical Reasoning*, Ed. S.Vosniadou, & A.Ortony, Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1989, 1.

[31] Stella Vosniadou, "Analogical reasoning as a mechanism in knowledge acquisition: a developmental perspective", 424.

[32] Helmar Gust et al. "Analogical reasoning: A core of cognition", *Zeitschrift Künstliche Intelligenz*, Vol.1, 8 (2008): 9.

3.2. Bilimde Analojinin Uygulanması

Analojik düşünme, kesin ve zorunlu sonuçlara yol açmadığı için, klasik mantıkta temkinli biçimde kullanılmakla birlikte, epistemoloji ve bilim metodolojisinde özellikle hipotez oluşturma ve modelleme işlemlerinde geniş biçimde uygulanmaktadır. Analojinin belirsizliği giderme veya bilinmeyen yönlere açıklama getirme olanağı, bilimsel araştırmalar için onu yararlı bir metodolojik araç konumuna getirmektedir. Sorunlar karşısında analojik düşünme, doğruluğu kesin olmayan, ama olasılıklı görünen bir model geliştirme fırsatı vermekte ve gerekli doğrulama ve test etme prosedürleri eşliğinde problemin incelenmesi için elverişli bir yol sunmaktadır. Doğal olarak bu durumda araştırmacılar, analojinin *heuristik* potansiyelini arttırmak ve yanılma risklerini en aza indirmek gibi pratik bir hedefle karşı karşıya gelmektedir. Bu da analojik düşünmenin temellerini ve doğruluk derecesini arttıran koşulların incelemesinin önemini gündeme getirmektedir. Genel olarak, analojik argümanların güvenilirlik derecesini arttırmak için aşağıdaki koşulların yerine getirilmesi tavsiye edilmektedir:

- Karşılaştırılan A ve B nesnelerinin ortak özelliklerinin sayısı mümkün olduğu kadar arttırılmalıdır: α1, α2, ..., αn.
- Karşılaştırılan A ve B nesneleri için α1, α2, ..., αn diye belirlenen özellikler temel ve esaslı olmalıdır.
- Karşılaştırılan A ve B nesnelerinin ortak özellikleri söz konusu nesnelerin farklı yönlerini kapsamalı ve mümkün olduğu kadar çeşitlendirilmelidir.
- Kaynak nesne A'dan hedef nesne B'ye aktarılan özellik β, α1, α2, ..., αn ile aynı türde olmalıdır.
- Kaynak nesne A'dan hedef nesne B'ye aktarılan özellik, hedefteki mevcut özelliklerle çelişmemelidir.[33]

Bu kuralların uygulanması, analojiye dayalı kanıtlamanın doğruluk olasılığını arttırmakla birlikte, onu tamamıyla güvenilir kılmamaktadır. Bununla birlikte, analojinin verimliliği özellikle disiplinlerarası çalışmaların başarılarında kendini göstermektedir. Bir alanda elde edilmiş bilgi ve ilişki modelleri, diğer alanlar için ufuk açıcı nitelik taşıyabilmektedir. Fizik ile matematiğin, mekanik bilimi ile biyolojinin, yapay zekâ ile zihin araştırmalarının gelişip, birbirini fikirlerle beslediği apaçık bir gerçektir. Thomas Kuhn'un "Bilimsel Devrimlerin

[33] G.Y. Bush, *Analogy and Technical Creativity,* Riga: Avots, 1981.

Yapısı" eserinde açıklanan bilimsel *paradigma* kavramı, aslında farklı bilim alanların dayandığı temel bir bilgi modelini takdim eder ve bu anlamda analoji prensibine çok yaklaşır. Kuhn'un kendisi paradigmaların bir nevi genişletilmiş metaforlar olduğunu ifade etmektedir: "Black'ın metafor işleyişinde tespit ettiği *etkileşimli benzerlik yaratma süreci* bilimdeki modelleme işlevi için de benzer bir şekilde hayati önem taşır".[34]

Alanın literatüründe analojinin yeni bilgi elde edebilme mekanizması olup olmadığı tartışılmaktadır.[35] Daha önce edinilmiş bilgilerin yeni ve daha geniş bir veri alanına uygulanması ve açıklayıcı olması doğrudur. Ancak bu durumda, niteliksel olarak yeni tür bir bilginin ortaya konması söz konusu değildir, daha önce bilinenin uygulama alanının genişletilmesidir. Bu durumda, analojik akıl yürütme esnasında aktarılan bilginin, kapsamı genişleyebilen *ampliatif*[36] bilgi türü olduğu anlaşılmaktadır. Analoji, yeni kavramlar veya teoriler üretmekten ziyade, daha çok bilinen olgunun bilinmeyen yönünü, özelliğini veya ilişkisini açığa çıkarmaya yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla analoji, ne kadar açıklayıcı ve verimli olursa olsun, yeni bilgiyi geliştirme mekanizması değil, bilinmeyeni bilinene indirgeme süreci olarak anlaşılmalıdır.

Sonuç

Faklı perspektiflerden analojik düşünme pratiklerini aydınlatmaya çalıştığımız bu araştırmada, analojinin oluşturulması mekanizmasını, koşullarını ve olanaklarını araştırdık. Farklı gibi görünen anlayışlar zemininde ortak noktaları görmek mümkündür: Bunların hepsi analojinin bir bilgi unsuru olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, analoji, bilginin oluşturulması, geliştirilmesi, edinilmesi ve doğruluğunun kanıtlanması süreciyle ilgilidir. Öyleyse, analojinin en geniş anlamda bilişsel bir edim olduğu söylenebilir. İşlevsel olarak bakıldığında analoji, bilgi aktarımı edimi (transferi) olarak tanımlanabilir. Analoji, en az iki nesne veya olgu arasındaki yapısal veya işlevsel benzerliğin tespit edilmesiyle kurulmaktadır. Analojiye dayanan mantıksal çıkarımlarda, karşılaştırılan nesnelere ilişkin tespit edilen bir dizi benzerliğe

[34] Thomas. Kuhn, "Metaphor in Science" in *Metaphor and Thought*. Ed. A. Ortony, 409–419. Cambridge: Cambridge University Press, 1993,145; Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962, 35-42.
[35] Stella Vosniadou, & Adrew Ortony, "Similarity and analogical reasoning: a synthesis",14.
[36] "Genişletilebilir" veya "önceden bilinenlere ekleme" anlamına gelen bir terim. *Encyclopædia Britannica*, Vol. 1 (11th ed.). Cambridge University Press. 1910, p. 893.

dayanarak, diğer özellikteki benzerlikler konusunda sonuca varılmaktadır. Analojiye dayanan çıkarımlar ile elde edilen sonuç olasılıklı ve tahmini olduğu için, mantıkta analojinin doğrulama güvenilirliği düşük sayılmaktadır. Bununla birlikte, analojinin özellikle bilim metodolojisinde hipotez oluşturma ve modelleme işlemlerinde geniş biçimde uygulandığını görmekteyiz.

Analojiyi zihinsel bir yeti olarak ele aldığımızda, onun hemen hemen bütün bilişsel süreçlerle ilişkili olduğunu görmekteyiz. Araştırmamızda, analojik çıkarımların oluşturulmasında zihnimizin hem ayrıştırıcı (analiz) hem de birleştirici (sentez) işlemlerin yer aldığını gösterdik. Ayrıca, analojik düşünmenin, genelleme ve soyutlama gibi temel bilişsel edimlerle yakından ilişkili olduğunu tespit ettik.

Düşünmenin "kısa yolu" gibi analoji, mevcut bilgi düzeyinden yola çıkarak bilinmeyeni açıklamada elverişli bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Tıpkı stabilize yoldan geçen otomobillerin toprağa basa basa iz bırakmaları ve bundan sonra geçen araçların tekerleklerinin hep mevcut oyuklara girmeye eğilimli olmaları gibi, bizler de tecrübemizin ve bilgilerimizin bize döşediği yollardan geçmeye eğilimliyiz. Düşünmenin ekonomisi, hatta ergonomisi acısından analoji, insanın kendini ve dünyayı anlamada başvurduğu ilk yardımcısı ve aynı zamanda, sorgulayan aklın çaresiz kaldığı durumlarda da başvurabileceği en son çare olmaktadır. Yapılan incelememizden anlaşıldığı üzere, gündelik yaşamda, bilim ve felsefede analojiyi kullanmaktan vazgeçmenin imkânsız olması gibi, sadece analoji ile yetinmek de doğru değildir.

KAYNAKÇA

Agassi, Joseph. "Analogies as Generalizations", *Philosophy of Science*, 31 (1964): 351–356.

Aristoteles. *Organon III, Birinci Analitikler*. Çeviren H.R. Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.

Aristoteles. *Poetika*. Çeviren İ. Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.

Aristoteles. *Retorik.* Çeviren Mehmet H. Doğan, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Barasch, Moche & Serrano, Luci, *Icon: Studies in the History of An Idea,* New York: NY University Press, 1993

Bush, G.Y. *Analogy and Technical Creativity.* Riga: Avots, 1981.

Gentner Dedre, Loewenstein J., Thompson L., & Forbus, K. "Reviving Inert Knowledge: Analogical Abstraction Supports Relational Retrieval of Past Events". *Cognitive Science,* 33 (2009): 1343-1382.

Gentner, Dedre. Structure-Mapping: A Theoretical Framework for Analogy, *Cognitive Science,* 7(1983): 155-170.

Godden, David M. "Mill on Logic", in *A Companion to Mill*. Ed. C. Macleod & D.E. Miller, Hoboken, 175-191. New York: John Wiley & Sons, 2017.

Gust, Helmar, Krumnack, U., Kühnberger, K. and Schwering, A., "Analogical reasoning: A core of cognition", *Zeitschrift Künstliche Intelligenz*, Vol.1, 8 (2008): 8–12.

Hahn, Robert. *The Metaphysics of the Pythagorean Theorem*. New York: Suny Press, 2017.

Hesse, Mary. "Analogy and Confirmaion Theory", *Philosiphy of Science*, 31, 4 (1964): 319-327.

Hofstadter, Douglas M. & Sander, Emmanuel. *Surfaces and Essences: Analogy as the Fuel and Fire of Thinking.* New York: Basic Books, 2013.

Holyoak, Keith J., Gentner,D. & Kokinov, B. N. "Introduction: The Place of Analogy in Cognition" in *The analogical mind: Perspectives from cognitive science*. Eds. D.Gentner& K.Holyoak, 1-19. Cambridge: MIT Press, 2001.

Itkonen, Esa. *Analogy as Structure and Process*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2005.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren A. Yardımlı. İstanbul: İdea, 1993.

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çeviren İ.Kuçuradi & Y.Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2019.

Kuhn, Thomas. "Metaphor in Science" in *Metaphor and Thought*. Ed. A. Ortony, 409–419. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Leibniz, Gottfried. *New Essays Concerning Human Understanding*, London-New York: The Macmillan Company, 1896. Erişim Tarihi: Ocak 30, 2022. https://archive.org/details/newessaysconcern00lei/page/332/mode/2up

Mill, John Stuart. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. New York: Harper & Brothers Publishers, 2009.

Rips, Lance J. "Similarity, tipicality, and categorization", *Similarity and Analogical Reasoning*, Ed. S.Vosniadou, & A.Ortony, 21-59. Cambridge - NY: Cambridge University Press, 1989.

Smith, Edward E. & Medin, Douglas L. *Categories and concepts*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Vosniadou, Stella & Ortony, Adrew. "Similarity and analogical reasoning: a synthesis" in *Similarity and Analogical Reasoning*, Ed. S.Vosniadou, & A.Ortony , 1-18. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1989.

Vosniadou, Stella. "Analogical reasoning as a mechanism in knowledge acquisition: a developmental perspective" in *Similarity and Analogical Reasoning*. Ed. S.Vosniadou, & A.Ortony, 413-437. Cambridge - New Y0rk: Cambridge University Press, 1989.

BİLİNÇ PROBLEMİ BAĞLAMINDA MUTLAK ZİHİNCİLİK

Ferhat ONUR*

ÖZ

Mutlak zihincilik bilincin neden var olduğu sorusunu "bilincin dışında bir şey var olmadığı" şeklinde bir cevap vererek savuştursa da evrensel bilincin nasıl tanımlanması gerektiği ve bireysel bilinçlerin evrensel bilinçten nasıl ayrışacağı gibi yeni sorularla yüzleşiyor. Mutlak zihinciliğin bir türü olarak düşünülebilecek simülasyon teorisi, evrenin arkasındaki zihnin doğası hakkında daha net bir görüş ortaya koyabildiği için bu sorularla muhatap olmuyor. Evren bir programcının zihninin ürünüdür ve bizler de onun/onların yarattığı bu sanal dünyanın içindeki karakterleriz. Ancak görünürdeki avantajına rağmen simülasyon teorisi sanal dünyadaki karakterlerin, yani bizlerin bilince nasıl sahip olabildiğimizi açıklayamıyor. Böylece bilinç problemi başka bir biçimde yeniden karşımıza çıkıyor. Bununla birlikte, yapay bir bilinç oluşturmanın bir yolu bulunabilirse bir simülasyonda yaşıyor olduğumuz düşüncesinin daha ikna edici hale gelebileceği ileri sürülebilir.

Anahtar Kelimeler: *Simülasyon teorisi, bilinç problemi, mutlak zihincilik, evrensel bilinç*

ABSOLUTE IDEALISM IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF CONSCIOUSNESS

ABSTRACT

Although absolute idealism evades the question of why consciousness exists by answering that "nothing exists outside of consciousness", it faces new questions such as how universal consciousness should be defined and how individual consciousnesses dissociate from universal consciousness. Simulation theory, which can be thought of as a type of absolute ideliasm, does not encounter these questions as it can provide a clearer view about the nature of the mind behind the universe. The universe is the product of the mind of a programmer and we are the characters in this virtual world that he/she/they create. However, despite its apparent advantage, simulation theory cannot explain how the characters in the virtual world, that is, us, can have consciousness. Thus, the problem of consciousness reappears in another form. With that being said, the idea that we are living in a simulation would seem more convincing if a way could be found to create an artificial consciousness.

Keywords: *Simulation theory, problem of consciousness, absolute idealism, universal consciousness*

---

* Dr. Öğretim Üyesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Genel Sosyoloji ve Metodolojisi Bölümü, ferhatonur@ktu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7052-2881

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 363-378 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 363-378*
Makalenin geliş tarihi: 10.12.2021 *Submission Date: 10 December 2021*
Makalenin kabul tarihi: 21.03.2022 *Approval Date: 21 March 2022*
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf ***ISSN 2618-5784***

Giriş: Zihinciliğin Türleri ve Bilinç Problemi

> Zihinci gelenek felsefenin en erken başlangıcından günümüze kadar uzanır. Felsefe tarihinde zihinci bir akımın var olmadığı hiçbir an olmamıştır: Her Russell ve Moore'a karşı bir Whitehead olduğu gibi, her Locke ve Hume'a karşı bir Berkeley ve her çağdaş felsefi doğalcıya karşı bir John Leslie ve bir T.L.S. Sprigge vardır[1].

Zihincilik (idealizm) felsefe tarihi boyunca karşımıza farklı şekillerde çıkabilmektedir. Dolayısıyla bilinç problemi bağlamında zihinciliğin hangi türünü ele alacağımızı görmek için bazı ayrımlar yapmamız gerekmektedir. En genel şekliyle zihinciliği iki kola ayırabiliriz: Epistemolojik zihincilik ve metafizik/ontolojik zihincilik[2]. *Epistemolojik zihincilik*, dış dünyayı bilmenin zihin aracısız, zihinden bağımsız bir yolu olmadığı, gerçeklik hakkında edindiğimiz herhangi bir bilginin zihnin etkinliğine bağlı olduğu görüşüdür. Bu görüşün felsefe tarihindeki en büyük temsilcisi Immanuel Kant'tır (1724-1804). Kant, zihnin duyu verilerinin pasif bir alıcısı olmadığını, deneyimi organize eden aktif bir güç olduğunu ileri sürmüş, böylece zihnin bilginin oluşumundaki zorunlu rolüne dikkat çekmiştir. Kant'ın bu anlayışı *aşkınsal* (*transandantal*) *zihincilik* olarak bilinir. Bu türden bir zihinciliğin bilinç problemi ile bir ilgisi yoktur. Maddeciliğin antitezi olarak düşünülebilecek *ontolojik zihincilik* ise zihnin veya zihin benzeri bir şeylerin (akıl, tin, vs.) gerçekliği temellediği veya onun kurucu unsuru olduğu görüşüdür. Bu görüş, zihne biçtiğimiz rolün niteliğine göre çeşitlere ayrılabilir. Birincisi, evrenin zihinden çıktığını, zihnin fiziksel evreni vücuda getiren şey olduğunu söyleyebiliriz. *Mutlak zihincilik* olarak adlandırılabilecek bu anlayış, indirgemenin maddecilerin ileri sürdüğü gibi zihinden maddeye doğru değil, maddeden zihne doğru yapılması gerektiğini bildirir. İkincisi, zihnin maddeye içkin olduğunu, maddenin doğası itibarıyla zihinsel bir yönünün veya özelliklerinin olduğunu ileri sürebiliriz. *Panpsişizm* adı verilen bu anlayışa göre, canlı-cansız tüm varlıklar bir bakıma zihne sahiptir. Başka bir deyişle, zihinsellik, başka bir şey aracılığıyla açıklanamayacağı ve başka bir şeye indirgenemeyeceği anlamında temeldir ve somut gerçekliğin her yönünün bir şekilde veya bir ölçüde zihinselliği içermesi anlamında her

[1] Jeremy Dunham, Ian H. Grant ve Sean Watson, *Idealism: The History of a Philosophy,* New York: Routledge, 2014, s.1.
[2] Paul Guyer ve Rolf-Peter Horstmann, "Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), der.,* Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/idealism/ (erişim 04.11.2021).

yerdedir[3]. Eğer mutlak zihinciliğe *güçlü zihincilik* diyecek olursak panpsişizme de *zayıf zihincilik* diyebiliriz.

David Chalmers'ın "zor problem" adıyla üne kavuşturduğu bilinç problemi bilincin beyinden neden ve nasıl çıktığı problemidir[4]. Bilinç burada herhangi bir organizmanın deneyimleyebilmesine imkân tanıyan bir fenomen olarak anlaşılmaktadır. Buna göre, Thomas Nagel'ın deyişiyle "bir organizmanın bilinçli deneyime sahip olması demek, temelde, o organizma olmak gibi bir şeyin var olması demektir.[5]" Bir varlığa bilinç atfettiğimizde o varlığın belli şekillerde hissetmesini sağlayan deneyimlere sahip olduğunu ifade etmiş oluyoruz. Chalmers, Nagel ve başka birçok filozof için beyin olayları gibi fiziksel süreçlerin bilinçli deneyimleri üretiyor olması, neden ve nasıl ürettiğine ilişkin herhangi bir teorik kavrayışa sahip olmadığımızdan ötürü anlaşılması oldukça zor bir problem meydana getirir. Eğer beyni bilgisayar gibi enformasyon işleyici bir sistem olarak görürsek enformasyon işleme etkinliğine neden bilinçli hallerin eşlik ettiğini açıklamakta, enformasyon işleyen diğer cihazların benzeri deneyimler ortaya çıkarmamasından dolayı güçlük çektiğimizi fark ederiz. O halde beyin hücreleri veya onların düzenlenişi, birbirine bağlanışı ile ilgili özel bir şeyler mi vardır? Varsa nedir? Beyin bilimleri bu soruya cevap bulmaya çalışıyor. Diğer taraftan yapay zekâ çalışmaları da gittikçe karmaşıklaşan programların önünde sonunda farkındalığa, öznel deneyimlere sahip makineleri ortaya çıkaracağını umuyor. Elbette bilincin beyinle olan ilişkisini ve doğadaki yerini kavramsallaştırmaya çalışan felsefi teorilerimiz de var. Her ne kadar zihinciliğin günümüzde daha popüler olan türü panpsişizm olsa da bu çalışmada söz konusu felsefi teorilerden mutlak zihinciliği ele alacağız[6]. Çağdaş mutlak zihinci Bernardo Kastrup'un görüşleri çerçevesinde mutlak zihinciliğin iddiasını açıklığa kavuşturacak, en iyi biçiminin bir bilgisayar programında yaşıyor olabileceğimiz teziyle karakterize olan *simülasyon teorisi* olduğunu ileri sürecek ve bilinç problemi karşısında iyi bir sınav verip veremediğini değerlendireceğiz.

[3] William Seager, "Panpsychism", *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, der., Brian McLaughlin, Ansgar Beckermann ve Swen Walter, New York: Oxford University Press, 2009, s.207.

[4] David Chalmers, "Facing Up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 2/3 (1995).

[5] Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review*, 83/4 (1974), s.436.

[6] Panpsişizmin giriş düzeyinde bir incelemesini daha önce yapmıştık. Bk. Ferhat Onur, "Bilinç Problemi ve Panpsişizm", *Metazihin: Yapay Zekâ ve Felsefe Dergisi*, 2/1 (2019).

Mutlak Zihincilik Nasıl Anlaşılmalı?

Giriş bölümünde mutlak zihinciliği ontolojik/metafizik zihinciliğin bir türü olarak kategorize etmiş ve somut gerçekliğin zihinden çıktığını, zihnin fiziksel evreni vücuda getiren şey olduğunu ileri süren bir anlayış olarak tanımlamıştık. Baştan belirtmek gerekir ki, yakınlığı olmakla birlikte, mutlak zihincilik ifadesini herhangi bir felsefi akımla (örneğin, Alman idealizmi, İngiliz idealizmi gibi) özdeşleştirecek şekilde veya yaptığımız tanımlamanın terimin gerçek anlamını yansıttığını iddia edercesine kullanmıyoruz. Terim başkaları tarafından bağlamına göre farklı anlamlarda kullanılıyor olabilir[7]. Ayrıca çoğu filozof mutlak zihincilik olarak adlandırdığımız yaklaşıma basitçe zihincilik demektedir. Fakat biz *zayıf zihincilik* olarak gördüğümüz panpsişizmi de ontolojik zihinciliğin bir türü olarak sınıflandırdığımızdan klasik zihinci tezi farklı bir isimle (mutlak/güçlü zihincilik) anmamız gerekmektedir. Örneğin, William Seager zihinciliği "bilincin gerçekliğin temel bir özelliği olduğu görüşü" olarak açıkladıktan hemen sonra şöyle söylüyor: "Zihincilik daha ileri giderek bilincin gerçekte var olan tek şey olduğunu ileri sürer.[8]" Seager'ın birinci cümlesi daha çok panpsişizmi anlatırken ikinci cümlesi (bizim açımızdan) mutlak zihinciliği tanımlar. Okuyucunun burada isimlere takılması gerekmez. Bu iki görüşün birbirinden farklı olduğunun ayırdına varması yeterlidir. İki görüşü de ontolojik zihinciliğin bir türü olarak görmemizin sebebi, evrenin (veya evrenlerin) kuruluşunda bilince veya zihin benzeri niteliklere yer vermeleridir. Başka bir deyişle, iki görüş de bilincin/zihnin doğayı açıklamakta temel bir unsur olarak alınması gerektiğini ileri sürmektedirler. Aradaki fark, panpsişistlerin zihinseli ve fizikseli maddenin ortak kurucu öğeleri olarak bir arada düşünme çabalarına karşılık mutlak zihincilerin "zihinselin önceliği" tezini benimsemeleridir[9]. Buna göre, panpsişizm fizikselcilikle uyumlu olabilirken mutlak zihincilik ona taban tabana zıttır.

[7] Örneğin, Sebastian Rödl, zihinciliğin "dünyanın, doğanın, deneyimin nesnesinin zihne dayandığı fikri olarak ifade edilebileceğini" söylüyor ve ekliyor: "Mutlak zihincilik bu fikrin en radikal, en adamakıllı ve yegâne sağlam reddidir." Bk. Sebastian Rödl, *Self-Consciousness and Objectivity: An Introduction to Absolute Idealism*, Cambridge: Harvard University Press, 2018, s.15.

[8] William Seager, "Idealism, Panpsychism, and Emergentism: The Radical Wing of Consciousness Studies", *The Routledge Handbook of Consciousness*, der., Rocco J. Gennaro, New York: Routledge, 2018, s.66.

[9] Tyron Goldschmidt ve Kenneth L. Pearce, "Introduction", *Idealism: New Essays in Metaphysics*, der., Tyron Goldschmidt ve Kenneth L. Pearce, New York: Oxford University Press, 2017, s.ix.

Mutlak zihinciliğe göre bilinci nasıl anlamalıyız? Söylenmesi gereken ilk şey, bilincin tüm varlığı temelleyen (*grounding*) bir fenomen olduğudur. Bu görüşte evrenin ve insanın bilinçliliği daha temel ve nihai düzeyde var olan bir bilince dayanır ki, savunucuları bu bilinci bazen "evrensel bilinç" olarak adlandırırlar[10][11][12]. Kelimenin tam anlamıyla evren bilincin *içindedir*; yani iddia sadece evrenin bilinçli olduğu düşüncesiyle sınırlı değildir. Bu görüşte bilinç evrenin sebebidir. Evrensel bilinç, ontolojik açıdan ilkseldir, onun ötesinde veya ardında başka bir şey yoktur. Doğu gizemciliği ve Batı Yeni-Platonculuğundan esinlenen zihinci felsefelerin konuyla ilgili söylediklerini dikkate alacak olursak, bu bilinç, herhangi bir özne-nesne ikiliğinden uzak bir tekliktir ve birtakım meditasyon teknikleriyle veya özel zihinsel deneyimlerle doğasına erişilebilir niteliktedir. Söz konusu deneyimlerden geçenler tüm ikiliklerin aşıldığı bu ikici olmayan bilince (*non-dual consciousness*) eriştiklerinde kendi deneyimlerinin evrenin/tekliğin deneyimiyle bir ve sürekli olduğunun farkına vardıklarını bildirirler. Deneyim-deneyimleyen ayrımının kaybolduğu bu halde doğayla gerçek/organik bir bağ kurduklarından onlar artık eşyanın, nesnenin, evrenin bir gözleyicisi değil, onun bizatihi kendisi olurlar[13]. Fakat bu anlayışla ilgili bir problem çabucak göze çarpmaktadır: Şayet sözü edilen deneyimler iddia edildiği gibi ikici değilse, nasıl oluyor da kişi deneyimini tarif edebiliyor? Zira deneyimin tarif edilmesi veya raporlanması deneyiminin farkında olan öznenin deneyim anında hazır bulunmasını gerektirir. Buna göre, deneyim-deneyimleyen ikiliği tekliğin deneyiminde de yer alıyor olmalıdır. Aksi takdirde yaşanılan bilinçli halin bir başkasına aktarılması veya o hal hakkında konuşulması mümkün olmazdı. Bu tür deneyimleri başka bir şekilde açıklamak da olasıdır. İkici olmayan deneyimi tıpkı beden dışı deneyimlerin olduğu gibi beynin yarattığı bir yanılsama olarak görebiliriz. Bu açıklamaya göre, kişinin edindiği deneyim hakiki olsa da deneyimi hakkında verdiği hüküm yanlıştır. Beyindeki belli birtakım elektriksel ve kimyasal değişkenler (sinirsel salınımların/beyin dalgalarının niteliği, dopamin seviyesi, vd.) kişiyi sıra dışı bir bilinçli hale

[10] Bernardo Kastrup, "An Ontological Solution to the Mind-Body Problem", *Philosophies*, 10/2 (2017).

[11] Bernardo Kastrup, "The Universe in Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 25/5-6 (2018).

[12] Miri Albahari, "Beyond Cosmopsychism and the Great I Am: How the World might be Grounded in Universal 'Advaitic' Consciousness", der., William Seager, *The Routledge Handbook of Panpsychism*. London & New York: Routledge, 2019.

[13] Rupert Spira, *The Transparency of Things: Contemplating the Nature of Experience*, Salisbury: Non-Duality Press, 2008.

sokmakta fakat kişi bu halde bulunuşunu hatalı bir şekilde metafizik bir gerçekliğin varlığına bağlamaktadır. Kişi neden böyle yapmaktadır? Çünkü beyin hikâye yaratmada uzmandır. Beynin yegâne amacı yaşanılan bu sıra dışı deneyimi kişinin önceki genel hayat deneyimiyle uyumlu hale getirecek şekilde yorumlamak ve böylece organizmanın yeni duruma en kestirme yoldan adapte olmasını sağlamaktır. Bundan dolayı çeşitli dinlere mensup kişiler evrensel bilinçle birleşme deneyimlerini genellikle sahip oldukları dinlerin Tanrılarıyla veya teolojik prensipleriyle ilişkilendirmektedirler. Bir Yahudi mistiğin deneyimini "nirvanaya erme" olarak tanımladığına şahit olmadığımız gibi, bir Sufinin de deneyiminden "İsa ile yekvücut olma" biçiminde bahsetmesini beklemeyiz. Bilimsel açıdan daha makbul olan bu ikinci açıklamanın varlığı, ikici olmayan deneyimlerin evrensel bilincin delili olarak alınabilmesini güçleştirmektedir. Hakikati hedeflemeyen beynin verimlilik adına bizi çeşitli şekillerde kandırabiliyor oluşu, kişisel deneyimlerden metafizik gerçekliklere sıçrama fikrini şüpheye düşürmek için kâfidir.

Evrensel bilinci ikici olmayan bilinç görüşü temelinde açıklamanın dışında başka modern teorik girişimler de yok değildir. Örneğin, Bernardo Kastrup evrensel bilincin "bir nesne değil, fakat öznelliğin bizatihi kendisi" olduğunu ileri sürer[14]. Ona göre, fizikteki alan (*field*) kavramını öznelliğe tatbik ederek evrensel bilinci anlayabiliriz. Bilindiği gibi, doğanın nihai birimleri olarak görülen atom altı parçacıklar kuantum teorisinde sanıldığı kadar nihai değildirler, fakat onlar daha temel düzeyde yer alan kuantum alanlarının kendiliklerinden uyarılmaları sonucu ortaya çıkarlar. Nasıl ki bir foton varlığı için elektromanyetik alana ihtiyaç duyuyorsa deneyim de "zorunlu olarak potansiyel veya aktüel niteliklerden oluşan öznel bir alanı gerektirir"[15]. İşte evrensel bilinç, bu öznel alandır. Kastrup öznel alan düşüncesinin sadece bir benzetmeden ibaret olmadığını açıkça belirtir: "Burada formüle ettiğim zihincilik, soyut kavramsal bir nesne olmaktan ziyade, modern fiziğin gelişen matematiksel aygıtını kozmik bilince uygulamayı gerektirmektedir.[16]" Buna göre, evrensel bilinç bir nesne olmadığı gibi *kavramsal bir nesne* de değildir. Evreni de içine alan somut öznel bir alan gerçekten de vardır. Fakat o, matematiksel denklemlerimizin tanımladığı fiziksel bir alan değil, tanımlamasını umut edebileceğimiz zihinsel bir alandır. Bu öznel, zihinsel alanın kendi kendine

[14] Kastrup, "The Universe in Consciousness", s.140.
[15] Kastrup, "An Ontological Solution to the Mind-Body Problem", s.3.
[16] Kastrup, "The Universe in Consciousness", s.140.

uyarılması sonucu çeşitli nitelikleriyle deneyimler ortaya çıkar. Bir dans dansçıdan, bir dalga sudan ayrı olmadığı gibi deneyim de evrensel bilinçten ayrı değildir: "Dalga hareket halindeki sudan başka bir şey değildir. Dans hareket halindeki dansçıdan başka bir şey değildir. Benzer şekilde, deneyim 'hareket halindeki' evrensel bilinçten başka bir şey değildir"[17]. Ne var ki, (şayet öyle bir şey varsa) deneyim kuantumları zihinsel uzayda uçuşan salt fenomenal içerikten ibaret olaylar değildirler. Bazı deneyimler bizler gibi dışa kapalı özneler tarafından yaşanmaktadırlar. O halde türlü zihinsel hallere sahip bireysel öznel alanlar evrensel öznel alandan nasıl türeyeceklerdir? Kastrup bu soruyu psikiyatride "ayrık kimlik bozukluğu (*dissociative identity disorder*)" veya "çoklu kişilik bozukluğu (*multiple personality disorder*)" olarak bilinen zihinsel sağlık sorununu örnek vererek cevaplar. İddiaya göre, bu rahatsızlıktan muzdarip olan kişilerde farklı karakter özelliklerine sahip birden fazla şahsiyet ortaya çıkabilmektedir. *Alter* adı verilen bu şahsiyetler bireyin kontrolü için mücadele edebilmekte, dolayısıyla eş zamanlı bir şekilde bilinçli olabilmektedirler. Çoklu kişilik bozukluğunun bir realite olup olmadığı, daha doğrusu nasıl yorumlanması gerektiği tartışmalıdır. Fakat bir anlığına burada aktardığımız biçiminin söz konusu rahatsızlığın uygun bir açıklaması olduğunu kabul edelim. Eğer öyleyse, Kastrup'a göre, evrensel bilincin yerel kişisel bilinçlere ayrışmasını, sağlam bir öznenin çoklu kişilik bozukluğu sebebiyle birden fazla özneye bölünmesi gibi düşünülebiliriz: "*Kozmik bilinçteki ayrışma bağıl öznelerin oluşmasına sebep olan şeydir*. Böylece her bir bağıl özne kozmik bilincin bir alteri olmaktadır ve her öznenin özel niteliksel alanı kozmik bilincin kendi kendine uyarılan alanının (*medium*) bir kesitine tekabül eder.[18]" Peki kozmik ayrışma hangi varlık düzeyinde gerçekleşmektedir? "…kozmik ayrışma tam da bireysel yaşayan organizmalar düzeyinde gerçekleşmektedir. Her yaşayan organizma kozmik bilincin bir alteridir"[19]. İşte şimdi meselenin en can alıcı noktasına gelmiş bulunuyoruz. Evrensel bilinç metabolik canlılar düzeyinde alterlerine ayrışıyorsa, evrensel bilincin bir alteri olmayan cansız nesneler ve doğanın geri kalanının varlığı nasıl açıklanacaktır? Maddi evren tam olarak nedir? Evrensel bilinçten nasıl doğmuştur? Kısa cevap şudur: *Doğa evrensel bilincin bir imgesidir*. Bu görüşte aslında fiziksel madde zihinsel bir tözden doğmamaktadır, fakat onun tarafından düşünülmekte, hayal edilmektedir: "Tüm alterler cansız evrenin gizlenmiş tarafını oluşturan düşünceler içinde, bir okyanusun adaları gibi

[17] Kastrup, "An Ontological Solution to the Mind-Body Problem", s.4.
[18] Kastrup, "The Universe in Consciousness", 142.
[19] Kastrup, *age*., s.146.

dalmıştır"[20]. Evrenin bilincin içinde olduğu iddiasını hatırlayalım. Nasıl ki kendi bilincimizin içerikleri görüp dokunabileceğimiz fiziksel birer antite olarak değil de zihinsel olaylar şeklinde var oluyorsa evren de kozmik bilinç içinde aynı şekilde var olmaktadır. Kastrup'a göre, henüz ilk canlı organizma (alter) oluşmamışken evrensel bilincin fenomenal içerikleri sadece düşünceden (algıdan ayrı herhangi bir deneyim) ibaretti[21]. İlk alterin çoklu kişilik bozukluğu örneğindekine benzer bir süreçle oluşması, fenomenal içerikleri, o alterin içinde olanlar ve dışında olanlar biçiminde ayırarak bir sınır çizdi ve çizilen bu yeni sınır algının ortaya çıkmasını sağladı: "…alteri çevreleyen düşünceler dışarıdan onun sınırını *uyardı*, bu da alterin içsel dinamikleri üzerine etkide bulundu. Algı dediğimiz şey işte bu etkidir"[22]. Buna göre, fizikselci görüşün aksine algı maddenin duyu organlarımızı uyarması sonucu oluşmaz, fakat öznenin dışındaki zihinsel deneyimsel dünyanın öznenin içindeki deneyimsel alanı etkilemesi, onunla karışması sonucu oluşur. Alterlerin, dolayısıyla algının ortaya çıkması demek, aynı zamanda evrensel bilincin kendi kendini ifşa etmesi, görünür kılması demektir. O halde duyu organlarımızla algıladığımız cansız dünya bizi çevreleyen deneyimsel alanın dışsal bir görünümüdür; tıpkı çevremizde gördüğümüz canlı organizmaların diğer alterlerin dışsal görünümleri olmaları gibi. Başka bir deyişle, bir alterin içsel deneyimlerinin dışsal görünümü veya ifşa edilen tarafı onun bedenine karşılık gelirken, evrensel bilincin içsel deneyimlerinin dışsal görünümü ise doğal olarak evrenin bütününe karşılık gelir. Kastrup'a göre, doğanın ifşa edilen tarafı ve gizlenmiş tarafı arasındaki bu bağıntı, beyin aktivitelerinin içsel deneyimlerle niçin örtüştüğünü de açıklar. Bunun sebebi içsel deneyimlerin bir alterin bakış açısından (örneğin beyin tarayıcıları ile bakıldığında) *öyle görünüyor* olmasıdır. Beyin aktivitesi olarak gördüğümüz şey, aslında belli bir fenomenal içeriğin (evrensel bilincin kendi kendine uyarılma örüntülerinden birinin) imajı veya temsilidir. Böylece tüm görünümleriyle doğanın ifşa edilen tarafı, gizlenmiş tarafına, alterlerin deneyimleri evrensel bilincin deneyimlerine indirgenebilir.

Elbette mutlak zihinci anlayış içerisinde Kastrup'un tasavvur ettiğinin dışında başka teorik modeller oluşturmak da mümkündür. Fakat onun modeli zihinci yaklaşımın karşılaştığı ana problemi görebilmemiz açısından güzel bir örnek sunmaktadır. Kastrup'un görüşünün bazı spesifik içsel sorunlarla

[20] Kastrup, *age*., s.152.
[21] Kastrup, *age*., s.147.
[22] Kastrup, "An Ontological Solution to the Mind-Body Problem", s.8.

karşılaşacağını görmek zor değildir. Örneğin, o bir yandan evrensel bilincin saf öznellik olduğunu ileri sürerken diğer yandan onu kuantum alanlarına benzetirken nesneleştirmektedir. Ne var ki, öznel alanın ne kavramsal ne de fiziksel olmaması, onun veremediği, saf öznelliğin nasıl *var* olabildiğine ilişkin bir açıklamayı gerekli kılmaktadır. İkincisi, bağıl öznelerin oluşumunu çoklu kişilik bozukluğuna benzer bir süreçle açıklama girişimi, dünyamızda hayli sıradan bir şekilde gerçekleşen bir olayı (öznelerin ortaya çıkışı) nadir karşılaşılan sıra dışı bir durumla gerekçelendirmeye çalıştığından inandırıcı gelmemektedir. Üçüncüsü, kozmik ayrışmanın canlı organizmalar düzeyinde gerçekleştiği fikri, fizikselcilerin ve çağdaş ikicilerin bilinçlenme için belli bir an belirleme düşüncelerinden çok da farklı değildir ve en az onlar kadar keyfi durmaktadır. Bu tip içsel sorunlar genel olarak mutlak zihinciliği tehdit eden ana probleminin yanında görece önemsizdir: *Mutlak zihincilik anti-gerçekçiliğe götürmekte, ona çökmektedir*. Kastrup ve diğerlerinin mutlak zihinci yaklaşımı tercih etmelerinin sebebi, bu yaklaşımda zor problemin ortadan kalkmasıdır. Evrenin sebebi bilinç olduğundan bilincin neden ve nasıl ortaya çıktığı sorusu geçersiz olmaktadır. Ancak bilinci evrenin sebebi kılmanın veya bilinçte temellemenin iki yolu vardır. Bilimin incelemeyi sürdürdüğü maddi, fiziksel bir evrenin deneyimden bağımsız bir şekilde var olduğunu, ontolojik açıdan fiziksel olmayan bir tözden/zeminden kelimenin tam anlamıyla türediğini, çıktığını veya yayıldığını söyleyebilirsiniz. Bu, mutlak zihinciliğin gerçekçi (realist) türüdür. Fakat mutlak zihinciler evrensel/kozmik bilincin varlığı temellediğini söylerken bu gerçekçi bakış açısını yansıtmazlar. Çünkü bir taraftan bilincin maddeden çıktığı görüşünün olanaksızlığını savunup diğer taraftan maddenin bilinçten çıktığını ileri sürmek tutarlı bir yaklaşım olmazdı. Bundan dolayı onlar fiziksel alemin bilinçten türediğini, çıktığını veya yayıldığını ileri sürerken mecazi konuşmakta, dolayısıyla başka bir iddiayı dile getirmektedirler. Bu iddiaya göre, maddi evren ancak rüyalarımızda veya kurgusal hikâyelerimizde yarattığımız, zihnimizin ürünü olan dünyaların gerçek olduğu anlamda gerçektir. Başka bir deyişle, dünya bir zihnin deneyimi veya zihinsel bir antite olarak vardır. Bu, Berkeleyci tarzda bir anti-gerçekçiliktir. Bir farkla ki, Berkeleyci anti-gerçekçilik şüpheci epistemolojik endişeden hareket ederken mutlak zihinci anti-gerçekçilik bilinç problemine ilişkin metafizik bir tavır alışın sonucudur. Fakat nihayetinde ikisi de aynı kapıya çıkmaktadır. Berkeley'in iyi bilinen *immateryalizm*ine göre, bilebileceğimiz tek şey zihnimizin içerikleri (dış dünyanın temsili ve düşüncelerimiz; yani idealarımız) olduğundan maddenin nesnel olarak var olduğunu söyleyecek bir kanıta sahip değiliz. Bir şey ancak algılandığında

zihinsel temsillere yol açar ve ancak zihnimiz aracılığıyla temsil edilen şeylerin varlığından emin olabiliriz. O halde var olmak demek algılanmak/deneyimlenmek demektir:

> …dünyanın görkemli çatısını oluşturan tüm o bedenler bir zihin olmadan varlıklarını sürdüremezler, …varlıkları algılanmalarında veya bilinmelerindedir; …dolayısıyla benim tarafından algılanmadıkları veya zihnimde veya yaratılmış başka bir ruhta var olmadıkları sürece ya hiçbir varoluşa sahip değillerdir ya da bir Sonsuz Ruhta var olurlar…[23]

Buna göre, evren Tanrı (Sonsuz Ruh) tarafından sürekli bir şekilde deneyimlendiği için vardır. Maddi dünya, Tanrı'nın zihnindeki imajdan/temsilden başka bir şey değildir. Çağdaş mutlak zihinciler bu Berkeleyci tezi, Tanrı'nın yerine dönemin kültürel eğilimleri gereği evrensel/kozmik bilinci geçirerek aynen muhafaza etmektedirler. Bu yaklaşımın günümüzdeki popüler başka bir versiyonu da evrenin bir *bilgisayar simülasyonu* olduğu tezidir [24]. Şimdi bu görüşü ele alacak ve mutlak zihinciliğin felsefi açıdan en makul ve savunulabilir türü olduğunu iddia edeceğiz.

