

ISSN : 0378-2816
E-ISSN: 2667-7644

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy
Archives de Philosophie
Archiv für Philosophie

Sayı/Issue: 56, Yıl/Year: 2022



Dizinler / Indexing and Abstracting

DOAJ

SOBIAD

The Philosopher's Index

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

SOBIAD

THE *Philosopher's* INDEX
SERVING THE GLOBAL PHILOSOPHICAL COMMUNITY



Sahibi / Owner

Prof. Dr. Hayati DEVELİ

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Literature, Istanbul, Turkey

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Murad OMAV

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Literature, Istanbul, Turkey

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Balabanağa Mah. Ordu Cad. No. 6, Laleli, Fatih, 34134 İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00
E-mail: felsefearkivi@istanbul.edu.tr
<https://iupress.istanbul.edu.tr/tr/journal/felsefearkivi/home>
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad>

Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi, Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt,
Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Baskı / Printed by

İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.
2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,
İstanbul, Türkiye
www.ilbeymatbaa.com.tr
Sertifika No: 17845

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce, Fransızca ve Almanca'dır.
The publication languages of the journal are Turkish, English, French and German.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December.



DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - cenmak@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcıları / Co-Editors-in-Chief

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - ozguc@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Murad OMA - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- necati.omay@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - cenmak@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - ozguc@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Murad OMA - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- necati.omay@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Egemen Seyfettin KUŞCU - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- egemenk@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Filiz Didem ÇOBAN SARI - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- fdcoban@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistan / Editorial Assistant

Arş. Gör. Çağla ÖZCAN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - cagla.ozcan@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL - İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye - elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

Alan James NEWSON - İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye - alan.newson@istanbul.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abderrazak BELAGROUZ - Setif Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Setif, Cezayir
- abderrezak19@yahoo.fr

Prof. Dr. Jean-Yves BÉZIAU - Brezilya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Rio de Janeiro, Brezilya - jyb@jyb-logic.org

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - abicak@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL - İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- ayhancitil@gmail.com

Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- cdurus@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Katarzyna GAN-KRZYWOSZYŃSKA - Adam Mickiewicz Üniversitesi, İnsan Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Poznań, Polonya - kgank@wp.pl

Prof. Dr. Martine LEIBOVICI - Paris Diderot (Paris 7) Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Fransa - marleibo@orange.fr

Doç. Dr. Piotr LEŚNIEWSKI - Adam Mickiewicz Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Mantık ve Bilim Metodolojisi Bölümü, Poznań, Polonya - grus@amu.edu.pl

Prof. Dr. Graham PRIEST - New York Şehir Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Felsefe Bölümü, New York, ABD
- priest.graham@gmail.com

Dr. Hab. Mariusz TUROWSKI - Wrocław Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Sosyal ve Politik Felsefe Bölümü, Poznań, Polonya
- mariusz.turowski@uwr.edu.pl

Prof. Dr. Ioannis VANDOULAKIS - Helenik Açık Üniversite, Toplum Bilimleri Fakültesi, Atina, Yunanistan
- i.vandoulakis@yandex.com

Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO - Kahire Amerikan Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kahire, Mısır
- wolfgazo@aucegypt.edu

Prof. Dr. John WOODS - British Columbia Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Britanya Kolumbiyası, Kanada
- john.woods@ubc.ca



DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Enver ORMAN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - enver.ormanistanbul.edu.tr
Prof. Dr. Uğur EKREN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - ugur.ekrenistanbul.edu.tr
Prof. Dr. Yücel YÜKSEL - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - yyukselistanbul.edu.tr
Prof. Dr. Cüneyt KAYA - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - mckayaistanbul.edu.tr
Prof. Dr. Abdurrahman ALİY - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - aliyistanbul.edu.tr
Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - mehmet.gunencistanbul.edu.tr
Prof. Dr. Nedim YILDIZ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - nedimyildizistanbul.edu.tr
Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - husariistanbul.edu.tr
Doç. Dr. Nazlı İNÖNÜ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - ninonuistanbul.edu.tr
Doç. Dr. Ertan KARDEŞ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - ertan.kardesistanbul.edu.tr
Doç. Dr. Cahid ŞENEL - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - csenelistanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Vedat KAMER - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - vkameristanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Arzu İBİŞİ TEMELLİ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - arzu.ibisiistanbul.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Egemen KUŞÇU - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - egemenkistanbul.edu.tr



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Leibniz'in Erken Dönem Çalışmalarında Hareket ve Süreklilik
Motion and Continuity in Leibniz's Early Works
Ali Suat Gözcü 1
- Platon'un Ruh (Psykhē) Anlayışı
Plato's Concept of Soul (Psykhē)
Eyüp Çoraklı 13
- "Evet, Sokrates!"in Gölgesinde: Elenkhos Üzerine Bir Soruşturma
In the Shadow of "Yes, Socrates!": An Inquiry into Elenchus
Bahadır Söylemez 29
- Davidson'ın Metafor Kuramı Üzerine
On Davidson's Metaphor Theory
Tuncay Turna 55
- Demet Teorisi, Işınlanma Paradoksu ve Zaman Felsefesinde Dört-Boyutçuluk
Açısından Bir Yaklaşım
Bundle Theory, Teletransportation Paradox, and Four-Dimensionalist Approach
Turan Argun Sezer 73
- Bending the Structure: Jacques Lacan Along the Axis of Structuralism and Poststructuralism
Yapıyı Bükmek: Yapısalcılık ve Postyapısalcılık Ekseninde Jacques Lacan
Merve Günday, Erman Kaçar 99
- Akran Anlaşmazlığında Uzlaşıcılık ve Yüksek Düzeyde Gerekçeli İnançlar Problemi
The Conciliatory View in Peer Disagreement and the Problem of Highly Justified Beliefs
Nusret Erdi Elmacı 113

Bibliyografi / Bibliography

- Türkçe Literatürde Carl Schmitt Bibliyografyası
Bibliographies on Schmitt in the Turkish Literature
Oğuzcan Acar 131



Leibniz'in Erken Dönem Çalışmalarında Hareket ve Süreklilik

Motion and Continuity in Leibniz's Early Works

Ali Suat Gözcü¹



¹(Dr. Öğr. Üy.), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Atakum, Samsun, Türkiye

ORCID: A.S.G. 0000-0002-5076-0935

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ali Suat Gözcü
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Atakum, Samsun, Türkiye
E-posta/E-mail: alisuat.gozcu@stu.omu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 20.06.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
21.06.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
22.06.2022

Kabul/Accepted: 22.06.2022

Online Yayın/Published Online: 30.06.2022

Atıf/Citation: Gozcu, Ali Suat. "Leibniz'in Erken Dönem Çalışmalarında Hareket ve Süreklilik" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 56 (2022): 1-12.
<https://doi.org/10.26650/arc.1133205>

Öz

Leibniz'in erken dönemindeki bazı çalışmalarına bakıldığında, cisimlerin doğası ve zihin ile beden ayrımıyla ilgili oldukça önemli tartışmalara girdiği görülebilir. Leibniz, özellikle 1668 ile 1671 yılları arasındaki çalışmalarında, cisimlerin sonsuz bölündüklerine ilişkin görüşlere karşı çıkarak, cisimlerin parçalarının daha fazla bölünmeyen sonsuz küçüklerden oluştuğunu ve bu parçaların bir büyüklüğünün olduğunu ileri sürer. Leibniz bu görüşünü sonraki çalışmalarında cisimsel tözler bağlamında savunmayı sürdürür ve özellikle Descartes'in cisimlerin uzanımsal parçalara bölünebildiği yönündeki görüşüne karşı çıkarak, bölünebilirliğin cisimsel tözlerin özelliği olmadığını ileri sürer. Aynı şekilde, 1672 sonrasındaki çalışmalarında Leibniz, yalnızca yayımlı cisimler bölünebildiğini ve bölünebilir cisimlerin de bölünemeyen tözlerden oluştuğunu ortaya koyar. Ancak Leibniz erken döneminden sonra savunmayı sürdürdüğü bu savlarının temelindeki ontolojik ön kabulere, bölünmeyen parçaların bir araya gelmelerini açıklayabilmek için zihnin bazı işlevlerini de ekler. Leibniz'in bu geçişinin de izlerini erken dönem çalışmalarında görebiliriz. Bu çalışmada üzerinde durulacağı gibi, Leibniz 1671'de cisimlerin hareketlerini açıklamak için hem cisimde hem de zihinde bulunan iki farklı dayanak ortaya koyar.