Mutlak Zihinciliğin Bir Türü Olarak Simülasyon Teorisi

Simülasyon teorisi Kartezyen şüpheden beslenir. Descartes, ünlü zihin beden ayrımını yapmaya koyulduğunda kendi bedeni de dahil olmak üzere maddi dünyanın varlığından şüphe edebileceğini, çünkü örneğin bir rüyada olabileceğini ileri sürmüştü. Ne de olsa bir rüyada yaşıyor olma ihtimalimiz, gerçekliğin bir yanılsama olabileceği fikri, aksi kesin olarak ispatlanabilir bir iddia içermez. Benzeri şekilde sanal bir alemde, bir bilgisayar programında yaşıyor olma ihtimalini de bütünüyle dışlayamayız. Peki nedir bu ihtimal? *Are We Living in a Computer Simulation?* (Bir Bilgisayar Simülasyonunda mı Yaşıyoruz?) adlı iyi bilinen makalesinde Nick Bostrom bir bilgisayar simülasyonunda yaşıyor olma ihtimalimizin bizlerin de bir gün böylesi bilgisayar simülasyonları geliştirebilme ihtimaliyle doğru orantılı olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle "şu anda bir bilgisayar simülasyonunda yaşadığımızı düşünmüyorsak, kendi atalarının birçok simülasyonunu yapacak nesillere sahip olacağımıza inanmaya

[23] George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, der., Charles P. Krauth, Philadelphia: J. B. Lippincott, 1881[1710].
[24] Nick Bostrom, "Are You Living in a Computer Simulation". *Philosophical Quartetly*, 53/211 (2003).

hakkımız yoktur.[25]" Gelecekte muazzam seviyede bilgisayar gücüne ve teknolojiye sahip olacağımız neredeyse garantidir. Garanti olmayan şey, sonraki nesillerin sahip oldukları bu güçle fiziksel olduğunu düşündüğümüz dünyaya benzer simülasyon dünyalar yaratıp yaratamayacağıdır. O halde her yönüyle fiziksel dünya gibi görünen sanal bir dünya yaratma ihtimalimiz nedir? Buna ilişkin temelde beş olasılıktan bahsedebiliriz[26]. Birincisi, teknolojik olarak yeterli seviyeye gelmeden önce bir şekilde (örneğin, savaş, küresel ısınma, meteor çarpması, vs.) medeniyetimizin sonu gelebilir. İkincisi, etik gerekçelerle böyle bir dünyayı yaratmak istemeyebiliriz. Üçüncüsü, sanal dünyalar yaratma isteğimizi yitirebilir, artık bu konuyla ilgilenmeyebiliriz. Dördüncüsü, birtakım teknolojik engeller sanal bir dünya yaratmamıza engel olabilir. Beşincisi, sanal dünyaları gerçekten de yaratabiliriz. Buna göre buradaki seçenekleri ideal kabul ettiğimizde (ya da başka bir seçenek olmadığını varsayarsak) sanal dünya(lar) yaratma olasılığımız kabaca %20'dir diyebiliriz. Ancak sanal dünyalar yaratma olasılığımızın hatırı sayılır bir düzeyde olması gerçekten de sanal bir dünyada yaşadığımızı gösterir mi? Hayır. Ne var ki bu olasılık Kartezyen şüpheyi daha da derinleştirir. Zira sanal bir dünyada yaşıyor olabileceğimize ilişkin konuşmalarımız bu tip dünyalar yaratacak durumda olmadığımız zamanlardaki konuşmalarımıza göre daha rasyonel ve ikna edici olacaktır. Argümanın göstermeye çalıştığı şey de budur.

Simülasyon teorisi ciddiye alınması gereken bir teori gibi durmaktadır. Aynı zamanda bu mutlak zihinciliği de ciddiye almamızı gerektirmektedir. Nitekim simülasyon teorisini kolaylıkla mutlak zihinciliğin bir türü olarak düşünebiliriz. Bu görüşte doğa ne evrensel bilincin ne de Tanrı'nın zihninin bir imgesidir, fakat bir bilgisayar programcısının veya bilgisayar programcılarının imgesi, tasarımıdır. Kelimenin tam anlamıyla hayatlarımız birer ideadan ibarettir. Böyle düşünüldüğünde simülasyonculuğun diğer mutlak zihinci anlayışlara karşı önemli bir üstünlüğünün olduğunu görmek zor değildir. Evrenin gerisindeki bilinci şahıs olmayan evrensel bir bilinç olarak da görseniz ilahi özelliklere sahip bir varlık olarak da düşünseniz onun doğasının ne olduğu ve nasıl tanımlanması gerektiği ile ilgili problemlerle yüzleşmek zorundasınız. Buna karşın bir simülasyon teorisyeni söz konusu zihnin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında oldukça iyi bir malumata sahip olacaktır. Nitekim o/onlar muhtemelen içinde yaşadığımıza benzer daha birçok simülasyon yaratmış bir

[25] Bostrom, *age*., s.243.
[26] David K. Johnson, *Exploring Metaphysics*, Chantilly: The Great Courses, 2014, s.169.

programcı veya programcılardır. Bu programcı bir insan, bir makine veya başka bir yabancı forma sahip olabilir ama en nihayetinde kendi zihni olan bir antitedir. Bununla birlikte, fiziksel evrenin gerçek varlığının reddedilmesi olarak anlaşıldığında simülasyon teorisi de anti-gerçekçidir[27]. Gerçek olan şey programlar ve onların arkasındaki zihin/zihinlerdir. Ancak simülasyonculuk söz konusu olduğunda gerçek olmamanın, bir yanılsama olmanın ne anlama geldiğine ilişkin diğer mutlak zihinci yaklaşımlara kıyasla daha iyi bir kavrayışa sahibiz gibi görünmektedir. Zira bunun somut bir örneğiyle bilgisayar oyunlarında karşılaşmaktayız. Buna göre, bir yanılsama olmak demek bilgisayar oyunlarında gerçek bir kişi tarafından yönetilmeyen bir karakter (npc=non-player character) olmakla aynı şeydir. Ancak arada önemli bir fark vardır: Oyunlardaki bu karakterler bilinçli değildir, bizler ise bilinçli varlıklarız. O halde birer kod parçası olarak bu simülasyonda nasıl oldu da bilinç sahibi olduk? Simülasyon teorisyenleri bu soruya cevap verebilirlerse zaten bilinç problemini de çözmüş olacaklardır. Simülasyon teorisi gibi insan zihninin bir bilgisayar programı olduğunu söyleyen tüm kompütasyonalist teoriler bu sorunun muhatabı olmak durumundadırlar. Bu noktada iki düşünme tarzı belirmektedir. Birincisi, derin öğrenme, üçüncü dalga yapay zekâ sistemleri gibi yeni gelişmelerle birlikte gittikçe karmaşıklaşan programların bir süre sonra kendiliklerinden bilinçli hale geleceği kanaatidir. Beynin bilinci üretmesi oldukça karmaşık bir organizasyon meselesi ise aynı neticeye silikon temelli yapılar aracılığıyla da ulaşılması beklenir. Simülasyon teorisi söz konusu olduğunda bizlerin bu neticenin gerçekleşmiş hali olduğumuzu söyleyebiliriz. İkincisi ise beynin nöral konfigürasyonunun aynısını sanal ortamda yaratmaktır. Hatta tercihen bir bebek beynini kopyalayarak çeşitli algoritmik tekniklerle bu beynin çevresiyle etkileşime girip deneyimler edinerek öğrenmesi sağlanabilir. Böylece programların insanları öz-bilinçlenmeye götüren zihinsel süreçlerin bir benzerinden geçmelerine, dolayısıyla mümkün olduğunca doğal/insansı bir bilinç elde edilmesine imkân tanınabilir. Ancak bu düşünme tarzlarının "bilinci üretmek için nöronlara ihtiyacımız yoktur" şeklindeki kanıtlanmamış bir ön

[27] Anti-gerçekçiliğin deneyimlerimizi gerçek dışı yapmadığını belirtmekte fayda var. Örneğin, Matrix gibi sanal bir dünyada yaşıyor olsaydık bile bu durum deneyimlerimizi daha az gerçekçi yapmazdı. Gerçek olmayan şeyler dünya ve içindekilerin fiziksel varlığıdır. Fiziksel olduğunu düşündüğümüz şeyler aslında birtakım algoritmalara dayanmaktadır ve bunlar da nihayetinde birinin/birilerinin zihinsel tasarımlarıdır. Benzeri bir yaklaşım için bk. David Chalmers, "The Matrix as Metaphysics", *Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence*, der., Susan Scnheider, Malden: John Wiley & Sons, 2016.

kabule dayandığını unutmamak gerekir. Şayet bilincin ortaya çıkışı için nöral konfigürasyon elzem ise her iki şekliyle de kompütasyonalist proje başarısızlığa mahkum demektir.

Sonuç: Mutlak Zihincilik ve Bilinç

David Chalmers, son yazılarından birinde, lisansüstü yıllarında bilinç problemiyle ilgili olarak "kişinin bir maddeci olarak başladığı, sonra bir ikici olduğu, sonra bir panpsişist ve nihayetinde bir zihinci olduğunun" söylendiğini anımsar[28]. Kişi en sonunda bir zihinci olur çünkü "bilincin ötesinde bir şey olduğunu düşünmek için herhangi bir neden olmadığını anlar." Şayet her şey bilincin içindeyse, madde dediğimiz şey de bilincin aktivitesinin belli bir görünümüdür, yani kendi başına bir gerçekliği yoktur. Berkeleyci anti-gerçekçilik ve modern türevleri felsefi açıdan tutarlı olmakla birlikte, sezgilerimize oldukça aykırı, fantastik görüşlerdir. Tabi ki ileri sürülen görüşün sezgilere aykırı olması (*counterintuitive*) veya fantastik görünmesi, o görüşü reddetmemiz için yeterli değildir. Bu noktada sorulacak esas soru, Chalmers'ın aksine, mutlak zihinciliği ve bizi götürdüğü anti-gerçekçiliği, doğalcı ve gerçekçi bakış açısına tercih etmemizi gerektirecek yeterince güçlü sebeplerin olup olmadığıdır. Öyle ki, sezgilerimize aykırılığına ve fantastik görüntüsüne rağmen bu yaklaşıma bir şans verebilelim. Evrensel bilinç/Tanrı anlayışı çerçevesinde düşünüldüğünde mutlak zihincilik zor problemden kurtulmakla avantajlı bir yaklaşım olarak öne çıkıyorsa da bunu aynı ölçüde zor olan başka bir problemi ortaya çıkarmak pahasına yapmaktadır. Buna göre, bilinç problemi, evrensel bilinç problemine dönüşmektedir. Mutlak zihinciliğin hem canlı bilincinin evrensel bilinçten nasıl ayrıştığını ikna edici bir şekilde açıklaması hem de evrensel bilincin/Tanrı'nın varlığı için ayrı bir açıklama vermesi gerekmektedir. Buna karşın simülasyon teorisinde böyle bir açıklamaya gereksinim duyulmaz. Bu teoriye göre sanal dünyayı var eden şey, programcının bilinçli aktivitesidir. Ancak bu aktivite bize hipotetik evrensel bilinç/Tanrı aktivitesine kıyasla yabancı değildir. Zira halihazırda bilgisayar oyunları yoluyla sanal dünyalar yaratmaktayız ve günün birinde tıpkı ünlü *Matrix* filminde olduğu gibi fiziksel dünyaya eşdeğer simülasyonlar yaratma olasılığımız da mevcut. Yeni tartışılmaya başlanan *metaverse* kavramı da insanlığın bu yolda gideceğinin bir

[28] David Chalmers, "Idealism and the Mind-Body Problem", *The Routledge Handbook of Panpsychism*, der., William Seager, London & New York: Routledge, 2020, s.353.

işareti olarak alınabilir. Ancak simülasyon teorisinde de bilinç problemi başka bir kılıkta tekrar karşımıza çıkmaktadır. Bu kez bilincin fiziksel beyinden neden ve nasıl çıktığını değil de sanal bir bilincin nasıl yaratılacağını öğrenmek istiyoruz. Bunun gerçekleştirilebilmesi için prensipte bir engel olup olmadığını bilmiyoruz ve eğer yoksa bir simülasyonda yaşıyor olmamamız için herhangi bir neden yok gibi görünüyor.

KAYNAKÇA

Albahari, M. (2019). "Beyond Cosmopsychism and the Great I Am: How the World might be Grounded in Universal 'Advaitic' Consciousness". Seager, W. (Ed.). *The Routledge Handbook of Panpsychism*. Routledge, London & New York, 119-30.

Berkeley, G. (1881[1710]). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Krauth, C. P. (Ed.). J. B. Lippincott, Philadelphia.

Bostrom, N. (2003). "Are You Living in a Computer Simulation". *Philosophical Quartetly*, 53(211): 243-55.

Chalmers, D. J. (1995). "Facing Up to the Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 2(3): 200-19.

Chalmers, D. J. (2016). "The Matrix as Metaphysics". Susan Scnheider (Ed.). *Science Fiction and Philosophy: From Time Travel to Superintelligence*, John Wiley & Sons, Malden, s. 35-54.

Chalmers, D. J. (2020). "Idealism and the Mind-Body Problem". Seager, W. (Ed.). *The Routledge Handbook of Panpsychism*. Routledge, London & New York, s. 353-73.

Dunham, J., Hamilton, I. ve Watson, S. (2014). *Idealism: The History of a Philosophy*. Routledge, New York.

Goldschmidt, T. ve Pearce, K. L. (2017). "Introducton". Goldschmidt, T. ve Pearce, K. L. (Ed.). *Idealism: New Essays in Metaphysics*. Oxford University Press, New York, ix-xii.

Guyer, P. ve Horstmann, R. (2015). "Idealism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition).* Edward N. Zalta (Ed.). https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/idealism/ (Erişim tarihi: 04.11.2021).

Kastrup, B. (2017). "An Ontological Solution to the Mind-Body Problem". *Philosophies*, 10(2): 1-18.

Kastrup, B. (2018). "The Universe in Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 25(5-6): 125-55.

Johnson, D. K. (2014). *Exploring Metaphysics*. The Great Courses, Chantilly.

Nagel, T. (1974). "What Is It Like to Be a Bat?". *The Philosophical Review*, 83 (4): 435-50.

Onur, F. (2019). "Bilinç Problemi ve Panpsişizm". *Metazihin: Yapay Zekâ ve Felsefe Dergisi*, 2(1): 67-91.

Rödl, S. (2018). *Self-Consciousness and Objectivity: An Introduction to Absolute Idealism*. Harvard University Press, Cambridge.

Seager, W. (2009). "Panpsychism". McLaughlin, B. Beckermann, A. ve Walter, S. (Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford University Press, New York, 64-77.

Seager, W. (2018). "Idealism, Panpsychism, and Emergentism: The Radical Wing of Consciousness Studies", Rocco J. Gennaro (Ed.). *The Routledge Handbook of Consciousness*, Routledge, New York,

Spira, R. (2008). *The Transparency of Things: Contemplating the Nature of Experience*. Non-Duality Press, Salisbury.

SCHELLİNG'İN *FELSEFENİN İLK İLKESİ OLARAK BEN YA DA İNSAN BİLGİSİNDEKİ KOŞULSUZ ÜZERİNE* ADLI ESERİNDEKİ SPİNOZA OKUMASI

Oya Esra BEKTAŞ*

ÖZ

Spinoza, Alman düşünce geleneğine ve özel olarak da Alman İdealizmine muazzam etkileri olan filozofların başında gelmektedir. Kant'ın eleştiri süzgecinden geçirdiği Spinoza, Alman idealistleri tarafından yeni bir okumaya tabi tutulmuş, hatta bu okumalar sayesinde ortaya yeni bir Spinoza imgesi çıkmıştır. Bunlar arasında Schelling'in Spinoza okumasının şüphesiz ayrı bir yeri vardır. Onun pek çok eserine damga vuran Spinoza okumaları bir yandan Spinoza'nın nasıl anlaşılması gerektiğine alternatif sunarken bir yandan da Schelling'in kendi felsefesini şekillendirmesinde önemli bir rol oynar. Schelling'in Spinoza ile bağları her bir döneminde ve her bir eserinde kendine özgü bir biçimde şekillenir. Örneğin erken dönem çalışmalarında onun temel probleminin kabaca felsefenin ilk ilkesini bulmak olduğu dikkate alındığında, Spinoza ile etkileşimini belirleyenin de bu problem olduğu görülür. Söz konusu problem bağlamında Schelling'in düşüncesinde açık bir biçimde görülen Spinoza etkisi "Felsefenin İlk ilkesi Olarak Ben ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Üzerine" adlı eserinde giderek derinleşir. Schelling'in sözü edilen eserde Spinoza'nın töze atfettiği pek çok niteliği Ben'in özsel niteliği olarak sunması, bunu yaparken Spinoza'nın içkinlik düşüncesine, özgürlük düşüncesine ve entelektüel sezgiye yüklediği anlama başvurması pek çok noktada ondan ne kadar etkilendiğini gösterir. Ancak dikkatli bir inceleme, Spinoza'dan aldığı tüm bu etkilere rağmen Schelling'in tam anlamıyla bir Spinozacı olmadığını da açığa çıkarır. Bu bağlamda sözü edilen çalışma Spinoza'nın Schelling'in düşünsel yolculuğuna nasıl eşlik ettiğini anlamak açısından analiz edilmeye değerdir.

Anahtar Kelimeler: *Spinoza, Schelling, Ben, Panteizm Tartışması, özgürlük.*

SCHELLING'S READING OF SPINOZA IN *OF THE I AS THE PRINCIPLE OF PHILOSOPHY OR ON THE UNCONDITIONAL IN HUMAN KNOWLEDGE*

ABSTRACT

Spinoza is one of the philosophers who had tremendous effects on the German philosophical tradition and especially on German Idealism. Spinoza was subjected to a new reading by German idealists. As a result of these readings a new image of Spinoza emerged. Among them, Schelling's reading of Spinoza undoubtedly has a special importance. Spinoza plays a decisive role in most of Schelling's philosophy, both in terms of identifying and solving problems, and the method and language used. Schelling never gave up on Spinoza's way until his later philosophy. Although Schelling expressed his sympathy for Spinoza, he does not also hesitate to criticize the main elements of his system. Schelling's way of reading Spinoza offer an alternative to how Spinoza should be understood, it also plays an important role in shaping Schelling's own philosophy. Spinoza's influence on Schelling differs in each period and in each of his works. For example, considering that his basic problem is roughly the principle of philosophy in his early works, it is seen that this problem determines his interaction with Spinoza. Schelling's approach to this problem through Spinoza gradually deepens in his work called "Of the I as the Principle of Philosophy or on the Unconditional in Human Knowledge". In this context, the mentioned study is worth analyzing in terms of understanding how Spinoza accompanies Schelling's intellectual journey.

Keywords: *Schelling, Spinoza, Pantheism Controversy, I, freedom.*

---

* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, oyaesrabektas@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0976-8759

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 379-397 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 379-397*
Makalenin geliş tarihi: 23.01.2022 *Submission Date: 23 January 2022*
Makalenin kabul tarihi: 22.03.2022 *Approval Date: 22 March 2022*
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Spinoza'yı anlamak için onu önceki düşünce geleneği kadar kendinden sonra şekillenen düşünce geleneğindeki yeri bakımından değerlendirmek de önemlidir. Sonraki düşüncelerden hareket etmek elbette Spinoza'yı yoruma dayalı ele alma riskini beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte bu yaklaşım tarzı, Spinoza'nın bize ne söylemeye çalıştığını daha iyi çözümleyebilmeyi ve dillendirdiği bazı problemleri daha iyi anlamayı sağlaması bakımından zaman zaman oldukça verimli bir yola dönüşebilmektedir. Bu çalışmada sözü edilen yol izlenecek ve Spinoza'nın düşünceleri ondan sonra gelen ama ondan derinden etkilenen bir filozofun, F.W. Schelling'in Spinoza okumaları üzerinden ele alınacaktır. Ancak onun Spinoza okumaları oldukça geniş bir çalışmanın konusudur. Nitekim Schelling'in erken döneminde kaleme aldığı çalışmalardaki Spinoza okumaları ile doğa felsefesi, özdeşlik felsefesi ya da özgürlük felsefesi dönemlerindeki Spinoza okuması aynı değildir. O, problemlere bakış açısına bağlı olarak Spinoza'yı da farklı perspektiflerden ve farklı problemler üzerinden değerlendirmiştir. Spinoza'nın Schelling üzerindeki etkileri, erken dönem çalışmalarından biri olan *Felsefenin İlk ilkesi Olarak Ben ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Üzerine*[1] adlı eserinde giderek belirginleşmeye başlar. *Ben Üzerine*'de Schelling'in problemleri belirleme biçiminden, bu problemleri çözmek için izlediği yola ve çözüm aşamasında kullandığı dil ve terminolojiye kadar her noktada Spinoza'nın varlığı açıkça görülür. Ancak bu varoluş tam bir kabullenme bağlamında gerçekleşmez. Schelling Spinoza'ya ne kadar sempati duyarsa duysun pek çok noktada onun düşüncelerine şerh koyduğu da dikkat çeker. O, Hegel'e Spinozacı olduğunu söylemiş olsa da,[2] bunu hangi anlamda söylediğini analiz ettiğimizde Spinoza'yı bir yandan benimserken bir yandan da onun sıkı bir eleştirmeni olduğu ortaya çıkacaktır. Schelling Spinoza düşüncesini sıkça kendi düşünceleri ile sentezlerken her defasında Spinoza ile hangi noktalarda aralarında kapanmaz bir uçurum olduğunu söylemekten geri kalmaz. Bağlı olduğu Alman idealist düşünce geleneği ve ortaya koyduğu felsefi sistem, onu en azından erken dönem düşüncesinde bir noktadan sonra Spinozacı olmaktan alıkoyar. Bu çerçevede bu çalışmada Schelling'in *Ben Üzerine*'deki Spinoza

[1] Eserin orijinal başlığı *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*'dir. Türkçe'ye *Felsefenin İlk ilkesi Olarak Ben ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Üzerine* şeklinde çevrilebilecek olan eser, bu çalışmada sözcük tasarrufu yapmak adına *Ben Üzerine* şeklinde kısaltılacaktır.

[2] Johannes Hoffmeister, editör, *Briefe von und an Hegel, Vier Bände, Band I: 1785-1812*, Hamburg: Felix Meiner. 1969, 22.

okumaları bağlamında Spinozacılığının sınırları çizilmeye ve indirgemeci bir yaklaşımdan kaçınılarak onun Spinoza ile olan düşünsel temasları ele alınmaya çalışılacaktır. Burada öncelikli amaç, Schelling'in gözünden Spinoza'nın nasıl anlaşıldığını ortaya koymaktır. Bu amaç gerçekleştiğinde Spinoza'nın yanı sıra Schelling'in felsefesine de farklı bakış açıları ile yaklaşma fırsatı doğacaktır.

Fichte'den Spinoza'ya Uzanan Yol

Schelling'in Spinoza ile tanışıklığında Alman düşünce geleneğinin önemli bir etkisi bulunmaktadır.[3] Bu gelenek içinde Spinoza üzerinden yürütülen tartışmalar ve bu tartışmaların sonucunda Spinoza'nın konumlandırılma biçimi, Schelling'in Spinoza okumalarını doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiştir. Söz konusu gelenekte Spinoza'nın ele alınışı, tıpkı kendi yaşadığı dönemde olduğu gibi Spinoza'ya acımasız eleştiriler yönelten bir kitle ortaya çıkarmıştır. Başta verilen bu şiddetli tepkiler daha sonra azalsa da, Spinoza Almanya'da kendisine hem çok sayıda dost hem de düşman edinmiştir.[4] Almanya'da Spinoza üzerinden sürdürülen tartışmaların odak noktası panteizm olup, Spinoza sıklıkla panteist olmakla itham edilmiştir. Spinoza'nın kendisi bu iddiaya ne derdi bilemeyiz belki ama en azından Jacobi'nin onu açık bir şekilde panteizmle suçladığı bilinmektedir. Hiç kuşkusuz Jacobi için Spinozacılık, panteizmin yöntemsel olarak en mükemmel, en tutarlı ifadesidir, hatta tüm yaklaşımların uygulandığı ve tüm sonuçların çıkarıldığı, ancak değişikliklerle zayıflatılabilen, asla iyileştirilmeyen ifadesidir.[5]

Jacobi, Mendelssohn ile diyalogunda Spinoza düşüncesinin bir analizini yapar. Bu analizde o daha çok Lessing'in Spinozacılığına ve Lessing üzerinden Spinozacılığın yol açtığı tehlikelere dikkat çeker. Scholz'a göre[6] Jacobi için Spinoza düşüncesinin yarattığı tehlike panteizm olmayıp panteizmin bir sonucu olan ateizmdir. Spinoza'yı Tanrı'nın varlığını rasyonel bir temelde ortaya koymaya çalışmakla ve dolayısıyla ateist olmakla suçlayan Jacobi, bu iddiasını

[3] Spinoza'nın Alman düşüncesindeki etkileri öylesine büyüktür ki kendi içinde farklı dönemlere ayrılmakta ve her bir dönemde karşımıza farklı bir Spinoza imgesi çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz, Maria J. Solé, "Almanya'da Spinoza," çeviren Sinem Özer, içinde Spinoza Daima, editör Cemal Bali Akal, İstanbul: Zoe Kitap, 2019, 78.
[4] Maria J. Solé, "Almanya'da Spinoza," 86-87.
[5] Heinrich Scholz, editör, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn,* Berlin: Reuther und Reichard, 1916, XIV.
[6] Heinrich Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, XIX.

Spinoza'nın, sisteminde doğa ile Tanrı'yı özdeşleştirmesine dayandırır.[7] Bu özdeşlik Tanrı'yı maddi olana indirgerken aynı zamanda onu ortadan kaldırmış olur. Jacobi'ye göre Lessing de Spinoza düşüncesini benimsemekle bir bakıma ateizmin girdabına sürüklenir. Jacobi'nin Lessing'e yönelik suçlamasının temelinde Spinoza'nın entelektüel çevrelerde fazlasıyla ilgi görmeye başlamasından duyduğu kaygının etkili olduğu söylenebilir. Lessing bu çevrelere Spinoza düşüncesini aşılamada etkili olması nedeniyle Jacobi'nin asıl hedefi haline gelir.[8]

Solé'e göre[9] Jacobi'nin Lessing'in Spinozacılığı üzerinden Mendelssohn ile sürdürmüş olduğu diyalogların bir yansıması olarak panteizm tartışmalarının başladığı 1780'ler ve sonrasında Alman felsefesinde Spinoza düşüncesi yeniden çiçeklenmeye başlamış ve pek çok ismi etkisi altına alan bir "Yeni-Spinozacılık" ortaya çıkmıştır.[10] Bu yeni Spinozacılık Alman idealizmini de derinden etkilemiş, bu düşüncenin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.[11] Alman İdealizmi içinde ise Fichte ve Hegel ile karşılaştırıldığında Schelling'in Spinoza'dan aldığı etkinin çok daha büyük olduğu kolaylıkla söylenebilir. Onun felsefesi bu anlamda bu Yeni-Spinozacılık'ın bir yansıması, hatta en belirgin yansıması olarak kabul edilebilir. Schelling'in Spinoza'ya hayranlığı kendisi tarafından da açıkça itiraf edilecek kadar büyüktür. Kullandığı terminoloji, ele aldığı problemler ve izlediği yöntem konusunda Spinoza'yı yakından takip eden Schelling'in Fichteci düşünce

[7] Solé'e göre a-teizm aslında teizmin aşkın bir tanrının varlığına olan inancının bir olumsuzlanmasıdır yalnızca. Aşkın bir tanrı pek çok biçimde yadsınabilmekte ve bu nedenle ateizm de farklı şekillerde formüle edilebilmektedir. Bu belirsizlik ona göre Spinozacılığa da doğrudan aktarılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Maria J. Solé, "Almanya'da Spinoza," 88. Frédéric Lenoir'a göre de Spinoza yalnızca yaratıcı bir Tanrı arayışı içinde olan Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar'a göre ateisttir. Spinoza belki onların tanrısına inanmamaktadır ama bu onun Tanrı düşüncesine sahip olmadığı anlamına gelmez. Frederick Lenoir, *Spinoza Mucizesi*, çeviren Aslı Sümer, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, 77.

[8] Sıkı bir teoloji eğitiminden geçen ve rasyonel düşünme biçiminin ki burada aslında felsefe kastedilmektedir mevcut pek çok probleme yanıt veremeyeceğini düşünen biri için bu kaygı son derece doğaldır. Bu anlamda toplumun ateist düşüncelere kapılmasına yol açacak yaklaşımları göz ardı edip sindiremeyecek olan Jacobi, ateizmi adeta toplumun tepkisini uyandıracak bir silah gibi kullanarak dikkatlerin Lessing'e çevrilmesine yol açar.

[9] Maria J. Solé, "Almanya'da Spinoza," 99.

[10] Michael. N, Forster, "Herder and Spinoza.", içinde Spinoza and German Idealism, ed. Eckart Förster et al., Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 59.

[11] Copleston'a göre Alman idealizminde Spinozacı panteizm daha dinamik biçimde yeniden ele alınırken onun bir şekilde Kantçı eleştirinin ateşinden geçmesi kaçınılmazdı. Çünkü Kant sonrası Alman idealizmi artık daha fazla töz kavramından başlayamazdı. Copleston, F. Charles. "Pantheism in Spinoza and the German Idealists." *Philosophy* 21, no 78 (1946): 46.

ile bağlarının zayıflamasında dahi Spinoza'nın göz ardı edilemez bir etkisi olduğu söylenebilir. Örneğin Brigit Sandkaulen-Bock'a göre Schelling mutlak kavramını ondan devralmış olsa bile hiçbir zaman tam anlamı ile Fichteci olmamıştır.[12] Klaus-Jürgen Grün'e göre de Schelling'in Spinoza ile olan düşünsel bağı onu Fichteci olmaktan daima alıkoymuştur.[13] Buradan yola çıkarak onun üzerinde baştan beri etkili olan Spinoza'nın varlığına bir kez daha vurgu yapılabilir.

Ben'in Ontolojik Statüsü

Schelling'in 1794 tarihli *Genel Olarak Felsefenin Formunun Olanaklılığı Üzerine*[14] adlı eseri, genel olarak, kendinden önce Kant ile başlayan bilgimizin temelleri problemini çözmeye adanmıştır. Söz konusu eserde Schelling, Kant, Reinhold, Schulze ve elbette Fichte'nin düşüncelerinin birbiri ile bağına son derece hâkimdir ve Kant'ın felsefesindeki eksikliklerin bu isimler tarafından nasıl ele alındığını, bu konuda ne tür çözümler ileri sürüldüğünü analiz eder. Schelling, bu çalışmasında ilke problemine o güne dek çözüm bulunamamasının nedeninin, Fichte de dâhil olmak üzere kendinden önceki filozofların epistemolojik bakış açısını aşamamaları olduğuna dikkat çeker. Geçmişin kalıntılarını izlemeyeceğini ileri süren Schelling, *Form Üzerine*'de kendi bakış açısının ontolojik olduğunu göstermeye çalışır. *Ben Üzerine*'de de benzer bir vurguyu sürdüren filozof,[15] Jacobi'yi izleyerek işe felsefenin görevinin "varlığı ortaya çıkarmak ve ortaya koymak" olduğunu belirterek başlar.[16] Varlığa vurgusu onu *Form Üzerine*'de Fichte'den uzaklaştırırken, daha sonra Spinoza ile yollarının kesişmesine de zemin hazırlar. Schelling erken döneminin ikinci

[12] Birgit Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen: Vandenhoeck &Ruprecht. 1990, 22-23.
[13] Dalia Nassar, "Spinoza in Schellings Early Conception of Intellectual Intuition," içinde *Spinoza and German Idealism*, ed. Eckart Förster et al., Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 137.
[14] Eserin orijinal başlığı *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*'tur. Türkçe'ye *Genel Olarak Felsefenin Formunun Olanaklılığı Üzerine* şeklinde çevrilebilecek olan eser, bu çalışmada sözcük tasarrufu yapmak adına *Form Üzerine* şeklinde kısaltılacaktır.
[15] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke*, ed. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart: J. G. Cotta, 1859, I,1:156.
[16] Bu, eserin başlığında ifade edilen "felsefe ilkesini" ve dolayısıyla bilgi ilkesini kavrama amacın altını oymak değildir. Aksine Schelling'in de keskin bir zihinle fark ettiği gibi felsefenin ve bilginin ilkesi, gerçekliğin (reel olanın) ve varlığın altında yatan ilkeyle aynı olmalıdır. Dalia Nassar, "Spinoza in Schellings Early Conception of Intellectual Intuition," 140-141.

çalışması olan *Ben Üzerine*'de felsefenin ilk ilkesinin epistemolojik değil ontolojik olduğu tezini sağlam kılmak adına bakış açısı tümüyle ontolojik olan Spinoza'ya sıkça dönerek ondan destek alır. Nitekim Kantçı bakış açısının varlığı deneyimlemek üzerinde yükselmesine karşın Spinoza bize sadece varlığın kendisinden ve var olmasından söz eder.[17] Schelling'in bu noktada Spinoza'ya yakın durduğunu onun *Etika*'ya yaptığı çok sayıda göndermeden de anlamak mümkündür. Reinhold, Schelling'in Spinozacı eğilimini dikkate alarak onun Fichte'nin sandığı gibi Fichteci olmadığını, Fichte'den çok Spinozacı olduğunu ileri sürer. Ona göre Schelling, Fichte'nin terminolojisini ve düşüncelerini Spinoza'yı yorumlamak adına dönüştürmektedir.[18]

Ben Üzerine'de Schelling'in felsefenin ilk ilkesinin ontolojik statüsüne yaptığı vurgu, onu aynı zamanda Kant'ın felsefesindeki eksikleri giderme amacından vazgeçirir. Schelling, Kant'ın felsefesinin, onun içinde kalınarak değil ancak onun üstüne çıkılarak aşılabileceğini varsayar. Bu noktada onun sisteminde Spinoza'ya atıfların hızla arttığı görülür. İlk felsefi eseri sayılabilecek olan *Form Üzerine*'de dahi Schelling Kantçı epistemolojik çizgiyi izlemekten uzak iken *Ben Üzerine* ile birlikte bu mesafe giderek açılır.[19] Schelling'in bu konudaki dayanak noktası çoktan hazırdır: Spinoza. O, her ne kadar sistemin ilk temel unsurunu Spinoza gibi nesnel bir şey olarak görmese de onun öznel olamayacağı konusunda Spinoza'dan destek alarak Kant'ın felsefesinde eksik olan ilkeyi Spinoza'nın felsefesi aracılığı ile bulduğunu açıkça dile getirmektedir:

> "Elbette bildiğimiz son şeyi, dışımızdaki dilsiz bir tablo olarak kabul etmek zorunda kalsaydık (Spinoza'nın karşılaştırmasına göre) elbette bildiğimizi asla bilemezdik; ama eğer bu tüm bilginin koşuluysa, evet, kendi bilgisinin koşuluysa, yani bilgimizdeki tek dolaysız şeyse, o zaman onu tam olarak biliyoruz demektir, çünkü Spinoza'nın "kendini ve karanlığı" aydınlatan ışık olduğunu söyleyebileceği ilkeyi bulduk."[20]

Burada Schelling'in gönderme yaptığı nokta, hiç şüphesiz Spinoza'nın mutlak tözü öznel olmayan bir varlık olarak temellendirme biçimidir.

---

[17] Solmaz Zelyut, *Spinoza*. İstanbul: Say Yayınları, 2021, 42.
[18] Dalia Nassar, "Spinoza in Schellings Early Conception of Intellectual Intuition," 137-138.
[19] Bu bağlamda Schelling'in ilk iki eserindeki bu tavır değişikliğini ortaya koyan Birgit Sankaulen-Bock, onun *Form Üzerine*'de Reinhold ve Fichteci deneyim teorisini izlerken *Ben Üzerine* ile birlikte Tübingen Kantçılığına karşı ontolojik bir karşı tavır alarak kendi yolunu çizdiğini vurgulamakta haklıdır. Birgit Sandkaulen-Bock, Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings, 12.
[20] Frederich Wilhelm Joseph*, Sämmtliche Werke,* I,1:155.

Hâlihazırdaki panteizm tartışmalarından haberdar olan ve Spinoza'yı oldukça iyi tanıyan biri olarak Schelling,[21] felsefenin ilk ilkesinin, kendi dışında bir şey tarafından belirlenmeyen ama tüm diğer bilgilerin onun yoluyla belirlendiği bir yapıda olması gerektiğini iddia ederken bir kez daha Spinoza'nın kendi kendinin nedeni şeklindeki töz tanımlamasına[22] başvurur ve böylelikle ilkeyi bilincin belirlenimlerine indirgeyen öznelci tutumun karşısında tavır almış olur. Spinoza ilkeyi bilincin sınırlarına hapsetmeyip bir varlık olarak almakla Schelling'in atmak istediği adımı atmasını kolaylaştırmış olur bir bakıma.

Schelling, *Ben Üzerine*'deki Spinoza etkisini Hegel'e yazdığı mektupta şöyle dile getirir: "Spinozacı oldum. Bunun hangi anlamda olduğunu daha sonra açıklayacağım."[23] Bunun yanı sıra *Ben Üzerine*'de o, Spinoza'nın sisteminin o günün popüler sistemlerine kıyasla kendisine daha saygıya değer göründüğünü şöyle dile getirir:

> "…Spinozacı sistem, tüm hatalarına rağmen, cüretkâr sonuçları nedeniyle, benim için, tüm olası sistemlerin paçavralarından yamalanan, tüm gerçek felsefenin ölümü haline gelen kültür dünyamızın popüler koalisyon sistemlerine kıyasla çok daha saygındır." [24]

Burada Kant ile Spinoza sistemlerinin bir karşılaştırmasını yapan filozof, Kant'ın sisteminin güvenilir bir liman gibi algılandığını, böyle bir algı içinde olan kişilerin aslında hakikati aramak için yola çıkmak yerine ürkekçe demir atmayı seçenler olduğuna vurgu yapar. Bunun karşısında Spinoza'nın sistemine neden daha yakın durduğunu açıklayan Schelling, gelecek kuşaklar, gerçekleri özgürce karşılamaya cesaret eden kişiyi kayalıklarda veya kumsallarda gemi enkazından

---

[21] Felsefesinin ilk adımlarından itibaren Spinoza ile düşünsel anlamda derin temas halinde olan Schelling, Jacobi'nin başlattığı panteizm tartışmalarına da bu bağlamda dolaylı olarak dâhil olur. Hatta o, Jacobi'nin Spinoza'yı hangi noktalarda yanlış yorumladığını göstermek adına panteizm tartışmasını enine boyuna yeniden ele alır. Orijinal başlığı *Philosophische Untersuchungen* ü*ber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende* olan ve Türkçe'ye *İnsan Özgürlüğünün Doğası ve Bununla Bağlantılı Konular Üzerine Felsefi Soruşturmalar* olarak çevrilebilecek olan eserinde Jacobi'ye karşı Spinoza'nın panteizmini savunurken iki temel iddia öne sürer. Bunlardan ilki Spinoza'nın bireysel varlıkları, yani modları Tanrı'nın kendisi ile özdeş tutmadığı, ona indirgemediğidir. Bundan yola çıkarak öne sürdüğü ikinci iddia ise Spinoza'nın Tanrı'yı her şey sayıp bireysel varlıkları hiçliğe indirgemediğidir Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke*, I,1:338-341.

[22] Spinoza, *Etika*, çeviren. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011, 31.

[23] Johannes Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel, Vier Bände, Band I: 1785-1812*, 22.

[24] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke*, I,1:151-152.

korkan ve güvenli bir koyda kalıcı olarak demir atmayı tercih edenlerden daha adil yargılayacaktır, der.[25] Burada Schelling, Kant eleştirisinden hareketle epistemolojik geleneğin içinde empirik *Ben*'in bilme kapasitesine hapsedilmiş bir felsefeden bizi kurtaracak olanın Spinozacı ontolojik bir tavır olduğuna gönderme yapıyor gibi görünmektedir.

Schelling'in Spinoza sempatisi *Ben Üzerine*'de Spinoza'nın *Etika'*sı ile ilgili düşüncelerini ortaya koyduğunda da kendini gösterir: "Umarım bana Spinoza'nın *Etik*a'sının bir muadili yazma fikrini gerçekleştirmemin mümkün olacağı mutlu bir zaman verilir." diyen Schelling[26] her ne kadar geometrik düzene sahip bir etik tasarlamasa da en azından *Ben Üzerine*'de varlığın geometrik düzenine başvurur ve *Etika*'dakine benzer bir biçimde *Ben*'in varlığını aksiyomatik ilkeler yoluyla temellendirme yoluna gider. Bunun yanı sıra Schelling, *Etika*'nın bir ahlak kitabı olmadığının, Spinoza tarafından varlığın doğasını anlamaya adanmış bir kitap olarak tasarlandığının da tümüyle farkındadır.[27] Bu farkındalıkla Schelling, *Ben Üzerine*'nin *Ben*'in bilme biçimlerine değil de varlığına odaklanır. Ancak Schelling, Spinoza'ya tüm sempatisine rağmen *Ben Üzerine*'de sisteminin temel unsurunu Spinoza'nın tözüne karşıt bir biçimde tasarlamakla aynı zamanda yazacağı *Etika*'nın Spinoza'nın *Etika*'sından farklı olduğunu da ortaya koyar.

Ben-olmayan'ın Varlık Koşulu Olarak *Ben*

Schelling, Hegel'e yazdığı 1795 tarihli mektupta[28] Spinoza'nın *Etika*'sının muadilini ortaya koymaya çalıştığından söz ederken böyle bir çalışmanın felsefenin en yüksek ilkelerini, teorik ve pratik aklın birleştiği ilkeleri sunması gerektiğine vurgu yapar.[29] Schelling'in zihnindeki *Etika* tasarımı, onun Spinoza'nın sisteminin tüm unsurlarını eleştirmeksizin benimsemediğini

[25] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke*, I,1:152.
[26] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke*, I,1:159.
[27] Diego Tatián, *Spinoza Bir Başlangıç*, çeviren. Ali Dokuzlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2019, 64.
[28] Johannes Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel, Vier Bände, Band I: 1785-1812*, 14.
[29] Schelling bu planını gerçekleştirmek için bir teşebbüste bulunsa da tamamlayamadı. Ama Annemarie Pieper'e göre zaten Schelling'in 1795yılı boyunca yazdığı ve Spinoza'yı eleştirel bir şekilde ele aldığı yazıları, planlanmış girişime o kadar çok referans içerir ki, bunlar gerçekleştirilmesi planlanan etik sisteminin ana hatlarıyla yeniden oluşturulabileceği bir ön çalışma olarak yorumlanabilirler. Pieper, A., "Ethik à la Spinoza" Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31, no 4, (1977): 545.

göstermesi açısından oldukça önemlidir. O, hayata geçiremediği bir *Etika* yazma planında aslında Spinoza'nın sisteminin temellerini zedeler, çünkü sistemin temeline Spinoza'nın tözünün (kendi ifadeleri ile Ben-olmayan'ın) yerine *Ben*'i koyar ve Spinoza ile aralarındaki kapanmaz uçurumu şu sözlerle dile getirir: "Spinoza için evren her şeydi, benim içinse *Ben* (her şeydir)."[30] Bu kökten değişim de göstermektedir ki Schelling, aslında Spinoza'yı sistemini kurmak adına biçimsel anlamda model alırken içerik anlamında tümüyle kendine özgü bir sistem ortaya koymaya çalışmaktadır.

Spinoza'nın hakkını teslim eden Schelling, onun her şeyden önce tüm saflığı içinde kökensel bir töz kavramını ilk ortaya koyan isim olduğunu vurgular. Spinoza başlangıçta tüm varoluşun saf, değişmez bir kökensel varlığa dayanması gerektiğini, meydana gelen ve ortadan kalkan her şeyin kendi başına var olan bir şeye dayanması gerektiğini, bu sayede var olan her şeyin varlığın birliğine varacağını görmüştür. Schelling'e göre problem Spinoza'ya tüm varlığın bu koşulsuz, değişmez ilk örneğini ancak bir *Ben*'de düşünülebileceğinin gösterilmemiş olmasıdır.[31] Spinoza bu noktaya erişememiş olsa da onun sisteminin temel bileşenleri Schelling için oldukça önemlidir ve o, pek çoğunu kendi sistemine uyarlar. Örneğin Schelling'in sisteminin ilk ilkesi, yani tüm gerçekliğin onda bulunduğu bütünlük olan *Ben*, koşulsuz olduğu için tıpkı Spinoza'nın tözü gibi kendi kendisinin nedenidir ve yine Spinoza'nın tözü gibi kendinde birliktir. O, mutlak birliğinden dolayı tüm gerçekliği kendi içinde taşır.[32]

Ben, gerçekte her şeyi üreten ve her şeyde etkin olan güçtür.[33] Spinoza'nın güce atfı ve tözün yani Tanrı'nın özünü güç olarak tanımlaması,[34] Schelling'i öylesine etkilemiştir ki o, bu gücü "Spinoza'nın sistemindeki en yüce fikir" olarak adlandırır ve bir dereceye kadar onu mutlak *Ben* ile özdeşleştirir.[35] Spinoza için varlığın varlıkta kalmasını ve varlığını zenginleştirmesini sağlayan ve bu anlamda *Etika*'yı bir yaşama sanatına dönüştüren güç,[36] Schelling için de varlığın vazgeçilmez unsuru, onun biricik koşuludur. Ancak bu güç, Spinoza'dan farklı olarak Schelling tarafından *Ben*'in özü olarak kabul edilir. Yaşamın itici gücü *Ben*-

[30] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:151.
[31] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:194.
[32] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:160-163.
[33] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:199.
[34] Spinoza, *Etika*, *67*.
[35] Dalia Nassar, "Spinoza in Schellings Early Conception of Intellectual Intuition," 152.
[36] Diego Tatián, *Spinoza Bir Başlangıç*, 64.

olmayan'da bulunmaz, tersine *Ben*'e özseldir, o ortadan kalktığında *Ben*, varlığını yitirecektir. Schelling'in sisteminde güç, *Ben'*in kendisi ile özdeş olduğundan ve her şey sadece *Ben* içinde ve *Ben* için olduğu dikkate alındığında onun Spinozacı düşünceyi tümüyle benimsemekten uzak olduğu açıkça görülür. Öyle ki Schelling, bu karşıtlığı vurgularcasına *Ben*'in nedenselliğinin tüm sonsuzluğu ve hiçliği dolduran ve kendi alanında karşıt olan hiçbir şeye, hatta *Ben-olmayan*'a bile tahammül etmeyen mutlak güç olduğundan söz eder.[37]

Schelling gücü *Ben'*e atfetmiş olsa da bu *Ben* Spinoza'nın tözü gibi şeylerin içkin nedenidir. Hatırlanacağı gibi Spinoza da *Etika*'da Tanrı'nın kendisinde olan bütün şeylerin nedeni olduğu, onun dışında bir şey olmadığı için de onun her şeyin içkin nedeni olduğu sonucuna varmaktaydı.[38] Bu noktada dilin sınırlılığına gönderme yapan Schelling, başka bir kelime olmadığı için, ortaya koymaya ilk neden adını verirsek ve kendisinden başka hiçbir şeyi değil, kendinde her şeyi kabul eden bir nedene içkin neden adını verirsek, o zaman *Ben*, var olan her şeyin içkin nedenidir, der.[39] Bunun yanı sıra Schelling'in *Ben*'i yine Spinoza'nın tözü gibi reel bir gerçekliğe sahiptir. *Ben* her ne ise gerçekliğe sahip olduğu için odur ve onun özü varlığıdır, çünkü varlığını (özünü) yalnızca sonsuz gerçekliğe borçludur. *Ben*, ancak tüm gerçekliğin ilk nedeni ona gerçeklik kazandırdığı ölçüde vardır. Bu nedenle *Ben* sadece varlığın ilk nedeni değil, aynı zamanda var olan her şeyin özüdür. Çünkü var olan her şey ancak ne ise onun aracılığıyla, yani özü, gerçekliği aracılığıyla vardır ve gerçeklik sadece *Ben*'dedir.[40] Yine burada Spinoza'nın tözünün özünün zorunlu olarak varlığı kuşattığını hatırlamakta fayda vardır.[41] Böylelikle Schelling'in mutlak *Ben*'i, özü gerçekliği aracılığı ile var olan diye tanımlamasında Spinoza etkisi daha açık görülebilir.

Görüldüğü gibi Spinoza töz fikrine/düşüncesine ne anlam yüklüyorsa Schelling de *Ben*'e o anlamları yükler ama mantıksal bakımdan kendi *Ben*'inin, bu nitelikleri Spinoza'nın tözüne kıyasla çok daha iyi taşıdığını vurgular. Spinoza kendi kendinin nedeni olan tözü *Ben*'in dışında bir varlık olarak, Schelling'in terminolojisi ile ifade edilecek olursa bir *Ben-olmayan* olarak ortaya koymuştur. Schelling, felsefenin temelindeki ilkenin nesne olamayacağı konusunda herhangi bir şüphe duymaz. Ona göre nesne özneye gereksinim duymakla koşullu bir

[37] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:201.
[38] Spinoza, *Etika*, 54.
[39] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:195.
[40] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:195.
[41] Spinoza, *Etika*, 32.

şeydir ve koşullu olan bir şey, kendi kendisinin nedeni olamaz.[42] O, bunu şu şekilde de ifade eder: "…bir nesne olduğu sürece, gerçekliği asla kendisi değildir; çünkü o, ancak gerçekliği kendisi için başka bir şey tarafından belirlendiği ölçüde bir nesnedir: evet, bir nesne olduğu sürece, nesne olduğu bir şeyi, yani bir özneyi zorunlu olarak varsayar".[43] Dolayısıyla Schelling'e göre şey ya da nesne olmak kendi kendinin nedeni olan bir şeyin varlığını ortaya koymada bir çelişki yarattığından Spinoza'nın ileri sürdüğü kendi kendisinin nedeni olan tözü, tözün tanımı ile çelişmektedir.[44]

Buradan yola çıkan Schelling, Spinoza'nın töz tanımına uygun olanın olsa olsa ne özne ne de nesne olabilen, bunların koşulluluk alanına dahil olmayan bir varlık olması gerektiğini ileri sürer. Schelling'in bakış açısından ele alındığında mutlak *Ben* tüm koşulları koşullayan şey olmakla ilişkilerin ötesinde olmak zorundadır. Bu bağlamda Kantçı terminoloji ile ifade edilecek olursa mutlak *Ben*, düşünce ve gerçekliğin bütünü olarak her kategoriyi aşan, önceleyen zemindir.[45] Bu mutlak *Ben*, kendi başına kendi kendini koyabilecek kapasiteye sahip olmayan *Ben-olmayan*'ın da varlık koşuludur.[46] Schelling, çalışmasının ilerleyen kısımlarında buna bir kez daha vurgu yapar ve "*Be*n olmadan, en azından mantıksal *Ben* olmadan benim için hiçbir şey düşünülemez ve mantıksal *Ben*, bir *Ben-olmayan* tarafından üretilemez, ancak *Ben-olmayan* yalnızca mutlak bir *Ben* tarafından üretilebilir." der.[47] Schelling'e göre Spinoza'nın dogmatizmi *Ben-olmayan*'ın kendi gerçekliğini sağlayabileceğini kanıtlamaz, onun kanıtladığı tek şey *Ben-olmayan*'ın mutlak *Ben*'e karşıt olduğudur. Bugüne dek, der Schelling, hiçbir dogmatist, *Ben-olmayan*'ın kendisine gerçeklik verebileceğini ve salt mutlak bir *Ben*'e karşıtlık dışında herhangi bir anlama gelebileceğini kanıtlayamamıştır. Spinoza da bunu başaramamıştır, onun yaptığı daha çok kendi mutlak kavramının izinde onu doğrudan bir mutlak nesneye yerleştirmesi ve koşulsuz kavramını kabul eden herkesin, bunun zorunlu olarak bir *Ben-olmayan*'da yer alması gerektiğine inanarak onu izleyeceğini varsaymış olmasıdır.[48]

[42] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:164.
[43] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:165.
[44] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:165.
[45] Franz Wolfinger, *Denken und Transzendenz, zum Problem ihrer Vermittlung: der unterschiedliche Weg der Philosophien F.H. Jacobis und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die Göttlichen Dinge (1811/12)*, U.K.: Lang, 1981, 154.
[46] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:171.
[47] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:206-207.
[48] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I, 1:171.

Spinoza'nın problemi ilkeyi nesnel bir şey olarak kabul etmekten çok mutlak olanı bütünüyle *Ben*'den bağımsız, *Ben*'in ötesinde varsaymasıdır. Bu durum, Schelling'in çıkarımını izleyecek olursak, Spinoza'nın töz tanımı gereği kendi kendine yeten, kendi kendinin nedeni olan bir varlıktan söz etmesine rağmen, bu varlığı tözün tanımına uygun bir şekilde ortaya koyamaması anlamına gelecektir. Nitekim *Ben*'i kendi içinde barındırmayan, sadece kendine karşıt bir şey olarak koyan bir *Ben-olmayan*'ın kendi kendinin farkına varma olasılığı söz konusu değildir ve bu, ilkede bir eksikliği ortaya koyar. Çünkü Bowie'nin de vurguladığı gibi bilenin bildiğinden fazla bir şey olması gerekir.[49] Ama Spinoza'nın *Ben-olmayan* olarak adlandırılan tözü, böyle bir düzeye ulaşma kapasitesine sahip değildir. Schelling *Ben Üzerine*'nin devamında bu iddiasını farklı bir perspektiften bir kez daha temellendirme çabasını sürdürür:

> "….dogmatizm, her ne kadar karşıt olarak değil de basitçe koyulan bir *Ben-olmayan*'ı düşünebildiğini iddia etse de, eğer zihinde mevcut olan bir mutlak karşıtlık düşüncesi olmasaydı ve eğer mutlak *Ben* yoluyla koyulan ve *Ben-olmayan*'a ödünç verilen bir karşıtlık olmasaydı, salt mutlak olarak konulan bir *Ben-olmayan*'ı düşünmek onun için olanaksız olurdu."[50]

Kısacası Schelling'e göre *Ben-olmayan*'ın varlık koşulu dahi *Ben* olduğuna göre Spinoza'nın töz kavrayışındaki eksiklikler felsefenin ilkesinin, sistemin ana unsurunun *Ben* olduğunun kabulü ile giderilebilir.

Özgürlüğün Olanaklılığı

Schelling için Spinoza'nın felsefesinde *Ben-olmayan*'ın sistemin merkezine koyulmasının yarattığı asıl problem, *Ben*'in en önemli özelliği olan özgürlüğü olanaksız hale dönüştürmesidir. Çünkü eğer *Ben*, Spinoza'nın sisteminde olduğu gibi mutlak olandan başka, ona karşıt bir şey ise bu durumda mutlak olanın otonomisini ve kendiliğindenliğini paylaşamaz. Bu durumda hem mutlak olana hem de diğer şeylere bağımlı olur ve özgürlüğü olanaklı olmaz.[51] Schelling'e göre tüm bilgimizin ve tüm bir koşullar zincirinin dayanak noktası

[49] Andrew Bowie, *Schelling and the Modern European Philosophy: An Introduction*, London: Routledge, 2001, 23.
[50] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:187-188.
[51] Alan White, *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, New Haven: Yale University Press, 1983, 11.

başka hiçbir şey tarafından koşullandırılmamış olmalıdır. Eğer bilgimizin onu kendi gücüyle ayakta tutacak bir dayanağı yoksa sürekliliği de olmaz. Bunu olanaklı kılacak biricik şey ise özgürlüktür. Eğer tüm felsefenin başı ve sonu özgürlük ise felsefenin ilk ilkesi olarak *Ben*'in özü de zorunlu olarak özgürlüktür.[52] Mutlak *Ben* buna bağlı olarak felsefenin en yüksek ilkesi olarak nesne ile koşullanmayıp özgürlük yoluyla koyulduğu ölçüde mutlak *Ben*'dir.[53]

Varlığın özü özgürlük olup özgürlüğün de bu bağlamda Schelling için kurtarılması gereken en önemli şey olduğu düşünüldüğünde onun Spinoza'yı tözü *Ben-olmayan* olarak ele alması nedeniyle niçin eleştirdiği ve ilkeyi neden *Ben* olarak temellendirdiği daha anlaşılır hale gelir. Spinoza özgürlüğün ancak doğasının zorunluluğu ile var olana ve etkinliği yalnızca kendisi ile gerektirilmiş olana özgü olduğunu söyler.[54] Bir başka ifade ile Spinoza'nın özgürlüğe yüklediği anlam, en fazla Tanrı'nın saf eylem olduğu ve eylemenin dışında bir seçeneği bulunmadığı, eylediğinde kendi doğasına yöneldiği için de özgür olduğu şeklinde anlaşılabilir.[55] Spinoza, *Etika*'nın on yedinci önermesinde tek özgür neden olarak Tanrı'nın var olduğunu söyleyerek bunu açıkça ortaya koyar.[56] Schelling, her ne kadar Spinoza'nın bu özgürlük anlayışına karşı çıkmasa da söz konusu özgürlüğün Spinoza'nın tözüne atfedilemeyeceği konusunda nettir. O, özgürlüğün Spinoza'nın tözünün özü olamayacağını gösterebilmek ve Spinoza'daki çelişkiyi çözebilmek adına öncelikle özdeşlik ve özgürlük arasında nasıl bir bağ olduğunu ortaya koymaya çalışır ve bu bağın olmadığı durumda ortaya çıkan açmazları analiz eder.

Schelling'e göre yalnızca kendi aracılığıyla olan, kendisine özdeşlik biçimini verir, çünkü yalnızca mutlak olarak var olan, tam da özünde özdeşlik aracılığıyla, yani kendi aracılığıyla koşullanır; öte yandan, diğer her varlık kendisi dışında bir şey tarafından belirlenir. Buna karşın kendi kendisi ile özdeş olan *Ben*, tüm bilgiyi birlikli ve sürekli kılandır. Mutlak *Ben*, özdeşliğin *A=A* şeklinde sembolize edilen tüm formunun sağlayıcısıdır. Bu form, *Ben*'i önceleseydi, bu durumda A, *Ben*'de neyin koyulduğunu değil, yalnızca onun dışında ne olduğunu verecekti. Sonuç olarak bu form nesnelerin formu haline

[52] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:177.
[53] Reinhard Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Munchen: Karl Alber. 1975, 17-18.
[54] Spinoza, *Etika*, 32.
[55] Çetin Balanuye, *Spinoza Bir Hakikat İfadesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2019, 97.
[56] Spinoza, *Etika*, 51.

gelecekti ve hatta *Ben* bile onun tarafından belirlenen bir nesne olarak onun altında duracaktı. *Ben*, bu durumda mutlak değil, koşullu olacaktı ve *Ben-olmayan*'ın bir modifikasyonuna dönüşecekti.[57] Bu durumda *Ben*, koşulsuzluğu dışında belirlenemez, çünkü o, mutlak koşulsuzluğu dolayısıyla *Ben*'dir. Eğer özdeşlik mutlak *Ben*'in bir özelliği ise bu durumda *Ben*'in özü özgürlüktür, yani o, bir şey olarak değil de mutlak *Ben* olarak kendi kendini mutlak gücü yoluyla koymadığı sürece düşünülemez. Mutlak *Ben* şeylerin yaratıcı nedenselliği olduğu sürece ve her şey varlık kaynağını *Ben*'de bulduğu sürece o yaratıcı güçtür ve bu güç aslında onun yaşamsallığına bir göndermedir. Schelling belki de yaşamsallığa verdiği önem dolayısıyla Spinoza'dan söz ederken, Lessing'in de vurguladığı gibi onun ölü bir köpek olmadığını vurgulasa da[58] Spinoza'nın yaşamak için yeni bir şeye ihtiyaç duyduğunu ileri sürmektedir. Spinoza'nın *Ben-olmayan*'ından farklı olarak *Ben*'in yaşamsallığının dışında hiçbir şeyin olmaması mutlak *Ben*'e sonsuz bir güç verirken, bu sonsuzluk, o her şey olduğu ve kendi kendini belirlediği, kendi dışında bir belirlenim olmadığı için aynı zamanda özgürlüğe işaret eder.[59]

Schelling, özgürlüğün *Ben-olmayan* yoluyla ortaya koyulamayacağı konusunda Spinoza'yı eleştirse de *Ben*'in özgürlüğünün nasıl bilineceği konusunda akıl yürütürken yine Spinoza'ya başvurur. Hatırlanacağı gibi Spinoza *Etika*'da varlığın bilinmesinden söz ederken üç tür bilme düzeyi olduğuna dikkat çeker. İlki duyusal bilmenin karşılığı olan hayal gücüdür, ikinci bilme türü akılsal bilmedir ve üçüncüsü entelektüel sezgidir. Spinoza, burada tözün hayal gücü ya da akıl yoluyla değil entelektüel sezgi ile bilinebileceğine ve diğer iki bilme biçiminin niçin tözün doğasını kavramada yetersiz kaldığına dair açıklamalarda bulunur. Ona göre bunlar arasında dış dünyanın bilgisini edindiğimiz bilgi türü olan hayal gücü yanıltıcı ve yetersizdir. İkinci bilme düzeyi olan akılsal bilme yeterli ve zorunludur, onun yoluyla kavramların bilgisini elde ederiz. Üçüncü bilme türü ise duyusal olanı ve kavramı aşar. Bu bilme düzeyi Spinoza'nın ifade ettiği haliyle Tanrı'nın belirli niteliklerinin biçimsel özünün yeterli bir fikrinden, şeylerin özünün yeterli bilgisine uzanan bir bilgidir.[60]

Schelling, formel anlamda ele aldığımızda Spinoza'nın bilgi düzeylerine ilişkin açıklamalarının hepsine sadıktır ve her bir bilme düzeyinde Spinoza'ya

[57] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:178.
[58] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:151.
[59] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:179.
[60] Spinoza, *Etika*, 113-114.

benzer temellendirmeler yapar. Spinoza gibi Schelling de daha çok ikinci ve üçüncü düzey bilme biçimi üzerinde durur. Spinoza'nın entelektüel sezginin kavramı aştığı düşüncesini hiç tereddütsüz kabul eden Schelling'e göre mutlak olan, kendisinden daha yüksek bir şey aracılığıyla düşünülemediği gibi, genel bir kavram altına da sokulamaz. Genel olarak kavram, çokluğu birlik içinde toplayan bir şeydir. Bundan dolayı Mutlak ister saf isterse soyut olsun bir kavram olamaz, o sadece mutlak birliktir. Mutlak olanı bir kavram olarak alan kimse, onun hakkında hiçbir şey bilmiyor demektir. Onu kanıtlanabilir bir kavrama dönüştürmek isteyen kişi için mutlak olan, koşulsuzluğunu yitirecektir. Oysa bu onun tanımlama biçimi ile olduğu kadar var olma biçimi ile de çelişir. Mutlak hiçbir zaman kanıtlanabilir kavramlar alanına girmez. Kanıtlanabilecek her şey, daha önce kanıtlanmış bir şeyi ya da artık kanıtlanamayacak en yüksek olanı gerektirir. Dolayısıyla mutlak olanı kanıtlamak isteyen kişi onu ortadan kaldırırken onunla birlikte özgürlüğü ve mutlak özdeşliği de ortadan kaldırmış olur.[61]

Schelling'e göre kavram yoluyla bilgisine erişmeyeceğimiz ve empirik alanda bulunmadığı için kanıtlayamayacağımız ilkenin yine de bizim tarafımızdan bilindiği açıktır. Nitekim onun koşulsuz ve dolayısıyla kanıtlanamaz olduğunu dahi bir şekilde biliyoruz. Bu durumda koşullu olmayan, kavram yoluyla erişilemeyip yalnızca sezgi yoluyla belirlenebilir, ancak bu sezgi, duyusal değil entelektüel sezgidir. Schelling, entelektüel sezgi biçiminin en üst bilme biçimi olduğu konusunda Spinoza ile hemfikirdir. Varlığın kavramsallaştırılamayacağı noktasında Spinoza düşüncesinden yardım alan ve felsefi soruşturmanın nihai amacının hiçbir zaman kavramsallaştırılamayacak, açıklanamayacak, geliştirilemeyecek mutlak varlığı ortaya çıkarmak olduğunu ileri süren Schelling için Spinoza'nın problemi entelektüel sezgi yoluyla bilinebilecek olanın *Ben-olmayan* olduğunu iddia etmesidir.[62] Ona göre entelektüel sezgi yoluyla *Ben-olmayan* değil, ancak *Ben* bilinebilir.[63]

[61] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:184.
[62] Frederich Wilhelm Joseph, *Sämmtliche Werke,* I,1:185-186.
[63] Schelling'in sisteminin temeline *Ben-olmayan*'ın yerine *Ben*'i koymasının gerekçesi entelektüel sezgidir. Hatta Schelling'in bu sezgi biçimine dair açıklamalarının kaynağı sanıldığı gibi Fichte değil, Spinoza'dır. Dalia Nassar, "Spinoza in Schellings Early Conception of Intellectual Intuition," 138-139.

Sonuç

Felsefe tarihinde Spinoza'ya Schelling kadar yakın duran çok az filozof vardır. Schelling'in erken dönem çalışmalarında kendi özgün sistemini kurarken gereksinim duyduğu terminolojiyi oluşturmasını, problemleri fark etmesini ve bu problemlere yönelik nasıl bir tavır alması gerektiğini onun kulağına fısıldayan hiç şüphe yok ki çoğu kez Spinoza'dır. Bu çalışmanın merkezinde yer alan *Ben Üzerine* de bunun ilk ve en somut örneği sayılabilir. Schelling'in Spinoza'dan kaynağını alan ontolojik bakış açısı, onun varlığın birliğine, kendi kendisinin nedeni oluşuna ve güç ile özdeş olmasına yaptığı vurgu ile birleştiğinde eserde Spinoza'nın her noktada varlığı hissedilir. Ancak bu başvuru genellikle biçimsel düzlemde kalır. Nitekim Schelling tüm sempatisine karşın Spinoza'ya en yakın durduğu noktada aslında ondan ne kadar farklı bir biçimde düşündüğüne ilişkin bir bakış açısı sergiler. Onun Spinoza'dan ayrıldığı noktalardan en önemlisi sistemin temel öğesini anlama biçimi ile ilgilidir. Schelling, felsefenin ilk ilkesinin *Ben* olduğunu ileri sürer ve Spinoza'nın tözünü, *Ben*'in karşısında bir *Ben-olmayan* olarak nitelendirir. Onun ortaya koyduğu bu dönüşüm, basit bir terminolojik tercihten ibaret olmayıp Spinoza'nın sisteminin tümüyle reddine kadar giden kökten bir bakış açısı değişikliğine işaret etmektedir. Her ne kadar *Ben*'in bütün özellikleri Spinoza'nın tözünden ödünç alınmış olsa da Schelling *Ben-olmayan*'ı, yani Spinoza'nın tözünü *Ben*'e ikincil kılmakla adeta Spinoza'nın sisteminin temellerini alaşağı eder. Schelling'in Spinoza'nın *Etika*'sının muadilini yazma amacında da bu dönüşüm rol oynar. *Ben-olmayan*'ın değil de *Ben*'in merkezde olduğu bir bakış açısı haliyle Spinoza'nın *Etika*'sının sunduğundan bambaşka bir varlık düzeni ortaya çıkaracaktır. Bu düzenin en önemli öğesi ise Schelling'in Spinoza sisteminde çelişkili bir biçimde temellendirilmeye çalışılan özgürlüktür. Özgürlük, Schelling'in felsefesinde *Ben*'in varlığına bağlı olarak olanaklılık ve hatta gerçeklik kazanır. Özgürlüğün bilinmesini de var olması kadar önemli gören Schelling, bu noktada bir kez daha Spinoza'ya döner ve onun varlığın ancak entelektüel bir sezgi ile bilinebileceği düşüncesini ondan ödünç alır. Ancak bu sezgi, Spinoza'nın sisteminde olduğu gibi *Ben-olmayan*'ın değil, *Ben*'in bilinmesinin bir aracı olur. Dolayısıyla bu çalışmaya konu olan *Ben Üzerine* adlı eserinde de çok sık karşılaştığımız Spinoza'nın sisteminin içerdiklerine ilişkin tüm Schellingçi itirazlar bize aslında Beiser'in de ifade ettiği gibi Schelling'in Spinoza ilgisinin yalnızca bir flörtleşmeden ibaret olup[64] bunun

[64] Frederick Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, 472.

ötesine geçemeyeceğini göstermektedir. Ancak bu flörtleşme hem Spinoza'nın öneminin bir kez daha anlaşılmasına hem de Schelling'in çalışmalarının şekillenmesine etkisi dikkate alındığında oldukça önemlidir. Bunun yanı sıra Schelling'in Spinoza ile olan bağı, burada erken dönem çalışmalarından yalnızca *Ben Üzerine* ile sınırlandırılmış olsa da başlangıçta belirtildiği gibi erken dönem düşüncesi de dâhil olmak üzere Schelling'in sonraki felsefi gelişim dönemlerinin her biri ve bu dönemlere ait her bir eserdeki Spinoza ayrıca incelenmeye değer görünmektedir. Bu dönemlerde Spinoza problemi kendi başına bir çalışmaya konu olacak kadar kapsamlıdır. Burada ele alınan kısım sonraki çalışmalar açısından bir giriş niteliğinde olup Schelling'in Spinoza ile ilişkisine dair genel çıkarımlar ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Balanuye, Çetin. *Spinoza Bir Hakikat İfadesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Beiser, Frederick. *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Bowie, Andrew. *Schelling and the Modern European Philosophy: An Introduction*. London: Routledge, 2001.

Copleston, F. Charles. "Pantheism in Spinoza and the German Idealists." *Philosophy*, 21, no 78 (1946): 42-56.

Forster, Michael. N, "Herder and Spinoza." İçinde *Spinoza and German Idealism*, editörler Eckart Förster and Yitzhaky Melamed, 59-84. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Hoffmeister, Johannes, editör. *Briefe von und an Hegel, Vier Bände, Band I: 1785-1812*. Hamburg: Felix Meiner, 1969.

Lauth, Reinhard. *Die Entstehung von Schellings Identitätphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*. Munchen: Karl Alber, 1975.

Lenoir, Frederick. *Spinoza Mucizesi*. Çeviren Aslı Sümer. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Nassar, Dalia. "Spinoza in Schellings Early Conception of Intellectual Intuition." İçinde *Spinoza and German Idealism,* editörler Eckart Förster and Yitzhaky Melamed, 136-155. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Pieper, Annemarie. "'Ethik à la Spinoza.' Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling.", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31, no 4 (1977): 545-564.

Sandkaulen-Bock, Birgit. *Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings*. Göttingen: Vandenhoeck &Ruprecht, 1990.

Schelling, Frederich Wilhelm Joseph. *Sämmtliche Werke*. Editör Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart: J. G. Cotta, 1859.

Scholz, Heinrich, editör. *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlin: Reuther und Reichard, 1916.

Solé, Maria J. "Almanya'da Spinoza." Çeviren Sinem Özer. İçinde *Spinoza Daima*, editör Cemal Bali Akal, 86-101. İstanbul: Zoe Kitap, 2019.

Spinoza. *Etika*. Çeviren Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.

Tatián, Diego. *Spinoza Bir Başlangıç*. Çeviren Ali Dokuzlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2019.

White, Alan. *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*. New Haven: Yale University Press, 1983.

Wolfinger, Franz. *Denken und Transzendenz, zum Problem ihrer Vermittlung: der unterschiedliche Weg der Philosophien F.H. Jacobis und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die Göttlichen Dinge (1811/12)*. U.K.: Lang, 1981.

Zelyut, Solmaz. *Spinoza.* İstanbul: Say Yayınları, 2021.

SCHELLİNG'İN FELSEFENİN İLK İLKESİ OLARAK BEN YA DA İNSAN BİLGİSİNDEKİ KOŞULSUZ ÜZERİNE ADLI ESERİNDEKİ SPİNOZA OKUMASI
Oya Esra BEKTAŞ

WALTER BENJAMIN'İN FİLM KURAMI: FİLMİN POLİTİK ETKİSİ*

Fatma ERKEK**

ÖZ

Bu çalışmada Walter Benjamin'in film kuramı ele alınacaktır. Onun "Teknik Aracılığıyla Yeniden Üretilebilir Olduğu Çağda Sanat Eseri"[1] adlı makalesinde sanat ve estetik deneyime ilişkin ortaya koyduğu düşünceler uzun bir süre felsefe tarihinde güncelliğini korumuştur. Benjamin, bu makalede teknik alanındaki gelişmelerle birlikte sanat eserlerinin üretiminde ve kitlelerin sanat ile olan ilişkilerinde büyük değişmeler meydana geldiğini ileri sürer. Sanat eserlerinin teknik aracılığıyla yeniden üretimi ile bu eserlerin auralarını kaybettiğini vurgulayarak kitlelerin onları alımlama biçimlerinin ve estetik deneyimlerinin değişime uğradığını söyler. Benjamin bu bakımdan özellikle film sanatına dikkati çeker. Filmin, auratik, kült öğelerden yoksun bir sanat olduğunu, bu nedenle auratik sanat eserinin alımlayıcıyı tefekküre, yoğunlaşmaya davet eden alımlama biçiminin bu sanat karşısında ortadan kalktığını ileri sürer. Ona göre film, montaj tekniği sayesinde izleyicide şok etkisi yaratarak onun dikkatini dağıtır. Aynı zamanda film, kamera sayesinde şeyleri ve olayları bize daha fazla yaklaştırarak dikkatimizden kaçan, önemsiz görünen şeyleri görünür kılar ve film parçalanmış modern yaşamı bütünlüklü bir şekilde deneyimlememize imkân sağlar. Benjamin'e göre film izleyicide aktif bir tutumun oluşmasına neden olarak izleyiciyi sorgulamaya ve eleştirmeye yöneltir. Böylece izleyiciyi politik kılar.

Anahtar Kelimeler: *Film, Aura, Kitle hareketleri, Dikkat dağıtma, Şok etkisi, Teknik, Politika, Sanat*

WALTER BENJAMIN'S FILM THEORY: THE POLITICAL INFLUENCE OF FILM

ABSTRACT

Walter Benjamin's film theory will be discussed in this study. His thoughts on art and aesthetic experience in his article titled "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" have remained relevant in the history of philosophy for a long time. In this article, Benjamin claims that with the developments in the field of technique, great changes have occurred in the production of works of art and in the relations of the masses with art. He mentions that as a consequence of the reproduction of works of art through technology, these works lose their aura and, therefore, the way in which the masses perceive them and their aesthetic experiences have changed. In this respect, Benjamin draws attention especially to the art of film. He contends that because of the lack of auratic and cult elements of film, the reception form of the auratic work of art, which invites the receiver to contemplation and concentration, disappears completely in the face of this art. According to him, the montage technique used in the film creates a shock effect that distracts the audience. At the same time, film brings things and events closer to us through the camera, making visible the seemingly insignificant things that escape our attention. In this respect, it allows us to experience the fragmented modern life in an integrated way. According to Benjamin, the film inspires the audience to take action. This politicizes the audience by encouraging them to question and critique.

Keywords: *Film, Aura, Mass Movements, Distraction, Shock effect, Technique, Politics, Art*

---

* Bu makale, 2019 yılında Prof. Dr. Hamdi Bravo'nun danışmanlığında tamamladığım "Walter Benjamin'de Sanat, Estetik ve Politika İlişkisi" başlıklı doktora tezimden, özellikle de tezimin "Film Sanatı ve Politik Önemi" başlıklı bölümü yeniden düzenlenerek üretilmiştir. Katkılarından dolayı hakemlere teşekkür ederim.

** Araş. Gör. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

[1] Bundan sonra bu çalışmada bu makale kısaca "Sanat Eseri" adıyla anılacaktır.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 399-422 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 399-422*
Makalenin geliş tarihi: 23.02.2022 *Submission Date: 23 February 2022*
Makalenin kabul tarihi: 06.04.2022 *Approval Date: 06 April 2022*
Web: https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Platon'dan günümüze felsefe tarihinde sanat ve politika arasında bir ilişki olup olmadığı meselesi tartışılan bir mesele olmuştur. Sanatın insanlar üzerinde politik bir etki yarattığını gözlemleyen düşünürler bu iki alanın birbiri ile ilişkili olduğunu düşünmüşlerdir. Bu mesele her ne kadar uzun bir süre felsefe tarihinde varlığını sürdüren bir mesele olsa da en çok 20. yüzyılın başlarında ele alınıp tartışılan bir mesele olmuştur ve birçok düşünür tarafından bu iki alanın birbirinden bağımsız olarak düşünülemeyeceği ileri sürülmüştür. Bunun temelinde ise bu dönemde özellikle sosyalizmin ve faşizmin kendi ideolojileri doğrultusunda kitleleri yönlendirmek maksadıyla sanatı ve kitle iletişim araçlarını kullanması vardır.[2] 20. yüzyılın başlarında yükselişe geçen film sanatı ise bu iktidarlar tarafından kitlelere yön vermek, onları dönüştürmek maksadıyla en çok başvurulan sanat olmuştur. Bu dönemde Walter Benjamin de sanat ve politika ilişkisi üzerine düşünen önemli düşünürlerden biridir. Faşizm ve Sosyalizmin kitlelere yön vermek, onları değiştirip dönüştürmek maksadıyla film sanatını kullandığına yakından tanık olan Benjamin, film sanatını kuramsal olarak ele alıp onun kitleler üzerinde nasıl bir etki meydana getirdiğini sorgulamıştır. Benjamin, 19. yüzyılda teknik aracılığıyla sanat eserlerinin yeniden üretiminin kitlelerin sanat ile olan ilişkilerini değiştirdiğini, filmin ise tüm diğer sanatlardan daha fazla kitle hareketleriyle ilişkili olduğunu ifade eder.[3] Bu nedenle onun film kuramını ele almadan önce sanat ve estetik deneyim alanında ne gibi değişiklikler olduğuna öncelikle bakmak gerekir.

Aura ve Teknik Yeniden Üretim

19. yüzyıl yeni teknolojilerin icat edildiği, teknik gelişmelerin hız kazandığı bir yüzyıldır. Teknik alanındaki gelişmeler insan yaşamında ve sanat alanında büyük değişimler meydana getirmiştir. Benjamin'e göre yeni teknolojilerin ortaya çıkması hem sanatı ve sanattaki yaratıcılığı etkilemiştir hem de sanat kavramı ve algılanışında değişime yol açmıştır. Sanayileşme ve teknolojik ilerlemeyle beraber geleneksel algı biçimlerinin yerini yeni algı

[2] Lev Kreft, "Sanat ve Siyaset: Sanatın Siyaseti ve Siyasetin Sanatı", Çev. Elçin Gen, *Sanat/Siyaset, Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika,* Ed. Ali Artun, İstanbul, 2011, s. 38.

[3] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", *Gesammelte Schriften, Band I-2*, Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980b, s. 478, 496.

biçimleri almıştır. Benjamin teknolojinin "yeni deneyim, algı ve bilinç alanlarına" ulaşmaya imkân sağladığını ileri sürer.[4] Ona göre teknik aracılığıyla üretilen ya da yeniden üretilen sanat eserleri algılamamızda ve kavrayışımızda değişikliklere yol açmıştır.

Fotoğraf makinesinin icadıyla beraber sanat eserlerinin önceki dönemlere göre daha hızlı bir şekilde kopyalanması ve çoğaltılması mümkün olmuştur. Sanat eserlerinin hızla kopyalanıp çoğaltılması ile kitlelerin sanat eserlerine erişimi artmıştır. Kitlelerin bir sanat eserini görebilmesi için bir müze ya da galeriyi ziyaret etmesine artık gerek kalmaz. Teknik aracılığıyla yeniden üretim daha çok fotoğraf ve film gibi sanatlara hastır ve resim gibi sanatlarla karşılaştırıldığında fotoğraf, film ve müzik gibi sanatlarda kopya ürünlerin orijinal olan örnekleri ile bir farkı yoktur. Ayrıca resim, heykel gibi geleneksel sanatlardan farklı olarak bu türden sanatlarda geleneksel sanat eserleri karşısında var olan ve estetik mesafeye imkân tanıyan tefekküre dayalı alımlama ortadan kalkmıştır.[5] Benjamin için müze, galeri ya da bir kilisede bir resme bakan bir insanın estetik deneyimiyle film izleyicisinin veya radyoda bir konser kaydını dinleyen insanın estetik deneyimleri bütünüyle farklıdır.[6] Bu noktada Benjamin'in aura kavramına bakmak yerinde olacaktır.

Sanat eserlerinin teknik aracılığıyla üretilmesiyle auraları ortadan kalkmıştır. Benjamin "aura' kavramıyla sanat eserinin belli bir mekân ve zamandaki biricikliğine, eşsizliğine gönderme yapar.[7] Dolayısıyla bir sanat eserinin aurası, onun eşsizliğini, otantik oluşunu, başka bir deyişle özgünlüğünü ifade eder. Böyle bir sanat eseri alımlayıcı ile arasında bir uzaklık, mesafe yaratarak tefekküre imkân tanır.[8] Birgit Recki, auranın özgün olan bir sanat eserinin sahip olduğu özelliklerin altında toplanabileceği bir "metafor" olarak düşünülebileceğini ifade eder. Burada bahsedilen özellikleri nedeniyle auratik bir sanat eserine ilişkin bu estetik deneyim biriciktir ve tekrarı mümkün

[4] Esther Leslie, *Walter Benjamin, Konformizmi Alt Etmek*, Çev. Eda Çaça, Habitus Yayıncılık, İstanbul, 2010, s.23.
[5] David S. Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, New York, 2008, s. 91.
[6] Jean-Michel Palmier, *Lumpensammler, Engel und bucklicht Mannlein, Asthetik und Politik bei Walter Benjamin*, Üb. von Horst Brühmann, Suhrkamp Verlag, Deutschland, 2009, s. 998-999.
[7] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 475.
[8] David S. Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, s.105.

değildir.[9] Ayrıca Recki, auranın "sanat eserinin estetik deneyimde kazandığı kendine özgü duyusal-tinsel durum" ile ilişkili olduğunu, onun "empirik bir özellik" olarak da düşünülemeyeceğini dile getirir. Ona göre aura, sanat eseri karşısındaki alımlayıcının onunla yaşadığı "deneyimin özelliğine" ilişkin bir şeydir.[10] Bu sebeple Benjamin'in aura kavramı ile daha çok estetik deneyime gönderme yaptığı söylenebilir.[11] Sanat eserinin aurası sanat eseri ile alımlayıcı arasında gerçek veya metaforik bir mesafe yaratır. Bu mesafe fiziksel bir mesafe olabileceği gibi psikolojik bir erişemezlik de olabilir. Peter Bürger, aura ile "yaklaşılamazlık" kastedilir der.[12] Benjamin, yaklaşılamazlığın "kült imgesinin temel özelliği" olduğunu belirtip şöyle der: "Bir bakışın aşacağı uzaklık ne kadar fazlaysa, o bakıştan çıkacak büyülenme de o kadar güçlü olacaktır."[13]Aura, aynı zamanda sanat eserinin kült değeri ile bağlantılıdır. Benjamin, sanat eserlerinin alımlanmasının kült ve sergileme değeri olmak üzere iki şekilde olduğunu dile getirir.[14] Rönesans dönemine kadar genelde sanat eserleri ritüellerin hizmetinde kullanılmak amacıyla yapılır. Dolayısıyla insanların uzun bir müddet sanat eserlerini kutsal törenlerde, ritüellerin hizmetinde kullandıkları ifade edilebilir. Rönesans'tan itibaren ise sanat eserleri güzellik kültü ile muhafaza edilmişlerdir.[15]

Gerçek olan sanat eserlerinin aksine kopya sanat eserlerinde auranın, kült bir değerin varlığından söz edilemez. Kopya olan sanat eserleri ile alımlayıcı arasında gerçek sanat eseri ile alımlayıcı arasında olduğu gibi bir mesafe yoktur. Bir sanat eseri ne kadar iyi kopyalanırsa kopyalansın yine de gerçek olan sanat eseri gibi olamaz, onun yerine geçemez. Gerçek olan sanat eserlerinin kopyalanamayacak ve tüketilemeyecek nitelikleri vardır. Böyle bir eseri bizim için gizemli ve ulaşılamaz kılan sahip olduğu bu türden niteliklerdir. Benjamin'e göre bir sanat eserinin alımlayıcı için gizemli ve ulaşılamaz olması onun ile eser arasında bir güç, otorite ilişkisi meydana getirir. Bu sebeple aura gerçek olan ve

[9] Birgit Recki, *Aura und Autonomie: Zur Subjectivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 1988, s. 14.
[10] Birgit Recki, a.g.e., s. 150.
[11] Birgit Recki, a.g.e., s. 9.
[12] Peter Bürger, *Avangard Kuramı*, Çev. Erol Özbek-Şeyda Öztürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 68.
[13] Walter Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", Çev. Ahmet Doğukan, *Son Bakışta Aşk, Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, Sunuş ve Haz. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s.149-150.
[14] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 482.
[15] Walter Benjamin, a.g.e., s. 480-481.

materyalist bir sanat kuramının olmasını savunduğunun aksine kitleler ve sanat eseri arasında, daha önce değinildiği gibi estetik bir mesafe meydana getiren ve kitleleri sanat eseri karşısında pasif hale getiren geleneksel sanat eserlerine özgü bir kavramdır.[16] Nitekim bu türden sanat eserleri karşısında alımlayıcı pasiftir.