Böylelikle, Leibniz'e göre cisimler kendilerinde bulunan conatus'ları yoluyla hareket eder. Bu varsayımı birlikte, her bir cismin kendinde hareket etme gücü vardır. Bunun yanında, Leibniz cisimlerin hareketlerinin sürekliliğini ve ardışıklığını açıklamak için zihnin çeşitli işlevlerine başvurur. Bu çalışmada gösterileceği gibi, Leibniz'e göre, cisimlerin süreklilikleri zihnin anımsama gücüyle sağlanabilir. Bu bakımdan Leibniz cisimlerin hareketlerinin sürekliliği için zihni önvarsayar. Buna göre, bu çalışmada Leibniz'in hem cisimlerin hareketleri ve süreklilikleriyle ilgili görüşleri üzerinde durulacak hem de zihni hangi anlamda a priori olarak düşündüğü ve cisimlerden ayırdığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cisim, hareket, süreklilik, conatus, zihin

ABSTRACT

When considering some of Leibniz's early works, he is seen to have been engaged in very important debates about the nature of bodies and the distinction between mind and body. Leibniz opposed the view that bodies are infinitely divided, especially in his works between 1668 and 1671, and argued that the parts of bodies are composed of



infinitesimal indivisible parts that have magnitudes. Leibniz continued to defend this view in his later works in the context of bodily substances. In particular, he argued against Descartes's view that bodies can be divided into extensional parts, arguing that divisibility is not a property of bodily substances. Likewise, Leibniz post-1672 work showed that only extensional bodies are divisible and that divisible bodies are composed of indivisible entities. However, Leibniz added some mental functions to the ontological presuppositions underlying these arguments, which he continued to defend past his early period in order to explain how indivisible parts come together. Traces of this transition can be seen in Leibniz's early works. As this study will emphasize, Leibniz introduced two different frameworks in 1671 for explaining the motions of bodies, both in the body and in the mind. With this assumption, all bodies have the inherent power to move. Leibniz also appealed to various functions of the mind for explaining the continuity and succession of the motions of bodies. As this study will show, the continuity of objects is achievable according to Leibniz through the mind's power to recollect. In this respect, Leibniz presupposed the mind for the continuity of the motions of bodies. Accordingly, this study will focus on Leibniz's views on the motions and continuity of bodies and attempt to show in what sense he considered the mind *a priori* and separated from objects.

Keywords: Body, motion, continuity, conatus, mind

EXTENDED ABSTRACT

In his early works, Leibniz focused on two fundamental problems related to bodies. The first problem was in regard to how bodies change their position through motion and in this way successively occupy the space between their changed positions. The second problem involved the statement that, if bodies have extension and magnitude, they are infinitely divisible, no matter how small they are. In his works between 1668 and 1672, Leibniz argued that the infinite division of bodies means that bodies have an infinite number of parts, and these parts are composed of points that cannot be further divided. In 1671, Leibniz emphasized both that the constituent parts of bodies are in continuity and consist of infinite parts and also that these parts must have a magnitude. According to him, things without magnitude cannot have a position in space and therefore no minimum exists in relation to things that lack magnitude. Therefore, according to Leibniz, infinite division is impossible. Leibniz called these parts infinitesimals that cannot be further divided and stated them to have no parts.

Leibniz believed that bodies, space, time, and motion persist. According to Leibniz, if a beginning is to be sought for persisting bodies, and likewise for space, time, and motion, then no part of them must be removed. To him, bodies and parts of space must have a position and connection with one another.

For Leibniz, in order to explain the beginning and end of motion, one must assume that no extension, no part, and no division exists in space and time. When objects move, they change their position in space by moving from one position to another and change their position in time by moving from one moment to another. From Leibniz's point of view, if one argues that the positions of space and the moments of time are at a minimum in the sense of having no magnitude, then two problems arise. Firstly, if the position of space does not have a magnitude, the paradox follows that the positions of bodies do not exist either. Secondly, even if moments of

time have no magnitude, bodies would still be unable to change their position in space, because in such a case they would have to have only one position. The lack of a magnitude for moments of time means that objects cannot move through moments of time; as such, space would have to have only one position. However, neither case was acceptable to Leibniz, because both positions of space and moments of time must have magnitudes.

Instead of arguing that space exists between bodies in places where there are no bodies and therefore where no motion or time exists, Leibniz instead argued that bodies extend toward each other. However, the metaphysics on which he relied for this view was quite different. Therefore to him, for something to be considered as having a beginning and an end, it must not spread or have any parts, but it must still possess magnitude. Yet if one assumes that the infinitesimally small parts taken as the beginning of a line are undivided in the sense that they have no magnitude, one cannot also take such points as the end points of other lines, and this leads to the disappearance of the distinction between any two bodies.

For Leibniz, no situation exists in which bodies are completely at rest. According to him, bodies always desire to move forward in accordance with their conatus; even if their movement is stopped by other bodies, the conatus' desire to move forward does not cease. Therefore to Leibniz, the conatus of any single body at any given time continues to persist as long as nothing else is found to be obstructing it at that given time. However, as the conatus moves forward and one body pushes or reacts to an impact from another body, the conatus of the body is transferred to the conatus of the opposite body. Still, bodies or objects are not permanent and lack recollection. For Leibniz, the fact that bodies lack the power to recollect of their own means accordingly means that they also lack actions, passions, and thoughts. For Leibniz, only the mind can recollect opposing conatuses at more than one moment of time. Therefore, Leibniz can be said to consider the mind to be *a priori* because of these functions of the mind. For, without the mind's power of recollection, it cannot explain motion merely through the conatus of things.

Giriş

Leibniz'in erken dönem çalışmalarında girdiği tartışmalara bakıldığında, cisimlerin doğasıyla ilgili iki temel varsayımın olduğu görülür. Bunlardan ilkinde göre, cisimler hareket sayesinde bir konumdan bir diğerine geçer ve bu yolla, aralarındaki uzayı ardışık bir şekilde kaplarlar. Bu yaklaşımın gerisinde uzay ve zamanın cisimlerden bağımsız ve yayılımın da cisimler için özel olduğu kabulü bulunur. Modernler arasında, özellikle Descartes'ta gördüğümüz ve Zenon'a kadar geri götürülebilen cisimlerin doğasıyla ilgili dönemin yaygın kabullerinden ikincisine göre ise, eğer bir cismin yayılımı ve büyüklüğü varsa, bu cisim ne kadar küçük olursa olsun sonsuz bölünebilir.¹

Leibniz'in erken döneminde cisimlerin sürekliliği ve hareketiyle ilgili çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, döneminin özellikle uzay, yayılım, madde, hareket ve süreklilikle ilgili olarak ortaya konulan görüşlerden büyük ölçüde farklı düşünceler savunduğu söylenebilir.² Bu çalışmanın ilk bölümünde gösterileceği gibi, Leibniz'in 1669 ile 1672 arasında cisimlerin doğasıyla ilgili metafizik tartışmalarının pek çoğunda, cisimlerin sonsuz bölünmelerinin onların parçalarının sayısının sonsuz olması anlamına geldiğini ve bu parçaların da daha fazla bölünmeyenlerden (noktalardan) oluşması gerektiğini ileri sürdüğü görülmektedir. Aynı şekilde, çalışmanın ikinci bölümünde gösterileceği gibi, Leibniz'e göre cisimlerin *conatus*'ları ya da harekete geçme arzuları vardır ve onlar sayesinde cisimler hareket etmek isterler. Bunun yanında Leibniz, erken dönem çalışmalarında yalnızca *conatus*'ların süreklilik için yeterli olmadığını, çünkü cisimlerin sürekliliği için geçmiş ya da olup bitmiş *conatus*'ların da bulunması gerektiğini düşünür. Ancak, ona göre, cisimler alanında önceki *conatus*'ları tutabilecek hiçbir güç bulunmaz ve bunu yalnızca anımsama ya da önceden olanı düşüncede tutma gücü olan zihin yapabilir. Bu bağlamda, çalışmanın son bölümünde tartışmaya çalıştığımız gibi, Leibniz'in insan zihnini, cisimlerin sürekliliği için *a priori* olarak varsaydığı ve aynı şekilde, cisimlere ilişkin düşüncelerin sürmesine olanak sağlayan bir yapı olarak kurmaya çalıştığı söylenebilir.

1. Sonsuz Küçükler ve Sonsuz Bölünme Sorunu

Leibniz'in 1671'de yazdığı *Fizikteki Çalışmalar ve Cismin Doğası* adlı çalışmasının *Soyut Hareket Teorisi: Temel İlkeler* (SHT) olarak adlandırdığı ilk bölüm, cisimlerle ilgili iki temel metafizik iddiayı içerir.³ Bunlardan ilkinde göre, cisimleri oluşturan parçalar bir süreklilik içindedir ve

1 Bkz. André Laks and Glenn W. Most, eds., *Early Greek Philosophy, Western Greek Thinkers, Part 2* (London, England: Harvard University Press, 2016), 181., ve René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, trans. Mehmet Karasan, 1997, 89.

2 Bu dönemde cisimlerden bağımsız yayılımın ve uzayın olduğunu savunan görüşlerle ve Leibniz'in tüm felsefesi içinde bu görüşlere karşı geliştirdiği argümanlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, Muirhead Library of Philosophy (London, New York: Allen and Unwin; Humanities Press, 1972), 197, 229 ve 236.

3 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophical Papers and Letters: A Selection*, trans. Leroy E. Loemker, 2nd ed. (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 139.

sonsuz parçalardan oluşur.⁴ İkincisine göre, her bir parçanın bir büyüklüğü olmalıdır.⁵ Buna göre, Leibniz SHT’de sürekliliğin daha fazla bölünmeyen parçalardan oluştuğunu ve aynı zamanda, cisimler arasındaki sürekliliğin de büyüklüğü olan bu parçalar yoluyla sağlandığını göstermeye çalışır. Leibniz’e göre sonsuz parçaların olduğu bir uzayda büyüklüğü olmayan şeylerin bir konumu olamayacağından, büyüklüğü olmayan ya da büyüklüğü sıfır olan anlamında en küçük (minimum) diye bir şey olamaz. Bu bakımdan sonsuz bölünme de olanaklı olamaz. Leibniz açısından herhangi bir şeyin nicelik bakımından büyük olması, aynı zamanda onun parçalarının olduğu anlamına gelir. Leibniz bunları, büyüklüğü sıfırdan fazla olan anlamında sonsuz küçükler (infinitesimals) olarak adlandırır.⁶ O, SHT’nin üçüncü ilkesinde şunları söyler:

Ne uzayda ne de bir cisimde en küçük yoktur, yani büyüklüğü sıfır olabilecek hiçbir parçası yoktur; çünkü konumu olan şey birbirine değmeyen birkaç şeyle aynı anda bağlantı halinde olabileceğinden ve böylece birçok yönü olacağından, böyle bir şeyin konumu olamaz.⁷

Leibniz’in 1672 sonrasındaki çalışmalarında da daha fazla bölünmeyen ve bir büyüklüğü olan parça metafiziği görüşüne bağlı kaldığı görülmektedir.⁸ Leibniz’e göre, daha fazla bölünemeyen bu noktaların hiçbir parçası yoktur ve yalındır, yani kendisinden sayı bakımından daha azı olmayandır. Bir bütün olan şeylerin içinde parçalarının sayısı fazla olanlar, her durumda sayısı kendisinden az olanları izler ve bu böyle devam eder.⁹ Ancak, Leibniz’e göre, hiçbir durumda en küçük olana, yani büyüklüğü sıfır olana varılamaz, çünkü hiçbir şey sıfırı izleyemez ve ondan çıkamaz.¹⁰ Bu bakımdan, varolan tüm parçaların kendilerinden sayı bakımından daha küçük parçalar olabilir ama bu parçaların yine de bir büyüklüğü olmalıdır. Büyüklüğü olmayan bir şeyden, yani olmayandan olan türetilemez. Dolayısıyla Leibniz, cisimlerin sonsuz bölünmesi düşüncesini yerine, onların parçaları olmayan anlamında yalın ve böylece daha fazla bölünmeyen sonsuz parçalardan oluştuğu görüşünü savunur.

Leibniz açısından cisimlerin sonsuz bölündüğüne ilişkin görüş önemli güçlükler içerir. Ona göre buradaki sorun cisimlerin, hareketin, uzayın ve zamanın başlangıç ve bitişinin nasıl belirlenebildiğiyle ya da bir cismin nerede cisim olmaya başladığı ve nerede bittiğiyle, diğer bir söyleyişle, cismin sınırlarıyla ilgilidir. Çünkü cisim, hareket ve zaman için, hiçbir durumda bir

4 Leibniz, 139.

5 Levey’in belirttiği üzere, Leibniz ‘minimum’ terimiyle büyüklüğü ya da parçası olmayan şey kavramını Euclidesçi anlamda kullanır ve büyüklüğü olmayanın varlığını da kabul etmez. Bkz. Samuel Levey, “Leibniz on Mathematics and the Actually Infinite Division of Matter,” *The Philosophical Review* 107, no. 1 (1998): 57 ve 62, <https://doi.org/10.2307/2998315>.

6 Bkz. Levey, 54.

7 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 139.

8 Konuyla ilgili ayrıntılı tartışma için bkz. Uluğ Nutku, “Leibniz’in Monadlar Teorisinin Tarihi Önemi,” *Felsefe Arkivi*, no. 22–23 (1981): 148–49, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad/issue/1317/15540>.

9 Leibniz sonsuz küçükler metafiziğini açıklamak için bu matematiksel noktaları parçası olmayan anlamında kullanır. Bkz. Levey, “Leibniz on Mathematics and the Actually Infinite Division of Matter,” 56. Ayrıca, sonsuz bölünmeyle ilgili tartışmayı Aristoteles’te de görürüz. Aristoteles’e göre, cisimler her zaman daha az büyüklüğü olan ve birbirinden ayrılmış şeylere bölünür. Bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş* (Pinhan Yayıncılık, 2019), 21, 316b[28].

10 Ayrıntılı bilgi için bkz. Levey, “Leibniz on Mathematics and the Actually Infinite Division of Matter,” 58.

başlangıç ve son yoksa, bu durumda sınır da olamaz. Dolayısıyla böyle bir durumda, cismin hareketinin ve zamanın başlangıç anının nasıl belirleneceği sorunu ortaya çıkar. Leibniz bu sorunu gösterebilmek için geometriden yararlanır. Buna göre, başlangıç ve sonu ab noktaları olan bir çizginin orta noktası c , ac 'nin orta noktası d , ad 'nin orta noktası e olsun.¹¹ Bunu şu şekilde görebiliriz:



Şekil 1.

Leibniz'e göre ab çizgisinin başlangıcının a olduğu varsayılırsa, bu durumda ac başlangıç olamaz, çünkü cd buradan çıkarılabilir. Aynı şekilde, başlangıç ad olarak kabul edilirse, ed buradan çıkarılabilir ve bu böyle sonsuza dek devam eder. Bunun nasıl bir sorun ortaya çıkardığı sorulabilir. Leibniz'e göre, başlangıç olarak alınan bir şeyden daha küçük parçalar çıkarıldığı için, bu şey (yani a noktası) başlangıç olamaz. Daha doğrusu, başlangıç ve son olarak belirlenen noktaları kendileri ne başlangıç ne de sonudur.

Böylelikle Leibniz, yukarıdaki *şekil 1*'de olduğu gibi, cisimlerin, uzayın, zamanın ve hareketin sürdüğünü ya da bir süreklilik içinde olduğunu düşünür. Buna göre, eğer süren cisimler için ve aynı şekilde, uzay, zaman ve hareket için bir başlangıç noktası aranacaksa, bunlardan hiçbir parçanın çıkarılamaması gerekir, daha doğrusu, böyle bir başlangıç ya da bitiş noktasının uzanımlı hiçbir yönünün olmaması gerekir.¹² Çünkü, Leibniz'e göre, sonsuz bölünmenin olanaklı olması durumunda herhangi şekilde bir başlangıç ya da bitişten söz edilemez.¹³ Bu sorunu eledebilmek için Leibniz sonsuz bölünmeyen ama uzayda yayılımı da olmayan yalın parçaları düşünmüş ve bu türden parçalar olmadan şeylerin başlangıç ve sonlarının belirleniminden söz edilemeyeceği sonucuna varmıştır.¹⁴ Çünkü, Leibniz'e göre, bir şeyin yayılımının olmaması, onun var olmadığı anlamına da gelir ve bu doğru değildir. Bu bakımdan, Leibniz açısından cisimlerin ve uzayın parçalarının konumu ve birbirleriyle ilişkisi olmalıdır.