Benjamin'e göre teknik yoluyla sanat eserlerinin üretimiyle birlikte sanat belli bir kesimim denetiminden kurtulmuş ve daha geniş kitlelere ulaşmıştır. Sanat eserlerin teknik yoluyla üretimi ya da yeniden üretimi ile onların hakikiliği ortadan kalkmış, böylelikle ritüel hizmetindeki temelinin yerine politika geçmiştir.[17] Sanat eserlerinin bu şekilde üretilmesi onların ritüelden veya güzellik ve yücelik kültünden kurtulması mümkün olmuş, bir başka ifadeyle sanat sekülerleşmiş ve politik hale gelmiştir. Yani, onun ritüeldeki değerinin yerine politikadaki değeri geçer.[18] Ayrıca sanat eserlerinin, teknik yoluyla üretimi sayesinde sanat eserlerine birçok insan ulaşabilme imkânına sahip olabildiği için Benjamin bu durumu bir "demokratikleşme" hareketi olarak değerlendirir.[19]

Benjamin, teknolojinin duyusal düzeneklerimiz üzerinde etkisi olduğunu ileri sürer.[20] Onun önemle vurguladığı şey; teknik yoluyla sanat eserlerinin üretimiyle alımlama biçimlerimizde değişme meydana gelmesidir. Burjuvazinin tefekküre dayalı olan alımlama biçiminin yerine kitlelere özgü olan bir alımlama biçimi geçmiştir. Bu alımlama biçimi, dikkatin aynı zamanda farklı yönlere dağıldığı ve "ussal sınamaya dayanan" bir alımlama biçimidir. Dolayısıyla bu türden sanat eserleri karşısında kitlenin tefekkür veya konsantrasyona dayanan alımlaması söz konusu değildir.[21]

Benjamin teknolojiye dayanan sanatın faşizmin geleneksel sanat eserine özgü estetik kategorilere başvurarak kitleleri yönlendirmesini engelleyeceği görüşündedir. Bu türden sanat eserlerinin kitlelerde aktif bir tutumun oluşmasına neden olarak toplumsal mücadeleye destek sağlayacağını düşünür.

---

[16] Simonetta Falasca- Zamponi, *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, University of California Press, Berkeley, 1997, s. 9.
[17] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 481-482.
[18] Sven Kramer, *Walter Benjamin zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg, 2013, s. 91.
[19] E. Çiğdem Artan, "Fotoğrafın Sanatsal Değerinin Ötesinde Kullanım Alanları Üzerine Bir Tartışma: Bilgi mi, Propaganda mı?", *Cogito*, Sayı: 52, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 91.
[20] Esther Leslie, *Walter Benjamin, Konformizmi Alt Etmek*, s. 84.
[21] Peter Bürger, *Avangard Kuramı*, s. 68.

Sanat eserlerinin auralarını, kült değerlerini kaybetmeleriyle auratik sanat eserlerine özgü olan "deha", "gizem", "sonsuzluk değeri" ve "yaratıcılık" gibi kavramlarının çok fazla bir öneminin kalmadığını, bu kavramların bir kenara bırakıldığını ifade eder.[22] Bundan dolayı bir yandan teknoloji temelli sanatlara özgü olan yeni sanat kavramlarının faşizmin amaçlarına hizmet edemeyeceğini, dolayısıyla büyüsel ve mistik bir deneyimi imkânsız kılacağını ama diğer yandan faşizmin egemenliğinde teknolojinin auratik, kült yanını tamamen yitirmediği görüşündedir. Bu açıdan film sanatı göz önüne alındığında Benjamin için bir yandan izleyicinin büyüsel ve auratik bir deneyim yaşamasını engelleyen örneğin Sergei Eisenstein'ın ve Charlie Chaplin'in filmleri, diğer yandan faşizmin hizmetinde auratik bir deneyimin oluşmasını amaçlayan filmler vardır.

Benjamin'in Film Kuramı

Benjamin'e göre teknik ile sanat eserlerinin yeniden üretimi etkisini en çok film sanatı alanında göstermiştir. Film karşısındaki alımlayıcı, auratik sanat eseri karşısındaki alımlayıcıdan bütünüyle farklı bir estetik deneyime sahiptir. Film karşısında büyülenen bir kitle ya da sanat alımlayıcısı yoktur. Ayrıca diğer sanatlara göre kitlelere daha çok ulaşabilme imkânına sahip olduğu için kitleler üzerindeki etkisi diğer sanatlarınkinden daha fazladır. Mesela, Van Gogh'un bir tablosunun yeniden üretim teknikleri aracılığıyla üretilen kopyalarının birçok insana ulaşılabilir olması ve onlar tarafından alımlanması onları çok fazla etkilemezken aynı şey bir film için söylenemez.

Filmin ortaya çıkmasıyla birlikte onun bir sanat olup olmadığı sorusu da hemen gündeme gelmiştir. Benjamin'e göre filmin sanat olduğunu iddia edenler filme bazı kült öğeler atfederek bunu yapmaya çalışmışlardır. Benjamin, filmin kült öğeler barındırmadığı, filme yakın olan bir sanat olan ve auraya sahip olan tiyatro sanatı ile karşılaştırarak ortaya koymaya gayret eder. Bunu, öncelikle film ve tiyatro oyuncusunun performansını karşılaştırarak gösterir. Tiyatroda oyuncunun sahnedeki performansı seyirciye doğrudan sunulurken, bir film sahnesindeki oyuncunun performansına bir aygıt aracılık eder. Benjamin izleyicinin film karşısında kendisini aygıt ile özdeşleştirdiğini, adeta onun yerine geçtiğini ve bu şekilde sinema oyuncusu ile empati kurduğunu, ancak kült öğelere sahip bir sanat karşısında böyle bir tutum takınılamayacağını söyler. Bu

[22] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 473.

noktada Pirandello'nun film oyuncusunun "sadece sahneden değil aynı zamanda kendi kişiliğinden sürgün edildiği" ifadesine gönderme yapar.[23]Ayrıca tiyatroyla karşılaştırıldığında filmde kamera aygıtının arkasında yönetmen, ses ve görüntü teknisyeni gibi uzmanlardan oluşan bir grup vardır.

Film oyuncusununkinden farklı olarak tiyatro oyuncusunun performansının bir aurası vardır. Onun bu performansı oyunun diğer sahnelerinden bağımsız olmadığı gibi, belli bir mekân ve zaman ile sınırlıdır. Burada oyuncunun aynı sahneyi bütünüyle aynı şekilde oynaması mümkün değildir. Oysa filmde bir sahne, yeniden yeniden çekilip üzerinde çalışılarak düzenlenebilir. Bu nedenle tiyatro oyucusunun aksine sinemada oyuncunun "performansı bir dizi optik teste tabi" tutulmaktadır.[24] Grame Gilloch'un dediği gibi kamera gerçekliğe nüfuz ederek ve oyuncunun performansını teste tabi tutarak büyüyü bozar ve onu parçalara ayırır. Bu şekilde oyuncunun aurasını ortadan kaldırır.[25] Bunun yanı sıra tiyatro oyuncusu performansına ilişkin eklenebilecek bir diğer nokta ise onun performansını seyirciye göre ayarlayarak gerçekleştirmesidir.[26]

Benjamin sinema oyuncusu ile Marx'ın betimlediği işçi arasında bir benzerlik kurar. Nasıl ki işçi üretimin bütününden uzaklaşmış bir konumda ise, aynı şekilde sinema oyuncusu da üretimin bütününden uzaklaşmış bir konumdadır. Bir film sadece oyuncunun performansının bir ürünü değildir. Onun ortaya çıkmasında kamera arkasındaki uzman grubunun çok büyük bir etkisi vardır, hatta oyuncunun kendi performansı bile yalnızca kendi çabasının ürünü değildir, kamera arkasında yer alan uzman grubun bu performansın ortaya çıkmasında büyük katkısı vardır. Dolayısıyla onun performansı tiyatroda olduğu gibi sadece oyuncunun fiziksel varlığıyla gerçekleşen bir şey olmaktan öte kamera arkasında yer alan uzman grubunun kamera ile düzenledikleri "bir dizi görüntü" olarak ortaya çıkar. Ayrıca bu noktada Benjamin, sinemada oyuncusunun imajı ile ön plana çıktığını, onun "bedensel varlığı (örneğin, vücut hareketi, sesi ve konuşması, kısacası, onun varlığı) için algılanmadığı"na işaret

[23] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s.487- 489.
[24] Walter Benjamin, a.g.e., s. 488-489.
[25] Graeme Gilloch, *Walter Benjamin, Critical Constellations*, Polity Press, Cambridge, 2002, s.188.
[26] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 489.

etmektedir. [27] Dahası filmden farklı olarak tiyatro oyuncusu aynı oyunun farklı gösterimlerinde her seferinde birbirinden farklı, dolayısıyla aynı olmayan performanslar gerçekleştirir. Bu nedenle her seferinde auratik bir deneyimi olanaklı kılar. Canlı bir performans olarak gerçekleştirildiği için tiyatronun film gibi yeniden üretilip bir meta olarak seyircilere dağıtılması mümkün değildir. Ancak tiyatronun da bazen ticari amaçlarla yapılan bir sanat olduğunu söylemek gerekir.[28]

İlk yıllarında modern kentte varlığını sürdüren film, Benjamin için kente yaşayan insanların davranışları için hem eğiticidir hem de kolektif alımlamaya imkân tanır, bu nedenle yeni bir toplumsal özne yaratır.[29] Bu açıdan ona göre kolektif bir alımlamayı mümkün kılan bu sanat, daha önce belirtildiği üzere kitle hareketleriyle ilişkilidir.[30] Film karşısında izleyicinin Kant'ın "tekil ve bireysel" olarak düşündüğü ve "eşsiz bir güzellik" ile ilişkili kıldığı estetik yargıya sahip olduğu söylenemez, yalnızca auratik bir sanat eseri karşısında böyle bir yargı vardır. Film karşısında izleyicinin yargısı bireysel değildir, onun karşısında "daha çok kitlesel bir tepkinin bir yargıya dönüşme olasılığı" vardır.[31] Başka bir deyişle film bireysel algıyı, kolektif bir algı haline getirir.[32]

Filmin temelinde montaj tekniği vardır.[33] Bu teknik sayesinde görüntüler yer aldıkları gerçek bağlamlardan keyfi bir şekilde çıkarılıp yeniden farklı bağlamlarda bir araya getirilebilir.[34] Montaj tekniği nedeniyle film izleyicide şok etkisinin oluşmasına neden olur. Benjamin, filmin şok etkisiyle yeni olanaklar sunduğunu ve onun yarattığı şok etkisinin daha önce Dada sanat akımı tarafından yaratıldığını ve bu konuda bu sanat akımının filme öncü olduğunu belirtir. Ona göre bu akım "izleyicinin bugün filmde aradığı etkileri resmin (veya

[27] Peter Zazzali, "The Role of Theatre in Society: A Comparative Analysis of the Socio-Cultural Theories of Brecht, Benjamin and Adorno", *The European Legacy*, Vol. 18, No. 6, 2013, s. 687, 689.
[28] Peter Zazzali, a.g.e., s. 689.
[29] Jaeho Kang, *Walter Benjamin ve Medya, Modernitenin Gösterisi*, Çev. Deniz Gedizoğlu, KAFKA, Epsilon Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 123.
[30] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 478.
[31] Eli Friedlander, *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*, Harvard University Press, USA, 2012, s. 176-177.
[32] Esther Leslie, *Walter Benjamin, Konformizmi Alt Etmek*, s. 221.
[33] Sven Kramer, *Walter Benjamin zur Einführung*, 2013, s. 95.
[34] R. L. Rutsky, "Walter Benjamin and the Dispersion of Cinema", *Symplokē*, Vol. 15, No. 1/2, Cinema without Borders (2007), University of Nebraska Press, 2007, s. 16.

edebiyatın) araçlarıyla üretmeye çalışmıştır."[35] Dadacılar montaj tekniğini çalışmalarında kullanarak sanat eserinin aurasını ortadan kaldırıp sanat algısında değişim yaratmaya, başka bir deyişle yaptıkları çalışmalarla izleyicide bir şok etkisi yaratıp izleyicinin dikkatini dağıtma ve böylece onun eser karşısında tefekküre dalmasına engel olmaya çalışmışlardır.

Film karşısında pasif bir alımlamadan ziyade aktif bir alımlama vardır. Bunun yanı sıra film, şok etkisi, dikkat dağıtma aracılığıyla izleyicide yabancılaşmayı olanaklı kılar. Benjamin'in filme ilişkin bu görüşü Brecht'in "yabancılaşma efekti" düşüncesini film alanına aktarmaya çalıştığı düşüncesine bizi götürür.[36] Benjamin, burada "dikkat dağıtma" olarak daha çok Türkçeye çevrilen Almanca *Zerstreuung* sözcüğünü kullanır. Bu sözcüğün anlamlarına bakıldığında onun hem insanın dikkatini başka bir yöne çekme hem oyalanma, eğlenme hem de konsantrasyon eksikliği gibi birçok anlama geldiği görülür. Bu sebeple onun dikkat dağıtmayı konsantrasyona karşıt olarak kullandığı söylenebilir. Konsantrasyona dayanan bir alımlamanın aksine bu türden bir alımlamanın tesadüfi ve keyfi, dolayısıyla bilinçten yoksun bir alımlama olduğu ileri sürülebilir. Hatta bu alımlamanın bireysel bir bilinçle gerçekleşmeyeceği, bunun yerine kolektivite tarafından gerçekleştirilen bilinçsiz bir alımlama olduğu dile getirilebilir.[37]

Modern kent yaşamında insanın yaşama dair edindiği imgeler birbirinden kopuktur. İnsan bu imgeleri diğer imgelerle ilişkilendirmekte güçlük çeker. Modern kente yaşam hızlı bir akış içindedir. Bu haliyle modern yaşam insanı sürekli şoka uğratır, insan yaşamı bütünlüklü olarak kavramaktan uzaklaşır. Modern insanın bu deneyimi "dikkat dağıtıcı" olarak betimlenebilecek "yeni bir algı biçimi"ne yol açmıştır. Bu bağlamda Benjamin'in kent kültürü ve deneyimi ile ilgili olarak görüşlerinden oldukça etkilendiği Siegfried Kracauer, modern kentte "yoğunlaşma" ve "tefekkür"ün geçerliliğini yitirdiğini, kent kültürünün yoğunlaşma ve odaklanmayı gerektirmeyen dikkat dağıtan bir kültür olduğunu ileri sürer.[38] Bu bakımdan film ve modern kent arasında bir benzerlik vardır. Filmde arka arkaya gelen birbirinden kopuk imgeler, bölük pörçük olan, süreklilikten yoksun olan modern kent yaşamına benzer ve bu yapılarından

[35] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 501.
[36] Richard Wollin, (1994), *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, USA, 1994, s. 190.
[37] R. L. Rutsky, "Walter Benjamin and the Dispersion of Cinema", s. 18.
[38] Jaeho Kang, *Walter Benjamin ve Medya, Modernitenin Gösterisi*, s.124-126.

ötürü her ikisi de benzer deneyimler oluşturur. Ancak filmde montaj tekniği aracılığıyla farklı zamanlarda ve mekânlarda geçen olaylara ilişkin imgelerin bir araya getirildiği için film bütünü algılamaya ve anlamaya olanak sağlar. Bu bakımdan "film kentli kitlenin rutin alımlama gücü biçimindeki parça parça algının yitip giden izlerine benzeyen gerçekliği yeniden üretir."[39] Film, modern kent insanının deneyimini idrak etme olanağı sağlar. Bu bağlamda Esther Leslie'nin şu sözlerine kulak vermek gerekir: "Sinema şehir sakinlerinin rasyonel, endüstriyel, tekniksel dünyasından kaçma arzularını sömürür ve bunu bu dünyanın ürününü kullanarak yapar. Film şehir hayatının karmaşıklığını ve geçiciliğini kaydeder. Şehirdeki deneyim montajlanır ve süreksizdir."[40]

Benjamin'in de işaret ettiği bir diğer önemli nokta ise şudur: bu dönemde film izleyicileri büyük kentlerde yaşamlarını sürdüren ve zamanlarının büyük bir kısmını fabrikalarda ve ofislerde çalışarak geçiren işçilerden oluşmaktaydı. Bu işçiler, insanlıktan yoksun koşullar içinde, makinelere bağımlı bir şekilde sürdürdükleri işlerini bitirdikten sonra akşamları izlemeye gittikleri filmlerdeki oyuncuların kendilerinin intikamını aldıklarını deneyimler. Benjamin, onların oyuncuların filmlerdeki zaferleri ile makine işine bağımlılıklarını telafi etmeye çalıştıklarını söyler.[41]

Bu noktada filmin seyirciyi şoka uğratma meselesine geri dönersek Benjamin'in şok algısına ilişkin şu düşüncelerine öncelikle bakmak yerinde olacaktır. "Şok biçimindeki algı, filmde bir biçim ilkesi olarak geçerlik kazandı. Kayan bantta üretimin ritmini belirleyen şey, filmde algı ritminin temelini oluşturur."[42] Benjamin'in bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere üretim bandının başında üretim etkinliğinde bulunan işçinin durumu ile izleyicinin film karşısındaki durumunun benzer olduğunu söylemek mümkündür. Marx'ın işaret ettiği gibi üretim sürecinde çalışma koşulları işçi tarafından belirlenmez, tam tersine üretim araçları, makineler işçinin nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda belirleyici ve yönlendiricidir. Bu süreçte işçi pasif bir konumdadır, iradesi üretim etkinliğinde devre dışı kalmıştır. Bundan dolayı onun üzerinde

[39] Esther Leslie, *Walter Benjamin, Konformizmi Alt Etmek*, s. 238.
[40] Esther Leslie, a.g.e., s. 118.
[41] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Erste Fassung", *Gesammelte Schriften, Band I-2*, Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980a, s. 450; Heiko Reisch, *Das Archiv und die Erfahrung, Walter Benjamins Essays im medientheoretischen Kontext*, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 1992, s.118.
[42] Walter Benjamin, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", s. 136.

çalışacağı parça "iradesinden bağımsız olarak" önüne gelir ve gider.[43] Bu açıdan işçinin üretimi zanaatkârın üretiminden farklıdır. İşçinin makine başındaki üretimden farklı olarak zanaatkârlıkta bir malın üretim sürecinde farklı üretim anları arasında bir bağ vardır. Makine başında üretilen bir malın yalnızca bir parçasını üreten işçi, bu sebeple üretim sürecinin tamamını deneyimleyemez.[44] Dolayısıyla işçi yaptığı işe bütünüyle yabancılaşmıştır ve üretim sürecindeki yaşadığı deneyim aslında bir şok deneyimidir.

Film karşısında izleyici arka arkaya gelen sahneler nedeniyle henüz bir sahne üzerine tam olarak yoğunlaşmadan bir başka sahne ile karşı karşıya gelir. Bu da bireysel yoğunlaşmanın düşüşe geçmesine sebebiyet verir. Montaj tekniği ile üretilen filmde görüntülerin hızlıca değişmesi izleyici üzerinde bir şok etkisi yaratır. Şok etkisi, izleyicinin dikkatini dağıttığı gibi onu sarsarak rahatsız eder. Benjamin'e göre, bu dikkat dağıtıcı öğe ise dokunsaldır.[45] Norbert Bolz ve Willem van Reijen filmin yarattığı bu durumu şu şekilde ifade ederler: "Kitlelerin dağınık algısı artık tamamıyla dokunsallığın egemen olduğu yeni bir *aisthesis* modelidir."[46] Eugene Lunn, Benjamin'in dünyayı sanki dokunurcasına algılamanın artık tefekküre dalarak gerçekleşmeyeceğini ileri sürmesini önemli bulur ve onun bu konudaki düşünceleri bağlamında dikkati dağınık bir şekilde bir nesneyi algılayan izleyicinin onu "bir alışkanlık olarak elle dokunurcasına" algılayabildiğini dile getirir.[47] Miriam Bratu Hansen'ın da filmin hem nesneleri hem de olayları izleyicinin gündelik yaşam içinde algıladığından daha fazla ona yaklaştırması nedeniyle dokunsal bir sanat olduğunu belirtir.[48] Sonuç olarak Benjamin'in bu konudaki düşüncelerinden hareketle filmin görsel bir iletişim aracı olmaktan öte dokunsal (tensel) bir iletişim aracı olduğu söylenebilir. Ona göre tensellik, "bedenin uyuşturulmasıyla sonuçlanan göz merkezli gösteri deneyimine alternatif" oluşturur.[49]

[43] Walter Benjamin, a. g.e., s. 136.
[44] Walter Benjamin, a.g.e., s. 136-137.
[45] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s.502.
[46] Norbert Bolz ve Willem van Reijen, *Walter Benjamin*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York, 1991, s. 114.
[47] Eugene Lunn, *Marksizm ve Modernizm, Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*, s. 225.
[48] Miriam Bratu Hansen, *Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California, 2012, s. 101.
[49] Jaeho Kang, *Walter Benjamin ve Medya, Modernitenin Gösterisi*, s. 192.

Graeme Gilloch, Benjamin'in "Sanat Eseri" adlı makalesinde ortaya koyduğu dikkat dağıtma düşüncesi konusunda önemli tespitlerde bulunur. Ona göre dikkat dağıtma, alışkanlıkla ilişkilidir. Onun alışkanlığın ve öğrenmenin bir koşulu olduğu söylenebilir. Bununla birlikte dikkat dağıtmayı bir dikkatsizlik olarak düşünmemek gerekir, o tam tersine dikkati başka bir yöne çeker. Dikkat dağıtma önemsiz olan veya dikkatten, gözden kaçmış olana, "marjinal ve ihmal edilenlere" dikkati çeker. "Kolektif bir deneyim ve politik zorunluluk olarak dikkat dağıtma dışlanmış ve küçümsenmiş olanlara karşı temel bir yeniden yönlendirmeyi ve onların yeniden değerlendirmesini ortaya atar. Dikkat dağıtma yeniden tanıma ve hatırlamanın bir kipidir."[50]

Benjamin'e göre, film bireysel yoğunlaşmaya engel olduğu için izleyici kitlesinin politikleşmesinde etkindir. Yoğunlaşmaya engel olması nedeniyle film yirminci yüzyılın başlarında Georges Duhamel tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Filmin izleyicide yarattığı etkiye ilişkin şöyle der: "'Düşünmek istediğimden daha fazlasını artık düşünemiyorum. Devingen görüntüler düşüncelerimin yerini aldı.'"[51] Duhamel için film yoğunlaşmaya engel olduğu gibi, vakit öldüren, eğitimli olmayan ve yoksul insanlar için bir dikkat dağıtma, oyalanma, eğlence aracıdır. Dolayısıyla onun klasik sanat algılayışına ters düşen, alımlayıcının sanat eseri karşısında tefekküre dalmasını engelleyen ve kabul gören sanat algısından farklı bir algı yarattığını dile getirir.[52] Duhamel burada kitlelerin sanattan daha çok eğlence arayışında olduğunu ve konsantrasyon gerektiren sanata bağlı olmadıklarını düşünür. Benjamin, Duhamel'in filme karşı bir ön yargısı olduğunu ve onun film sanatından nefret ettiğini belirtir. Onun aksine sanatın kendisinin, alımlama biçimlerinin artık değiştiğini ve bu durumun olumsuz olarak değerlendirilmemesi gerektiğini düşünür. Filmin, yoğunlaşma, konsantrasyon gerektirmeyen, dikkati dağıtan bir sanat olması onun önemsiz olduğunu göstermez. Film, izleyicinin dikkatini, başka bir şeye, daha önce dikkat edilmeyen bir şeye yönlendirmesi açısından önemlidir.[53] Benjamin'e göre "kült değeri" geri iten film karşısında dikkati dağınık ve "sorgulayan" bir izleyici kitlesi vardır. Bundan ötürü dikkati dağınık olan film izleyicisi "sorgulayan" bir

[50] Graeme Gilloch, *Walter Benjamin, Critical Constellations,* s. 191.
[51] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 502-503.
[52] Walter Benjamin, a.g.e., s. 504.
[53] Michael Wood, *Habits of Distraction*, Sussex Academic Press, Brighton, 2008, s.26-28.

izleyicidir.[54] Bu izleyici geleneksel sanat alımlayıcısından farklı olarak bir eleştirmene dönüşebilecek bir potansiyele sahiptir.[55]

Film kolektif olarak üretildiği gibi kolektif olarak algılanır. Kolektif deneyime imkân sağladığı için "kitlesel hareketler" ve "kolektifleşmeyle" ilişkilidir.[56] Bu sebeple filmin izleyici tarafından kolektif bir şekilde alımlanmasının politik açıdan önemli bir işleve sahip olduğu söylenebilir.[57] Burada kolektif bir alımlama ile kastedilen, izleyicilerin görüşlerinin kolektif bir şekilde oluşmasıdır. "Benjamin, filmin izlenmesinin ayırt edici özelliği olan *eşzamanlı kolektif alımlama'*da, *kahkahalarda* ve şok etkisinde, izleyici kitlesinin alımlama sırasında *kendi kendisinin örgütlenmesinin ve denetlenmesinin* ilk adımlarını bulur."[58] Bir film karşısındaki bir izleyicinin tepkisi diğer izleyicilerin tepkisini de etkileyip düzenler. Bir film sahnesi karşısında bir ya da birkaç izleyicinin kahkahasına diğer izleyiciler de eşlik edebilir veya tam tersine onlara eşlik etmeyerek bu tepkiyi bastırabilirler.[59] Bundan ötürü filmi izleyen her bir izleyicinin verdiği tepki onların "kitlesel tepkisini" meydana getirir. İzleyiciler "kendilerini beyan ederek, kendilerini denetlerler."[60] Benjamin açısından bu türden bir alımlamayı politik açıdan önemli kılan nokta ise onun "bireysel bir liderin ya da Führer'in müdahalesi olmaksızın bir kolektif oluşturmasıdır. Sonuç olarak, o faşizm tarafından manipüle edilenden farklı bir tür toplumsal ve politik örgütlenmeyi bünyesinde barındırır."[61]

Film sanatını, resim gibi sanatlardan ayıran en önemli yanlarından biri bir önceki paragrafta ifade edildiği üzere kolektif alımlamaya imkân tanımasıdır. Resim sanatına baktığımızda, bir galeride sergilenen bir tabloya aynı zamanda bakanların sayısı birkaç kişiyi aşmaz. Filmde olduğu gibi burada büyük bir kitle tarafından aynı zamanda gerçekleştirilen bir alımlamadan söz edilemez. Benjamin bu sanatlar karşısındaki alımlamaya örnek olarak Picasso ve Chaplin

[54] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s.505.
[55] Jaeho Kang, *Walter Benjamin ve Medya, Modernitenin Gösterisi*, s. 126.
[56] Meral Özbek, "Walter Benjamin'i Okumak II", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 55, Sayı: 3, 2000, s. 127.
[57] David S. Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, s. 105.
[58] Bernd Witte, *Walter Benjamin*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 132.
[59] David S. Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, s. 109.
[60] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 497.
[61] David S. Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, s. 109.

örneğini verir. Ona göre Picasso'nun bir tablosu karşısında sanat alımlayıcısının tutumu "gerici" iken, Chaplin'in bir filmi karşısında "ilerici"dir.[62]

Benjamin'e göre sanat alımlayıcısının sanat eseri karşısında eleştirel bir tutum takınması ya da ondan zevk alması arasındaki fark sanatın toplumsal önemiyle bağlantılı olarak değişiklik gösterir. Bu fark onun toplumsal önemi azaldığında artış gösterir. Film sanatı karşısında izleyici hem eleştirel bir tutuma sahiptir hem de ondan zevk alır. Bu nedenle bu iki tutumun örtüştüğü söylenebilir. Benjamin film izleyicisini bir spor etkinliğini izleyen izleyiciye benzetir. Her ikisi de izledikleri karşısında "yarı uzman"dır aslında.[63]

Gelgelelim filmin eleştirel bir kitle oluşturabilmesi ya da sınıf mücadelesine destek sağlaması için, başka bir deyişle politik bir rol edinebilmesi kapitalist sömürü sisteminden bağımsız olabilmesi ile, bu sistemin çıkarlarından kopması ile mümkündür.[64] Benjamin ve dostu Brecht film endüstrisinin çıkarlarına hizmet eden sanatı savunmazlar. Filme yükledikleri ödev; medya endüstrisinin çıkarlarına hizmet eden üretimi, üretim yöntemlerini eleştirmektir.[65] Medya veya film endüstrisinin hizmetinde olan bir film politik değildir. Bu türden filmler, "toplumsal ihtiyaçları" göz ardı ederler.[66] Kitlelerde gerçeklik karşısında bir yanılsama hali meydana getirir. Oysa Sovyet sinemasında durum bunun tam tersidir. Bu sinemaya ait filmleri izleyen izleyici sadece kendisine sunulanı alımlayan bir izleyici değildir aynı zamanda uzman bir sorgulayıcı haline gelmiştir.[67]

Benjamin'in film konusunda dikkat çektiği bir diğer nokta ise filmin insanın deneyimin tek kaynağı olduğu düşüncesini ortadan kaldırmasıdır. Onun deneyimin tek kaynağı olduğu düşüncesi "faşizm tarafından manipüle edilen estetik algının kaynağını da ortadan kaldırır."[68] Film, yeni bir estetik deneyime kapı aralar. Bu deneyim, "doğa ile, maddi dünya ile yeni bir ilişkiye" imkân

[62] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 496-497.
[63] Walter Benjamin, a.g.e., s. 492, 497.
[64] Willem van Reijen ve Herman van Doorn, *Aufenthalte und Passagen, Leben und Werk Walter Benjamins*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001**,** s. 158.
[65] Inez Müller, *Walter Benjamin und Bertolt Brecht, Ansätze zu einer dialektischen Ästhetik in den dreißiger Jahren*, Werner J. Röhrig Verlag, St. Ingberg, Röhrig, 1993**,** s. 108-109.
[66] Esther Leslie, *Walter Benjamin, Konformizmi Alt Etmek***,** s. 215.
[67] Klaus Kreimeier, "Benjamin und die Medien", *Walter Benjamins Medientheorie,* Hg., Christian Schulte, UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz, 2005, s. 91.
[68] David S. Ferris, *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin***,** s. 107-108.

sağlar.[69] Bu noktada Benjamin'in optik bilinçdışı kavramına bakmak yerinde olacaktır. Bu kavram ile bilimsel ve estetik olarak gerçeğe ilişkin yeni bir deneyimin olanağına işaret eder. Fotoğraf makinesi ve kamera öyle bir deneyimi mümkün kılar. Benjamin bu işlevi aracılığıyla kamerayı psikanalize benzetir. Psikanalizin bize bilinçdışı ile ilgili bir deneyim sağlamasına benzer biçimde kamera da optik bilinçdışını deneyimlememizi sağlar. Başka bir deyişle kamera yaşama, dünyaya ilişkin daha önce bilincinde olmadığımız bir şeyi bize sunar. Ağır çekim ve büyütme gibi teknikler ile böyle bir deneyim sağlanır. Kamera, gözlerimiz ile algılayabileceğimizden daha fazlasını bize sunar. Bu sebeple kameraya yansıyan doğa gözlerimizle gördüğümüz doğadan daha farklıdır.[70]

Benjamin, ritüel işlevinden uzaklaşmış olan teknoloji ile ilişkilendirdiği, doğrudan bilinçdışına hitap eden bu doğadan ikinci doğa olarak söz eder. İlk doğayı ilkel toplumla ilişkilendirirken bu doğayı, modern toplumla ilişkilendirir. Sinematografik aygıt aracılığıyla "gündelik yaşama nüfuz eden" bu doğanın açığa çıkarılabileceğini ve böylece okunup yorumlanabileceğini ileri sürer. Dolayısıyla filmin önceden var olan ancak gizli kalan dünyayı, yaşamı görünür kıldığını ve ona konuşma hakkı veren bir kapasiteye sahip olduğu söylenebilir. Film sayesinde kolektif için anlaşılmaz olan ikinci doğa anlaşılabilir ve anlamlı bir hale gelir.[71] Benjamin'in "Reply to Oscar A. H. Schmitz" adlı yazısında filmin "yeni bir bilinç alanını" açığa çıkardığını ifade ederek bu konuda şöyle der: "(…) film, yakın çevrenin mekânlarının- insanların yaşadığı, uğraşlarını sürdürdüğü ve boş zamanlarının tadını çıkardığı mekânlarının anlaşılır, anlamlı ve tutkulu bir biçimde gözlerinin önünde açıldığı prizmadır."[72]

Bu bakımdan film insanın kendi duyuları ile elde edeceğinden daha fazlasını deneyimlenmesine olanak sağlar. Benjamin filmi, yukarıda ifade edildiği gibi kamera sayesinde gündelik yaşamı duyularımızla deneyimlediğimizden daha derinlikli olarak, her zaman olduğundan daha farklı bir biçimde

[69] Nathan Ross, *The Philosophy and Politics of Aesthetic Experience, German Romanticism and Critical Theory*, Palgrave Macmillan, Switzerland, 2017**,** s. 169.
[70] Walter Benjamin, "Kleine Geschichte der Photografie", *Gesammelte Schriften, Band II-1*, Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980c, s. 371.
[71] Daniel Mourenza, *Walter Benjamin and the Aesthetics of Film*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2020, s. 66-68, 74-76.
[72] Walter Benjamin, "Reply to Oscar A. H. Schmitz", *Selected Writings, Volume 2, Part 1, 1927-1930*, Ed. by Michael W. Jennings, Howard Eiland and Gary Smith, The Belknap Press of Harvard University Press, USA, 2005, s. 17.

görebilmemizi sağlayan "bir prizma olarak" görür.[73] Çünkü kamera "algı akışını dondurup fiziksel hareketi yakalama biçimi sayesinde" gündelik yaşamın "komplike" detaylarını kaydeder.[74] Bu konuda Benjamin, Walt Disney'in Mickey Mouse filmlerini örnek olarak verir. İnsan ve yaşamı örnek alınarak Mickey Mouse filmi oluşturulmuştur. Mickey Mouse'un içinde bulunduğu koşullar aslanda gerçek yaşam koşullarıdır. Bu nedenle Benjamin, bu filmleri izleyen izleyicilerin kendi yaşamlarına ilişkin daha geniş bir deneyim edindiklerini hem de onu tanıma olanağına sahip oldukları dile getirir.[75] Bunun yanı sıra film tek bir bakış açısının ürünü olmadığı için, farklı bakış açılarının bir ürünü, toplamı olduğu için bir insanın tek başına algıladığından daha fazlasını sunar.

Ayrıca toplumda mevcut olan, olağan ve doğal olarak görülen bir durum filme yansıtıldığında artık olağan ve doğal bir durum olarak kalmaz, film onlar karşısında bir yabancılaşmaya olanak sağlar. "Bu yabancılaşma eylemiyle film 'varoluşu yöneten' mevcut bilimsel ve toplumsal 'zorunluluklara' yönelik kavrayışı genişleterek hem gerçeğin yanılsamasını olumsuzlar hem de dışsal gerçekliği temsil eder."[76] Bu açıdan filmin dünyanın, "gerçekliğin büyüsünü" bozduğunu ve ona nüfuz ederek "gizeminden" arındığı söylenebilir.[77]

Benjamin, bu durumu ressam ile büyücü ve kameraman ile cerrah arasında kurduğu analojiyle izah etmeye çalışır. Kameramanı cerraha benzetirken, ressamı büyücüye benzetir. Söz gelimi, büyücü hastaya dokunarak, elini onun üzerine koyarak onu iyileştirmeye çalışır. Hasta ile kendisi arasına bir mesafe koyar. Fakat cerrah yaptığı operasyonla bedeni yüzeysel olarak incelemez, derinlere iner. Hastanın organlarına dokunur ve onu ayrıntılı bir şekilde inceler. Aynı şekilde ressam da çalışmasına konu aldığı olgu ile arasına büyücüde olduğu gibi bir mesafe koyar, kameraman ise aksine yöneldiği, kameraya aldığı olgunun derinliklerine inmeye çalışır. İlki "bütünsel" bir resim ortaya koymaya çalışırken, ikincisi parçalanmış bir resim ortaya koyar.[78]

---

[73] Kia Lindroos, *Now Time-Image Space, Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art*, SoPhi, Jyväskylä, 1998, s. 140.
[74] Jaeho Kang, *Walter Benjamin ve Medya, Modernitenin Gösterisi*, s. 119.
[75] Walter Benjamin, "Miki Fare Üzerine", *Walter Benjamin Kitabı*, Haz. ve Çev. Tunç Tayanç, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018a, s. 301.
[76] Esther Leslie, *Walter Benjamin, Konformizmi Alt Etmek*, s. 222.
[77] Graeme Gilloch, *Walter Benjamin, Critical Constellations*, s. 186.
[78] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 495-496.

Son olarak Benjamin'in film görüşü konusunda değinilmesi gereken önemli bir başka nokta ise şudur: Benjamin'in "Sanat Eseri" başlıklı makalesinde film ile ilgili dile getirdiği düşünceleri daha çok sessiz filme ilişkindir. Birçok Benjamin yorumcusu onun film üzerine söylediği düşüncelerin daha çok sessiz film ile ilişkilendirilebileceğini ve sesli filme uygulanamayacağını ifade etmiştir. Mesela, Miriam Hansen'a göre onun film konusundaki düşünceleri 1930'lu yılların sineması ile ilişkilendirilemez ve bu yıllardaki sinemaya göndermede bulunduğu da söylenemez. Carolin Duttlinger ise Benjamin'in sessiz filmi sadece auratik sanat yapıtlarına karşı savunmadığını aynı zamanda onu sesli filme karşı savunduğunu ileri sürer.[79] Benjamin'in kendisi de Adorno'ya yazdığı bir mektubunda sessiz filmi, sesli filme karşı savunur ve sesli film ile karşılaştırıldığında onun daha devrimci olduğunu ifade eder. Hatta ilk kez 1927 yılında ortaya çıkan sesli filmin, film endüstri tarafından düzenlenmiş bir hareket olduğunu ekler. Adorno'ya gönderdiği bu mektubunda onun konuya dair şu sözlerine kulak vermek gerekir: "Sesli filmin doğuşuna, denetlenmesi zor tepkiler doğuran ve bu yüzden de politik açıdan tehlikeli olan sessiz sinemanın devrimci önceliğini kırmak için sinema endüstrisi tarafından tertiplenmiş bir harekât olarak bakmak gerek."[80]

Sonuç Yerine

Benjamin, "Sanat Eseri" başlıklı makalesinin son paragrafında "faşizmin politikayı estetize etme" çabasına karşı komünizmin "sanatı politikleştirerek" yanıt verdiğini önemle belirtir. Ona göre teknolojinin insanlığın faydası doğrultusunda kullanılmaktan ziyade savaşlarda kullanılması ya da burjuva sınıfının, faşizmin hizmetinde kullanılması toplumun onu kendi amaçları doğrultusunda kullanmak için "organı" haline getirecek kadar henüz olgunluğa erişmediğini göstermektedir.[81] Buna karşın Benjamin, proletaryanın teknolojiyi kendi organı yapabilecek potansiyeli ve gücü olduğunu söyler. Leslie'nin de dikkat çektiği gibi organ sözcüğü burada *organization*, yani "örgütlenme" sözcüğü ile ilişkilidir. Benjamin için proletarya, tekniği kendi organı haline

[79] Daniel Mourenza, *Walter Benjamin and the Aesthetics of Film*, s. 236.
[80] Walter Benjamin, "Adorno'ya Cevap", *Estetik ve Politika, Realizm-Modernizm Çatısması*, Çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 207-208.
[81] Walter Benjamin, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", s. 507-508.

getirerek kolektif örgütlenme için kullanabilir.[82] Bu yönde filmin de kolektif örgütlenmeye hizmet edebilecek en önemli sanatlardan biri olduğunu düşünür. Ne var ki Benjamin'in de tanık olduğu üzere 20. yüzyılın başlarında kitle iletişim araçları, film sanatı propaganda amacıyla faşizmin hizmetinde yanlış yönde kullanılmıştır. Benjamin, Naziler tarafından yapılan ve onların çıkarlarına hizmet eden Nazi filmlerinde kitlelerin temsil edildiğini fakat politik anlamda onların ve haklarının temsil edilmediğini, sadece onların görünüşte temsil edildiklerini söyler. Nazi filmleriyle kitleler bir illüzyon içine düşürülmüştür, onlar bütünüyle aldatılmışlardı aslında.[83] Bu bakımdan teknolojinin, film sanatının her zaman kitlelerin çıkarları doğrultusunda kullanılmadığı, hatta onları bir yanılsama içine sürüklediği görülmektedir. Bu durum Benjamin'in film gibi teknolojik sanatların kitleleri sorgulayan, eleştirel bir kolektif haline getireceği düşüncesine gölge düşüyormuş gibi görünür. Ancak onun ilk ve ikinci teknoloji ayrımına bakıldığında bu konuda bir tutarsızlık içine düşmediği hemen fark edilecektir.