Bununla birlikte, burada, söz konusu yalın parçaların büyüklüğünün olması ama yine de bölünmemesi gibi çelişik görünen bir sonuç ortaya çıkar. Leibniz'e göre, eğer herhangi bir şeyin

11 Bkz. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 139.

12 Bkz. Leibniz, 140.

13 Zenon açısından herhangi bir konumdan bir başka konuma doğru hareketin gerçekleşmesi için ilkin bu iki konum arasındaki uzaklığın yarısını ve aynı şekilde onun da yazısının gidilmesi gerekir ve bu böyle sonsuza dek sürer. Öyle olunca da aslında herhangi bir hareket olanaklı olamaz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Laks and Most, *Early Greek Philosophy, Western Greek Thinkers, Part 2*, 185.

14 Leibniz'in De Volder'e yazdığı mektupta da görüldüğü gibi, özellikle Descartes'in yayılımın uzayın özel bir özelliği olduğuna ilişkin görüşüne karşı çıkar ve cisimler ve onları oluşturan sonsuz küçükler olmadan kendi başına bir uzayı ve yayılımın olamayacağını savunur. Leibniz'e göre yayılım kavramı tamamlanmış değildir ve süreklilikle birlikte gözlemlenebilir. Bu konuyla ilgili ayrıntılı açıklama için Bkz. Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, Muirhead Library of Philosophy (London, New York: Allen and Unwin; Humanities Press, 1972), 243-44, 247-48, 254-55.

parçalarının ölçülebilir ve belirlenebilir bir büyüklüğü yoksa, bu durumda uzayda konumu da olamaz.¹⁵ Ona göre, böyle bir şeyin (bir noktanın) büyüklüğünün ve hareketinin bir oranı yoktur, çünkü büyüklüğü sıfır olan bir şeyin bir başka şeye oranı yine sıfır olur. Aynı durum, hareketin hareketsizliğe oranı için de geçerlidir, çünkü hareketsizliği, yani dingin olmanın bir ölçüsü yoktur ve ölçüsü olmayan bir şeyin harekete oranı, yokluğun *bir'e* oranı gibidir.¹⁶ Dolayısıyla, Leibniz açısından hareketin başlangıcı ve sonunu açıklamak için uzayda ve zamanda yayılmayanın, parçası olmayan ve bölünmeyen varsayılması gerekir.¹⁷ Bununla birlikte, yukarıda gösterilen *ab* çizgisinde (*şekil 1*) olduğu gibi, uzay, zaman, cisim ve hareket sonsuz sayıda parçaları içerebilir ama bununla bir başlangıç ve bitiş noktası belirlenemez. Başlangıçta olan şeyin hem bölünmemesi, yani parçasının olmaması hem de uzanımlı olmaması gerekir, çünkü uzanımlı olmayanın uzanımlı bir şeyin başlangıcı ya da bitiş olması olanaklı değildir. Daha açık bir şekilde söylenirse, herhangi bir cismin başlangıcında ve sonunda cisim olmayandan söz edilemez.¹⁸ Aynı şekilde Leibniz'e göre, boş uzay düşünülemez çünkü *conatus*, direnç ya da nitelikler olmaksızın kendi başına yayılım yoktur.¹⁹

2. Cisimlerin Hareketi ve *Conatus*

Leibniz'e göre uzayın yayılımının olduğu düşünülse de uzay hareketsizdir. Hareket ve değişim yalnızca cisimlerin bir özelliğidir, uzayın değil.²⁰ Cisimler hareket ettiklerinde bir konumdan başka bir konuma geçerek uzaydaki yerlerini ve bir andan başka bir ana geçerek zamandaki konumlarını değiştirirler.²¹ Buna karşın, Leibniz'e göre uzay yayılımı ve zaman da onların dizilişi bakımından sabittir. Diğer türlü, eğer uzay da cisimler gibi hareket edebilseydi, uzayın hareketinin başlangıcının ve sonunun olması gerekirdi.²² Uzayın başladığıyla ve bittiğiyle ilgili bir belirlenim, uzayın olmadığını dolaylı olarak varsayar ve bu çelişkiye neden olur. Çünkü başlayan

15 Bkz. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 140. Buna benzer tartışmaları Aristoteles'te de görürüz. Aristoteles'e göre, cisimlerin tümüyle bölünebilir olduğu varsayılırsa, böyle bir bölme işlemi sonunda geriye büyüklük de dahil olmak üzere hiçbir şey kalmaz. Aristoteles açısından sonsuz bölmenin varsayılması, cisimlerin ya nokta gibi boyutsuz şeylerden ya da hiçlikten çıkması anlamına gelir, ancak bu olanaklı değildir. Bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 19, 316a22.

16 Bkz. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 140.

17 Bkz. O. Bradley Bassler, "The Leibnizian Continuum in 1671," *Studia Leibnitiana* 30, no. 1 (1998): 6, <https://www.jstor.org/stable/40694332>.

18 Bkz. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 143. Leibniz'in burada üzerinde durduğu sorun çağdaş metafizik tartışmalarında da karşımıza çıkar. Örneğin, E. Hirsch gibi metafizikçilerin işaret ettiği gibi, herhangi bir nesne hangi aşamada nesne olmaya başlar ve hangi aşamada nesne olmaktan çıkar sorusu yanıtlanması güç bir sorudur. Nesnelerin ya da özelliklerin zamandaki sınırlarının belirlenimi için ne türden bir metafizik ilkeye bağlı kalındığına göre bu soruya yanıt verilebilir. Buna göre, eğer başlangıcın ve bitişin belirlenimi için yayımlı bir şey alınacaksa, bu durumda nesne kendi sınırlarının dışına ve diğer nesnelerin içine doğru genişlemiş olur. Ayrıntılı tartışma için bkz. Eli Hirsch, *The Concept of Identity* (New York: Oxford Univ. Press, 1992), 10–25.

19 Leibniz açısından herhangi bir cisim olmaksızın bir uzayı herhangi bir cismi ya da cismin bir parçasını düşündüğümüz gibi düşünmenin bir yolu yok ancak yalnızca Tanrı'yı, zihni ve sonsuzu düşündüğümüz gibi, yani bir imge olmadan düşünebiliriz. Bununla birlikte, Leibniz'e göre uzayı cisimle birlikte düşünürken, cisim değiştiğinde uzayın aynı kaldığını ve cisim ile uzayın ayrı olduğunu varsayartız.

20 Bkz. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 143.

21 Bkz. Leibniz, 140.

22 Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde zihin ve cisim ayrımını yaparken nicelik, yayılım, şekil ve hareketin maddi (cisimsel) töze ait olduğunu belirtir. Bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 82 ve 86.

bir şeyin henüz başlamadığı bir durumun olması gerekir ve bu da uzayın ve zamanın olmadığı, dolayısıyla hiçbir şeyin bulunmadığı bir durum olacaktır ve bu olanaklı değildir.

Buna göre, yukarıdaki soruna geri dönülürse, eğer uzayın konumları ve zamanın anlarının, büyüklüğü olmayan anlamında en küçük olduğu ileri sürülürse, yani zamanın anları ve uzayın konumlarının en küçük (minimum) olduğu kabul edilirse, bu durumda iki sorun ortaya çıkar. Bunlardan ilkinde göre, uzayın konumunun bir büyüklüğünün olmaması durumunda, cisimlerin konumlarının da olmadığı gibi çelişik olan bir sonuç ortaya çıkar. Diğerine göre ise, zamanın anlarının bir büyüklüğü olmaması durumunda da cisimlerin uzayda konum değiştirmeleri olanaksız olur; çünkü böyle bir durumda cisimlerin tek bir konumunun olması gerekir. Zamanın anlarının bir büyüklüğünün olmaması, cisimlerin zamanın anları boyunca ilerleyememesi ve böylece, uzayın tek bir konumunun olması anlamına gelir. Başka bir söyleyişle, bu kabul edildiğinde uzayın tek bir konumdan oluştuğu ve hareketin olmadığı dolaylı olarak söylenmiş olur. Ancak her iki durum da Leibniz açısından kabul edilemez, çünkü hem uzayın konumlarının hem de zamanın anlarının bir büyüklüğü olmalıdır.

Böylece, Leibniz'e göre herhangi bir cismin başında ve sonunda büyüklüğü olan bir parça varsa, yani cismin başladığı yerde yayılım varsa, bu durumda cisim kendi sınırlarının ötesine doğru yayılmaya devam eder. Yani, Leibniz açısından, cisimler arasında cisimlerin ve dolayısıyla, hareketin ve zamanın olmadığı bir alan yerine, bir cismin başka bir cisme doğru yayıldığını düşünmek daha doğru olur. Yukarıda *Şekil 1*'de gösterildiği gibi, *ab* çizgisinin bir cismin başlangıcı ve bitişini temsil ettiği varsayıldığında, eğer bu başlangıç ve bitiş noktalarında cismin parçalarının olduğu ve bunların yayıldığı kabul edilirse, cismin sınırlarının *ab*'den önce ve sonraya doğru genişlediği söylenmiş olur. Dolayısıyla, Leibniz'in burada çözmeye çalıştığı soruna göre, başlangıç ve son için düşünülecek bir öğenin yayılmaması ve parçalarının olmamasına karşın yine de bir büyüklüğünün olması gerekir. Bunun yanında, eğer bir çizgide başlangıç olarak alınan sonsuz küçük parçaların, hiçbir büyüklüğü olmayan anlamında bölünmediği kabul edilirse, bu gibi noktaların diğer çizgilerin bitiş noktası olarak alınması olanaklı olur ve bu da herhangi iki cisim arasındaki ayrımın ortadan kalkmasına neden olur.²³ Ancak böyle bir durumda, büyüklüğü olmayan noktaların yayılımı olmayan parçalardan, yani daha fazla bölünemeyenlerden ayrılması sorunu ortaya çıkar.

Buna göre, söz konusu sorunun çözümü için Leibniz hareketin, cismin ve zamanın başında ve sonundaki parçaların *conatus*'larının olduğunu düşünür.²⁴ *Conatus*, cisimlerin hareketlerinin kaynağında bulunur. Leibniz SHT'nin on birinci maddesinde şunu söyler:

Böylece, ne kadar güçsüz ve karşılaştığı engel ne kadar büyük olursa olsun, hareket eden her şey *conatus*'unu tüm engellere karşı sonsuzluğa doğru genişletecek ve dahası *conatus*'unu izleyen her şeyi etkileyecektir. Çünkü hareketli bir cisim

23 Bkz. Richard T. W. Arthur, "Actual Infinitesimals in Leibniz's Early Thought," in *The Philosophy of the Young Leibniz*, ed. M. Kulstad, M. Laerke, and D. Snyder, Philosophie, Bd. 35 (International Young Leibniz Conference, Stuttgart: Steiner, 2009), 22.

24 Bkz. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 140.

durdurulduğunda hareketinin sürmeyeceğine karşı çıkılmasa da en azından bunu yapmak için [hareketini sürdürmek için] çabalar ve dahası, ne kadar büyük, üstelik onu ne kadar aşsa da aynı şekilde onu engelleyen cisimleri hareket ettirmek için çaba gösterir.²⁵

Leibniz'in bu düşüncesinden de anlaşılacağı gibi, cisimlerin tümüyle hareketsiz oldukları hiçbir durum yoktur. Ona göre cisimler *conatus*'larından dolayı hep ileriye doğru hareket etmek isterler (arzularlar) ve hareketleri başka cisimler yoluyla durdurulsa bile, *conatus*'un ileriye gitme arzusu durmaz.²⁶ Diğer bir söyleyişle, cisimler sürekli olarak hareketlerini sürdürebilmek için direnirler. Leibniz'e göre, herhangi bir cismin belli bir zamandaki *conatus*'u sergilemesi, onu bu zamanda engelleyen bir başka şey olmadığı sürece devam eder.²⁷ Cismin hareketini engelleyen başka bir cisim ortaya çıktığında da hareketini sürdürebilmek için direnir. Bu bakımdan cisimlerin *conatus*'u, Leibniz'e göre, cisimlerin hareketlerinin başlangıcıdır ve *conatus*'lar yoluyla cisimlerin parçalarının birbirlerine geçmeleri, bir birlik oluşturmaları sağlar.²⁸ Bununla birlikte, cisimlerin *conatus*'lar yoluyla birbirlerine doğru hareket etmeleri ve birbirlerine geçmeleri onların sınırlarının da birleşmesine neden olur.²⁹ Başka bir söyleyişle, bir cismin başladığı ve bittiği nokta (*ab çizgisindeki* gibi) başka bir cismin başladığı ya da bittiği noktayla (örneğin, bu bir *fğ* çizgisi olabilir) bağlantılıdır.

Dolayısıyla Leibniz açısından, sınırları bir olan cisimler arasında bir kopukluk olmadığından, onların süreklilik oluşturduğu söylenebilir. Herhangi bir kitaplığın bir rafında farklı büyüklüklerde yana dizilmiş kitapların her birinin bir diğerine doğru hareket etmeye çalışması ve böylece sınırlarının birleşmesi durumu buna örnek olarak verilebilir. Buna göre, cisimlerin birbirine geçmesi ya da birleşmesi sayısal olarak farklı cisimlerin ortak sınırlarının olmasını gerektirir ve bu yolla bir süreklilik oluşturur.³⁰ Diğer bir söyleyişle, Leibniz açısından cisimlerin sürekliliği birbirinden farklı cisimlerin birbirini etkilemeleri ve bu yolla aralarında nedensel bağlantının kurulmasıyla değil ama farklı cisimlerin parçalarının birleşerek sınırlarının ortadan kalkması ve bir olmasıyla sağlanır.

3. Süreklilik ve Zihnin Anımsama Gücü

Leibniz, *Fizikteki Hareket ve Cismin Doğası* (1671) adlı yazısının ikinci bölümünde metafizik tartışmalardan fenomenolojiye geçiş yapar ve cisimlerin hareketli oluşu ile uzayın hareketsizliğinin

25 Leibniz, 140.

26 Leibniz, 'conatus' terimini hem geçici hareket ya da kuvvet olarak hem de düşünen bir varlıktaki arzu olarak düşünmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Leibniz, 1989, ss. 32 ve 92.

27 Bkz. Laurence Carlin, "Leibniz on Conatus, Causation, and Freedom," *Pacific Philosophical Quarterly* 85, no. 4 (2004): 372.

28 Bkz. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 141.

29 Leibniz bu görüşünü A. Arnauld'a yazdığı mektubunda da savunur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Leibniz, 149.

30 Bkz. Samuel Levey, "Matter and Two Concepts of Continuity in Leibniz" 94, no. 1/2 (1999): 101, <https://www.jstor.org/stable/4320927>.

bizim duyumsama yeteneğimiz yoluyla ayırt edildiğini ileri sürer.³¹ Leibniz'in 1671'de cisimler ile zihin arasında yaptığı ayrımları incelediğimizde, yalnızca cisimlerin hareketleriyle sürekliliğin açıklanamayacağını, bunun yanında ortadan kalkmayan, süren bir zihnin bulunması gerektiğini temellendirmeye çalıştığını görürüz. Leibniz, cisimlerin hareketli olduğunu ama uzayın ise, hareketsiz olduğunu açıklayabilmek için zihnin duyumsama işlevinin olması gerektiğini düşünür. O, uzayı hareketsiz olmasından dolayı her ne kadar cisimden ayrılmış gibi görünse de bunların duyumsama dışında başka bir yolla ayrılabilceğini göstermeye çalışır. Bu bakımdan Leibniz'in erken döneminde zihni *a priori* olarak varsaydığı söylenebilir. Aynı şekilde, Leibniz'in *conatus*'ların sürekliliği için zihnin anımsama işlevine başvurması bunun bir diğer kanıtı olarak görülebilir.

Leibniz açısından, cisimler ve *conatus*'lar büyüklükleri bakımından farklı olabilir ama onların içinde oldukları zamanın anlarının büyüklükleri eşittir.³² Buna göre Leibniz, uzay için düşündüğü gibi zamanı ve zamanın anlarını cisimlerden ayırır. O, *conatus*'ların sürekliliğiyle ilgili şunu söyler:

Hareketsiz hiçbir *conatus*, zihinde olmak dışında, bir andan [moment] daha fazla süremez. Çünkü bir andaki *conatus*, bir cismin zamandaki hareketidir.³³

Leibniz'e göre *conatus*'ların zamanda sürebilmeleri için iki koşul sağlanmalıdır. Bunlardan ilkinde hareketin olması gerekir, yani bir cisim bir yöne doğru hareket ediyorsa, bunun nedeni cismin *conatus*'udur. Bununla birlikte, *conatus*'un ileriye gitmesi, bir cismin başka bir cismi itmesi ya da ondan gelen etkiye karşı tepki göstermesiyle cisimdeki *conatus* karşıt cismin *conatus*'una aktarılır. Leibniz'e göre, bir önceki anda olan *conatus*'un bir başka *conatus*'a aktarılması, onun bir sonraki anda ortadan kalkmasıyla sonuçlanır. Ancak önceki *conatus*'un karşıt olana aktarımının olanaklı olması için onun karşıt bir *conatus* olarak tutulmasını gerekir. Buna karşın, Leibniz açısından cisimlerin kendi başlarına karşıt *conatus*'ları tutma gücü yoktur. Bir başka şekilde söylenirse, bir önceki andaki *conatus*'un karşıtına aktarılan ve onda tutulan *conatus* olması anlamında zamanda sürmesi için onun bedende, yani cisimde tutulması gerekir. Önceki *conatus* artık sürmeyen olduğu için, cisim alanında da ortadan kalkmış demektir. Dolayısıyla, cisimlerin dışında başka bir kaynakta ancak ortadan kalkan *conatus*'ların tutulmalarından söz edilebilir ve Leibniz bunu zihnin anımsama yoluyla yaptığını düşünür. Zamanın bir anından daha fazla anlarında sürmeyen *conatus*'ların sürekliliği zihnin anımsamasıyla olanaklı olur. Bu bakımdan

31 Bassler'in da belirttiği gibi, metafizikten fenomenolojiye geçiş, Leibniz'in 'rasyonel' yönteminden 'duyusalılık' yöntemine geçmesiyle olur. Ayrıntılı bilgi için bkz. O. Bradley Bassler, "Motion and Mind in the Balance: The Transformation of Leibniz's Early Philosophy," *Studia Leibnitiana* 34, no. 2 (2002): 229, <https://www.jstor.org/stable/40694420>.