Benjamin sanatla ilişkili olarak teknoloji ve doğa ilişkisi üzerinde önemle durur. Bu ilişkiyi ise ilk ve ikinci teknik ayırımı yaparak izah etmeye çabalar. İlk teknik doğayı egemenliği altına alıp onun üzerinde tahakküm kurmaya çalışırken, ikincisi "doğa ve insanlık arasındaki etkileşimi" amaçlar ve onlar arasında "oyuna" izin verir.[84] Burada görüleceği üzere ikincisi oyun ile bağlantılıyken ilki, görünüş, kültle bağlantılıdır. Ayrıca ilk teknoloji, ikinci teknolojinin aksine oyunla değil ciddiyetle bağlantılıdır. Onun için film doğa ile insanlık arasında oyuna imkân veren ideal bir sanattır. Benjamin, faşizm ve komünizmi ise ilk teknik ve ikinci teknik bağlamında yorumlayarak faşizmin ciddiyetle, komünizmin ise oyunla bağlantılı olduğunu, "sanat eserlerinin faşizmi ya da komünizmi teşvik etme gücüne sahip olduğunu ima eder."[85] Nazi filmlerinde kitleleri büyüleyip yönlendirmek maksadıyla auratik, kült öğelere başvurulmuştur. Bu da Nazilerin teknolojiyi ilk tekniğe ait olan özelliklere başvurarak kullandıklarının göstergesidir. Benjamin Nazi sinemasındaki filmlerin kitlelerin kendi amaçları doğrultusunda değil de Nazi ideolojisi doğrultusunda yönlendirmek amacıyla yapıldıklarını ve bu filmlerin politikanın

[82] Esther Leslie, *Walter Benjamin, Konformizmi Alt Etmek*, s.67-68.
[83] Esther Leslie, *Walter Benjamin*, Çev. Meryem Sena Özgüven & M. Murtaza Özeren, Dedalus Kitap, İstanbul, 2019, s. 188-189.
[84] Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibilty", Second Version, *Selected Writings, Volume 3*, Ed. by Howard Eiland and Michael W. Jennings, Trans. by Edmund Jephcott, Howard Eiland and Others, Harvard University Press, USA, 2006, s. 107 ; Esther Leslie, *Walter Benjamin, Konformizmi Alt Etmek*, s. 244.
[85] Esther Leslie, *Walter Benjamin, Konformizmi Alt Etmek*, s. 245, 247.

estetize edilmesine örnek olarak gösterilebileceği düşüncesidir. Bu açıdan Nazi estetiğinde kitleler, görünüş olarak temsil edilseler de hakları temsil edilmez. Leslie, bu bağlamda şu tespitte bulunur: "Nazizm politik temsili değil, yalnızca mimetik temsili sunar. (Politik) temsil olmadan (görsel) temsil içinde insanlık, Olimpos tanrılarının tefekkür nesnesiyken, artık kendisinin tefekkür nesnesi haline gelmiştir. Bilinçle eyleyen, oynayan ve cesaretlendirilmiş bir kolektiften uzaktır."[86] Bu durumu Nazi filmlerinden birkaçına baktığımızda hemen görürüz.

Hitler, iktidara geldikten hemen sonra Sovyetlerde yapılan filmlerin kitleleri etkileyip yönlendiren filmler olduğunu bildiği için yönetmen Leni Rifenstahl'a kendi ideolojilerini kitlelerin gözünde yüceltecek, propaganda yapan filmler yapmasını buyurur. Rifenstahl'ın kült öğeleri barındıran Nazilerin en önemli mitinglerinden birinin kaydı olan *İradenin Zaferi* filmine bakıldığında miting alanında Hitler'in bulunduğu konumun özenle hazırlandığını, kitlelerle karşılaştırıldığında ona üstün ve ayrıcalıklı bir yer verildiği görülür. Filmde onun konumu adeta ona "Tanrısal bir imaj" verilecek bir şekilde ve aynı şekilde kitlelerin miting alanındaki düzenlenişleri de göz alıcı bir şekilde, onlarda bir esrime, büyülenme hali meydana getirecek şekilde hazırlanmıştır. Yönetmenin Berlin'de 1936'da düzenlenen olimpiyatları konu alan *Olympia* filmi için de benzer şeyler söylenebilir. Bu filmin, Nazilerin olimpiyatlarda başarılarını, fiziksel güzelliklerini, mükemmellikleri ve gücünü ön plana alacak şekilde çekildiğini belirtmek gerekir.[87] Nitekim Benjamin yaptığı araştırmalar ve izlenimleri sonucunda bu filmleri izleyen kitlelerin, bilinçli olmaktan ziyade yanılsama içine sürüklenen, aldatılan kitleler olduğunu görür.

Buna karşın Benjamin Sovyetlerde yapılan birçok film ve Charlie Chaplin'in filmleri için aynı şeyi düşünmez. Mesela, Benjamin Moskova gezisi esnasında izleme olanağına sahip olduğu Eisenstein'ın *Potemkim Zırhlısı* adlı filminden büyük bir hayranlıkla bahseder. Bu filmi oldukça başarılı bularak ona karşı yapılan eleştirilerin karşısında durur. Benjamin, yanlı olan, kötü sanatı eleştiriye tabi tutar. Ona göre bazı sosyalist eğilimli sanat çalışmaları da yanlı ve kötüdür. Ancak bu durum söz konusu film için geçerli değildir. Bu filmi, "ideolojik temeli beton gibi sağlam" bir film olarak değerlendirir.[88]

---

[86] Esther Leslie, a.g.e., s.249-250.
[87] Tobby Clark, *Sanat ve Propaganda: Kitle Kültürü Çağında Politik İmge*, Çev. Esin Hoşsucu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 63-65, 87.
[88] Walter Benjamin, "Oskar A. H. Schmitz'e Yanıt", *Walter Benjamin Kitabı*, Haz. ve Çev. Tunç Tayanç, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018b, s. 295.

Benjamin'e göre bu dünya anlaşılmaktan uzak, karmaşık, "çirkin" ve "hüzünlü" bir dünyadır. Film, bu dünyanın kavranılmasını mümkün kılarak var olan bilinçten farklı bilince olanak tanır. Benjamin, Nazi filmleri ya da burjuva sınıfının hizmetinde olan filmlerden farklı olarak Sovyet filmleri ile Amerikan güldürü filmlerinin üstün bir amacı olduğunu vurgular. Bu filmler teknolojiyi doğru bir şekilde kullanır.[89] Ancak Benjamin, "Rus avangard sanatının politik eğilimini" büyük bir hayranlıkla takip etmesine, "yeni, devrimci bir estetiğin özgürleştirici gücüne ilişkin" bir umuda sahip olmasına rağmen, Sovyetlerde yaşanan bazı olaylardan dolayı onun bu yöndeki düşünceleri sarsılmıştır. Tiyatro oyuncusu Asja Lacis'e olan aşkı vesilesiyle Moskova'ya yaptığı gezi esnasında birçok tiyatro oyununu ve filmi izleme şansı bulmuştur. Lakin izlediği oyun ve filmlerde devrim önderlerinin ciddi bir eleştirisine yer verilmediğini, sansür uygulandığını görmüştür. Her ne kadar buradaki film öncülerinin başarılarına hayranlık duysa da Stalin etkisi altındaki "Sovyet kültür politikasına karşı" mesafeli durmuştur.[90]

Açıkça görüleceği üzere Benjamin propaganda içerikli, yanlı ve kötü filmler yerine kitlelerin ilerici bir tutum takınmasına yol açan, kitleler açısından devrimci bir potansiyeli kendinde barındıran, onları daha bilinçli yapan ve eleştirel kılacak filmlerden yanadır. Yalnızca böyle filmler kitleleri ve haklarını politik anlamda temsil eder. Onun açısından, her şeyden önce bütünü algılamaya, kolektif deneyime imkân tanıması ve kitlenin eleştirel, kolektif bir birlik haline gelmesine imkân tanıması filmi önemli kılar. Benjamin, adeta Brecht'in epik tiyatrosunun seyircide oluşturduğu tutumu, filmin oluşturduğunu ve bu haliyle filmin kitleleri politik kılabileceğini düşünür.

Sonuç olarak genel hatlarıyla ele aldığımız Benjamin'in film kuramının bazı eksik yönleri olsa da ortaya konulan film kuramlarından ilki olması açısından büyük önem taşır. Bu kuram 1960'tan itibaren film üzerine düşünen birçok kişinin başvurduğu temel kuramlardan biri olmuştur ve uzun bir süre de bu konumunu sürdürmüştür.

[89] Esther Leslie, *Walter Benjamin*, s. 92.
[90] Klaus Kreimeier, Walter Benjamin und der Film, https://traumundexzess.com/walter-benjamin-und-der-film/ , Erişim Tarihi: 10.02. 2022.

KAYNAKÇA

Artan, E. Çiğdem, "Fotoğrafın Sanatsal Değerinin Ötesinde Kullanım Alanları Üzerine Bir Tartışma: Bilgi mi, Propaganda mı?", *Cogito,* Sayı: 52, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 88-100.

Benjamin, Walter, "Adorno'ya Cevap", *Estetik ve Politika, Realizm-Modernizm Çatısması*, Çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Benjamin, Walter, "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine", Çev. Ahmet Doğukan, *Son Bakışta Aşk, Walter Benjamin'den Seçme Yazılar*, Sunuş ve Haz. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Benjamin, Walter, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Erste Fassung", *Gesammelte Schriften, Band I-2*, Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980a.

Benjamin, Walter, "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", "Zweite Fassung", *Gesammelte Schriften, Band I-2*, Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980b.

Benjamin, Walter, "Kleine Geschichte der Photografie", *Gesammelte Schriften, Band II-1*, Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980c.

Benjamin, Walter, "Miki Fare Üzerine", *Walter Benjamin Kitabı*, Haz. ve Çev. Tunç Tayanç, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018a.

Benjamin, Walter, "Oskar A. H. Schmitz'e Yanıt", *Walter Benjamin Kitabı*, Haz. ve Çev. Tunç Tayanç, Dipnot Yayınları, Ankara, 2018b.

Benjamin, Walter, "Reply to Oscar A. H. Schmitz", *Selected Writings, Volume 2, Part 1, 1927-1930*, Ed. by Michael W. Jennings, Howard Eiland and Gary Smith, The Belknap Press of Harvard University Press, USA, 2005.

Benjamin, Walter, "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility", Second Version, *Selected Writings, Volume 3*, Ed. by Howard Eiland and Michael W. Jennings, Trans. by Edmund Jephcott, Howard Eiland and Others, Harvard University Press, USA, 2006.

Bolz, Norbert ve van Reijen, Willem, *Walter Benjamin*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York, 1991.

Bratu-Hansen, Miriam, *Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, California, 2012.

Bürger, Peter, *Avangard Kuramı*, Çev. Erol Özbek-Şeyda Öztürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Clark, Tobby, *Sanat ve Propaganda: Kitle Kültürü Çağında Politik İmge*, Çev. Esin Hoşsucu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.

Falasca-Zamponi, Simonetta, *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, University of California Press, Berkeley, 1997.

Ferris, David S., *The Cambridge Introduction to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, New York, 2008.

Friedlander, Eli, *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*, Harvard University Press, USA, 2012.

Gilloch, Graeme, *Walter Benjamin, Critical Constellations*, Polity Press, Cambridge, 2002.

Kang, Jaeho, *Walter Benjamin ve Medya, Modernitenin Gösterisi*, Çev. Deniz Gedizoğlu, KAFKA, Epsilon Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Kramer, Sven, *Walter Benjamin zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg, 2013.

Kreft, Lev, "Sanat ve Siyaset: Sanatın Siyaseti ve Siyasetin Sanatı", Çev. Elçin Gen, *Sanat/Siyaset*, *Kültür Çağında Sanat ve Kültürel Politika*, Ed. Ali Artun, İstanbul, 2011.

Kreimeier, Klaus, "Benjamin und die Medien", *Walter Benjamins Medientheorie,* Hg., Christian Schulte, UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz, 2005.

Kreimeier, Klaus, "Walter Benjamin und der Film", https://traumundexzess.com/walter-benjamin-und-der-film/ , Erişim Tarihi: 10.02. 2022.

Leslie, Esther, *Walter Benjamin*, Çev. Meryem Sena Özgüven & M. Murtaza Özeren, Dedalus Kitap, İstanbul, 2019.

Leslie, Esther, *Walter Benjamin, Konformizmi Alt Etmek*, Çev. Eda Çaça, Habitus Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Lindroos, Kia, *Now Time-Image Space, Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art*, SoPhi, Jyväskylä, 1998.

Lunn, Eugene, *Marksizm ve Modernizm, Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*, Çev. Yavuz Alogan, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010.

Mourenza, Daniel, *Walter Benjamin and the Aesthetics of Film*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2020.

Müller, Inez, *Walter Benjamin und Bertolt Brecht, Ansätze zu einer dialektischen Ästhetik in den dreißiger Jahren*, Werner J. Röhrig Verlag, St. Ingberg: Röhrig, 1993.

Özbek, Meral, "Walter Benjamin'i Okumak II", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 55, Sayı: 3, 2000, ss.103-131.

Palmier, Jean-Michel, *Lumpensammler, Engel und bucklicht Mannlein, Asthetik und Politik bei Walter Benjamin*, Üb. von Horst Brühmann, Suhrkamp Verlag, Deutschland, 2009.

Recki, Birgit, *Aura und Autonomie: Zur Subjectivität der Kunst bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno*, Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg, 1988.

Ross, Nathan, *The Philosophy and Politics of Aesthetic Experience, German Romanticism and Critical Theory*, Palgrave Macmillan, Switzerland, 2017.

Van Reijen, Willem ve Van Doorn, Herman, *Aufenthalte und Passagen, Leben und Werk Walter Benjamins*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001.

Reisch, Heiko, *Das Archiv und die Erfahrung, Walter Benjamins Essays im medientheoretischen Kontext*, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg, 1992.

Rutsky, R. L., "Walter Benjamin and the Dispersion of Cinema", *Symplokē,* Vol. 15, No. 1/2, Cinema without Borders (2007), University of Nebraska Press, 2007, pp. 8-23.

Witte, Bernd, *Walter Benjamin*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

Wollin, Richard, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, USA, 1994.

Wood, Michael, *Habits of Distraction*, Sussex Academic Press, Brighton, 2018.

Zazzali, Peter, "The Role of Theatre in Society: A Comparative Analysis of the Socio-Cultural Theories of Brecht, Benjamin and Adorno", *The European Legacy*, Vol. 18, No. 6, 2013, pp. 685-697.

DENEYİMDEN TEKNİĞE BENJAMİNCİ DÖNÜŞÜM: EDWARD SAİD'İN "ENTELEKTÜEL" PERSPEKTİFİIŞIĞINDA BİR DEĞERLENDİRME

Tuğba EKİNCİ*

ÖZ

Bu çalışmada Walter Benjamin'in deneyim (Erfahrung) düşüncesi, Hegelci bir tema olarak, "çağını yeniden düşünmek" bağlamında yansıtılacaktır. Benjamin'in düşüncesi bir bütün olarak takip edildiğinde, özellikle tekniğe dair görüşleriyle sanat kuramına ilişkin yorumlarında sabit ve özcü bir deneyim fikrine yerleşmekten kaçındığı, bunun yerine çağın dönüşümlerine açık bir diyalektik okuma benimsediği izlenebilir. Bu metinde Benjamin'in erken dönemdeneyim görüşündeki dönüşümde var olduğu düşünülen çift anlamlılığın sınaması yapılmakta; sorunlara yaklaşımının süreklilik ya da kopuş olmaktan ziyade hem süreklilik hem kopuş şeklinde iç içelik arz eden bir çözümleme çabası olduğu savlanmaktadır. Dış dünyadaki nesnel dönüşümleri diyalektik bir hamleyle içeren geçişli okumasında Benjamin, bu anlamda "çağının çocuğu" olarak görünmektedir. Geçmişin şimdi ve buradalığa dair bir bilinçle eleştirisinin entelektüel tavrın ayırıcı vasfı olduğu ön-varsayımıyla, Benjaminci entelektüel bilincin Edward Said'in "entelektüel" tasvirindeki gibi "sürgün" ve "amatör" bir tavırla motive olduğu iddia edilecektir. Bu doğrultuda Said'in "entelektüel"inin, Benjaminci çelişik ve fragmantal okumaya bir bağlam sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Sözcükler: *Deneyim, Teknik, Entelektüel, Eleştiri, Amatör*

FROM EXPERIENCE TO TECHNIQUE THE BENJAMINIAN TRANSFORMATION: AN ASSESSMENT IN THE LIGHT OF EDWARD SAID'S "INTELLECTUAL" PERSPECT

ABSTRACT

In this study, the idea of Walter Benjamin's experience (Erfahrung) will be reflected in the context of "reconsidering his era" as a Hegelian theme. When Benjamin's notion is pursued as a whole, it can be traced that he avoids settling on the idea of a fixed and essentialist experience, especially in his interpretations of the theory of art with his views on technique, but instead adopts a dialectical reading open to the transformations of the era. In this text, a test of the doubleness that is thought to exist in Benjamin's transformation in the view of early experience is carried out; it is claimed that his approach to problems is an effort of analysis that require continuity intertwined with rupture, rather than continuity or rupture. In his transitional reading which includes objective transformations with a dialectical move in the outer world, Benjamin appears as "the child of his age" in this sense. With the presupposition that the critique of the past with a consciousness of the here and now is the hallmark of the intellectual attitude, It will be argued that the Benjaminian intellectual consciousness is motivated by an "exile" and "amateur" attitude as in Said's depiction of "intellectual". Accordingly, it is believed that Said's "intellectual" will offer a context to the Benjaminian contradictory and fragmentary reading.

Keywords: *Experience, Technics, Intellectual, Criticism, Amateur*

---

* İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi, ekincitugba1@hotmail.com https://orcid.org/0000-0003-0980-4614

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 423-441 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 423-441*
Makalenin geliş tarihi: 31.01.2022 *Submission Date: 31 January 2022*
Makalenin kabul tarihi: 02.04.2022 *Approval Date: 2 April 2022*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Bu çalışmada Benjaminci tinsel ve politik bütünselleştirmenin, kavramsal bir tümleşmeye neden dönüşmediğinden, bu devinimselliği sağlayan başlangıç noktalarından söz ederek Benjamin düşüncesini Edward Said'in nihai uzlaşmadan kaçınan "hem… hem de…" şeklindeki politik tavrıyla birlikte okumayı deneyeceğim.[1] Platon'un "filozof kral"ının yerini çağdaş dönemde iktidara hakikati söyleyen entelektüel figürünün doldurduğunu ve Susan Sontag'ın Benjamin için "Avrupalı son entelektüel" sözünü hatırlarsak, iki tavır arasındaki çakışmaları Said'in "entelektüel" figürü[2] ve eseri doğrultusunda okumak, entelektüel bir eleştiri modeli sunabilir. Said'le Benjamin arasında kurulacak çakışmalar; ikisinin de düşüncesinin hem sürprizli karakteriyle çelişkili bulunacak kadar geçişli yapısından; hem de bu kararsız halin oldukça radikal bir çabaya dönüşmesi bakımından anlamlı görünmektedir. Öte yandan hem Benjamin hem Said düşüncesinin, akademizmin kalıplarına sığmamakla beraber poetik ve politik olanın, özel ve kamusal olanın harmanlandığı "melez" bir içerik sunması önemli. Benjamin'in tarihsel bütün'e mikro ve dolayımlı bakışını ele veren monad düşüncesi ve alegori kavramı[3] Said'in "kontrapuntal" ve geçişli düşüncesiyle birlikte okunabilir. Said'in "dünyalar arasında" bir sürgünlükle özetlenebilecek, kişisel yaşamı ve politik bilincini iç içe geçiren deneyimi ile Benjamin'in trajik bir intiharla sonlanan "sürgün" bilinci arasındaki paralellik bu açıdan tesadüf değil. Ama asıl benzerlik bu çabayı bir milletin, ideolojinin militanı olarak değil, sürgün bilincin sağladığı yıkım duygusuyla, hem kaygı hem de yapılandırma cesaretiyle sürdürmeleri. Yani kişisel kaderlerinin

[1] Benjamin'in erken dönemdeki bu okuması post-holokost olarak ortaklaşabilecek felsefelerin ortak niteliği olarak ayırt edilebilir. Çünkü modern düşüncede homojen ve bütüncü tutumlar bir açıdan totaliterizme açık bir yoldu. Fakat Benjamin bütünlükten vazgeçmek yerine "yeni"den bir bütünselleştirme ihtiyacının bilincindedir.

[2] Said'in entelektüeli, "sürgün", "marjinal" ve "amatör" olarak tavsif edilir. Edward Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı.* Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı, 2018, 15. Ayrıca Said'in entelektüel tanımında bağımsız, neredeyse Mesihi sorumlulukla kamusal olanın birlikte düşünülmesi Benjaminci tinsel ve politik ufukla benzeşmektedir.

[3] Bir edebiyat kavramı olarak alegori, deneyime dinamizmini veren "anlatı" olarak süreğendir. Nami Başer, "Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği", içinde *Dar Kapıdaki Mesih : Walter Benjamin ve Politik Felsefesi.* Der. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki, 2017, 23. Ayrıca "Tek Yönlü Yol" metninde anlamlı edebi faaliyetin "eylem"le "yazı" arasındaki zorunlu bağlantıya dayandırılması da alegorinin metne sağladığı eylemlilik imkanı olarak düşünülebilir. Walter Benjamin, "Tek Yönlü Yol", içinde *Son Bakışta Aşk*, Sunuş ve Haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2018, 55.

politik bir seçime dönüşmesi. Her ikisi de bir yönüyle oldukça modern,[4] modernliğin merkezi çelişkilerini eleştirmeye giriştikleri halde. Said de Benjamin de savundukları hattın, devraldıkları kimliksel mirasın hem içinde hem dışında konumlanmaktadır. Her biri pek çok düşünürle ilişkilenen düşünce çeşitliliğine yaslansa da kendi damgalarıyla şekillenen yeni bir inşaya giriştiler.[5] Said Filistinli bir Arap olduğu kadar Amerikalıdır ve emperyalist Amerika'ya karşı demokratik bir Amerika'nın savaşını vermektedir. Yahudilik ve Almanlık arasında ikili kimlik deneyimiyle Benjamin ise Nazizm olarak şekillenen Alman faşizm tecrübesine karşı yeni ve eleştirel bir tarih tasarımıyla karşılık verecektir. Benjamin ve Said'in "çelişik"liği bir yönüyle bu "arada" oluştan, sürgün bilinçten kaynaklanmaktadır:

> "Bir entelektüel olmanın en çetin yanı, yazdıkların ve yaptığın müdahaleler aracılığıyla vazettiğin şeyi, bir kuruma, bir sistemin ya da yöntemin emriyle harekete geçen bir tür robota dönüşüp katılaşmadan temsil etmektir."[6]

Bu doğrultuda Said ve Benjamin arasındaki geçişli okumanın bir amacı da, hem Nakba'nın hem de -Benjamin bizzat tanık olmadıysa da- Holokost'un ve ona dönüşecek felaket şartlarının yan yana hatırlanması olabilir.

Benjamin'in Erken Döneminde Deneyim ve Tinsellik

Said'in kolonyal mirasla birlikte kendisini içinde bulduğu postmodern dağınıklık ortamına karşı, Benjamin de geleneksel örgütlenme biçimlerinin dağıldığı, Weberyen anlamda dünyanın büyüsünün bozulduğu ve "deneyimin yoksullaştığı" bir enformasyon çağında bulmuştur kendisini. Fikirlerinin konjonktürel duruma karşı hem bir mesafe, hem de dahil olarak üstesinden gelme çabasıyla şekillenmesi söz konusudur.

Benjamin, deneyimin çözülmesine tanık olunan ve çeşitli teşhislerle

[4] Bu bağlamda modernliğin çift yönlü tarihine bakmak gerekir: Örneğin Merleau-Ponty'nin "akıl" sözcüğünü aklı kullanmaya yeğlemek dediği saf ve kavramsal deneyim ile "tamamlanmamışlık" üzerine kurulu, Descartes'in düşünce dünyasına karşı bitmemişlik sunan modernliğin kusurlu kazanımı iki farklı konumlanışın ifadesidir. Maurice Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, *Ç*ev. Ömer Aygün, İstanbul: Metis, 2020, 66-70.

[5] Adorno bu sentezden"yaratıcılık" olarak değil; aksine "var olandan kucak dolusu armağan vermek" şeklinde söz eder. Theodor Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, Çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: YKY, 2004, 11.

[6] Said, *Entelektüel*, 124.

modernliğin eleştirisinin verilmeye başlandığı bir zaman diliminde, Kant etkisinin ve Yeni-Kantçı cevabın mekanik bir yetersizlikle malûl olduğunu düşünür. "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine" metninde kesinlik takıntısı ve sınırları dolayısıyla Kantçı deneyim anlayışından daha yüksek bir deneyimi bilgikuramsal açıdan temellendirmeye çalışır. Ona göre "… Kantçı bilgi kuramının temel hatası kullandığı deneyim kavramının içinin boş oluşudur." Kantçı bilgi yapısı bilginin doğrulanabilirliği ile ilgilendiği için bu çerçevenin temel niteliği onun açık seçikliği olmuştur. Bilginin kesinliği sorununun yanı sıra modern dönemde gerçekliğin matematiksel bir fiziğin sınırlarına takılması söz konusudur. Benjamin'e göre metafiziğin eleştirisi olarak Kantçı deneyimin de bir tür metafizik olduğu savlanmaktadır ve bu sebeple yeni bir bilgiden söz etmek, deneyimin alanını genişletirken metafizik ve özgürlüğe alan açacaktır:

> "… algıların adeta makbuzlanması gibi naif kavramsallaştırmalarda olduğu gibi, Kantçı 'deneyim' metafiziktir ya da mitolojidir. Üstelik de bu, modern ve dinsel olarak oldukça kısır bir metafizik ve mitolojidir." (…) "Denebilir ki, metafiziğe mantıksal bir alan sağlayacak bir deneyim kavramının keşfiyle, doğa ve özgürlük alanları arasındaki ayrım ortadan kalkacaktır. Bu noktada, sadece araştırma programı ile ilgiliyiz, ispat ile değil."

Kantçılığa ve aslında bilgi alanındaki modern mekanizmin sınırlayıcılığına yönelik bu eleştiri doğrultusunda denebilir ki, enformasyon çağının ahlaki ve tarihsel deneyimi aşındırması nedeniyle, Benjamin'e atıfla söylersek "bilginin koşulları aslında deneyimin koşulları olduğundan" bilgi-kuramsal ölçütler tarihsel ve politik açıdan kullanışlı birer enstrümana dönüşecektir. Benjamin, bir ölçüde Heidegger ve Kierkegard gibi isimlerden ilhamla fakat deneyimin sınırlarını genişleten eleştirel ve dinamik bir "deneyim" (Erfahrung) bağlamı kurar. Döneminin Wyneken çevresinin Dilthey ve Alman tarih okulu etkisiyle uygarlık/kültür bağlamındaki tinsel arayışlara romantik bir çerçeveden katılırken aynı zamanda bu arayışı araçsallaşmayacak bir çıkışa yönlendirir. Bu açıdan Gregory Lukacs gibi isimlerin devamı olarak Benjamin, kültürcü ve romantik indirgemeyi politik bir bilince dönüştürmüş; devrimin ahlaki kaygılarla beslenmesi gerektiğini düşünen "tinsel" tutumunu sürdürmüştür.[7]

[7] Kurtul Gülenç, "Sınırda Olmak Ya Da Yaşamda Kalmanın Halleri", içinde *Dar Kapıdaki Mesih : Walter Benjamin ve Politik Felsefesi,* der. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki, 2017, 65 ve 68.

Benjamin'in dil ve çeviriye yaklaşımı bahsi geçen tinsellikten hareketledir. Ona göre çeviri, basitçe bildiri ve aktarım değil; esrarengiz ve şiirsel olanı öngörmelidir. Satır aralarında yatan çevrilmemiş potansiyel aşikar kılınmayı beklemektedir. Çevirinin bu kavranışı Benjamin'in dile yüklediği gerçeküstücü anlamlardan ileri gelmektedir. Bu açıdan yaşamsal, tinsel ve dilsel olan birbirine tercüme edilebilir. "Çevirmenin İşlevi" metni ile birlikte düşünülebilecek daha erken tarihli "Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine" de, tıpkı çeviri gibi dili, tinsel varoluşun açığa çıkarılması olarak kavrıyordu.[8]

Zorunluluk ve sorumlulukların, zamansal genişliğin ve dağılmanın rehavetiyle adanma ve tutkunun köreldiği atomize ve kötümser olmak için haklı gerekçeler veren bağlama rağmen Benjamin, tinsel olanın politik direnişe kanalize edilebileceğini savunur. Bu tinsel yapının kurulacağı bağlam arayışında varolan gerçekliği sorguladığı "Öğrencilerin Yaşamı" metninde meslek edinme gibi önceliklerin gençlerin sistemce soğrulmasına sebep olduğundan yakınır.[9] İlkeli ve adanmış olmaya yabancılaşmış bir çağ devralınmışken, akademi ve üniversiteler, bilimin yaşamla bağı sorunu çağın apolitik tinini ele vermektedir.[10] Dahası aklın ruhsal yaşamının hayalperestlik ve nostalji suçlamasıyla karşılaşması söz konusudur. Bu şartlarda Benjamin, kapitalist bireysellik görüntüsüne karşı yeni bir zihinselliğin inşasını hazırlayacak kolektivite imkanları üzerine düşünür. Öğrenciler ve gençliğin hamleleri henüz kamusal bir bilinç oluşturamamıştır.[11]

[8] Walter Benjamin, "Çevirmenin İşlevi", içinde *Parıltılar*, Çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 1990, 105-119. "Çeviri" politik bir metafor olarak da Benjaminci geçişli okumanın göstergesidir.

[9] Benjamin, sorumluluk mücadelesinde deneyim (experience/erleb) maskesine bürünmüş yetişkinlerin, gerçek deneyimin (erfahren) henüz bitmemiş atılımına karşı, sonucu öngörür bir müstehzilikle yaklaştıklarından söz eder. Yetişkinin deneyimi, her imkanı kat etmiş sayar kendisini fakat bu, yalınkat bir yaşantının ötesine geçmez. Bu "aydınlanmış" tavra karşı Benjamin, "Henüz hiçbir şey yaşamadık" şeklinde bir karşılığın gerekliliğini savunur. Gerçek bir deneyim de ancak bu şekilde hasıl olacaktır. Bu deneyim acı verici olacaksa da umut ve iradeye atıf vardır. Walter Benjamin, "Experience" içinde *Selected Writings* Volume 1: 1913-1926, Edited by, Marcus Bullock, Michael Jennings, London: Harvard University Press, 1996, 3-4.

[10] Walter Benjamin, "Öğrencilerin Yaşamı", içinde *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1990, 87.

[11] Yetişkinlerin "büyük" deneyimleri, gençliğin de bu anlatıların gölgesinde, hayatı uzlaşma yılları, fikir yoksullaşması ve enerji eksikliğine dayalı olarak deneyimlemeleri tehlikesi içerir. Bu deneyim görüntüsü aslında anlamsızlık tehdidine, bir tür nihilizme varır. Tezat gibi görünse de söz konusu deneyim önerisi iradeyi ketlemekte, ruhsal olanı ıskalamaktadır. Fakat ruhsuz deneyim, kurtarıcı olmasa da konforludur. Bu dar kafalı

Modernliğin barbarlığını, şiddetini teşhis etmek; bir açıdan pozitif barbarlığı yani "yıkıcı şiddet"i ikame etmeye geçiştir.[12] Yıkıcı karakterin üretmeden/yaratmadan önceki ihtiyacı, başlamak için kendisine yer açmaktır. Yoksulluk ve tükenme ortamı yeniden başlamaya dönük politik bir vesile olarak kullanılmaktadır. Küçük başlangıçlarla büyük şeyleri değiştirmeye doğru genişleyen, zihinsel/ruhsal olandan kolektiviteye açılan bir tutum söz konusudur. *Bertol Brecht* kitabında Taoist bir ilke olarak, "sert olanın yenilmesi" ile kastedilen bu yönde küçük çabalardır.[13] Yani değişmez görünenin, burada faşizmin aslında çözülebilir olduğu imkânı/inancı saklı tutulmaktadır.

Deneyimi tarihle birleştiren bu okuma, deneyimin ve geçmişin nostaljik kavranmasının önüne geçmektedir. Aynı zamanda tarihi bir koleksiyoncunun şimdi ve burada deneyimleyen olarak geçmişten parçaları kurtarması, tarihin sürekliliğini parçalaması olarak okuyabilmektedir. Deneyim kaybından yakındığı "Hikaye Anlatıcısı" metninin, yeni şartları esas aldığı "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı" değerlendirmesinden sonra yazılması onun çelişik görünen gidiş gelişlerini örnekleyebilir. Bu değişimde bir birlik yakalamak mümkün.

Mucizelerin, parıltıların imkanı silinirken geçmiş ve geleneğin aleyhine aura'nın yitimi baş göstermektedir; fakat gelenek ve geçmişi muhafazakâr ve nostaljik kavramayışının neticesi olarak bu yastan çıkış mümkün hale gelmekte, geleneğin otoritesi ve ritüelden demokratik bir politikaya açılma şansı belirmektedir. Gelenek, diyalektik kavrandığında, burjuvanın tüketim nesnesi haline gelmeyi -astroloji ve yoga bilgeliğinin artışı vs- aşabilir.[14] Olumsuzluk ve imkânı benzer olaylarda takip edebilme becerisi bu diyalektiğin başarısı olarak yorumlanabilir. Bir şey sonuna kadar götürülünce devrime dönüşebilir mi, bu durum gizemini koruyan bir politik kehanete dönüşse de devralınan karamsar koşullardan çıkışın denenmesi bizzat çıkış kadar önem arz etmektedir. Çünkü

deneyim anlayışı, deneyimlenemez olana hizmet etmeyi asla anlamayacaktır. Benjamin, "Experience", 3-5.

[12] Walter Benjamin, "Deneyim ve Yoksulluk", içinde *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1990, 19.

[13] Walter Benjamin, *Brecht'i Anlamak*, Çev. Haluk Barışcan, Güven Işısağ, İstanbul: Metis, 2018, 97. Benjamin'in "yıkıcı karakter"i romantik anlamda yalnız ve yaratıcı bir deha değildir yalnızca, kolektivitenin tarihsel bir parçasıdır. Tarihte kendisine yer açan, bir şeylerin değiştirilebileceği inancını "soylu bir şiddet" göstererek sürdüren bir karakter. Walter Benjamin, "Yıkıcı Karakter", *Parıltılar*, Çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 1990, 14-15.

[14] Benjamin, "Deneyim ve Yoksulluk" 18.

"İnsan umutsuzluk içinde yaşayabilir, buraya nasıl düştüğünü bilirse." Kötümserliğin, deneyim yitiminin söz konusu edilmesinin anlamı buradadır. Tamir etmek için felsefi tarif ve farkındalıkla, geçmişin şimdiye bıraktığı yıkıntılara bakma gerekliliği bu bağlamda bir hamledir.[15] Benjaminci eleştirinin teknik çağının krizlerinden kaynaklandığını hatırlarsak, Benjamin'in tinsel bir eleştiriyle birlikte kolektif/politik bir sıçrama ihtiyacını duyumsaması anlaşılabilir.

Teknik Çağında Muhafazakâr ve İlerlemeci Okumaya Karşı Benjamin'in Müdahalesi

Birlik olarak "topluluk" (Gemeinschaft) fikrinin geçerliliğini yitirmesi sonucu, geçmiş ve geleceği önemsemek altın çağları şimdiye adapte etmek yerine var olan koşullara birtakım ilkelerin uygulanmasına dönüşecektir. Benjamin'in, Wilhelm çağı bağlamında deneyimin yoksullaşmasına dönük bir açıdan yakınma olarak da görülebilecek geleneksel tarafı, bu eleştiride muhafazakâr bir duraklama göstermez. Bu tavır, şeylerin ve söylemin düzenine yönelik her eleştirel karşı koyuşun ortak niteliği olarak da ayırt edilebilir. Örneğin bu bağlamda Fanon, kuşku şartlarında eski hakikat günlerine dönmenin imkansızlığından, dolayısıyla yeni bir politik hakikate ihtiyaç duyduğumuzdan söz eder. Dolayısıyla yabancılaşmadan kurtulmak şeylerin ve şeylerle kurduğumuz ilişkinin maddi anlamda yeniden düzenlenmesiyle yakından ilişkilidir.[16] Yine Said'e göre "devamlı tedirgin olup başkalarını da tedirgin etmek" niteliğiyle sürgün, geçmişte kalıp duraklama tavrı gösteren bir "evde olma" durumuna artık dönemez; yeni şartları dikkate alır fakat yeni şartlarla da özdeşleşmeyen bir eleştirellik kurar.[17] Marx'ın "ikinci doğa" olarak sözünü ettiği insani üretim alanı, eleştirel başlangıç yapmanın ve tarihsel müdahale şansının devralınan zemini haline gelir. Benjamin'in tekniğe dair açılımları ve "ikinci teknik" bahsi bu zeminde okunmalı. Çeliğin nüfuz edilemez ve iz bırakılamaz

[15] Olağanüstü halin kural olduğuna dair faşizmi norm kılan bağlama dair farkındalık, gerçek olağanüstü hali hazırlayıcı mücadelenin motoru olabilir. Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", içinde *Son Bakışta Aşk*, Sunuş ve Haz. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis, 2018, 47.

[16] Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, Çev. Orçun Türkay, İstanbul: Metis, 2020, 11-13.

[17] Said, *Entelektüel*, s. 64. Said'in sürgün ve yabancı olarak entelektüel figürünün Adorno'dan da yoğun bir şekilde beslendiğini belirtelim.

dünyasında, "çelikten gibi sağlam bir mahfaza"[18] olarak demir kafes şartlarında deneyim ve hikayeyi konu eden politik bilinç buradan doğmaktadır. Çünkü felsefe, sabit doktrinlerden değil, problematiklerden yola çıkınca hem bağlamsal cevaplar kurabilir hem de bu bağlamsallığı bütünselleştirebilir.

"Dehşeti Onaylar Gibi" adlı geç dönem metninde Levinas, Heidegger'in Alman gaz odaları ve ölüm kamplarını, tekniğin mekanizmi doğrultusunda teknik çağının sonucu olarak değerlendiren ve Nazizm konusunda meselenin üzerini örten indirgemesine içerlemektedir.[19] Heidegger'in Nazizm'e yönelik tek eleştirisinin tekniği teknolojiye indirger şekilde ve varoluşsal bir modda açığa çıkması Benjamin'in teknik kavrayışından uzak nostaljik ve apolitik bir deneyimin dile gelişidir. Oysa Benjamin'in teknik kavrayışında, "… devrim teknik dolayımında doğayla kurulacak yeni bir dilin adıdır; var olan ilişki biçimlerinin lehçelerindenbiri değil. Bu ise ancak ikinci tekniğin kurulmasıyla mümkündür."[20] Benjamin'in deneyim kavrayışında eski günlerdeki topluluğa yönelik özlem ve mesela dilin dinsel kökeni, büyünün yitirildiği bir gerçeklik alanında eski ve güzel nostaljik parçalar olarak diriltilemeyeceği için, geçmişin hatırlanması ve oradan kurtarılan parçalar ile koşulların değişime açılması söz konusu olacaktır. Teknik kavrayışı deneyimle ilişkilidir; çünkü insanın doğayla ve eşyayla kurduğu ilişkideki dönüşümün detayları burada sunulmaktaydı. Öte yandan deneyim bağlamı teknikle yeniden ilişkilenir, çünkü Benjamin'de deneyim; nostaljik bir romantizmde pineklemek değildi. Teknik eleştirisinden yeni imkanlara açılma tavrı doğa ve insan arasında yeni bir ilişkinin ötesine geçmeyi, kolektif deneyim ve politik praksisle ilişkili bir yorumu ifade edecektir.[21] Benjamin, topluluk arayışının başarısızlığa uğraması sonucu tekniğin tarihsel ve olumsal amacına dönüş yapma gerekliliğini savunur. Teknik noktasında Benjamin'in salt estetikle metnin kült değerinden vazgeçmesini, estetiğin tarafında tavır alan Adorno, "saldırganla özdeşleşme" olarak tanımlasa da[22] bu aşırı yorumun aksine Benjaminci düşüncenin bütüncül perspektifi açısından bu çelişkiyi yadırgamamak gerekir. Madde, zaman ve uzamda yeni biçimlerle karşılaşmamızın sonucu olarak Benjamin, sanat yapıtının teknik

[18] Michael Löwy, *Demir Kafes*. Çev. Nihan Çetinkaya, İstanbul: Ayrıntı, 2018, 11.
[19] Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık.* Ed. Zeynep Direk, İstanbul: Metis, 2016, 89.
[20] Ertan Kardeş, "Walter Benjamin Düşüncesinde Teknik: İmkanlar, Eleştiri ve Politik Eylem". Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, Sayı/Issue: 52, İstanbul University Press, (2020): 12.
[21] Kardeş, "Walter Benjamin Düşüncesinde Teknik", 4 ve 9.
[22] Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, 57.