32 Bkz. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 141. Leibniz açısından, burada anlarının ölçüsünün eşit olduğu nesnel ya da mutlak bir zaman görüşü ortaya koyduğu düşünülebilir ancak *conatus*'larıyla birlikte yalın parçalar çıkarıldığında, zamanın anları da dahil olmak üzere geriye hiçbir şey kalmaz. Bunun yanında, Descartes da zamana nesnellığı bizim verdiğimizizi, cisimlerin gerçek süreleri dışındaki tüm zamansal hesaplamaları bizim yaptığımızı söyler. Bkz. Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, 1997, 63.

33 Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 141.

Leibniz zihin ile beden arasında bir ayırım yapmıştır.³⁴ Leibniz'in Arnauld'a yazdığı mektupta belirttiğine göre, hareket ve düşünce arasındaki söz konusu ayırım göz önüne alındığında, düşünce *conatus*'ta içerilirken cisim de harekette içerilir ve böylece, her cisim geçici bir zihin olarak ya da anımsaması olmayan zihin olarak düşünülebilir.³⁵

Böylelikle, Leibniz'e göre her bir cisim geçicidir ve anımsamadan yoksundur. Buna göre, Leibniz açısından bir cismin kendi başına anımsama gücünün olmaması, onun eylemler, tutkular ve düşüncelerden de yoksun olduğu anlamına gelir. Bedenin ya da cismin arzusu ya da ileriye doğru gitme isteği olmadan kendiliğinden harekete geçemez. Leibniz'e göre bir cismin hareketi onu önceleyen *conatus*'ların birlikteliğiyle ya da arzularına dayalı uyumuyla ortaya çıkar.³⁶ Hareketsiz ya da dinging olma, Leibniz'e göre, her bir cisme ya da bedene aynı anda etki edebilen bir şeyin ve dolayısıyla, bir etkinin olmaması demektir.³⁷ Bununla birlikte, karşıt *conatus*'ları birden fazla anda saklayabilen ya da tutabilen zihin, Leibniz'e göre, aynı zamanda duyumsama, algılama ve düşünce için de gereklidir.³⁸ Böylece, zihnin tüm bu işlevleri yerine getirme görevinin zorunlu olduğu ve önceden hazır bulunduğu düşünülürse, bu durumda zihnin a priori olduğu söylenebilir.

Sonuç

Leibniz, 1671'de cisimlerin hareketini açıklamak için matematiksel noktalar ya da sonsuz küçükler kuramını geliştirir ve süreklilik için de *conatus* ile zihin arasında ilgi kurmayı dener. Aynı şekilde Leibniz, cisimlerin sonsuz bölünebileceğine ilişkin görüşlere karşı çıkarak, daha fazla bölünmeyen parçalardan oluştuğunu ve bu parçaların da uzayda farklı konumlarda bulunduğunu ileri sürer. Bununla birlikte Leibniz, erken döneminde, yalnızca cisimler alanında kalındığında sürekliliğin sağlanamadığını, bunun için zihnin anımsama gücünün önceden bulunması gerektiğini, bir anlamda zihni süreklilik için a priori bir koşul olarak düşünür. Bu bağlamda, ona göre her ne kadar uzayda daha fazla bölünmeyen sonsuz küçükler yer kaplasalar da, tıpkı geometrik şekillerin düşünülmesinde olduğu gibi, zihinde sonsuz küçükler olarak bulunur. Bu çalışmada göstermeye çalıştığımız gibi, Leibniz'in cisimlerin sürekliliğinin koşulunun zihinde bulunduğuna ilişkin görüşü, dolaylı olarak, zamanın da zihnin dışında değil ama zihinde olduğu sonucuna götürür.

Leibniz geç dönem çalışmalarında sonsuz küçükler kuramını geliştirir ve cisimsel tözlerin bölünmediğini, yalnızca yayılımı içeren cisimlerin ya da bileşiklerin bölünebildiğini savunur. Aynı

34 Bassler, Leibniz'in bu görüşünün temelinde hem *conatus*'ların zihnin dışında tek bir anda var oldukları hem zihnin dışında hareketle birlikte bir süre var oldukları hem de zihinde bir süre var oldukları olmak üzere üç kabul bulunduğuna dikkati çeker. Ayrıntılı tartışma için bkz. Bassler, "Motion and Mind in the Balance: The Transformation of Leibniz's Early Philosophy," 223.

35 Bkz. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 149. Bu konuyla ilgili ayrıntılı tartışma için bkz. Paul Lodge, "Leibniz on Divisibility, Aggregates, and Cartesian Bodies," *Studia Leibnitiana* 34, no. 1 (2002): 64–67.

36 Bkz. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 149.

37 Bkz. Leibniz, 142.

38 Bassler'in da belirttiği gibi, Leibniz SHT'de hareketi cisimlere, düşünceyi de zihne yükler ama *conatus*'un anımsama yoluyla zihinde tutulmasına karşın hareketin de zihne yüklenebileceği kısmı belirsiz kalmıştır. Ayrıntılı tartışma için bkz. Bassler, "Motion and Mind in the Balance: The Transformation of Leibniz's Early Philosophy," 224–25.

şekilde Leibniz, 1672 sonrasındaki çalışmalarında, sürekli olan cisimlerin sonsuz bölünmediğini, ama bir büyüklüğü sonsuz parçalardan oluşmasının sonsuz yolunun olduğunu düşünerek sonsuz bölünme görüşünü geliştirir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar / References

Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*. Pinhan Yayıncılık, 2019.

Arthur, Richard T. W. "Actual Infinitesimals in Leibniz's Early Thought." In *The Philosophy of the Young Leibniz*, edited by M. Kulstad, M. Laerke, and D. Snyder, 11–28. Philosophie, Bd. 35. Stuttgart: Steiner, 2009.

Bassler, O. Bradley. "Motion and Mind in the Balance: The Transformation of Leibniz's Early Philosophy." *Studia Leibnitiana* 34, no. 2 (2002): 221–31. <https://www.jstor.org/stable/40694420>.

———. "The Leibnizian Continuum in 1671." *Studia Leibnitiana* 30, no. 1 (1998): 1–23. <https://www.jstor.org/stable/40694332>.

Carlin, Laurence. "Leibniz on Conatus, Causation, and Freedom." *Pacific Philosophical Quarterly* 85, no. 4 (2004): 365–79.

Descartes, René. *Felsefenin İlkeleri*. Translated by Mehmet Karasan, 1997.

Hirsch, Eli. *The Concept of Identity*. New York: Oxford Univ. Press, 1992.

Laks, André, and Glenn W. Most, eds. *Early Greek Philosophy, Western Greek Thinkers, Part 2*. London, England: Harvard University Press, 2016.

Leclerc, Ivor. *The Nature of Physical Existence*. Muirhead Library of Philosophy. London, New York: Allen and Unwin; Humanities Press, 1972.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Papers and Letters: A Selection*. Translated by Leroy E. Loemker. 2nd ed. Dordrecht: Kluwer Academics Publishers, 1989.

Levey, Samuel. "Leibniz on Mathematics and the Actually Infinite Division of Matter." *The Philosophical Review* 107, no. 1 (1998): 49–96. <https://doi.org/10.2307/2998315>.

———. "Matter and Two Concepts of Continuity in Leibniz" 94, no. 1/2 (1999): 81–118. <https://www.jstor.org/stable/4320927>.