üretimini bu dönüşüm bağlamında kritik eder. Bu üretim faaliyeti yapıtların "şimdi ve burada"lığını eksiltmektedir. Sanat yapıtının gelenekte biricikliği ile yerleşikliği arasındaki koşutluğun karşısında modern dönemde "yakınlaştırma" tutkusu ile biricikliğin kaybı at başı ilerlemektedir. Sanat yapıtının kült ortamı yapıtı "törensel" bir indirgemeye dönüştürdüğü için yeniden-üretilebilirlik, yapıtı kutsal törenlerin asalağı olmaktan kurtarmakta; bu da onu politik bir bağlama taşımaktadır. Buradaki "yeniden-üretilebilirlik" bir açıdan radikal bir dönüşümün nasıl yeniden üretileceği üzerine düşünüm imkanları geliştirmektir. Faşizmin ve bizzat savaşın estetize edildiği "sanat sanat içindir"in bu en sert aşamasında Benjamin'in niyeti, politikayı estetize eden tavra verilecek "sanatın politize edilmesi"nin öne çıkarılması olmuştur.[23]

Benjamin'in faşizme karşı geliştirdiği sanat kuramı, neredeyse teknikle ilgili metni kadar önem arz eden "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris" adlı pasajında da takip edilebilir. Benjamin sanat yapıtına onun halesi ve geleneksel kült değerinin ötesinde devralınan koşullar üzerinden yeniden bakar:

> "Dünya fuarları malın değiştirme değerini çarpıtır. Kullanım değerinin arka plana itildiği bir çerçeve yaratır. İnsanın zaman geçirmek için içersine daldığı bir fantazmagori oluşturur. Eğlence endüstrisi de insanımalın eriştiği düzeye yükselterek bu fantazmagoriye girmesini kolaylaştırır. İnsanoğlu da kendine ve başkalarına yabancılaşmasının tadını çıkartarak, kendini böyle bir dünyanın yönlendirmesine bırakmışolur."[24]

İkinci tekniğin "oyun" temelli özgürleştirici potansiyelinin birinci teknik lehine ve kısa vadeli kapitalist kârın odağa alınmasıyla bastırılması söz konusudur. Hegel ve Marx'taki "ikinci doğa" kavramı -yani insanın kendi elleriyle yaptığı fakat yabancılaşma ve şeyleşmenin sebep olduğu doğallaştırmanın, tarihsel politik zeminde çözülebileceği üretilmiş alan- Benjamin'in okumasında tekniğin yeniden düşünülmesine olanak sağlamıştır.[25] Şeylerin değişim değerinin fantazmagorik yanı ikinci tekniğin oyun temelli olumsallığını kapitalist bir içerme ile soğurmaktadır. Fakat Benjamin, unutma ve oyalanma olarak fantazmagoryanın içinden başlayarak gerçeküstücü imkanlarla tekniğin

[23] Walter Benjamin, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı", *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2020, 52-59 ve 79.
[24] Benjamin, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", 94.
[25] Kardeş, "Walter Benjamin Düşüncesinde Teknik", 11-12.

sağaltılabileceğini düşünür.

Weber'in "Meslek Olarak Bilim" makalesi, "günün gereklerini yerine getirme" şeklinde çizgiyi daima ileriye taşımaya dayalı bir öneriyle sonlanır.[26] Bu öneride bilgi faaliyeti olarak bilim, dünyanın büyüsünün dağıldığı, bilimin anlam arayışından uzaklaşması ölçüsünde din-dışılığı konusunda neredeyse uzlaşmaya varılan bir çağın ruhunu yankılamaktadır. Aynı çağa eşlik eden, geçmişe özlem duyarak deneyim özlemiyle yanıp tutuşan bir düşünce çizgisinden de bahseden Weber -ki Benjamin çağının bu iki zıt kavrayışından farklı bir portre sunar- anlayıcı ve parçalı sosyolojisinin yanı sıra bilimin meslekleştirilmesine dönük ilerlemeci bir öneri sunmaktadır:

> "Çoğumuzun yazgısının özelliği rasyonalizasyon ve entelektüalizasyondur. Her şeyden önce de dünyanın büyüsünü kaybetmesidir. Gerçekten de mutlak ve en yüce değerler kamu yaşamından çekilmişler; ya mistik yaşamın aşkın (transendantal) âlemine, ya da kişisel ve dolaysız ilişkilerinin kardeşlik dünyasına gitmişlerdir. En büyük sanat yapıtlarımızın anıtsal değil, kişisel olması bir rastlantı değildir."[27]

Bu aşamada sanat eserinin geleneksel ve kült değerinin yerine sergileme değerinin tasviri yapılırken atomize şartlarda bilimin halesiyle dinin de kişiselleştiği bir vasat söz konusu olacaktır. Bu açıdan Weber'in, realiteyi anlayıcı bir şekilde tasvir ederken çağın yazgısını kabul etme önerisi dikkat çekicidir. Fakat özellikle 1. Dünya savaşı sonrası ortama şahit olmasının getirdiği bir tür umutsuzlukla "demir kafes" şartlarından söz eden de yine bu anlayıcı sosyolojik çözümleme tavrıdır. Çünkü bilim ve uzmanlaşma konusunda ilerleme istenilen şey ise de bu bilimin ürettiği tekniğin sebep olduğu yorgunluk bir vakıadır. Weber'e göre bugün bilim, açıklık kazanmanın ve birbiriyle bağıntılı gerçekleri bilmenin hizmetinde özel disiplinler olarak düzenlenmiş bir "meslek"tir.[28] Bu mesleki ve uzman profesyonalizm, doğa bilimlerinin inşa edilen dünya üzerinde teknik olarak hakim olmasının ön koşuludur.

Marx'ın yabancılaşma ve ikinci doğa[29] noktasındaki düşüncelerini

---

[26] Max Weber, "Meslek Olarak Bilim", *Sosyoloji Yazıları*. Çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, 236.
[27] Weber, "Meslek Olarak Bilim", 235.
[28] Weber, "Meslek Olarak Bilim", 231.
[29] *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nde Lefebvre, Marx'ın insan ve doğa ilişkisine dair kavrayışının kendisinden önceki felsefelerden farklılaştığını hatırlatır: "Marx insanın

Weberyen şemaya dahil ettiğimizde işçinin karşısına çıkan nesnenin bağımsız gücüyle bir yabancılaşma süreci başlar. Bir açıdan Weberci anlamda bilimin dolaylı üretimi olarak insani doğanın uygar katkıları kendisini esir alırken, ekonomi-politik tabloyu gizler.[30] Söz konusu yabancılaşma sürecini deneyimdeki karşılıklılığın yitimine bağlamak da mümkündür. Kullanım değeri nötrken üretim ilişkilerinde bunun yalnızca kapitaliste has kılınması ikinci doğanın yabancılaşarak birinci doğaya, Benjaminci şemada ise ikinci tekniğin birinci teknik olarak kötüye kullanılmasına neden olmaktadır. Burada felsefeye düşen görev, kendimizi evimizde hissetmeme bilincini veren kötümser şartların alanından bu evi daima yeniden kuracağımız eleştirel kurucu bir bağlama geçiş yapmak olabilir. Bu okuma, sürecin kökensel tasvirinden ziyade tarihin ortasından başlayan, süreci kendi içerisinden devralan eleştirel bir okumadır.

Marx, *Kapital*'in birinci cildinin meta başlığında kapitalist toplumları yoğun meta birikiminin kurduğunu söyleyerek kullanım değerinin değişim değeri olarak diğer metalarla ilişkilenmesi bağlamında metayı analiz eder. Emek ürünlerinin meta haline geldikten sonra kendilerine yapışan dini "sis" ve büyüsel hale "fetişizm" der Marx.[31] Nihai olarak hale yitiminin, dünyanın büyüsünün dağılması ya da katı olan her şeyin buharlaşmasının sonucu, maddi ve somut işleyişin fetişist bir örtülmesi olmuştur. Marx'ın meta fetişizmi olarak tasvir ettiği husus ile kapitalizmin Benjaminci çerçevede "din" olarak tasviri arasında paralelliklerin yanı sıra Benjamin, tam anlamıyla *Pasajlar* adlı eseriyle meta fetişizmi ve sermayenin mitsel niteliğinin eleştirisine geçiş yapar.

Dünya kapitalizminin önde gelen şehri Paris'teki görüngüleri filolojiyi esas alarak ve montaj-alıntı yöntemlerini kullanarak takip eden Benjamin, bu görüngüleri sanat eserlerini kullanarak işler. Benjamin'in, poetik olanla politik olanın ilişkiselliği ile mal fetişizmini hem aldanma hem oyun içeren bir kurtarıcılık olarak değerlendiren gerçeküstücü yorumu arasında bağlantı

özünü diyalektik olarak düşünmek ister: Aşma yolundaki doğa varlığı -doğaya hakim olmak için doğaya karşı mücadele eden doğa varlığı- doğadan çıkan, ama ortaya çıkışı ve doğa üzerindeki tahakkümü onu doğanın içine daha da derinden daldıran ve onun içinde kök saldıran bir tarzda doğadan çıkan varlık." Henri Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi*. Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel, 2015, 76.

[30] Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları, 2013, 75-77.

[31] Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt. Çev. Erkin Özalp, Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2015, 76-77. Marx'a göre "Burjuva iktisadının kategorileri, böylesine saçma şeylerden oluşmuştur." 80. Weber'in uzmanlaşma, bilim, büyü yitimi ve rasyonelleşme gördüğü yerde Marx, fetişizm ve irrasyonel çelişkiler görür.

vardır. Tekniğin diyalektik okuması doğrultusunda tıpkı oyunda olduğu gibi bu fuarlar da, insanın zaman geçirmek için daldığı fantazmagorinin alanlarıdır. Fuarlar ve pasajlar içmekanın gerçek sahibi koleksiyoncunun içkin ve somut ilgisiyle, mekanda yeniden iz bırakmayı sağlayacak diyalektik bir çıkışa taşınabilecektir: "İçmekan, sanatın sığınağıdır. Koleksiyoncu ise içmekânın gerçek sakinidir."[32] Benjamin'in "XIX. Yüzyılın Başkenti" Paris metninde, kullanım değerinin geri dönüşü yerine dönüşmesi, koleksiyoncunun da gelecek tasarımı ile sürece dahil edilmesi söz konusudur. Parçalanmış şartlarda imgeler çekip çıkartılarak "yeni" bir bütünselleştirme denenmektedir. Çünkü eski dikişsiz topluluk günlerine dönmenin imkanından söz edilemeyecek bir gerçekliğin hakimiyeti bir tür "demir kafes" etkisi yaratmaktadır. Örneğin demir konstrüksiyonun mimaride bir yenilik olarak ortaya çıktığı şartlarda[33] Benjaminci geçişli okumaya ilham olan "pasaj" yapay mimari şartlarındaki bir üründür.

Kentteki eşitsizlik görüngülerinin arttığı atomize şartlarda, koleksiyoncunun tavrına benzer şekilde "yeni ve kötü" şartların flanörü de doğurduğu söylenebilir. Koleksiyoncunun iz bırakan ama nesnesiyle alışılmış bir mesafesizlik yerine uzaktan nesneyi çekip çıkaran bakışı gibi flanör de, şehre yabancı/eleştirel bir bakışla bakandır. "Büyük kent"in ve "burjuva sınıfı"nın eşiğinde bir yabancı olarak flanörün bakışı, şartlara yenik düşmemiştir henüz. Çünkü "Hiçbirine yerleşmiş değildir."[34] Koleksiyoncu antikacı olmadığı gibi flanör de şeyleşmeye eleştirisiz katılan bir turist değildir. Burjuva sınıfının yıkıntılarından söz eden gerçeküstücülük, realitenin tersini düşlemeyi de içermektedir:

> "Bu nedenle diyalektik düşünme, tarihsel uyanışın organıdır. Çünkü her çağ, bir sonrakini düşlemekle kalmaz, ama düş kurarak uyanışı da zorlar. Sonunu kendi içersinde taşır ve -daha önce Hegel'in saptadığı gibi- bu sonu kurnazlıkla hazırlar. Mal ekonomisinin sarsılmasıyla birlikte, burjuva sınıfının anıtlarını daha bunlar ayaktayken birer yıkıntı olarak görmeye başlarız."[35]

Teknik ve deneyim konusunda üstesinden gelme tavrı açısından

[32] Walter Benjamin, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: YKY, 2020, 97.
[33] Benjamin, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", 88.
[34] Benjamin, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", 98.
[35] Benjamin, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", 104.

Benjamin, "şimdinin zamanında yükselen" yapıdan ve "tarihin sürekliliğini parçalamak"tan söz eder. Yeni-Kantçı bir bilgikuramsal yaklaşımdan Heideggerci eleştiriye, oradan bilimin 'meslek'leşmesine kadar, deneyimi parçalayan ve ezilenler yaratan 'demir kafes' şartlarına karşı yeni bir çözümleme yapar. Teknik bahsinde Benjamin açısından pazarın denetimi ve kitle üretimine karşı kitlesel olandan doğacak sürpriz kırılmalara dair beklenti vardır. Propaganda malzemelerinin direniş ve muhalefet olarak da kullanılabileceğini diyalektik bir bakışla sezmiş görünmektedir çünkü tersine mecbur kaldığımızı düşünmek, alternatifleri ve davranma teşebbüsümüzü elimizden almaktadır. Benjamin'in katkısı, kitlesel bir kapanma yerine bireyin de bir parçası olduğu kitleye verebileceklerine yönelik kolektif işaretlerin gösterilmesi açısından önemli görünmektedir.

Sürgün Bilinç ve Çift Anlamlılık

Walter Benjamin'in felsefesi söz konusu edildiğinde belki de en çok öne çıkan tematik ortaklık bu düşüncenin kesinti ve kırılmalarla kurulu bir evren sunduğu şeklindeydi. Bu doğrultuda Adorno'nun, kendi evindeyken "kendini evinde hissetmeme" bilincinden söz etmesi[36] hem Said hem de Benjamin'in sürgün ve ötekiliği deneyimlemesinin yanında, ortodoksiye meyilli hazır kalıp ideoloji ve kavramlarda barınamayışlarını açıklamaktadır. Bir ideolojik kalıba dahil olarak değil onu kendi sözlüklerine çevirerek sahiplenmeleri bu tutumu örnekleyebilir. Benjamin'in "romantizmden Marksizm'e tinsellikten tarihsel maddeciliğe…" geçişli felsefesi bu çeşitliliğin belirgin eşikleri olarak okunabilir.[37] Benjamin'in kavramlarının dünyaya benzerliği dikkat çekicidir; çünkü dağılma ve yıkım şartları ancak parçalı ve fragmantal bir üslûpla anlatılabilir. Onun romantik bütün imgesini birebir tekrar etmek yerine alegorik olanda kurtarıcı bir yan araması metin ve dünya arasında kurduğu bağlantılılığın yansımasıdır.

Adorno'nun Benjamin okumasında onu "bütün akımlara mesafeli" olarak tanımlaması[38]Benjamin'in yeni dolayımlarla okunmasında süreğen bir tanım olarak kalmayı başarmıştır. Benjaminci deneyim söylemi, Heideggerci varoluşun kaygı ve kötümserliğine benzer bir tavrı içerir görünse de, neredeyse

[36] Theodor Adorno, *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, Çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis, 2009, 43.
[37] Gürbilek, "Sunuş", *Son Bakışta Aşk,* Haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis, 2018, 24.
[38] "Gençlik yıllarının tüm zihinsel akımlarını kendine yansıttı, onlarla kendini oluşturdu, ama hiçbirine ait olmadı." Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, 89 ve 91.

kendi etrafında dönen bir aynılık olarak dasein'ın ontolojisine karşı politik dolayımın ontolojiyi geçişli kıldığı, sosyal ontolojik bir üstesinden gelme hamlesine evrilmektedir.

Şimdi de Benjamin ve Said açısından "kendini evinde hissetmeme" şeklindeki sürgün bilinci, romantik ve zararsız görünen ev düşüncesinin nasıl da militarist bir kapanmaya dönüşebileceği bağlamında değerlendirelim.[39] Bu doğrultuda Adorno, yeni-sağ radikalizmlerini geçmişin yeniden işlenmesi bağlamında eleştirir. Geçmişin işlenmesi, milliyetçi bir biçimde tarihsel bir unutma faaliyetinin yanında "geleneğin icadı"nı gerektirecektir.[40] Yeni-sağ siyasetin propaganda üzerinden varlığını sürdürmesi sır değil; kaldı ki propagandist söylem biçimi Almanya'nın tikel tecrübesini aştığından, bütüncül bir eleştirel karşılığa ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Adorno'nun milli kimliğin yoğun olarak vurgulandığı ya da örneğin "asker gibi" ifadesinin bir övgü olarak alımlandığı Alman kültürel ve siyasal ortamına yönelik eleştirisi bu yerleşik kuralın entelektüel eksiklik ya da kuramdan yoksunluk gibi sebeplerle hiç de azımsanamayacağını ortaya koyar:

> "… Almanya'da insanlar sürekli milli kimlikleri konusunda kaygılanıyor gibi görünüyorlar ve bu kaygının milli bilince aşırı değer yüklenmesinde muhakkak payı var. Örneğin Almanların bölünme fikri karşısında paniğe kapılmasının açıklaması da burada bulunabilir."[41]

Üstelik disiplinin de "disiplin için disiplin" şeklinde sorgusuz ve kaba idealist versiyonu Nazizm gibi örneklerde bürokratik disiplinin pürüzsüz işlediği bir soğuklukla başarılabilmiştir. Adorno'nun, söz konusu propagandist tavrı basitçe psikolojizme düşmeden otoriteryen kişilikle ilişkilendirmesini de hesaba katarak[42] iç içe geçen çok başlı bir olguyla karşı karşıyayız. Adorno kitle kültürü eleştirileri doğrultusunda, Benjamin'in konformist olmayışı ile kolektivite konusundaki ısrarı üzerinde terslik olduğunu söylese de Benjaminci diyalektik doğrultusunda kolektif imkanları egemenlere kaptırmama niyetinden söz

[39] Ev sorununa dair gerilimi evden kaçışla evin ikamesi arasındaki gerilim bağlamında işleyen Nurdan Gürbilek'in, evin imkan ve sınırlarını düşündüğü son kitabına "İkinci Hayat" adını seçmesi dünya ile beraber "yeniden başlama"ya dair çıkış şansını imler. Nurdan Gürbilek, *İkinci Hayat: Kaçmak Kovulmak Dönmek Üzerine Denemeler,* İstanbul: Metis, 2020.
[40] Hobsbawm E. ve Terence Ranger, *Geleneğin İcadı,* Çev. Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora, 2006, 2.
[41] Adorno, *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*, 38-39-42.
[42] Adorno, *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*, 42 ve 55.

edebiliriz: "Geleneği, onu hükmü altına almak üzereolan konformizmin elinden çekip almak" çabası bunu destekler.[43] Bu doğrultuda Said'e göre sürgün, kopuşun bir eksiklik duygusu olarak yaşandığı bir kader olarak yuvadan tümüyle bir ayrı düşme değil, fakat yuvanın hem uzak hem yakın olduğunu duyuran bir hatırlama ile arada-olma halidir:

> "Yerleşmenin, evet demenin, uyum sağlamanın sunduğu ödüller tarafından ayartılan, hatta dört bir yandan kuşatılan entelektüel için birmodeldir sürgün."[44]

Benjamin "Tek Yönlü Yol" metninde sonuçlardan haz almayı zayıflık olarak nitelendirir; tamamlanmış yapıtlar yerine "fragmanların yükü"nü taşımasını bununla açıklar; çünkü "deha zahmettir"[45] Karşılaştırmalı edebiyat "uzman"ı olarak Said de, edebi metinlerin "uzman"ca bir konfor alanında açımlanmasından ibaret bir tavır yerine politik sorunlarla ilişkilenir: "Siyaset her yerdedir, (…) Entelektüeller zamanlarına ait insanlardır." Said'de sürgünlük, bir "aradalık" durumu olmasıyla hem fiziki hem de metaforik bir kullanıma karşılık gelmektedir.[46] Bir metafor olarak sürgün, bilgi-kuramsal çabayı profesyonel ve uzman bir "meslek"leşmenin hizmetine koşmak yerine hep yeniden başlayan bir "amatör" ruhu temsil etmektedir.

Eleştirel Bir İmkan Olarak *Amatör* Entelektüel Tutum

Hem Said hem de Benjamin'in, akademi açısından alışıldık örnekler olmamaları, politik evrenlerini edebiyatla harmanlanan iç içelikle kurmaları somut ve mikro bağlamlardan hareket etmenin aslında nasıl da tümel bir çabaya dönüşebileceğini gösterir. Said'in kendisine tanımladığı görev "madunların tanıklığı" iken Benjamin'in ezilenlerin geleneğini devralan tarihsel maddeciye biçtiği sorumluluk "tarihin havını tersine taramak" şeklindedir.[47] Bu tavır onu Hegelci hatta Marksist felsefenin bir yorumu olarak, rasyonel ve ilerlemeci "son" düşüncesinden farklılaştırır.

Profesyonalizmin çeşitli baskılarından söz eden Said'e göre bunlar sırayla; uzmanlaşma, bilirkişilik ve bu uzlaşı halindeki karışmazlığın etkisiyle iktidar

[43] Adorno, *Walter Benjamin Üzerine*, 90; Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", 45.
[44] Said, *Entelektüel,* 60 ve 73.
[45] Benjamin, "Tek Yönlü Yol", 57.
[46] Said, *Entelektüel*, 37-60-63.
[47] Said, *Entelektüel,* 15; Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", 47.

adına konuşmak gibi rollerdir. Said'e göre profesyonalizme karşı çıkılabilir. Bu da belli bir uzmanlık alanının dar sınırlarına kapanmayı reddetmek kadar kâr ve ödüle endeksli düşünmekten istiğna etmek gibi bağımsız ve sorumlu bir pratikle olur. Said'in safı bu konuda nettir. Örneğin şu soruyla bitirdiği yazısı metnin içerisinde cevap bulmuştur:

> "Entelektüel otoriteye nasıl hitap eder: Profesyonel bir ricacı olarak mı yoksa onun itibar görmeyen amatör bir vicdanı olarak mı?" (…) "Bugün entelektüel bir amatör olmalıdır…"[48]

Benjamin için de bilim özü gereği kendiliğinden hiçbir çözüm getirmez. Akademideki mesleki profesyonelleşme söz konusu içeriksiz ve mekanik kavrayışın neticesi olarak alımlanabilir. Bu nedenle;

> "Ünvanların, yetkilerin, yaşam ve meslek imkanlarının kazanıldığı enstitüler kendilerine bilim yuvaları adını veriyorlarsa bunun varacağı yer hiç de iyi değildir." [49]

"Hiç de iyi" olmayan bu sonuçtan dolayı Benjamin, üniversitelerin meslek üreten birer yüksekokul formatına, "uzmanlık" adı altında politik karışmazlığına açıkça mesafelenmektedir.[50] "Tarih Kavramı Üzerine" metninde "kaba ve maddi" şeyler olmaksızın incelmiş ve manevi olanınn başarılamayacağı tezi hatırlanırsa Kantçı mekanik soyutluğa mesafelenme açıkça görülür. Said'in "kültür" ve emperyalizm arasındaki bağlantının eleştirisi, imparatorluğun sürekliliğini sağlayan yazınsal ve söylemsel bütünlüğün irdelenmesi yine bu diyalektik sarsma çabasını imler. Said'de de kültürün politik okuması denenmektedir.[51] Tekrar Benjamin'e dönersek, "Öğrencilerin Yaşamı" metninde üniversitenin muhalefetini liberal sınırlarda kalan konforlu bir muhalefet olarak nitelemesini hatırlayalım. Bu sözümona muhalefet de üniversiteleri devlet-yanlısı olmaktan kurtaracak bir içerik sunmaz.[52]

"Doğru politik eğilim, edebi olanı da kapsar."[53] sözüyle Benjamin, poetik

[48] Said, *Entelektüel,* 83-88 ve 91.
[49] Benjamin, "Öğrencilerin Yaşamı", 81.
[50] Benjamin, "Öğrencilerin Yaşamı", 89.
[51] Said Benjamin'in "kültür ürünlerindeki barbarlık" teşhisini tarihe bir bakış olarak doğrudan devralmıştır.
[52] Benjamin, "Öğrencilerin Yaşamı", 86.
[53] Benjamin, *Brecht'i Anlamak*, 99. Said, Filistin mücadelesindeki etkin rolünün de gereği olarak, kozmopolit tavrını kimliksiz ve anti-özcü bir soyutlukla temellendirmeyi

ve politik ilişkiselliğe dikkat çeker. "Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı" isimli doktora tezinde sanat eleştirisi kavramının "bilgi-kuramsal ve estetik koşulları" içermesi gerektiğinden söz eder. Çünkü eleştirel bilginin sonsuzluğu gibi sanat da sonsuz ve bitimsiz bir düşünümdür. Benjamin'de, hikaye anlatıcısının daima yeni anlamlar açan bitimsiz rolü, deneyimin gözden kaybolduğu enformasyon çağında, bütünlük ve birlik düşüncesinin yeniden aranmasıdır bir bakıma. Fakat hikaye anlatıcısı başta olmak üzere birlik ve bütünlüğe dayalı nispeten istikrarlı/geleneksel topluluğun yittiği "yeni" şartlarda (modern bir ürün olarak) romanı -ve okurunun yalnızlığını- "aşkın yurtsuzluk biçimi"[54] olarak tasvir eden Lukacs'ı hatırlamak yerinde olabilir.

Sonuç

Dönüşümleri takip etme ve hatırlama sorumluluğu "yönümüzü geleceğe dönmeliyiz" naifliğinin ötesinde sil baştan başlamak yerine geçmişle yüzleşen, galiplerin homojen tarihini kesintiye uğratan bir karşılık vermelidir.[55] Bu açıdan Benjamin ve Said'in tarihsel müdahelelerine ek olarak Fanon, Adorno ve Arendt gibi pek çok ismin, milliyetçilik gibi sorunların "düşman"a yönelik bir yok etmeyi aşarak ortak bir felakete dönüşeceği ikazlarını hatırlamak yerinde olacaktır.

Benjamin'in hareket ve sessizliği, tinsel ve politik tavrı birlikte yüklenebilen geçişli felsefesinde pasif bir nihilizm yoktur. Geçmişin sürekliliğini bölen parçalar yakalamak için durmak da eylemliliğin bir parçasıdır. Özetle Benjamin'in tinsel olana, otantik bir topluluk arayışına yönelik ilk dönemlerdeki yoğun vurgusu tekniğe dair düşüncesinde kırılmalar göstermiştir. Sözü edilen kırılma kopuş deneyimi kadar konformizme düşmeyen süreklilikler de taşır. Çünkü bu irdelemede, özellikle ikinci doğa bahsinde deneyim ve geleneğin, hem muhafazakar hem ilerlemeci konformizmden çekip alınabilecek potansiyellerine ilgi devam etmektedir. Sonuç olarak Benjamin'in "Deneyim ve Yoksulluk" metniyle beraber kayıp ve unutuş içeren şartların tasviri ile çıkış bildirisinin birlikte dile gelmesi, söz konusu negatif halden pozitif bir çıkış sağlanabilecekse bunun politik bir çabayı gerektirmesi tematik bir ortaklık olarak takip edilebilir.

seçmemiştir. Benjamin'in kolektivite ruhundan vazgeçmemesi benzer bir motivasyonladır.

[54] Onur Kula, *Marx, Benjamin, Adorno Sanat ve Edebiyat,* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013, 72-75.

[55] Zamansal akışta düşüncelere el koymak olarak monad düşüncesi, Benjaminci kavrayışın parçada bütünsel olanı yakaladığı müdahil tavrı imlemektedir. Benjamin, *Tarih Kavramı Üzerine*, 51-53. Muktedirler, boş zaman kurgulayarak nötral görünen normatif çerçevenin artalanına yaptıkları atamaların gözden kaçmasına neden oluyorlar.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor. *Walter Benjamin Üzerine*. Çev. Dilman Muradoğlu, İstanbul: YKY, 2004.

Adorno, Theodor. *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*. Çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis, 2009.

Adorno, Theodor. *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri ve Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?* Çev. Şeyda Öztürk, Tarhan Onur. İstanbul: Metis, 2020.

Başer, Nami, "Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği", İçinde *Dar Kapıdaki Mesih : Walter Benjamin ve Politik Felsefesi,* der. Ertan Kardeş, 13-27, İstanbul: İthaki, 2017.

Benjamin, Walter. "Deneyim ve Yoksulluk", çev. içinde *Parıltılar,* Çev. Yılmaz Öner, 17-23, İstanbul: Belge, 1990.

Benjamin, Walter, "Çevirmenin İşlevi", içinde *Parıltılar,* Çev. Yılmaz Öner, 105-119, İstanbul: Belge, 1990.

Benjamin, Walter, "Öğrencilerin Yaşamı", içinde *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, 80-94, İstanbul: Belge, 1990.

Benjamin, "Yıkıcı Karakter", içinde *Parıltılar*, Çev. Yılmaz Öner, 14-16, İstanbul: Belge, 1990.

Benjamin, Walter, "Experience" *Selected Writings*, Volume 1: 1913-1926. Edited by, Marcus Bullock, Michael Jennings, Harvard University Press, London, 1996.

Benjamin, Walter, "Gelecekteki Felsefenin Programı Üzerine", *Benjamin*, Çev. ve Haz. Besim Dellaloğlu, 125-135, İstanbul: Say, 2005.

Benjamin, Walter. *Brecht'i Anlamak*. Çev. Haluk Barışcan, Güven Işısağ, İstanbul: Metis, 2018.

Benjamin, Walter, "Tek Yönlü Yol", içinde *Son Bakışta Aşk*, Sunuş ve Haz. Nurdan Gürbilek, 55-85, İstanbul: Metis, 2018.

Benjamin, Walter. "Tarih Kavramı Üzerine", içinde *Son Bakışta Aşk*, Sunuş ve Haz. Nurdan Gürbilek. 43-54, İstanbul: Metis, 2018.

Benjamin, Walter, "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilebildiği Çağda Sanat Yapıtı", içinde *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, 50-86, İstanbul: YKY, 2020.

Benjamin, Walter, "XIX. Yüzyılın Başkenti Paris", içinde *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, 87-107, İstanbul: YKY, 2020.

Fanon, Frantz. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. Çev. Orçun Türkay, İstanbul: Metis, 2020.

Gülenç, Kurtul, "Sınırda Olmak Ya Da Yaşamda Kalmanın Halleri", İçinde *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi,* der. Ertan Kardeş, 61-77, İstanbul: İthaki, 2017.

Gürbilek, Nurdan. "Sunuş", *Son Bakışta Aşk,* Haz. Nurdan Gürbilek, 7-42, İstanbul: Metis, 2018.

Gürbilek, Nurdan. *İkinci Hayat: Kaçmak Kovulmak Dönmek Üzerine Denemeler,* İstanbul: Metis, 2020.

Hobsbawm E. ve Terence Ranger. *Geleneğin İcadı,* Çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora, 2006.

Kardeş, Ertan, "Walter Benjamin Düşüncesinde Teknik: İmkanlar, Eleştiri ve Politik Eylem", Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, Sayı/Issue: 52, İstanbul University Press, (2020): 1-18.

Kula, Onur Bilge. *Marx, Benjamin, Adorno Sanat ve Edebiyat.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.

Lefebvre, Henri. *Gündelik Hayatın Eleştirisi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.

Levinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık.* Ed. Zeynep Direk, İstanbul: Metis, 2016.

Löwy, Michael. *Demir Kafes*. Çev. Nihan Çetinkaya, İstanbul: Ayrıntı, 2018.

Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. Çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim, 2013.

Marx, Karl. *Kapital*. 1. Cilt. Çev. Erkin Özalp, Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2015.

Merleau-Ponty, Maurice. *Algılanan Dünya*. *Ç*ev. Ömer Aygün, İstanbul: Metis, 2020.

Said, Edward. *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı.* Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı, 2018.

Weber, Max. "Meslek Olarak Bilim", *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İstanbul: İletişim, 2004.

ON THE DEFENSIBILITY OF AESTHETIC JUDGMENTS IN CRITICAL THEORIES OF BEARDSLEY AND ISENBERG

Nil AVCI*

ABSTRACT

In the 20th century one of the most controversial questions in aesthetics for American philosophers is the question of the defensibility of aesthetic judgments. The main reason is that its answer determines whether aesthetic criticism can be a well-founded intellectual enterprise or not. Monroe C. Beardsley is one of the American philosophers who believe that aesthetic evaluations are defensible and he proposes a rationalist theory of objective criticism. According to him, there are normative principles governing aesthetic evaluations and critics can justify their critical verdicts on the artworks by inferring their evaluations from these principles. With regard to this proposal, the questions are as follows: Can such a rationalist theory maintain the essential feature of the aesthetic judgment which demands an internal response, a particular feeling, in addition to its cognitive aspect? If not, can there be an alternative theory for the defensibility of aesthetic evolutions which saves its essential emotive ingredient? In this paper, these questions will be responded to by examining Beardsley's theory and its critical rejection by Arnold Isenberg. As a result, it will be demonstrated that Isenberg formulates the alternative theory which gives equal weight in aesthetic criticism both to the internal emotive aspect and to the validity of an aesthetic judgment.

Keywords: *Aesthetic criticism, Aesthetic judgment, Aesthetic value, Critical communication, Community of feeling*

BEARDSLEY VE ISENBERG'İN ELEŞTİREL KURAMLARINDA ESTETİK YARGILARIN SAVUNULABİLİRLİĞİ ÜZERİNE

ÖZ

Yirminci yüzyılda estetik alanında Amerikan filozofları arasında en çok anlaşmazlığa sebep olan sorulardan biri estetik yargıların savunulabilirliğine dair sorudur. Bunun asıl sebebi, sorunun cevabının estetik eleştirinin sağlam zeminli bir entelektüel faaliyet olup olmadığını belirleyecek olmasıdır. Monroe C. Beardsley estetik değerlendirmelerin savunulabileceğine inanan, nesnel ve rasyonel bir estetik eleştiri kuramı öne süren Amerikan filozoflarından biridir. Ona göre estetik değerlendirmeleri kapsayan normatif ilkeler vardır ve eleştirmen sanat eserinin değerine dair estetik kararını bu ilkelerden çıkarsayarak gerekçelendirebilir. Bu iddiaya dair sorulması gereken sorular şunlardır: Böylesi bir rasyonel kuram estetik yargıların bilişsel boyutuna eklenen ve onun ayırt edici asli özelliğini oluşturan belirli bir duygu ya da içsel bir tepki gerekliliğini muhafaza edebilir mi? Eğer edemezse, estetik yargıları duygusal içeriğinden, yani estetik değerin hissedilmesi gerekliliğinden koparmayacak ama buna rağmen onların rasyonel savunulabilirliğini ileri sürecek başka bir kuram mümkün müdür? Bu makalede bu soruların cevapları Beardsley'in kuramı incelenerek ve kuramın Arnold Isenberg tarafından sunulan eleştirel reddi çözümlenerek verilecektir. Netice itibarıyla Isenberg'in, estetik yargıların hem duygusal boyutuna hem de geçerlilik talebine eşit ağırlık veren bir estetik eleştiri kuramı ortaya koyduğu gösterilecektir.

Anahtar Sözcükler: *Estetik eleştiri, Estetik yargı, Estetik değer, Eleştirel iletişim, Duygu ortaklığı*

---

* Dr. Öğretim Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, nil.avci@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5989-5895.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 443-461 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 443-461*
Makalenin geliş tarihi: 02.02.2022 *Submission Date: 2 February 2022*
Makalenin kabul tarihi: 14.03.2022 *Approval Date: 14 March 2022*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Introduction

In *Critique of the Power of Judgment* Kant points out the essential tensional nature of aesthetic judgments. They are specific judgments which are neither judgments claiming to know the object nor expressions of personal likings, but have commonality with both of them. Aesthetic judgments in the form "This X is beautiful" are like personal expressions in that they express a kind of subjective, internal response.[1] Kant explicitly writes that "beauty is nothing by itself, without relation to the feeling of the subject."[2] Since the internal response, like feeling pleasure, cannot be a part of the object, aesthetic judgment cannot be a logical judgment; a claim for the knowledge of the object. However, aesthetic judgments are also like logical judgments in that, through an aesthetic judgment, it is spoken as if beauty is the feature of the object itself and the judgment demands a universal validity. Thus, aesthetic judgments differ from other judgments because of this essential tension of containing an internal response and a claim for validity. To explain how the aesthetic evaluations (containing this internal tension) are possible, Kant turns to the reflective use of the power of judgment and formulates one of the most influencing aesthetic theories of the 18th century.[3]

According to Kant, although aesthetic judgments have universal validity and demand everyone's agreement, they cannot do this by means of argumentation or rational proofs. Aesthetic judgement requires immediate perceptual or sensual acquaintance with the aesthetic object. In part 32 of

[1] Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, ed. and trans. Paul Guyer and Eric Matthews, New York: Cambridge University Press, 2000, 97-102.
[2] Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 103.
[3] Before Kant, in the 17th century, Hume is also interested in aesthetic judgements which he takes to be judgments of taste. Hume thinks that attribution of aesthetic value depends on sentiment which refers to a kind of approbation (praise) or disapprobation (blame). In his essay "Of the Standard of Taste" he writes that the sentiment of a good critic with a good taste can provide the standard of beauty. A good critic is someone who has a sound understanding, delicate imagination, has practiced in a specific area of art, has done myriad comparisons in that area and has succeeded in eliminating his prejudices. However, as Theodore Gracyk points out, given the sentimentalism of Hume, his general ideas on taste cover both moral and aesthetic judgments. Consequently, it can be said that he does not detect a conceptual tension that makes the judgments specifically aesthetic as problematic. David Hume, "Of the Standard of Taste," in *David Hume: Selected Essays*, ed. Stephen Copley and Andrew Edgar, New York: Oxford University Press, 1998, 142-148. Theodore Gracyk, "Hume's Aesthetics," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/hume-aesthetics/.

Critique of the Power of Judgment, Kant insists that the perceptual encounter with aesthetic object is necessary for aesthetic evaluation; to wit, aesthetic spectator has to personally feel aesthetic pleasure or displeasure. Especially in the case of the aesthetic judgments concerning artworks, logical demonstration that some rules apply to the artwork and the subsequent inference that the artwork is a good work can never lead to one's aesthetic judgment unless she feels or enjoys the artwork herself. To summarize in Kant's own words:

> If someone reads me his poem or takes me to a play that in the end fails to please my taste, then he can adduce Batteux or Lessing, or even older and more famous critics of taste, and adduce all the rules they established as proofs that his poem is beautiful; certain passages, which are the very ones that displease me, may even agree with rules of beauty (as they have been given there and have been universally recognized): I will stop my ears, listen to no reasons and arguments, and would rather believe that those rules of the critics are false or at least that this is not a case for their application than allow that my judgment should be determined by means of a priori grounds of proof, since it is supposed to be a judgment of taste and not of the understanding or of reason.[4]

This tensional nature of aesthetic judgments comes to the fore again in aesthetic investigations of the 20th century in the United States. With the linguistic turn in philosophy, philosophers of analytic tradition focus on the statements of aesthetic value; their clarification and confirmation. The main reason of this philosophical interest in aesthetic judgment is the question of the legitimacy of aesthetic criticism.[5] Two significant analytic philosophers of the

[4] Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 165.

[5] Assuredly, analytic philosophers are not the only ones who come to grips with the problem of aesthetic criticism in the 20th century. There are major figures in continental tradition too, like Walter Benjamin, who thinks that aesthetic criticism should be the fundamental problem to grapple with in philosophy of art. He starts his own study on aesthetics by criticizing Jena Romantics' concept of art and art criticism. Then he proposes a theory which takes criticism necessary for both the very existence of the art work and aesthetic experience of it. Benjamin can be said to be interested more in possibilities of moral, social and political transformation that the concept of art criticism opens up, of which analytical philosophers can be criticized to be ignoring. Therefore, for him, philosophy of criticism does not amount to finding a critical criterion answering to the tensional nature of aesthetic judgments. For a detailed examination of both Benjamin's theory and other theories of criticism belonging to the German aesthetic tradition see

century, C. Monroe Beardsley and Arnold Isenberg, affirm that philosophy of art should be philosophy of aesthetic criticism.[6] Consequently, philosophers examine the descriptions of artworks used in aesthetic criticism instead of clarifying the concepts of the beautiful and the sublime. Aesthetic judgment, on the other hand, is discussed in terms of the analysis of the aesthetic verdict of the critic.

We can see that Kant's remark on the tensional togetherness of subjective feeling and claim for validity in aesthetic evaluation survives in a new form in the philosophy of aesthetic criticism. How is it possible that critical evaluations are rationally defensible if they are necessarily bound to an internal, private response to an aesthetic object? If aesthetic evaluations are rationally defensible through argumentation and if critical verdicts are inferences from general principles, then it seems that aesthetic judgments lose their connection with the feeling. If aesthetic evaluations necessitate the experience of a certain kind of feeling in the perceptual encounter with the artwork, then trying to find reasons to justify an aesthetic judgment and to rationally persuade others is futile. The following will discuss the possibility of proposing a theory of aesthetic criticism that does not eliminate the tension essential to aesthetic evaluation. In the first part, Beardsley's generalist and formalist approach to aesthetic evaluation will be discussed. In the second part, Isenberg's particularist theory of aesthetic criticism will be presented. It will be concluded that Isenberg can give an account of the internal tension of aesthetic evaluation with his idea that aesthetic criticism aims at the community of feeling. As a concluding remark, the obscure point in Isenberg's theory will be underlined.

Nathan Ross, *The Philosophy and Politics of Aesthetic Experience: German Romanticism and Critical Theory*, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017.

[6] Beardsley writes that "[a]esthetics can be thought of, then, as the philosophy of criticism, or *metacriticism*." Monroe C. Beardsley *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, New York and Burlingame: Harcourt, Brace & World, Inc., 1958, 4. In parallelism, Isenberg writes that "[p]hilosophical aesthetics is an analysis of the concepts and principles of criticism and other aesthetic studies, such as the psychology of art." Arnold Isenberg, "Analytical Philosophy and the Study of Art," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 46, (1987): 125-136, 128.