Lodge, Paul. "Leibniz on Divisibility, Aggregates, and Cartesian Bodies." *Studia Leibnitiana* 34, no. 1 (2002): 59–80.

Nutku, Uluğ. "Leibniz'in Monadlar Teorisinin Tarihi Önemi." *Felsefe Arkivi*, no. 22–23 (1981): 143–59. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad/issue/1317/15540>.



Platon'un Ruh (Psykhē) Anlayışı

Plato's Concept of Soul (Psykhē)

Eyüp Çoraklı¹



¹(Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: E.Ç. 0000-0003-3292-856X

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Eyüp Çoraklı
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Latin Dili
ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta/E-mail: eyup.corakli@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 09.06.2022

Kabul/Accepted: 20.06.2022

Online Yayın/Published Online: 27.06.2022

Atıf/Citation: Coraklı, Eyüp. "Platon'un Ruh (Psykhē) Anlayışı" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 56 (2022): 13-28.
<https://doi.org/10.26650/arc.1128359>

Öz

Bu çalışmanın amacı, Platon'un ruh (*psykhē*) anlayışına konuyla ilgili metinleri çerçevesinde bir çözümleme sunmaktır. Bu doğrultuda, öncelikle Platon'un ruh anlayışını evren tasavvurunun içine örgülediği vurgulanacak, bu nedenle doğrudan doğruya bu meselenin işlendiği *Timaios* diyalogu ele alınıp orada tartışılan "cismani evrenin yaratılışı," "evrenin ruhunun (*psykhē pantos*) teşkili" ve "evrenin ruhunun zanaatkâr bir tanrı olarak *Dēmiourgos* ve diğer tanrıların üstlendiği rol üzerinde durulacaktır. Ardından *Dēmiourgos*'un evrenin ruhundan arta kalanlarla yarattığı ölümsüz ruha karşılık, diğer tanrıların eliyle şekillenen ölümlü ruhun mahiyeti incelenecektir. Bu bağlamda ölümsüz ruh ile ölümlü ruh veya beden arasındaki ilişki tartışmaya açılarak ruhun "akıl" (*to logistikon*), "heyecan" (*to thymoeides*) ve "iştah" (*to epithēmētikon*) şeklinde adlandırılan bölümleri veya işlevleri açıklanacaktır. Ruhun bedenlenip cismani evrene inişi ve bu bedenlenme sürecinde söz konusu temel işlevlerinin bedenin hangi bölgelerinde konumlandırıldığı, yine *Timaios* diyalogu ışığında gösterilmeye çalışılacaktır. Daha sonra ruhun üç bölümlü veya üç işlevli yapısı, *Phaidros* diyalogunda işlenen "kanatlı at" mitosuyla örnekendirilecek, bu sayede ruhun bedenlenme sürecine ve bedenlenmeden önceki semavi yaşayışına, başka deyişle göğün üstünde bir mekânda (*hyperouranion topon*) yer alan *idea*'lar âlemini temaşa etme (*theōria*) anına ışık tutulacaktır. Böylelikle hem *Timaios* hem de *Phaidros* diyaloglarında yer alan anlatımlar birbiriyile ilişkilendirilerek Platon'un ruh anlayışı açıklığa kavuşturulacak; sonuç olarak Platon'a göre ruhun hakiki âlem ile bu dünya arasındaki bağlantıyı tesis edebilme imkânına sahip bir varlık olduğu, bu nedenle onun varlık ve bilgi anlayışının düğüm noktasını oluşturduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Evren (*Kosmos*), Ruh (*Psykhē*), Evrenin Ruhu (*Psykhē Pantos*), Zanaatkâr Tanrı (*Dēmiourgos*), Beden (*Sōma*)

ABSTRACT

The aim of this study is to present an analysis of Plato's view of soul (*psykhē*) within the framework of his extant works on this matter. In this regard, Plato's view of soul is emphasized to be woven into his cosmological theory. Therefore, this study will examine in detail the *Timaeus* dialogue in which this issue is discussed and scrutinize



the subjects treated in this work such as the creation of the corporeal universe, the formation of the World-soul (*psykhē pantos*), and the creation of other souls from the nature of the World-soul. Then the study will clarify the role of Demiurge as a craftsman as well as the roles of the other gods in this process, after which the nature of the mortal soul formed by the other gods apart from the immortal soul Demiurge had created with the remains of the World-soul will be analyzed. In this context, the study will question the relationship between the immortal and the mortal soul and explain the parts or functions of the soul known as the *logistikon* [reason], the *thymoeides* [spirit], and the *epithymētikon* [appetite]. Again, the study will attempt to show in light of *Timaeus* the embodiment of the soul, its descent to the corporeal universe, and where in the body its aforementioned functions are located in this process. Next, the study will exemplify the three-part/functional nature of the soul through the myth of the winged soul in *Phaedrus* and by this means shed light on the process of the soul's embodiment and celestial life before being embodied, namely the moment of the contemplation (*theōria*) of the realm of Ideas located in a region above the heavens (*hyperouranion topon*). Thus, the study will relate the narrations in *Timaeus* and *Phaedrus* to one another and clarify Plato's view of the soul. As a result, the study will try to show that the soul according to Plato is a living being with the ability to establish connections between the realm of ideas and this world and that this therefore constitutes a vital point regarding Plato's understanding of being and knowledge.

Keywords: Universe (*Kosmos*), Soul (*Psykhē*), World-Soul (*Psykhē Pantos*), Demiurge (*Dēmiourgos*), Body (*Sōma*)

EXTENDED ABSTRACT

Every study that deals with Plato's view of the soul must first examine the *Platonic Corpus* as a whole and find their own way in it. However, the following question is encountered: Can the nature of the soul fully be comprehended without comprehending the nature of the universe? Then one will realize that this Socratic question must inevitably be counted as the starting point of this research. When reexamining the *Platonic Corpus* with this question in mind, the study will this time place itself directly between the lines of *Timaeus* and try to proceed into the myths narrated in these lines. Then the study will turn to *Phaedrus* and see that the narratives in this work form a unity with those in *Timaeus*. In addition, the study will help one understand that these dialogues are among the primary sources from which one can obtain Plato's view of the creation, origin, and embodiment of the soul, thus it will determine the vital points of the route that leads to Plato's view of soul. However, the study will discern that the expressions in these dialogues contain no clear explanation but are laced with metaphors that need to be transcended. At this point, one can hear the words of Socrates in *Phaedrus*: "We can't explain exactly what the soul is, but we can explain what it looks like." These words will illuminate the way like a flare. In this case, Plato's view of soul can be revealed by opening the curtain behind these metaphorical expressions. For this reason, the first thing the study will do is present an analysis within the framework of the dialogues in *Timaeus* and *Phaedrus* and discuss firstly the creation, origin, and then embodiment of the soul in this context.

In this way, the study will show in light of the analyses based on the narratives in the *Timaeus* and *Phaedrus* that the soul in Plato's eyes is an issue that needs to be dealt with and examined under two separate contexts. The first of these is the original soul, which means the essence of the universe (i.e., the World-soul); the second is the soul that is formed by God as a craftsman using the leaven of the World-soul and bestowing it upon creatures. Therefore, while investigating the origin, nature, and function of the soul, one must start with the original soul as a method. In this

respect, because the original and universal soul contains a reason and was formed as an immortal principle, the created souls from it inevitably must have reason and immortality, even if lacks the same value and competence. In this way, by originating from such a source, the soul has an independent and individual nature.

This immortal and individual nature of the soul is the main issue upon which Plato built his view of the soul. For Plato, the soul is essentially one, whole, and monolithic with no separate or independent parts. This is why the soul has such a unique and lofty position when considered on its own, freed from the bonds of the body, rather than in its already incarnated state. However, when taken in its embodied form, the soul constitutes a perfect unity in all its aspects, similar to how the organs of the body have no value on their own. In this sense, the partition of the soul is a hypothetical approach. It is a figurative expression that serves to articulate an incomprehensible issue. When one delves deeper into this metaphor, describing the mortal soul as “spirit” and “appetite” expresses the dispositions that enable the immortal soul that contains reason to hold on to earthly and bodily life. Thus, the fact that the soul is considered as both a mortal and immortal being finds meaning at this point, because the soul is able to live in this world and to establish a relationship with the real world (i.e., the realm of Ideas) during this worldly life. As a result, the soul according to Plato forms the vital point of his ontological and epistemological theory in terms of the possibility of establishing connections between the realm of Ideas and this world.