Beardsley's Theory of Aesthetic Criticism

Beardsley devotes the last three chapters of *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism* to the discussions on normative statements of aesthetic criticism. He focuses on the question of the "good reason" given for the aesthetic evaluation.[7] In the chapter called "Critical Evolution" he classifies aesthetic reasons into three categories: Genetic Reasons, Affective Reasons and Objective Reasons. The first two reasons are not good reasons to make the evaluation normative. While the former one is irrelevant to the evaluation, the latter is not, yet it can still impose no normativity on the judgment.[8] Genetic reasons usually include the psychological states, manners, and intentions of the artist before the production of the work. Consequently, critical evaluations that use Genetic Reasons usually take the form "This is a good work because it fulfils artist's intention." However, Beardsley writes, the intentions of the artist can never be known in the case when the artist is dead, like Shakespeare.[9] Moreover, even if it is possible to reach the intentions, the artist herself can be unable to put them into words to compare with the work because intentions grow and change through the productive process. Furthermore, even if the artist can clearly state her intentions and we can discover that they are fulfilled, the artwork can still be a poor work because we can still discuss the worth of the artist's intention. Thus, Beardsley concludes the "internationalist method" used to give Genetic Reasons cannot attribute normativity to the evaluations.[10]

Similar claims can be found in Beardsley's famous article "The Intentional Fallacy" which he wrote with W. K. Wimsatt in 1954. In this article, they problematize the relevancy of intentions to the evaluation, not of artworks in general, but of literary works.[11] They note that the meaning of a literary work is not identical with that which the author intended and base this claim on the private-public distinction. Beardsley and Wimsatt argue that a poem neither belongs to the critic nor to the author, but it belongs to the public because it is a publicly accessible product.[12] Literary works can be full of meanings of which the author is not aware but can be picked publicly through aesthetic evaluation.

[7] Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 454.
[8] *Ibid*., 457, 461.
[9] Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 458-459.
[10] *Ibid*., 460.
[11] W. K. Wimsatt Jr. and M. C. Beardsley, "The Intentional Fallacy," The Sewanee Review 54, no 3 (1946): 468-488, 468.
[12] *Ibid*., 470.

Therefore, referring to the intentional reasons to argue for the aesthetic indefensibility is an "Intentional Fallacy." Inaccessibility of the artist's meanings and intentions does not entail the undecidability on the aesthetic value and we can still form valid critical judgments. Considering the public-private distinction and the significance put on the public object rather than the private or subjective aspect, Beardsley's negative attitude towards subjective elements in aesthetics is strongly implicated. To support this implication, whether Affective Reasons are good reasons to defend aesthetic verdict or not should be investigated.

If someone claims that an artwork is a good work because it gives pleasure or it is moving or exciting, she validates her aesthetic praise by Affective Reasons.[13] In other words, aesthetic verdicts are regarded as expressions of subjective affections. Beardsley thinks that emotional responses provide no information with respect to two aspects. The first one is that aesthetic emotional response cannot be differentiated from other emotional responses. The second aspect is that it gives no information about the qualities of the object in giving reasons. If a critic advises us to see an artwork because it is pleasurable, we would still like to know what in the object causes that pleasure since we would like to be informed about the object, not about the subject. To regard affective responses as the standard of aesthetic criticism leads to impressionism and relativism, and arguing for the indefensibility of aesthetic evaluation on the ground of this relativism is "Affective Fallacy."[14] In their article called "Affective Fallacy," Beardsley and Wimsatt write that they chose the term fallacy because the identification of the artwork with the artist's intention or its identification with the emotional response is a confusion regarding that which is judged.[15] In both cases, the object vanishes. If aesthetic theory focuses on subjectivity, it loses the ground of validity for aesthetic evaluations. Therefore, the reasons which directly refer to the artwork (object) and which are called Objective Reasons by Beardsley should be the next point to move on.

Beardsley writes:

> I call a reason Objective if it refers to some characteristic-that is some quality or internal relation, or set of qualities and relations- within the

[13] Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 461.
[14] W. K. Wimsatt Jr. and M. C. Beardsley, "The Affective Fallacy," *The Sewanee Review* 57, no 1 (1949): 31-55.
[15] *Ibid*., 31.

> work itself, or some meaning relation between the work and the world. In short, either descriptive statements or interpretative statements appear as reasons in critical arguments, they are to be considered as Objective reasons.[16]

Accordingly, one can defend her aesthetic evaluation by describing the properties of the independent and public object. Given that all other conditions are equal, the presence of some properties makes the artworks better, while others make them worse. Beardsley calls them merit and defects.[17] To clarify, he gives the example of an apple with a worm. A worm in the apple is a defect but it is possible that the worm stays in a small patch in the apple and the apple has other properties which make it a good apple in spite of the worm. Beardsley is also aware that some meritorious features in one artwork cannot have the same role in another. Indeed, it can turn to be a defect for another artwork. "[E]xactness in perspective and in the size-distance relations of figures" is a merit in a Rembrandt etching, while their absence is a merit in a Cezanne still life. [18]

Beardsley argues that specific principles of merits can be ultimately subsumed under general principles called "General Canons" which state general merits and which are applicable in all artworks in any form.[19] There are three objective features stated by canons: unity, complexity and intensity. Beardsley concludes that these are Objective Reasons and have justificatory role in any aesthetic judgment by making this particular judgment deducible from this General Canon, although these canons are not universal rules but just general tendencies or statistical generalizations. The critic can judge that a drama is not good because it depicts a thirty years' time period and a long-action time brings disunity to the play. She deduced her claim from the General Canon stating that disunity is a defect in aesthetic objects. However, the real question is the justification of these Canons themselves because the evaluation can still be rejected if the Canons are not accepted. Beardsley responds by giving an instrumentalist definition of aesthetic value and his conception of aesthetic

[16] Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 462.
[17] *Ibid*., 464.
[18] In "On Generality of Critical Reasons" Beardsley clarifies in detail how one single objective feature cannot determine the goodness of the work and how relations and combinations of features make an artwork better or worse. See Monroe C. Beardsley, "On the Generality of Critical Reasons," *The Journal of Philosophy* 59, no 18 (1962): 477-486.
[19] Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 465-66.

experience included in this definition can be addressed as the main reason for missing the essential feeling component of aesthetic evaluations.

Beardsley's point of departure to define aesthetic value is to establish that the adjective 'good' in critical judgments is used adjunctively. It means that critical judgments can be expressed in the form "This is a good X." The condition for using 'good' adjunctively, on the other hand, is that X belongs to a class which Beardsley calls a "function-class." [20] A function-class is a class whose members have something in common so that they can do (function) better than the other classes alike. In other words, the objects have the capacity to function more efficiently in the service of a purpose although it is possible that they are not designed so purposively. Following this analysis, Beardsley maintains that the noun 'aesthetic object' is a function-class because aesthetic objects have the capacity to produce aesthetic experience in common and they function better in this production than the other objects. The next step is to pin down the differentiating characteristics of aesthetic experience. Beardsley thinks that aesthetic experience is not a different kind of experience. It is a special unity of manifold characteristics which can be found in different experiences separately.[21] To describe this combination, he transfers objective qualities from object to the realm of the whole experience. As a result, the qualities cover not only the objective aspect of the experience but also cognitive and affective aspects of the experience as well. Thus, unity, complexity and intensity are also those characteristics which determine the experience as aesthetic experience. To cover all three, he introduces the term aesthetic "magnitude".[22] Accordingly, Beardsley writes: "If it be granted that aesthetic experience has value, then 'aesthetic value' may be defined as 'the capacity to produce aesthetic experience of some magnitude.'"[23] Beardsley concludes General Canons themselves can be justified by saying that only the features unity, complexity and intensity in greater degree can yield an aesthetic experience in greater magnitude and this is what constitutes aesthetic value. Thus, Beardsley grounds the validity of General Canons by the instrumental definition aesthetic value.

Beardsley's reductionist perspective shows itself most clearly when he articulates the role of feelings or internal responses in aesthetic experience.

[20] *Ibid.*, 525.
[21] *Ibid.*, 530.
[22] *Ibid.*, 529.
[23] *Ibid.*, 533.

While describing aesthetic experience, Beardsley mentions emotion, yet in such a way that it loses its subjective phenomenal quality. Emotion in aesthetic experience is reduced to one of the three objective qualities of the experience.[24] To write in his words: "what we call the emotion in aesthetic experience may be simply the intensity of the experience itself."[25] Intensity is the concentrated engagement, the "pervasive feeling-tone," and it can ultimately be clarified as the capacity of the aesthetic object to fix the mind on it itself. [26] He insists that intensity never refers to the intensity of pleasure but refers to the absence of the negative disturbances. Moreover, the significance of subject's "impulses or expectations" comes from not *being felt* but being a part of formal completeness or equilibrium.[27] Subjective reactions are important in so far as they are resolved or counterbalanced by other elements so that the formal quality of unity arises.

Moreover, if Beardsley argues that aesthetic judgments are inferences from General Canons, then it means that aesthetic value is not something that has to be immediately felt; so, the spectator does not have to encounter the artwork itself in order to agree with the critic. In "On Generality of Critical Reasons" Beardsley explicitly writes as follows: "But I should think that the aim of the reasoner—that is, the critic armed with reasons—is not to get people to *like* the poem, but to get them to acknowledge that it is good."[28] This can also be supported by Beardsley's last two comments on the term 'capacity'.[29] Capacity can be understood either as the capacity of the object to produce aesthetic experience or the capacity of the spectator for the experience. Beardsley notes that the capacities are not to be necessarily actualized. An aesthetic judgment states only that it *can* move people, it is capable of producing aesthetic experience of proper magnitude. So, to judge that the object has aesthetic merit, it is sufficient to demonstrate that the object fits to General Canons and it can, could, or would move someone. That to which Nicholas Wolterstorff refers as Beardsley's strategy to overcome the disorderly nature of enjoyment in *The Aesthetic Point of View* applies here too: "he moves from the categorical to the

[24] *Ibid*., 527-28.
[25] Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 527.
[26] *Ibid*., 529.
[27] Georg Dickie calls the affections, feelings, expectations the "phenomenally subjective features" of aesthetic experience. He questions the meaning and possibility of having coherent or complete affects or feelings in an experience. George Dickie, "Beardsley's Theory of Aesthetic Experience," *Journal of Aesthetic Education* 8, no 2 (1974): 13-23.
[28] Beardsley, "On the Generality of Critical Reasons," 478.
[29] Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, 531.

counterfactual."[30] Enjoyment can accompany the judgment and can count as evidence of the aesthetic capacity of the object, but it is not included necessarily in the *reasons* of judgment. All these imply that critical enterprise can be carried out without actually enjoying anything and Beardsley's strong opposition to relativism and subjectivism seems to result in abolishing the essential character of aesthetic judgments.

Isenberg's Theory of Aesthetic Criticism

According to Isenberg, the question "Why does X like this poem?" can be responded in two different ways. One response is to take the enjoyment of the poem as a fact and to refer to some qualities of the poem as the causes of this fact. In other words, it is to state the *cause* of the enjoyment which is taken to be a psychological fact. Isenberg writes that asking this question in aesthetic does not demand such kind of psychological explanation.[31] If we ask a critic, whose aesthetic judgment we disagree with, to justify her verdict and then she points to the quality of the artwork, we would see it as just the cause of his bad taste and not as a justification. In asking for justification, we are interested in the normative dimension of the criticism, not in its genitive dimension. This means that Isenberg agrees with Beardsley that psychological explanations cannot serve as justification in aesthetics. To causally explain why one feels in a certain way and to convince another person that a poem is beautiful are different processes.

As Joe Zeccardi clarifies in his article "Rethinking Critical Communication," Isenberg thinks that the normativity of the critical process is thought to depend on its argumentative form.[32] We can read Isenberg as referring to Beardsley's thought. If critical process is thought to be an argument, it is composed of three parts: "There is the value judgment or *verdict* (V): "This picture or the poem is good —"; There is a particular statement or *reason* (R): —

[30] Nicholas Wolterstorff, "Beardsley's Approach," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 63, no 2 (2005): 191-195, 193.
[31] Arnold Isenberg, "Critical Communication," in Aesthetics and the Theory of Criticism; Selected Essays of Arnold Isenberg, ed. William Callaghan, Leigh Cauman, Carl G. Hempel, Sidney Morgenbesser, Mary Mothersill, Ernest Nagel, and Theodore Norman, Chicago: University of Chicago Press, 1923, 158.
[32] Joe Zeccardi, "Rethinking Critical Communication," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 68, no 4 (2010): 367-377, 369.

because it has such-and- such a quality—"; and there is a general statement and *norm* (N): "—and any work which has that quality is *pro tanto* good."[33] Accordingly, the verdict is generally accepted as an utterance of blame or praise which expresses a feeling. Then, it is expected that a reason conditions the verdict.[34] If it is to be an argument, there should be a deductive inference from premise to conclusion; that is, from the reason to the verdict. However, the problem is that there is no logical connection between having a quality x and being a good poem. So, we have to think a norm to connect them. The critic can never make the general claim that a quality Q everywhere and every time makes an artwork likable. Moreover, to argue for the norm's truthfulness is neither possible nor necessary. Isenberg stresses that "[t]here is not in all the world's criticism a single purely descriptive statement concerning which one is prepared to say beforehand, 'If it is true, I shall like that work so much the better.'"[35] Thus, truth or falsity of a general principle never adds to or takes weight from the aesthetic value, which is necessarily an experienced or *felt* value. According to Isenberg, the verdict depends on the aesthetic feeling which has a kind of peculiarity in that it is a feeling which is attached to an aesthetic content. It is "embodied."

If the connection of verdict to reasons is explored in order to discuss the role of reasons in aesthetic criticism, two points can be stated. First, Isenberg insists that reasons are not logically related to the verdicts. In order to convince someone, we do not argue that the verdict logically follows from our reasons for it.[36] Second, in aesthetic evaluation verdicts and reasons cannot be easily and clearly differentiated. To recall, reasons given for an aesthetic judgment are usually descriptions of the qualities or the content of the artwork. However, they are not objective descriptions of certain properties of the artwork. They are indeed mixed with blame or praise and they express taste or distaste. For example, the statement "Colors are garish" imparts both information and value. The term 'garish', as Frank Sibley would call it, is an "*evaluation-added* property term"[37] and when an evaluation-added property term is used to describe an

[33] Isenberg, "Critical Communication," 158.
[34] *Ibid*., 158.
[35] *Ibid*., 164.
[36] *Ibid*.
[37] Frank Sibley, "Particularity, Art, and Evolution" in *Approach to Aesthetics: Collected Papers on Philosophical* Aesthetics, ed. John Benson, Betty Redfern, and Jeremy Roxbee Cox, Oxford: Clarendon Press, 2001, 88-104, 92.

object, it means that a property is attributed to an object with an implication of the speaker's positive or negative evaluation of that property. On this account, we can infer that the terms 'unity,' 'complexity' and 'intensity' which Beardsley suppose as purely descriptive and so objective, are the qualities that are attached with positive feelings (pleasure) of the critic. Yet, the positive feeling might not hold for everyone and therefore a generality cannot be ascribed to these qualities. Therefore, as James Shelly does, Isenberg, can be rightly placed into the particularist side against the generalist one among the theories of aesthetic criticism.[38]

That the aesthetic value is a felt value and primacy in aesthetic evaluation is granted to the particularity of aesthetic experience does not entail that evaluations are relative and arbitrary. Neither does it lead to aesthetic obscurantism which means that a felt quality is ineffable or incommunicable. Isenberg attempts to save his aesthetic theory from these accusations by means of his concept of "critical communication." He explains that quality in an aesthetic experience can be communicated "at the level of the senses" and accordingly the function of aesthetic criticism is "to induce a sameness of vision, of experienced content."[39] In order to get a grip on Isenberg's notion of critical communication, we should contend the separability of the meaning of a judgment from its validity in art criticism. What is transmitted by means of language in aesthetic evaluation is the meaning of the judgment but not the belief or doubt about it because the latter requires an additional act.[40] In critical communication too, we expect the transmission of a meaning. For example, in reading a critical essay on an artwork we desire to get the content of the critics' sentences, the reasons for her verdict. However, this kind of transmission differs from ordinary communication or from the understanding of a scientific statement.

While an ordinary statement or a formal, scientific statement can be understood through the definitions of the terms (fixed connotations) without any dependence on sense, the qualities constituting an artwork whose concepts are used in an evaluative statement necessitate a perceptive act. Neither in ordinary communication nor in scientific one a reference to the sense or

[38] James Shelly, "The Concept of the Aesthetic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aesthetic-concept/ .
[39] Isenberg, "Critical Communication," 163
[40] *Ibid*., 156.

perception is needed in order to get the meaning. Contrary to them, the critics' meaning is communicated when it is "filled in" or "rounded out" or completed by the act of perception.[41] Thus, Isenberg believes in semantic dependence of aesthetic judgments on immediate sense or perception. Perception, in turn, Isenberg writes, is the same as the overall appreciation of a particular artwork in its wholeness.[42] So, it seems that Isenberg uses the term 'perception' in such a comprehensive sense that it covers aesthetic experience with all its sensuous, emotive and cognitive aspects. Contrary to Beardsley, in order to understand the aesthetic judgment of the critic, perception is necessary.

By giving reasons for her verdict, the critic's aim is not justification but only to get the others to understand her. At his point we reach the exact answer of the question of what the role the reasons play in an aesthetic evaluation. Since the reasons are descriptions of the qualities that are felt to be valuable, the aim of the critic is to create a *community of feeling* through the perception of the artwork. This community of feeling can be thought as a kind of aesthetic empathy, or aesthetic "feeling with".[43] To clarify this empathetic process, Isenberg gives the example of a small talk about the delightful expression of a face.[44] Imagine that someone utters that a face is delightful and we ask "What is delightful about it?" In response, she would simply say "Didn't you see this smile?" This dialogue demands the appreciation of the immediate experience of the face and while referring to the smile, two people *feel* that they speak of the same thing. Likewise, critics describe the artwork's delightfulness and tries to get us to see what she sees. When we see it, we understand what she means. Thus,

[41] Isenberg, "Critical Communication," 163.
[42] *Ibid*., 169.
[43] Isenberg's conception of community of feeling can be traced back to Kant's concept of *sensus commınus* (common sense); the idea of a common aesthetic 'sense' shared by all. However, Isenberg stresses the perspectival aspect of the evaluation, too. To wit, the critic perceives the work from a particular perspective of which perhaps the spectator is unaware before. Therefore, I used the term "aesthetic empathy" to express the idea that aesthetic spectator should adopt the aesthetic perspective of the critic to feel in the same way. Assuredly, the concept of empathy in aesthetics has a long history going back to its first use by Robert Vischer and Theodor Lipps, but here I follow Jeff Mitscherling's proposal. Mitscherling thinks that empathy concerns characters in the work of art while in our case empathy concerns the critic's experience. Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 122-24, 173-176. Jeff Mitscherling, Empathy and Emotional "Coexperiencing in the Aesthetic Experience," *Horizon. Studies in Phenomenology* 9, no 2 (2020): 495-512, 501-502. For a short introduction to the history of empathy see also Magdalena Nowak, "The Complicated History of Einfühlung," *Argument: Biannual Philosophical Journal* 2 (2011): 301-326.
[44] Isenberg, "Critical Communication," 164.

art critic is the one who sees and helps the other one to see what she sees by means of critical discourse.

The community of feeling or the inducement of the sameness of vision through critical communication can happen in two ways. The first one is when the critic takes on the role of a teacher, guides and changes the perspective of the aesthetic spectator by giving direction for perceiving the object. The critic

> … gives us directions for perceiving, and does this *by means of* the idea he imparts to us, which narrows down the field of possible visual orientations and guides us in the discrimination of details, the organization of parts, the grouping of discrete objects into patterns. It is as if we found both an oyster and a pearl when we had been looking for a seashell because we had been told it was valuable. It *is* valuable, but not because it is a seashell.[45]

Isenberg's example of such a critical guidance is Ludwig Goldscheider's aesthetic evaluation of the painter El Greco's work *The Burial of Count Orgaz* (*El Entierro del Conde de Orgaz*). The painting is an example of religious painting and depicts the burial ceremony of Count Orgaz. In the upper part of the painting, we encounter the glory heaven with angles, saints, apostles, martyrs and Christ covered by the clouds. Heaven is split to accept Count of Orgaz. In the lower part of the painting, at the center of the scene is the death body of the count lying in the arms of two saints, Saint Augustine and Saint Stephen, who descended from heaven to service and burry the count. In addition to them we see a monk on the left and a priest on the right. The background is populated by the astonishing faces of the crowd. While presenting his criticism, Goldscheider directs our attention to the outline of the figures on the lower part of the picture, to the quality of the "wavelike contour."[46] He points that the wave is "… steeply upwards and downwards about the grey monk on the left, in mutually inclined curves about the yellow of the two saints, and again steeply upwards and downwards about... the priest on the right."[47] By means of this concept of wavelike curve, Goldscheider orients us to a certain perception of the painting and excludes other possible perspectives and qualities. He leads us to emphasize and groups elements of paintings selectively so that we *see* the wavelike quality

[45] *Ibid*., 162-163.
[46] Isenberg, "Critical Communication," 162-63.
[47] *Ibid*., 162.

in the painting.[48] In this communication, language never functions simply to express the quality of having wavelike contour because not all objects having this contour are aesthetically valuable. This quality is felt aesthetically valuable only as the quality of this unique painting. So, we can conclude that, aesthetic judgments of the art critic orient us to conceive new ways of perception, to feel in a new way and to grasp new kind of value.

The second way to form a community of feeling is not to introduce a new perceptual orientation, but to clarify and give a name to that which is already perceived and felt. In that sense, it can be stated that aesthetic community of feeling already exists, yet an 'a-ha moment' is needed which Isenberg describes as a very delightful experience.[49] According to Isenberg, all perceptions are not endured self-consciously. Some qualities enter to consciousness but they are kept at the fringes of it, away from the center. When the aesthetic evaluation of the critic shifts our attention and refocus it on these qualities, we finally make them clear and distinct, and become aware of our community of feeling. For example, we read that a critic writes that he finds in a book "piled-up clauses, endless sentences, repetitious diction." Through reading the critic's evaluation, we become aware of "the feeling of monotony" that we have experienced while reading the same book.[50] So, the critic finds the expression for our unconscious feeling and makes us aware of this feeling that is shared with the critic. Isenberg thinks that this awareness is not the psychological explanation of aesthetic experience and does not casually depend on it. The realization is included in the aesthetic experience itself as one of its moments, it is "retrial of experienced values."[51] Thus, according to Isenberg, particular encounter with the artwork is necessary for the acceptance of the validity of an aesthetic evaluation. The verdict can only be defended, if it is to be defended, through the community of feeling, not through a logical inference from general canons.

Conclusion

Both Beardsley and Isenberg renounce the belief that aesthetic evaluations cannot be defended because they are the results of purely personal

[48] *Ibid*., 167
[49] *Ibid*.
[50] *Ibid*.
[51] *Ibid*., 168.

affections, relative to the persons. Hence, both of them think that reasons can be given for an aesthetic verdict. We can also point out their agreement in the significance of aesthetic experience for aesthetic evaluation. According to Beardsley, there are objective principles that make an art work better and worse and these principles can be justified by showing that they make aesthetic experience of some magnitude possible. However, Beardsley's conception of aesthetic experience tends to rule out the subjectively phenomenal aspect of it. Feeling is dismissed in three ways. It is either accused to be uninformative or reduced to the intensity of the experience or is taken to be a part of the formal unity of it. So, Beardsley asserts the defensibility of the aesthetic verdicts at the expense of the reduction of the necessary emotive aspect of the evaluative process.

Isenberg criticizes making immediate feeling redundant to the aesthetic evaluation for the sake of objectivity, rationality or generality. According to him, the principles of aesthetic evaluation claimed to be general and objective are already value-laden. He claims that aesthetic perception is an overall appreciation of the artwork and both the critic and spectator have to perceive the work in order to evaluate it. The critic perceives the work, feels in a certain way, and then expresses and communicates her perception. Her aim in critical process is to make the others understand the meaning of the statements of her reasons. The meaning of her statements can be understood through the perception of the artwork when a community of feeling of pleasure or displeasure with the critic is gained. Through critical communication, the critic either gives a perceptual orientation specific to the work or brings some qualities to the awareness of the spectator; the qualities which the spectator has already attended but not in a clear way.

Attentive to both the cognitive and emotive aspects of aesthetic evaluation, Isenberg succeeds both in preserving the essential tension of aesthetic judgments and in ascribing a crucial role to art criticism in aesthetics. Nonetheless, as a concluding remark, theory's own difficult has to be mentioned. The concept of critical communication which gives strength to Isenberg's theory of aesthetic criticism can be said to weaken it as well. Isenberg fails in clarifying the semantic link between perception and concepts included in critical communication. He writes that concepts of critical statements necessitate the perceptive act in order to be understood; so, their meaning can never be grasped in a discursive process. On the other hand, aesthetic perception is not like

perceiving objective qualities because it is not the case that all objects having them are aesthetically valuable. Therefore, Isenberg writes that these concepts relate to perception through neither designation nor denotation and the mediative role of critical language between perceptions is too complex to explain.[52] We are left with the simple explanation that we understand what the critic means when we see it. Since Isenberg does not clarify how it is possible to *see* the meaning of the critic, he cannot avoid the accusation of aesthetic obscurantism that he resolutely tries to repudiate.

[52] Isenberg, "Critical Communication," 166, 168-171.

REFERENCES

Beardsley, Monroe C. "On the Generality of Critical Reasons." *The Journal of Philosophy* 59, no 18 (1962): 477-486.

Beardsley, Monroe C. *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*. New York and Burlingame: Harcourt, Brace & World, Inc., 1958.

Dickie, George. "Beardsley's Theory of Aesthetic Experience." *Journal of Aesthetic Education* 8, no 2 (1974): 13-23.

Hume, David. "Of the Standard of Taste." In *David Hume: Selected Essays*. Ed. Stephen Copley and Andrew Edgar. New York: Oxford University Press, 1998.

Isenberg, Arnold. "Analytical Philosophy and the Study of Art." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 46 (1987): 125-136.

Isenberg, Arnold. *Aesthetics and the Theory of Criticism: Selected Essays of Arnold Isenberg*. Ed. William Callaghan, Leigh Cauman, Carl G. Hempel, Sidney Morgenbesser, Mary Mothersill, Ernest Nagel, and Theodore Norman. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment*. Ed. and trans. Paul Guyer and Eric Matthews, New York: Cambridge University Press, 2000.

Mitscherling, Jeff. "Empathy and Emotional Coexperiencing in the Aesthetic Experience." *Horizon. Studies in Phenomenology* 9, no 2 (2020):495-512.

Nowak, Magdalena. "The Complicated History of Einfühlung." *Argument: Biannual Philosophical Journal* 2 (2011): 301-326.

Sibley, Frank. "Particularity, Art, and Evolution." In *Approach to Aesthetics: Collected Papers on Philosophical Aesthetics*. Ed. John Benson, Betty Redfern, and Jeremy Roxbee Cox. Oxford: Clarendon Press, 2001, 88-104.

Ross, Nathan. *The Philosophy and Politics of Aesthetic Experience: German Romanticism and Critical Theory*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017.

Wimsatt, W. K. Jr. and M. C. Beardsley. "The Affective Fallacy." *The Sewanee Review* 57, no 1 (1949): 31-55.

Wimsatt, W. K. Jr. and M. C. Beardsley. “The Intentional Fallacy.” *The Sewanee Review* 54, no 3 (1946): 468-488.

Wolterstorff, Nicholas. “Beardsley's Approach.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 63, no 2 (2005): 191-195.

Zeccardi, Joe. “Rethinking Critical Communication.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 68, no 4 (2010): 367-377.

Internet References

Shelley, James. "The Concept of the Aesthetic." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.) https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aesthetic-concept/

Gracyk, Theodore. "Hume’s Aesthetics." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed), https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/hume-aesthetics/

ON THE DEFENSIBILITY OF AESTHETIC JUDGMENTS IN CRITICAL THEORIES OF BEARDSLEY AND ISENBERG
Nil AVCI

FELSEFEDE ÇOCUK ve ÇOCUKLUK KAVRAMI

F. Ayperi Tuğçe AYBAR*

ÖZ

Çocuk, günümüzde on sekiz yaşına girmemiş her bireydir. Çocuk denildiğinde akla gelen çocuğun bir birey olduğu algısı ve çocukluk dönemi düşüncesi günümüzde yer alan bir düşüncedir. Çocuk her çağda farklı bir biçimde ele alınır. Antik, Orta, Yeni ve Yakın Çağ, Modern Çağ'da yaşam dinamikleri değişir. Her çağ kendine özgü bir çocukluk anlayışı içerir. Çalışma, felsefede çocuk ve çocukluk kavramlarının çağlar boyunca geçirdiği değişimleri içerir. Antik Çağ'da çocuk, doğası gereği bir potansiyele sahiptir ve eğitim çocuğun şekillendirilmesinde etkin faktör olarak kabul edilir. Orta Çağ'da bir çocuk düşüncesi olmamakla birlikte küçük bir yetişkinin yetişkinliğe hazırlık süreci olarak çocukluk kavrayışından söz etmek gerekir. Bu çağda yetişkinden farklı olmadığı düşünülen çocuk, hazırlık sürecini iyi bir yetişkin olmak üzere geçirmelidir. Yeni Çağ'dan modern döneme uzanan süreçte ise çocuk günümüzdeki anlamına benzer olarak 17. yüzyılda keşfedilir, böylece çocuk ve çocukluğa atfedilen değer değişir. Çocuk, kendisine özgü bir yapıya sahip olabilecek bir kişi olarak kabul edilir. Modern döneme doğru çocuğun ve çocukluğun kendine özgü özellikleriyle ilgili çalışmaların yapılması, çocuğu anlamak ve anlamlandırmak bakımından etkilidir. Günümüzde yer alan sevgi, birey, eğitim vurgusu çocuk ve çocukluğun eski çağlara göre anlamının değiştiğini gösterir. Çalışma, eski çağlardan günümüze kadar olan kavramsal değişimi ele alır.

Anahtar Kelimeler: *Çocuk, Çocukluk, Çağ ve Çocuk, Felsefede Çocuk ve Çocukluk.*

THE CONCEPT OF CHILD AND CHILDHOOD IN PHILOSOPHY

ABSTRACT

The child is every individual who has not turned eighteen today. The perception that the child is an individual and the idea of childhood is a thought that is present today. The child is mentioned in a different format in every age. The dynamics of life changes in the Ancient, Medieval and Modern Age. Each age contains its own unique understanding of childhood. The study includes changes in the concept of the child and childhood in philosophy throughout the ages. In Ancient Times, the child has a potential by nature, and education is considered the effective factor in shaping the child. Although there was no child's thought in the Middle Ages, it is necessary to mention the childhood comprehension of a little adult as a process of preparation for adulthood. The child, who is considered no different from the adult at this age, must undergo the preparatory process in order to become a good adult. In the process extending from the New Age to the modern period, the child is discovered in the 17th century, similar to its current meaning so that the value attributed to the child and childhood changes. The child is considered a person who may have a structure of his own. It is effective to understand and make sense of the child by conducting studies related to the characteristics of the child and childhood towards the modern period. The emphasis on love, the individual, and education that takes place today indicates that the meaning of children and childhood has changed compared to ancient times. The study deals with the conceptual change from ancient times to the present day.

Keywords*: Child, Childhood, Age and Child, Child and Childhood in Philosophy.*

---

* Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, ayperi.tugce@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-8522-2769

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2022 Bahar, sayı: 33, ss. 463-480 *Spring 2022, issue: 33, pp.: 463-480*
Makalenin geliş tarihi: 13.02.2022 *Submission Date: 13 February 2022*
Makalenin kabul tarihi: 09.04.2022 *Approval Date: 9 April 2022*
Web: **https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf** ***ISSN 2618-5784***

Giriş

Çocuk, her çağda farklı bir anlama sahip olan bir kavramdır. Çocuk kavramı çoğunlukla çocukluk kavramıyla birlikte ele alınır. Bu nedenle kavramsal olarak 'çocuk ve çocukluk' bir arada düşünülebilir. Günümüzde çocuk, on sekiz yaşına girmemiş her birey olarak kabul edilir. [1] On sekiz yaşın temel alınması reşit olmanın sınırlarını belirler, böylece çocuk tanımlaması için yaş aralığının sınırları ortaya konur. Çocuğun yetkinlik veya erginliğe ulaşmamış bir birey olarak kabul edilmesi çocuğun toplumdaki konumunu ve hareket alanını belirlemesi açısından önemlidir.

"Çocuk, sosyal kurumlardan hangisi ile çevrelenmiş olabilir? Çocuk neler yapan-eden bir kişidir? Bir birey midir? İstediği gibi davranabilme özgürlüğüne sahip midir? Tarihsel süreçte dönemlerin topluma yansıttığı çocuk anlayışı nedir?" bu türden soruları çocukluğun tarihi alanında yapılmış çalışmalarda görmek mümkündür. Çocukluğun tarihi ile ilgili çalışmalar çocuk kavramının dönem içerisindeki anlamını belirgin hale getirmekle birlikte felsefede yer alan görüşlerin de anlaşılması için önemlidir.

Ariès, Orta Çağ'da çocuk ve çocukluğa dair bir algının olmadığını ifade eder. [2] [3] Bu Orta Çağ'ın yaşam biçimine özgü bir kabuldür ve düşüncenin temeli Aristoteles'a dayanır. Aristoteles, erdem ve akla henüz sahip olmayan çocukların davranışlarının farklı olmasını belirten ifadelere yer verir. [4] Çocuğun küçük insan olması kabulü, ondan beklenen davranış biçimlerinden topluma katılma biçimlerine kadar şekil verir. Elbette bu durum Orta Çağ için geçerli olarak kabul edilebilir. Çocuğun yetişkin bir insan olması ve henüz yetişmemiş bir insan olarak kabul edilmesi görüşü topluma etki etmiş ve kendinden sonraki dönemleri de etkilemiş bir görüştür.

Ariès, Orta Çağ'da yer alan toplumun bebeklik ve yetişkinlik arasında bir fark olmadığı düşüncesini benimseyen bir toplum anlayışına sahip olduğunu

[1] "Birleşmiş Millletler Çocuk Hakları Sözleşmesi Maddeleri" Son Güncelleme: Aralık 30, 2021
https://www.ohchr.org/documents/professionalinterest/crc.pdf
https://www.unicef.org/media/56661/file
[2] Philippe Ariès, *Centuries Of Childhood A Social History Of Family Life* (Translator: Robert Baldick), New York: Alfred A. Knopf, 1962.
[3] Heywood, Colin. *A History of Childhood, Children and Childhood in the West from Medieval to Modern Times*, Polity Press, Cambridge. 2009. s 11.
[4] Aristoteles. *Politika*, (Çev. F. Akderin), Say Yayınları, İstanbul. 2017. s 46-47.

ifade eder. [5] Minyatür yetişkin kavramı dönemin anlayışını ortaya koyar. Çocuğun masum mu yoksa utanmaz mı olduğu görüşü ve tartışması yüzyıllar boyunca süregelmiş bir tartışmadır. Bu tartışma köklerini Orta Çağ görüşünden alır ve günahkarlık, günahkar doğmak düşüncesine dayanan Hristiyanlık anlayışı çerçevesinde teolojik kökenli bir bakışla bütünleşir. Çocuk, doğuştan masum kabul edilemez. Bunun temel nedeni ilk günah öğretisidir. [6] Davranış, duygu ve düşünceleri bakımından çocuk masum kabul edilmediği ve davranışlarından sorumlu olarak kabul edildiği için toplumda 'küçük bir yetişkin' düşüncesinin yerleşik olması çocuktan beklenilenleri de etkiler. Ariès, küçük bir yetişkin imgesinin Orta Çağ sanat eserlerinde, özellikle resimde görüldüğünü; sanatın toplumsal yaşamı yansıtan bir algı oluşturması sebebiyle önemini vurgular. [7] [8]

15. yüzyıldan itibaren keşfedilen bir kavram olarak çocukluk, tarihsel araştırmalarda öne çıksa da, o dönemde günümüzdeki türden bir anlam içermez.[9] Orta Çağ'da yer alan görüşün farklılaşması ve topluma yerleşmesi zaman alır. Bunun temel nedeni yaşam koşullarının, toplumun bakış açısının ve çocuk için kullanılan kelimelerin değişmesidir. Düşünsel arkaplan toplumun geçirdiği değişimlerden doğrudan etkilenen bir yapıya sahip olduğundan çocukluk tarihi çalışmalarında dikkat edilmesi gereken bir diğer unsur budur. Orta Çağ çocuk anlayışı yüzyıllara etki eden bir çocuk görüşünü içinde barındırır. Orta Çağ'ın bakışında Gazali, İbn-i Sina gibi filozofların görüşleri Batı filozoflarından farklıdır. Çocuğun yapısı bakımından naif olabileceği düşüncesi Doğu görüşlerinde hâkimken Batı görüşleri için bu geçerli değildir. Bu, teolojik bir yaşam anlayışında yer alan kabullerle doğrudan ilgilidir. Bunlara rağmen Orta Çağ'ın çocuk ve çocukluğa bakışının günümüzdekinden oldukça farklı olduğunu ifade etmek gerekir. Günümüzde yer alan çocuk anlayışı Yakın ve Yeni Çağ'da yaşanan değişimlerin etkisiyle düşünsel arkaplanın da değişmesiyle meydana gelmiştir denilebilir. Ariès, 17. Yüzyıl itibariyle günümüzdeki anlama yakın bir çocuk ve çocukluk anlayışının olduğunu belirtir. Kavram olmanın yanı sıra çocuğun duygu ve düşüncelerinin farklı olabileceği düşüncesi bu döneme kadar ele alınmaz. Çocukların yetişkinlerden farklı olaran kendilerine özgü bir yapıya sahip oldukları düşüncesinin olmaması dikkat çekicidir. [10]

[5] Ariès, *Centuries Of Childhood A Social History Of Family Life.* s 33.
[6] Augustinus, *İtiraflar,* (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul. 2010. s 34.
[7] Ariès, *Centuries Of Childhood A Social History Of Family Life.* s 36-40.
[8] Heywood, *A History of Childhood.* s 11-18.
[9] Heywood, *A History of Childhood.* s 19-20.
[10] Ariès, *Centuries Of Childhood A Social History Of Family Life.* s 33.

Yeni ve Yakın Çağ ile birlikte 'çocuk' ve 'çocukluk' kavramları yeniden ele alınmış olup toplumsal açıdan değerlendirilir. Bu çağlar içerisinde toplumsal değişimler, Rönesans'ın etkisi ve düşünsel arkaplanda yer alan değişiklikler çocuğun yerinin değişmesine etki eden faktörlerdendir. Çocuk görüşünün değişmesi eğitim düşüncesinin değişmesine dayanmaktadır. Eğitim düşüncesinin değişmesi John Locke'un çocuk hakkındaki ve eğitim hakkındaki fikirleriyle hem kırılma yaşar hem de ivme kazanır. [11] Ailenin çocuğa bakışı, eğitimde çocuk yaklaşımının değişmesinde John Locke'un 'Eğitim Üzerine' adlı eserinin etkisi olduğundan söz etmek gerekir. Sağlıklı bir vücudun sağlıklı düşünmeyi desteklediği, çocukların yaş gruplarına göre eğitim alması gerektiği görüşü -ki bu görüş Antik Dönem düşünürlerinde de görülür- Locke ile ön plana çıkar. [12] Modern dönemde yer alan çocuk anlayışı da belirtilen süreçten ve modern dönemin kabul ettiği anlayışlardan etkilenerek ortaya çıkar. [13]

Orta Çağ çocuk görüşünün uzun yıllar etki etmesi ve çocuğa yönelik algının günümüzdeki gibi oluşumunun başlamasının ise 15. yüzyılda şekillenmeye başlayıp 17. yüzyılda modern çocuk anlayışının köklerini barındırması Ariés ve Heywood tarafından vurgulanır. [14] [15] Günümüzdeki anlamda çocuk, Orta Çağ'ın ardından Rönesans'ın etkisinde şekillenen toplumsal değişimle ilgili görülebilir. Belirtilen değişim, insana ve çocuğa bakışı doğrudan etkilemiş olup modern anlamda çocuk kavrayışının oluşmasında etkilidir. Çocuk ve çocukluk kavramlarının tarihsel, toplumsal ve kültürel olarak değişimini anlamak ve kavram okumasını bu çerçevede yapmak gerekir.

1. Felsefede Çocuk ve Çocukluk Kavramı

Çocuk ve çocukluk filozofların görüşlerinde de yer alır, felsefede çocuk kavramının irdelenmesi filozofların görüşlerinin ve dönemin genel olarak ele alınmasını gerektirir. Filozoflar, dönemlerinin getirdiği çocuk anlayışını taşımak, şekillendirmek ve değiştirmek konusunda etkilidirler. Toplumsal yaşam dinamikleri, sosyal, kültürel değişimler toplumu etkiler ve düşünsel arkaplanın da bu durumdan etkilendiği açıktır. Kavramların ele alınması bu değişimlerin dikkate alınarak dönemlerin değerlendirilmesi anlamına gelir. Çalışmanın bu

[11] Heywood, *A History of Childhood.* s 23-27.
[12] John, Locke, *Eğitim Üzerine*, (Çev. Aylin Uğur), Yeryüzü Yayınevi, Ankara. 2004. s13-190.
[13] Heywood, *A History of Childhood.* s 23-27.
[14] Ariès, *Centuries Of Childhood A Social History Of Family Life.* s 365-375.
[15] Heywood, *A History of Childhood.* s 23-27.

kısmı "Antik Yunan", "Orta Çağ" ve "Yeni Çağ'dan Modern Döneme" çocuk ve çocukluk anlayışının değerlendirilmesini içerir.

1.1. Antik Yunan'da Çocuk ve Çocukluk

Antik Yunan'da çocuk ve çocukluk kavramı ele alınırken toplumsal yaşamda yer alan ilişkiler bakımından değerlendirilebilir. Çocuk; eğitim, aile, yaşam gibi faktörlerle çevrelenir ve çocuğun bu faktörlere göre şekillenmesi beklenir. Çocuk kavramı da bu faktörlerle ele alınıp değerlendirilmesi gerekir.

Eğitim, Antik Yunan'da çocuğa bakışı anlamak yönünden etkili bir faktördür. Antik Yunan'da çocuk büyüdüğünde toplumsal yaşamda bir etkiye sahip olduğundan çocuğun eğitimi hakkında pek çok uygulama yer alır. Platon ve Aristoteles'in görüşlerinde de yer alan eğitim vurgusu, Antik Yunan toplumunda toplumsal yaşamı düzenleyicidir.[16] *Paideia,* toplumsal yaşama yerleşmiş olan klasik bir eğitime işaret eder. Klasik eğitimde üç ayrı alan vardır: *grammatistes, kitharistes, paidotribes*.[17] Sırasıyla okuma, yazma, aritmetik, edebiyat; müzik, lyrik şiir; jimnastik, oyun, fiziksel eğitim şekinde olan bu eğitimler çocukların toplumsal yaşam uyum sağlaması ve iyi bir vatandaş olması düşüncesiyle yedi yaşından itibaren verilir. Kız ve erkek çocukların aldıkları eğitim, temel eğitim alanından sonra ayrılır. Çocukların bu aşamadan sonra hangi eğitimleri alacağına karar verilen yaş, yedi yaş olarak kabul edilir. [18] [19] Gençlik döneminde felsefe, hukuk, hitabet ve tıp eğitimi alırlar ve böylelikle toplumsal yaşama katılmaları sağlanır.[20] Çocuklar, toplumsal yaşamın kurallarını eğitim sayesinde öğrenirler. Aile, *oikos* kelimesiyle ifade edilir. Aileye ilişkin kuralları ve konuları belirlerken çocuğun bu alanda yeri vardır.[21] Çocuğun ait olduğu bu yapı, çocuğun Antik Yunan'daki anlamını belirlemek için önemlidir. Aile ilişkileri çocuğun yerini belirlerken eğitimde olduğu gibi kız ve erkek çocuklara verilen sorumluluklar farklılaşır. [22]

[16] Lesley, Beaumont. A. *Childhood in Ancient Athens*, Routledge, Oxon. 2012. s 128.
[17] Oğuz, Tekin, *Eski Yunan Tarihi*. İletişim Yayınları, İstanbul. 1997. s 134-138.
[18] Mark, Golden. *Children and Childhood in Classical Athens*, Johns Hopins University Press, Baltimore. 2015. s17.
[19] Olympia, Babou. *Children in the Hellenistic World*, Oxford University Press, New York. 2015. s26.
[20] Oğuz, Tekin, *Eski Yunan Tarihi*. s134.
[21] Umberto, Eco, *Antik Yunan*. (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), Alfa Tarih, İstanbul. 2017. s282-283.
[22] Umberto, Eco, *Antik Yunan*. s282-283.

Antik Yunan'da çocuk ve çocukluk, Presokratik dönemde ve sonrasında tartışılan kavramlardır. Presokratik dönemde sofist filozofların eğitim anlayışında çocuk düşüncesini belirgin bir biçimde görürüz. Protagoras ve Gorgias yasaların öğretilebilir olduğunu, çocukların ise –ücret karşılığında- bu türden bir eğitim alması gerektiğini desteklerler. [23] Sokrates, eğitim üzerinde dururken çocuklara verilen eğitimin çocuğun iyi veya kötü olması konusunda belirleyici olduğunu ifade eder. [24] Platon, çocuğun kazandığı alışkanlıklarla şekillendiğini, bu nedenle çocuğa öğretilen şeylerin önemli bir ayrım olduğunu belirtir. Küçük yaşlardan itibaren verilecek olan eğitimin etkisinden söz eder. Oyun, çocuklara anlatılan masallar, sağlıklı bir vücut için beden eğitimi, sağlıklı bir ruh içinse müzik eğitimi gibi konuların üzerinde durur Platon. [25] Aristoteles de çocukların küçük yaşlardan itibaren eğitim alması düşüncesini belirtir. Aristoteles'te de Platon'da olduğu gibi oyun, masal, beden eğitimi, müzik eğitimi önemli bir nokta oluşturur. Çocuğun karakterinin şekillenmesinde etkili olmaları nedeniyle çocukların iyi veya kötü bir karaktere sahip olup olmayacağını eğitimlerinin belirlediğini söylemek mümkündür. Çocukların eğitimi beş yaştan itibaren başlamalıdır diye belirtir Aristoteles. İnsanın eğitim evreleri olarak da yedi yıllık periyotlardan söz eder. İlk yedi yılın evde, sonraki yedi yılın okulda ve gençlik eğitimlerinin de çocuğun aldığı eğitimlere bağlı olarak değişebileceğini belirtir.[26] Aristoteles için çocuk henüz aklını kullanamayan bir yapıya sahip olması nedeniyle aklını kullanabilir olana kadar kontrol edilmeli ve eğitim almalıdır. [27] Bu görüş Orta Çağ'da yer alan çocuk anlayışının köklerini oluşturur. Çocuk, etrafında olan bitenden etkilenen bir yapıya sahiptir; ancak çocuğun eğilimlerini de gözardı etmemek gerekir. Platon ve Aristoteles'in çocuk hakkındaki düşünceleri benzerlik gösterir. Eğitimde masal, oyun, beden eğitimi ve müzik anlayışları her iki düşünürde de benzerdir. Özellikle oyunun erken yaşlarda oynanmasının çocuğun yaşamını etkilediğinden söz ederler. [28] Onlara

[23] Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul. 2006. s40.
[24] Platon, *Diyaloglar*, (Çev. T. Aktürel, M.C. Anday, A. Cemgil, T.Ünlü, T. Gökçöl, M.Gökberk, Ö.N. Soykan), Remzi Kitabevi, İstanbul. 2010. s339-340.
[25] Platon. *Devlet*, (Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz), İş Bankası Yayınları, İstanbul. 2011. s66-318.
[26] Aristoteles. *Politika*, s254.
[27] Aristoteles. *Politika*, s47, 249.
[28] Peter, N, Staerns, *Childhood in World History*, Routledge, New York. 2017. s40.

göre çocuk doğası gereği bir potansiyel barındırır. Bu potansiyelin şekillenmesi aldığı eğitime bağlıdır. [29]

Genel hatlarıyla Antik Yunan'da çocuk, vatandaş olma potansiyelini barındırması sebebiyle yetiştirilmek istenir. Çocuğun toplumsal yaşamdaki hareket alanının kısıtlı olduğu görülür. Çocuk, şekillendirilebilecek bir potansiyel taşır ve bu süreç sonunda iyi veya kötü olup olmayacağı belli olur. Antik Yunan'da bu durum, *oikos* ve *paideia* ile çevrelenir. *Oikos*, çocuğun haklarını, sorumluluklarını ve toplumsal yaşamı öğrendiği bir alandır. Aile çocuğu kabul edebilir veya reddedebilir. Antik Yunan'da bu süre beş gün olarak belirlenir. Aile çocuğu kabul etmediğinde ise çocuk başka bir aileye evlatlık olarak verilir. Bir vatandaş olarak çocuk, kabul edildiği yerde toplumsal kuralları öğrenmeye başlar. Kız ve erkek çocuklarının *oikos* için anlamı farklıdır. Bu nedenle beklentler de cinsiyete göre şekillenir. [30] Beden eğitimi, karakterin şekillenmesi, oyunun ve masalın önemi Antik Yunan'da çocuk ve çocukluk anlayışı bakımından önemli kavramlardır. Çocuğun doğası gereği sahip olduğu potansiyeli gerçekleştirmesi eğitim ile mümkün görülür.

1.2. Orta Çağ'da Çocuk ve Çocukluk

Orta Çağ'da çocuk ve çocukluk anlayışını kavrayabilmek dönemin kabullerini, toplumsal yaşam biçimini bilmek gerekir. Orta Çağ'da yaşam ve düşünce teolojik kökler üzerine kuruldur. Tanrı'yı anlama, Tanrı'nın buyruklarını yerine getirme Orta Çağ'ın temel kabulüdür. Çocuk anlayışının da teolojik kökenlerden beslenen bir toplumsal yaşama ait olduğunu belirtmek gerekir. Orta Çağ'da çocuk, henüz tam olmamış bir yetişkin veya küçük, minyatür yetişkin olarak değerlendirilir. Çocukluk süreci, yaşamın ne olduğunu ve toplumsal yaşama uyum sağlama sürecidir. Çocuk, ileride bir yetişkin olması bakımından yetişkin olmayı öğrenme yükümlülüğünü taşır. Bu dönemde yetişkin olacak bir kişinin davranış bakımından da toplumsal yaşama uyum sağlaması istenilir. Çocuğun yetişkinden farklı olduğuna dair bir düşüncenin olmaması, çocuğa yetişkin olma sürecinde yer alma sorumluluğunu yükler. [31]

---

[29] Andrew, Stables, *Childhood and the Philosophy of Education: An Anti-Aristotelian Perspective,* Continuum Publishing. 2011. s86.
[30] Zeynep, Erkut, Serap, Balcı ve Suzan, Yıldız, "Tarihsel Süreç İçinde Çocuk", *Çocuk ve Medeniyet* , 2 (3) , 17-28 . 2017. s20-23.
[31] Ariès, *Centuries Of Childhood A Social History Of Family Life.* s 33.

Çocuk, teolojik anlayışın yaşamda yer etmesi sebebiyle Hristiyan ve Müslüman yaşam biçimlerinde yer alan çocuk anlayışının farklı olduğunu belirtmek önemlidir. Tanrı kavramının hakimiyeti toplumsal yaşamı etkileyen bir etkiye sahiptir. [32] [33] [34] Hristiyan toplumlarında çocuğun günahkar görüldüğünü söylemek gerekir. Günahkarlık çocuğa asli günah olarak da adlandırılan "ilk günah öğretisi" sebebiyle geçer. İlk günah öğretisinin temel kabulü bebeğin veya çocuğun masum olmadığı ve günahkâr olduğudur. [35] Tanrıyla bağın kuvvetlenmesi için "arınma" önemlidir. Arınmanın gerçekleşmesi, çocuğun davranışlarının sorumluluğunu alması ve din temelli bir eğitim anlayışı ile mümkün görülür. Çocuk, içgüdülerini kontrol etmeyi öğrenmek durumundadır. İçgüdüler çocuğun kötülük yapma arzusunu besler ve bu durum tanrının isteğine uygun bir yaşam sürmek ancak bu içgüdü ve arzuları köreltmekle mümkündür. Çocuğun küçük bir yetişkin olarak görülmesi Orta Çağ'da yer alan temel görüştür. Bahsedildiği üzere bu Aristoteles'in henüz davranışlarını kontrol edemeyen, erginliğe ulaşmamış bir küçük yetişkin düşüncesine dayanır; ancak Hristiyan düşünürler ve dönemin etkisi çocukla ilgili düşüncelerin değişiminde etkinliğini korur. Augustinus, Anselmus, Saint Antuan gibi düşünürlerin çocuk ve çocukluk hakkında fikirleri vardır. Augustinus'a göre çocukluk dönemi ve çocuk hatta bebek bile masum değildir. [36] Çocuklukta ortaya çıkan tutkular ve arzular onun düşüncesinde çocuğun kötülükle bağını kuvvetlendirebilecek bir sebep olarak görülür. Kötülüklerden arınmak, tanrının istediği türden iyiliklere sahip bir yetişkin olmak yolundaki ilk adımdır. Çocuğun hoşnutsuz tavırları, var olan nimet ve iyilikleri görmesine bir engel teşkil edeceğinden çocukta arınma ve duygularını kontrol etme önem arz eder. [37] Çocukluk dönemi, Anselmus tarafından hata yapmaya müsait olma ile ilişkilendirilir. Gücün zayıflığı ve çocukluk vurgusu yer alır. İnsanın doğasına uygun eylemesi, iyi eylemek ile mümkündür. Akıl sahibi olan insanın çocukluk döneminde sergilediği davranışlar ile ilgili fikirleri vardır. Aziz Antuan ise öğretilerin hikaye ile aktarılması ve çocukların eğitiminde yer alması görüşünü

[32] David, Kennedy , "The Roots of Child Study: Philosophy, History, and Religion", *Teachers College Record*, Volume 102, Number 3, 514-538. 2000. s514-538.
[33] Richard. N. Bosley ve Martin. M. Tweedale, *Basic Issues in Medieval Philosophy*, Broadview Press, Canada. 2006. s3.
[34] Marenbon, John. *Medieval Philosophy, Routledge History of Philosophy Volume III,* Routledge, Oxon. 1998. s78.
[35] Augustinus, *İtiraflar,* s34.
[36] Augustinus, *İtiraflar,* s34-35.
[37] Plotinos. Augustinus. vd. *Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe* (Çev. Betül Çotuksöken ve Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul. 1993. s59-86.

belirtir. Maddi konulara olan eğilimin çocuklarda olumsuz etkilere yol açtığından bunun da toplumu etkilediğinden söz eder. [38] Hristiyanlıkta yer alan eğitim anlayışını ve çocuğa bakışı Augustinus'un görüşlerinde belirgin bir biçimde bulmak mümkündür.

Batı ve Doğu yaşam biçimi bu çağda teolojik kökenli bir yaşamdır. İslam öğretilerinde çocuk doğuştan günahkar kabul edilmez. Aksine çocuk doğduğu anda günahsız kabul edilir. Bu düşüncenin izleri ve çocuğa bakış toplumsal yaşamda etkin olarak görülür. İslam düşünürlerinde Hristiyan düşünürlere kıyasla naif bir çocuk anlayışı yer alır; ancak Orta Çağ'da hakim olan küçük yetişkin düşüncesine bu düşünürlerde de rastlanır. Müslüman düşünürlerde yer alan çocuk ve çocukluk ifadeleri çoğunlukla Farabi, İbn-i Miskeveyh, İbn-i Sina, Gazali, İbn-i Haldun'un görüşlerinde yer alır. Farabi, çocuğun bir düşünceyi öğrenmesinin hızından söz eder ve çocuğun iki zıt fikri aynı şekilde savunabilme yönünde bir özelliği olduğunu söyler. Bu özellik insanın doğasına aittir ve yeni şeyleri kabul etmenin, yaşama uyum sağlamanın bir anahtarıdır. Çocukların öğrenmeye yatkınlığından söz eder ve eğitimin çocuklara, gençlere yönelik olması düşüncesini belirtir. İbn-i Sina, çocuğun ailesi tarafından terbiye edilmesi gereken bir yapısı olduğunu belirtir. Ona göre çocuk; itaatkâr, hürmetkâr ve saygılı olmalıdır. Onun düşüncesinde çocuk adam olabilecek bir potansiyeli barındırır. [39] Bu bakış açısı Aristoteles'in düşüncesiyle benzerlik gösterir. Gazali, çocuğun ebeveynlere teslim edilen tanrısal bir emanet olduğunu söyler ve çocuklar arasında cinsiyetine göre ayrım yapılmaması gerektiğini vurgular. Çocuğun karakteri aldığı eğitim ve etrafındaki faktörlerle etkileşim halindedir. Çocuğa yaklaşım konusunda şefkatin öneminden söz eder. İbn-i Miskeveyh mizaçların kişilik farklılıkları sunduğundan söz eder. İbn-i Haldun ve İbn-i Miskeveyh'in görüşlerinde de eğitimin çocuk için önemli olduğu görüşü, iyi insan olabilme konusundaki vurgular yer alır. [40]

Orta Çağ'da çocuk ve çocuklukta ortaya çıkan davranışların, düşüncelerin eğitimle değiştirilmesi gerektiği görüşü yer alır; ancak bu eğitim, günümüzdeki anlamda bir eğitim değildir. Çocukluğun farklı olduğu düşüncesi Orta Çağ'da yer almadığından çocuğun yetişkinliğe hazırlanmak için bir süreç

[38] Gülnihal, Küken, *Ortaçağ'da Eğitim Felsefesi*, Alfa Kitabevi, İstanbul. 2001. s386- 492
[39] İbn-i Sina, *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul. 2011. s45-139.
[40] Gülnihal, Küken, *Ortaçağ'da Eğitim Felsefesi*, s350-623.

olduğu görüşünün hakim olduğu görülür. [41] Orta Çağ'da çocuk, disiplin edilmesi gereken bazı özelliklere sahip kabul edilir. Çocuğa bu denli bir bakış, günümüzde sevgisiz ve ilgisiz bir tavrın olduğu düşüncesini doğuruyor olsa da döneme göre değerlendirildiğinde Orta Çağ'da çocuğa değer vermeme gibi bir anlam yer almaz. [42] Günümüz kavramlarıyla Orta Çağ'ın çocuk anlayışını kavramak mümkün olmaz. Dönemi kendi dinamikleriyle değerlendirmek daha doğru bir yaklaşımdır.

1.3. Yeni Çağ'dan Modern Döneme Çocuk ve Çocukluk

Yeni Çağ, Yakın Çağ ve Modern Çağ'da toplumsal yaşam biçimlerinin değişime uğradığı açıktır. Bu değişimde Rönesans'ın etkisi yadsınamaz. Rönesans, Orta Çağ'da yer alan görüşlerin teolojik bir bakıştan uzaklaşmanın adımlarını atmakta kolaylık sağlar. Yaşamda yer alan değişimler düşünce olarak da toplumda yaygınlaşır. Orta Çağ eğitim anlayışında zorlama, disiplin ve baskı türünden uygulamaların olması, Yeni Çağ'da dünyayı, böylelikle de çocukluğu anlamaya ilişkin bir kapı açmak ister. Çocuğun eğitimle yön verilebilecek bir yapıya sahip olduğunun kabulü Hristiyanlıkta yer alan ilk günah öğretisine bağlı olarak doğuştan günahkar olma düşüncesini değiştirmeye başlar. Çocuğa önem verme, çocuğu anlama ve anlamlandırma yönünde adımların atıldığı görülür. [43] [44] [45] Hümanizm düşüncesi bu noktada etkilidir ve çocuk, eğitim vurgusu temelde insanın anlam kazanmasıyla ilişkili olarak Rönesans'ta yer alır. Önceki çağlara kıyasla çocuk, henüz günümüzdeki gibi bir anlamı içermese de, toplumsal yaşamda yeni bir değer kazanmaya başlar.

On beşinci ve on altıncı yüzyılda çocuk kelime anlamı bakımından da toplumsal yaşamda yer etmeye başlar. Fransa'da "enfant", İngiltere'de "baby" kelimeleri bebeklik, çocukluk ve gençlik dönemini kapsayan bir anlamda kullanılır. Küçük yaşlardaki çocuklar ile bebeklerin, büyük yaştaki çocuklar ile küçük yaştaki çocukların arasında farklılıklar olduğu zamanla keşfedilmeye başlanır. Bu on yedinci yüzyıla tekabül eder. [46] Orta Çağ'dan on yedinci yüzyıla

[41] Ariès, *Centuries Of Childhood A Social History Of Family Life.*
[42] Ariès, *Centuries Of Childhood A Social History Of Family Life.*
[43] Ariès, *Centuries Of Childhood A Social History Of Family Life.*
[44] Heywood, *A History of Childhood.*
[45] John, Bowles, *A View of the Moral State of Society*, London, Patermaster Row. 1804. s99.
[46] Mine, Tan. "Çağlar Boyunca Çocukluk". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 1, 71-88. 1989. s77-78.

kadar çocuk, tam anlamıyla keşfedilmiş sayılamaz. Çocuk kavramı ve düşüncesinin değişmesinde tarihsel değişimlerin yanısıra düşünürlerin de etkisi olduğu kabul edilmelidir. Locke ve Rousseau'nun çocuk hakkındaki fikirleri günümüzdeki anlamda bir çocuk anlayışının temelini oluşturur. Toplumdaki bu değişime uyum sağlama düşüncesiyle aileler çocuklarının eğitimiyle ilgilenmeye, bu konuyu önemsemeye başlarlar. Çocuk ve çocuklukta kendine ait özelliklerin olması, kendine ait bir düşünce biçiminin olması türünden bir bakış açısı oluşmuş olur. [47] Çocukluğun anlamlandırılma çabasında yaşların kategorize edilmesi eğilimi ve zamanla ergenliği keşfedilmesi de dikkat çekicidir. Sonraki yüzyıllarda çocukluğa dair çokça farkediş çocuğun anlamını değiştirir. Modern anlamda çocuk, bu değişimlerin etkisiyle gerçekleşir. [48] Bu değişimlerde etkili olan hümanizm düşüncesi, toplumsal yaşamda insana verilen değeri ön plana çıkarır. İnsanın değeri tartışmaları ve insanın merkezi bir konuma gelmesi, yaşamın her alanında yeni düzenlemeleri sağlayan faktördür. Bu nedenle yetişkin bir insan tasavvurunun yanısıra 'birey olarak insan' düşüncesiyle çocuk ve çocukluk yeniden ele alınır. Çocuğun modern dönemdeki anlamı, bahsi geçen tartışmalar ve değişimlerle şekillenir.

Çocuk ve çocukluk yaşamda bir evre olarak kabul edilmeye başlanır. Böylelikle farklı bir değer kazanmış olur ve Locke'un düşünceleri bu konuda etkilidir. Toplumsal anlamda ise ebeveynlerin yaklaşımlarından devletin çocuğa bakışına kadar her alanın etkilendiğini söylemek gerekir.[49] Yeni Çağ itibariyle çocuk hakkında görüşleri olan çok sayıda düşünür vardır. Çoğunlukla yapılan vurgulardan birisi eğitim bir diğeri ise çocukların duygu ve düşüncelerinin oluşabilmesi için etrafındaki faktörlerin önemidir. Çocuk, toplumda bir yere sahip oldukça ve çocuğa değer atfedildikçe modern anlamda bir çocuk anlayışının yaygınlaştığını görmek mümkündür.

Locke, zihinsel ve fiziksel sağlığı vurgular ve çocuk eğitiminde bu türden bir anlayışın yer alması gerektiğini belirtir. Çocuk zihninin şekillendirilebilir olması, yaş gruplarına göre eğitim verilmesi düşüncesi, çocuklarının eğilimlerinin keşfedilmesi, çocukların karşılaşabileceği zorluklara karşı bir direnç kazanması, alışkanlıkların önemi üzerinde durulması Locke'un

[47] Heywood, *A History of Childhood,* s24.
[48] Heywood, *A History of Childhood,* s24-36.
[49] Bekir, Onur. *Değişen Çağ Değişen Çocukluk*, İmge Kitabevi, Ankara. 2019. s265-266.

vurguladığı konulardandır. [50] [51] [52] Çocukların mantık ve disiplin eğitimi alması gerektiğini, bu eğitimde ebeveynlerin duruşunun önemli olduğunu ifade eder. Çocukların davranış eğitiminde disiplini vurgularken Locke, çocuklara karşı tutarlı bir davranış sergilemek gerektiğini de ifade eder. [53] Ödül ve ceza yönteminin çocuklara yaklaşım bakımından sorunlar oluşturduğunu söyler. Geçmişten gelen bir eğitim anlayışında yerleşik olan bu yöntemin doğru olmadığını belirtir. Çocuğun kendiliğinden öğrenmesi gereken şeyler olduğunu kabul etmek ve beklemek çocuğun öğrenmesi konusunda bir etki etmez. Öğrenmesi için ebeveyn veya eğitmenin ona tek tek öğretmesi gerekir. Aşırı sevgi, aşırı kural, aşırı bağlılık türünden davranışlar çocuğun karakterinde yer edeceğinden ebeveynleri bu konuda uyarır. [54] Çocuk, bir davranışı yapmak isteyebilir; ancak bu bir kural, sorumluluk ve zorunluluk olduğunda yapmak konusunda isteksiz olduğu açıktır. Bu durumda istediği şeyleri yapmasına fırsatlar tanınmalıdır. Zorlama ve baskı olmadığında çocuk doğal olarak ortama uyum sağlayabilecek yeteneğe sahiptir. Çocuğa bir şeyi öğretmek konusunda sabırlı olmak ve o alışkanlık haline gelene kadar belirli aralıklarla bunu sürdürmek gerekir. [55]

Rousseau, rahat hareket etmenin beden sağlığı ile ilişkisinden söz eder. Uykunun önemi, yaşam koşullarına uyum sağlama, derslerde öğrendikleri konusunda akıl yürütme yapabilmeleri, öğretmenlerin çocukların düşünmesine olanak tanıması gerektiği, çocuğun merakını besleyerek ona bir şeyler öğretmeye çalışmak, kendini keşfetmesini sağlamak gibi konular üzerinde durur. Eğitim anlayışının açıkça görülmesi için bunu bir eğitimcinin yapması gerekenler şeklinde belirtir.[56] Çocuk yaşam içerisinde tecrübe kazanırken zorluklarla karşılaştıkça kendisini şekillendirmesi mümkün olur. Çocuk kendi başına bir şeyleri yapabildiğini gördükçe hareket alanı genişler. Rousseau, çocukluğun neşe yaşı olması gerektiğini; ancak toplumsal alışkanlıklar ve çocuktan beklentiler sebebiyle çocuğun kendi bilincine varmadan hareket etmesine sebep olduğunu

[50] John, Locke, *Eğitim Üzerine*, (Çev. Aylin Uğur), Yeryüzü Yayınevi, Ankara. 2004. s13-190.
[51] Hannu, Juuso. *Child, Philosophy and Education, Discussing the Intellectual Sources of Philosophy for Children*, Oulu University Press, Oulu. 2007. s32.
[52] David, Archard. *Children: Rights and Childhood*, Routledge, Oxon. 2015.
[53] John, Locke, *Eğitim Üzerine,* s13-190.
[54] John, Locke, *Eğitim Üzerine,* s13-190.
[55] John, Locke, *Eğitim Üzerine,* s13-190.
[56] Jean Jack, Rousseau. *Emile ya da Eğitim Üzerine*, (Çev. Yaşar Avunç), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul. 2009. s6-277.

belirtir.[57] İnsanın kendini gerçekleştirebilmesi, birey olarak hareket ettiğinde mümkündür ve özgürlük bu konuda etkindir. Aklı başındalık ise çocuğun zamanla öğrenebileceği bir şeydir. Locke'un görüşlerindeki gibi çocuğa karşı davranışlarda tutarlılık ve açıklık olması gerektiğini söyler Rousseau. Çocuklarda yer alan öğrenme isteğinin desteklenmesi gerektiğini, soru ve cevaplarla bazı eğitimlerin verilebileceğinden söz edilir. Çocuk aldığı eğitimle iradesini, aklını kullanmayı öğrendiği müddetçe doğru bir eğitim aldığını ifade etmek gerekir. [58] Locke ve Rousseau'nun ardından modern çocuk anlayışında önemli isimlerden biri de Dewey'dir. Dewey ve Rousseau arasında tarihsel farklılık olsa da çocuğa bakış yönünden benzerliklerden söz etmek mümkündür. Bu, modern çocuk anlayışının oluşmasıyla ilgilidir. Dewey, kendisinden önceki dönemlerde yapılan çalışmalara ek olarak bir potansiyele sahip olma, birey olarak çocuk ifadelerine yer vermiş olup çocuk ve eğitim alanında kapsamlı çalışmalara sahiptir.

Dewey, çocuğun içinde bulunduğu toplumun nüvelerini öğrendiğini ve toplumun verdiği şekli aldığını ifade eder. Özgürlüğün, eğitimde ve çocukların kendilerini ifade etmesine önemli bir faktör olarak görür. İnsan beyninin uyaranlar tarafından etkilendiğini belirten Dewey, iradenin kullanılmadığını belirtir. Öğretimde kullanılan "ani stres yaratma, baskı oluşturma ve huzursuzluk yaratma" türünden yöntemlerin çocuğun aklını kullanması yönünde problem oluşturur. İnsan doğasına yakın bir eğitim anlayışı önemlidir. Çocuk, bir potansiyele sahip olması bakımından değerli görülür. [59](Dewey, 1987) Çocuğun birey olması vurgusu da Dewey'in düşüncelerinde yer alır. Dewey gibi birey olarak çocuk ve çocuğun potansiyeli düşüncesi Russell'da da yer alır. Russell, eğitimde uzun yıllar boyunca sürdürülmüş olan ceza ve disiplinin çocuklardaki olumsuz etkisi üzerinde durur. Çocuğun eğitimle şekillenen bir yapısı olduğunu, bu nedenle çocuğun özdenetim yapabileceğini ve yetiştirilmesinde sevginin önemini ifade eder.

Russell, çocuğun yapmasını istemediği bir davranışı eskiden cezalandırmak ve disiplin uygulamanın yaygın olduğunu belirtir. Çağdaş dönemde eğitimciler çocuklarda yeni yöntemlere başvurur ve ceza, disiplin böylelikle geride bırakılan bir yöntem olur. Bu noktada Montessori'nin önemi vurgulanır. Montessori yönteminde çocuğun herhangi bir zorlama olmaksızın

[57] Jean Jack, Rousseau. *Emile ya da Eğitim Üzerine,* s6-277.
[58] Jean Jack, Rousseau. *Emile ya da Eğitim Üzerine,* s6-277.
[59] Dewey, John. *Özgürlük ve Kültür*, (Çev. Vedat Günyol), Remzi Kitabevi, İstanbul. 1987.

kendi isteğiyle kurallara uyması söz konusudur. Russell bu uygulamanın eski yöntemler ile yeni yöntem arasındaki en temel görüş ve ayrım olduğunu söyler.[60] Çocukların özdenetim sağlaması mümkündür. Çocuklara dair olumsuz görüşlerin Hristiyanlıkta yer alan ilk günah öğretisinden beslendiğini ifade ederek modern dönemde bu türden bir anlayışın olmamasını vurgular. Çocukta doğuştan iyi veya doğuştan kötü olmak söz konusu değildir. Kişilik eğitimi, Rousseau, Locke gibi Russell'ın da üzerinde durduğu konulardandır. Bebek, çocuk saygıyı hak eder düşüncesi ve temelde sevginin olması gerektiği görüşü Russell'da da hakimdir. Çocuk, çocukluğunun ilk döneminde sevgi almak durumundadır.Çocuğun kendisinde yer alan sevecenliğin serbest bırakılması önemlidir. Bilgiye istekli ve mutlu nesiller yetişmesinin yolunun eğitimde yer alması gereken sevgiyle mümkün olduğunu belirtir. [61]

Genel olarak bakıldığında Yeni Çağ, insanın yeni bir eğitim anlayışını değiştirdiği ve dönüştürdüğü sürecin başlangıcını oluşturur. Yeni Çağ'dan modern döneme gelen süreçte çocuk ve çocukluk kavramına yaklaşımın uzun bir zaman dilimine yayılarak değişmesi dikkat çekicidir. Toplumsal yaşamda yer alan Orta Çağ görüşünün uzaklaşması, insanın yaşamı teolojik bir bakışla okuması değiştikçe Rönesans ve hümaist düşüncenin etkisi insana verilen değeri ön plana taşır. İnsanın değerinin değişmesi, dünyayı yeniden anlama ve anlamlandırma sürecine girmesini sağladığından dünyaya, evrene ve insana ilişkin soruların yeniden sorgulanması süreci başlar. Bu süreçte çocuk ve çocukluk kavramlarının da toplumsal yaşamdaki yerinin değiştiği görülür. Küçük bir yetişkin düşüncesinden uzaklaşıp çocuğun ayrı, kendi başına bir canlı olarak değeri yeniden belirlenir. Belki de çocuk yetişkinlerden farklı özellikler taşıyordur düşüncesi çocukluğun değerini değiştiren temel düşüncedir. Bu düşünce, çocuğun düşünme biçiminin farklı olabileceği görüşüne olanak tanıması bakımından kıymetlidir.

Modern dönemde çocuk ve çocukluğa dair anlayışın geçirmiş olduğu değişim günümüzde oldukça fark edilir düzeydedir. Çocuk düşücesinde bireye ve insana yüklenen anlam ve değerin etkisi önem arz eder. Günümüzde çocuk, farklı bir yapıya sahip bir birey olarak görülür. Bilişsel gelişim kuramları, çocuk eğitiminde yaş gruplarının olması, çocuğun ve çocukluğun evreleri bakımından değerlendirilmesi, çocukların kendilerine ait bir odalarının olması, çocuk

[60] Bertrand, Russell. *Eğitim Üzerine*, (Çev. Nail Bezel), Say Yayınları, İstanbul. 1999. s13-225.
[61] Bertrand, Russell. *Eğitim Üzerine*, s13-225.

doktorları ve psikologlarının olması ve çocuk gelişimi alanında yapılan çalışmalara bütünsel olarak bakıldığında yaşamda çocuğa ve çocukluğa verilen alanın oldukça geniş olduğu görülür. Bu, çocuğu anlamak üzere yapılan çalışmalarla geliştirilmiş olup günümüzde yaşamın olağan akışında kabul edilmiş bir durumdur.

2. Sonuç

Çocuk, toplum içerisinde yer alır. İnsan yapısı gereği bazı gereksinimlere sahiptir. Çocuk, doğduğu an itibariyle kendi doğal olarak sahip olduğu bir hareket biçimi vardır. Etrafında olup biteni anlamaya çalışır, süreç içerisinde daimi olarak öğrenme gerçekleşir. Çocukluğun tarihine bakıldığında çocuk ve çocukluk 17. yüzyıl itibariyle günümüzdeki anlamda bir çocuk anlamını taşımaya başlar. Önceki dönemler olan Antik dönem, Orta Çağ gibi dönemlerde çocuk ve çocukluğa dair düşünceler farklılık gösterir. Antik dönemde çocuğun yaşama uyum sağlaması ve kurallar tarafından çevrelenen bir dünyada nasıl hareket edeceğini öğrenmesi gerekir. İnsanın yaşam biçime uyum sağlaması, çocuğun eğitimle desteklenmesi Antik dönemin çocuk anlayışında belirgindir. *Paideia* öne çıkan eğitim anlayışı olarak Antik Yunan'da etkindir. Bu anlayışın etkisi, kategorize edilmiş ve yaşlara yönelik bir eğitim anlayışı bu dönemin belirgin özelliklerindendir. Orta Çağ'da ise çocuk, Batı'da doğduğu an itibariyle günahkar ve kötülüklerle çevrili bir canlı olarak kabul edilir, Doğu'da ise daha naif bir yaklaşım ve masumiyet vurgusu vardır. Masumiyet yüzyıllar boyunca tartışılmış bir kavramdır. "Çocuk günahkar mıdır? Çocuk masum mudur?" bu sorular toplumlarda, öğretilerde ve yaşam biçimlerinde farklı şekillerde ortaya çıkar. İlk günah öğretisinin çevrelediği görüş sebebiyle Batı'da çocuk kötülüklerden uzak tutulması gereken, arınması ve kendisini iyi bir insan olarak yetiştirmesi gereken bir küçük yetişkindir. Küçük yetişkin olması sorumluluklarının ona göre şekillenmesini belirler. Disiplin ve arınmanın dini okullar aracılığla gerçekleştirilmeye çalışılması Hristiyan toplumlarında etkindir. Disiplin, ceza ve şiddet dönemin eğitim anlayışında yer alır. Çocuk kendi duygu ve düşüncelerini kabul edemeyen, ailede eğitim alması gereken bir kişi olarak kabul edilir. Bu toplumsal yaşam ve anlayışa göre çocuğun yetişkinliğe hazırlanması gerekir. Çocuğun kendisine ait bir düşünme tarzının olabileceği, anlayıp anlayamayacağı şeylerin olduğu düşüncesinin nüveleri bile bu dönemde yer almaz.

Yeni Çağ'dan modern döneme gelene kadar yer alan çocuk ve çocukluk görüşü değişime uğrar. Modern dönemde kabul edilen kategorize edilmiş eğitim ve yaşlara göre eğitim anlayışı *paideia* ile benzerlik gösterir. Çocukta alışkanlıkların önemi vurgulanır. Alışkanlıkların çocuklara şekil vermesi ve karakter eğitimindeki öneminden bahsedilir. Bu görüş Antik dönemde de günümüzde de yer alır. Çocuk kendi doğal eğilimleri olan bir yapıya sahiptir. Böylelikle eğitimle şekillendiği kabulü etkindir. Locke ve Rousseau, bu görüşlerin değişmesinde etkilidir. Onların görüşlerinde çocukluk, yaşamda olan bir evre olarak kabul edilir ve bağımsız bir kişi olarak çocuktan bahsedilir. Çocuk, bir birey olarak kabul edilir. Bu görüş günümüzde de kabul edilir. Çocukluk keşfedildikten sonra çocukluğa dair çalışmalar da gelişir. Eski çağlarda yedi ve on altı yaş arasını adlandırma olmazken günümüzde bebeklik, çocukluk, ergenlik gibi yaş grupları, bilişsel gelişim özellikleri gibi niteliklerle ayırt edilir. Çocuğun ve çocukluğun anlamı süreç içerisinde değişir ve çocuğu anlamak günümüzde yaygın olan bir görüştür. Böylece sevgi temelli bir yaklaşım yerleşikleşir. Sevgi, çocukta davranışlar ve alışkanlıkların şekillenmesinde etkindir. Çevresel faktörlerle çocuk etkileşim içerisindedir. Alışkanlıkların iyi ve kötü olmasında etkili olduğu görüşü günümüzde hakimdir. Toplumsallaşma ve sosyalizasyon süreci esnasında çocuk zamanla birey olmayı öğrenir. Çocuğa yaklaşımın önemi burada ortaya çıkar. Çocuğun toplumda var olabilmesi, kendisini var edebilmesi ve ifade edebilmesi düşüncesi günümüzde önemlidir.

Günümüzde yer alan çocuk anlayışı belirtilen süreçlerden etkilenmiştir. Çocuğa ilişkin yapılan araştırmalar, yetişkin ve çocuğun birbirinden farklı yapılara sahip olduğunu açık bir biçimde ifade eder. Bu nedenle 18 yaşın altındaki her bireyin çocuk olarak kabul edilmesi, çocuğun yapısıyla ilişkilidir. Çocukluk dönemine ilişkin çalışmaların artmasıyla eğitim, aile gibi alanlarda yeni uygulamalar yapılır. Çocuğa yaklaşımın nasıl olması gerektiği, çocuğun hangi yaşta neleri anlayabileceği ve anlayamayacağı, bilişsel süreçlerin nasıl olduğuna ilişkin çalışmalar ve eğitim uygulamalarındaki gelişmeler dikkat çekicidir. Montessori yöntem bakımından yetişkinler ve çocuğun ilişkisinde etkiye sahiptir. Çocuğun bir şeyi isteyerek yapması, zorlama ve baskıdan uzak bir eğitim anlayışı günümüzde yaygındır. Bu anlayış, çocuğa verilen değeri ifade eder. Değer verilen çocuk figürünü toplumsal yaşamın tüm yönlerinde görmek mümkündür. Aile yaşamında çocukların kişisel alanının olması düşüncesi ve çocuk odası figürü modern yaşamda yer alır. Yaşamın her alanında çocuğa verilen değerin çok yönlü olduğu açıktır. Modern dönem düşünürlerinin ele aldığı birey, sevgi vurgularının günümüzde yaşama nüfuz etmiş olduğundan söz etmek gerekir. Modern yaşamda çocuk toplumsal yaşamda etkin bir rol sahip olması sebebiyle önemlidir.

KAYNAKÇA

Archard, David. *Children: Rights and Childhood*, Routledge, Oxon. 2015.

Ariès,Philippe. *Centuries Of Childhood A Social History Of Family Life* (Translator: Robert Baldick), New York: Alfred A. Knopf. 1962.

Aristoteles. *Politika*, (Çev. F. Akderin), Say Yayınları, İstanbul. 2017.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul. 2006.

Augustinus. *İtiraflar,* (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul. 2010.

Babou, Olympia. *Children in the Hellenistic World*, Oxford University Press, New York. 2015.

Beaumont, Lesley. A. *Childhood in Ancient Athens*, Routledge, Oxon. 2012.

Bosley, Richard. N. ve Tweedale, Martin. M. *Basic Issues in Medieval Philosophy*, Broadview Press, Canada. 2006.

Bowles, John. *A View of the Moral State of Society*, London, Patermaster Row. 1804.

Dewey, John. *Özgürlük ve Kültür*, (Çev. Vedat Günyol), Remzi Kitabevi, İstanbul. 1987.

Eco, Umberto. *Antik Yunan*. (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), Alfa Tarih, İstanbul. 2017.

Erkut, Zeynep, Balcı, Serap ve Yıldız, Suzan. "Tarihsel Süreç İçinde Çocuk", *Çocuk ve Medeniyet* , 2 (3) , 17-28 . 2017.

Golden, Mark. *Children and Childhood in Classical Athens*, Johns Hopins University Press, Baltimore. 2015.

Heywood, Colin. *A History of Childhood, Children and Childhood in the West from Medieval to Modern Times*, Polity Press, Cambridge. 2009.

Heywood, Colin. *A History of Childhood*, Polity Press. 2018.

Juuso, Hannu. *Child, Philosophy and Education, Discussing the Intellectual Sources of Philosophy for Children*, Oulu University Press, Oulu. 2007.

Kennedy, David. "The Roots of Child Study: Philosophy, History, and Religion", *Teachers College Record*, Volume 102, Number 3, 514-538. 2000.

Küken, Gülnihal. *Ortaçağ'da Eğitim Felsefesi*, Alfa Kitabevi, İstanbul. 2001.

Locke, John. *Eğitim Üzerine*, (Çev. Aylin Uğur), Yeryüzü Yayınevi, Ankara. 2004.

Marenbon, John. *Medieval Philosophy, Routledge History of Philosophy Volume III,* Routledge, Oxon. 1998.

Onur, Bekir. *Değişen Çağ Değişen Çocukluk*, İmge Kitabevi, Ankara. 2019.

Platon. *Devlet*, (Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz), İş Bankası Yayınları, İstanbul. 2011.

Platon. *Diyaloglar*, (Çev. T. Aktürel, M.C. Anday, A. Cemgil, T.Ünlü, T. Gökçöl, M.Gökberk, Ö.N. Soykan), Remzi Kitabevi, İstanbul. 2010.

Plotinos. Augustinus. vd. *Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe* (Çev. Betül Çotuksöken ve Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul. 1993.

Rousseau, Jean Jack. *Emile ya da Eğitim Üzerine*, (Çev. Yaşar Avunç), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul. 2009.

Russell, Bertrand. *Eğitim Üzerine*, (Çev. Nail Bezel), Say Yayınları, İstanbul. 1999

Sina, İbn-i. *İlâhiyât-ı Şifâ Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul. 2011

Stables, Andrew. *Childhood and the Philosophy of Education: An Anti-Aristotelian Perspective,* Continuum Publishing. 2011.

Staerns, Peter. N. *Childhood in World History*, Routledge, New York. 2017.

Tan, Mine. "Çağlar Boyunca Çocukluk". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 1, 71-88. 1989.

Tekin, Oğuz. *Eski Yunan Tarihi*. İletişim Yayınları, İstanbul. 1997.

İnternet Kaynakları

"Birleşmiş Millletler Çocuk Hakları Sözleşmesi Maddeleri" Son Güncelleme: Aralık 30, 2021

https://www.ohchr.org/documents/professionalinterest/crc.pdf

https://www.unicef.org/media/56661/file

Erişim Tarihi: 30.12.2021