Giriş

Platon'un ruh anlayışını ele alan her çalışma, öncelikle Platon külliyatını bir bütün olarak değerlendirmek ve bu külliyatı oluşturan eserlerin içerisinde kendisine bir yol bulmak zorundadır. Ancak Sokrates'in *Phaidros* diyalogunda muhatabına yönelttiği "İnsan evrenin mahiyetini kavramadan ruhun mahiyetini adamakıllı kavrayabilir mi?"¹ şeklindeki soruya denk geldiğinde, bu soruyu kaçınılmazcasına araştırmasının başlangıç noktası sayması gerektiğini anlayacaktır. Sokrates'in bir yöntem tartışması başlatan bu sorusuyla tekrar Platon külliyatına göz gezdirdiğinde, bu defa kendisini doğrudan doğruya *Timaios* diyalogunun satırları arasında bulacak ve bu satırlarda dile gelen mitosvari hikâyelerin içerisinde yol almaya çalışacaktır. Ardından *Phaidros* diyaloguna yönelecek ve oradaki anlatımların *Timaios*'taki anlatımlarla bir bütünlük teşkil ettiğini görecektir. Ayrıca bu diyalogların, Platon'un ruhun yaratılışı, kökeni ve bedenlenmesi konusundaki görüşlerini edinebileceğimiz kaynakların başında geldiğini anlayacak, böylece Platon'un ruh anlayışına götüren güzergâhın nirengi noktasını belirlemiş olacaktır. Ne var ki bu diyaloglardaki anlatımların apaçık bir izah içermediği, aşılıp ötesine geçilmesi gereken mecazlara büründürülmüş olduğu dikkatinden kaçmayacak, tam da bu noktada yine Sokrates'in *Phaidros* diyalogunda yer alan "Ruhun mahiyetini anlayıp kelimelere dökülebilmek insan takatinin ötesinde (theias) bir mesele olduğundan, insan olarak biz de, ruhun tam olarak ne olduğunu (hoion men esti) değil, ancak neye benzediğini (ōi de eoiken) açıklayabiliriz."² şeklindeki sözleri imdadına yetişip bir işaret fişeği gibi önünü aydınlatacaktır. Demek ki Platon'un ruh anlayışını ortaya koyabilmek, bu türlü mecazlı anlatımların perdesini aralamakla mümkündür. Bu amaçla çıkılan yolculukta, ilk yapılacak iş, *Timaios* ve *Phaidros* diyalogları çerçevesinde bir çözümleme ortaya koymak ve bu bağlamda önce ruhun yaratılışı ve kökeni, sonra da bedenlenmesi meselesini tartışmaya açmaktır.³

1. Ruhun Yaratılışı

Platon'un ruh (*psykhē*) ve evren (*kosmos*) anlayışına ilişkin bilgilerimize kaynaklık eden eserlerinin başında, geç dönem diyalogları arasında yer alan *Timaios* gelir. Evrenin yaratılışından başlayıp insan doğasının mahiyetine uzanan esaslı bir tartışmanın sahnelendiği söz konusu diyalogda⁴ ortaya konan evren tasavvuru ana hatlarıyla ele alındığında, daha ilk bakışta göze çarpan, bu tasavvurun esasında klasik Yunan düşüncesinin temel yaklaşımı üzerine inşa edilmiş

1 Platon, *Phaidros*, 270c: "Psykhēs oun physin aksiōs logou katanoēsai oiei dynaton einai aneu tēs tou holou physeōs?"

2 Platon, *Phaidros*, 246a.

3 Platon'un bu çalışma kapsamında özellikle üzerinde durulan *Timaios* ve *Phaidros* adlı diyalogları için "Ioannes Burnet, *Platonis Opera. Tomus 2, Tetralogia III: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1907" ile "Ioannes Burnet, *Platonis Opera. Tomus 4, Tetralogia VIII: Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1907" künyeli edisyonlara başvurulmuştur. Söz konusu metinlerin filolojik ve felsefi bağlamda yorumlanması konusundaysa "Francis MacDonald Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997," "Robin Waterfield, *Plato: Timaeus and Critias*, Oxford: Oxford University Press, 2008," ve "Harvey Yunis, *Plato. Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011" künyeli çalışmalardan yararlanılmıştır. Ayrıca antikçağ kaynaklarına ilişkin alıntı ve atıflarda, Kaynakçada başka türlü belirtilmedikçe *Loeb Classical Library* edisyonları temel alınmıştır.

4 Platon, *Timaios*, 27a: *apo tēs tou kosmou geneōsēs ... eis anthrōpōn physin.*

olduğudur.⁵ Çünkü burada evren, düzensizlikten düzen bulmuş bir yapı olarak tarif edilir. Ama bu düzen kendiliğinden meydana gelmiş değildir, tam tersine yaratıcı (*poiētēs*) bir tanrının müdahalesiyle oluşmuştur. Bu bağlamda evren, Platon'a göre, bir tanrının başlangıçta dağınık halde bulunan, uyumsuz ve başıbozuk şekilde (*plēmmelōs kai ataktōs*) hareket eden unsurları belirli bir düzen (*taksis*) içinde bir araya getirmesinden ibarettir. Bu süreçte tanrı, adeta önündeki bir misale (*paradeigma*) göre mevcut malzemeyi yoğurup şekillendiren bir zanaatkâr (*dēmiourgos*) gibi hareket eder. Ayrıca oluşturduğu evrenin mümkün merteye kendisine benzemesini, yani iyi ve kusursuz olmasını murat eder. Akıl sahibi olmayan (*anoēton*) bir şeyin asla iyi ve yetkin bir varlık olamayacağını bildiği için de meydana getirdiği bu güzeller güzeli (*kallistos*) evreni akılla donatmak ister. Ancak bir varlığın akıl (*nous*) sahibi olabilmesi için, her şeyden önce bir ruhunun olması gerekir. Bu nedenle evreni tasarlariken, onun maddi yanına, yani cismine bir "ruh" yerleştirir (*psykhēn en sōmati*), o ruhun içine de bir "akıl" koyar (*noun en psykhēi*). Böylece doğası itibarıyla en iyi, en güzel eserini teşkil etmiş olur. Demek ki Platon'a göre, akıl sahibi bütün canlı varlıkları içinde barındıran evren, özü bakımından yaşayan, soluk alıp veren, dolayısıyla hem ruha (*empsykhon*) hem de akla (*ennoun*) sahip olan canlı bir varlıktır (*zōion*).⁶ Üstelik gözle görülebilen (*horatos*), elle dokunulabilen (*haptos*) ve cismi (*sōma*) olan bir şey olduğuna göre, bir başlangıcı vardır, yani sonradan meydana getirilmiştir.⁷

Peki, *Dēmiourgos* (zanaatkâr tanrı), evrenin cismani yapısını (*sōmatoeides*) nasıl meydana getirmiştir? Her şeyden önce evreni gözle görülür (*oraton*), elle tutulur (*haptōn*) bir niteliğe büründürmek istediğinden, dahası bir şeyin maddi anlamda görünür hale gelmesini sağlayan unsurun ateş (*pyr*), elle tutulur hale gelmesini sağlayan unsurunsa toprak (*gē*) olduğunu bildiğinden, evrenin cismini (*to tou pantos sōma*) yaratırken bu iki unsurla işe başlar. Ama bu unsurları birbirine raptedecek bir bağa (*desmos*) ihtiyaç duyar.⁸ Bunun için de matematik orana (*analogia*) başvurur. Çünkü unsurları mükemmel şekilde birbirine bağlayacak yegâne bağ budur. Ne var ki evren tek bir unsurdan ibaret, derinliği olmayan düz bir cisim değil de katı cisim şeklinde olduğu için, matematik oran gereğince bu iki unsuru bağlayacak iki ayrı unsura gerek vardır. O nedenle *Dēmiourgos*, toprak ile ateş arasına su ile havayı yerleştirir ve bu unsurların birbirleriyle aynı oranda (*ana ton auton logon*) birleşmelerini sağlar. Bu şekilde bir terkipte buluşturduğu bu unsurlardan elle tutulur, gözle görülür evreni veya evrenin cismini vücuda getirir.⁹

Öte yandan *Dēmiourgos*, evrenin yapısını (*systasis*) kararken, hava, su, toprak ve ateş şeklindeki bu dört unsurun tamamını kullanır, yani mevcut olan bütün suyla, mevcut olan bütün ateşle bu evreni inşa eder. Herhangi bir unsurun en ufak bir parçasını veya özelliğini göz ardı etmez.

5 *Kosmos*, kelime anlamı itibarıyla "düzen, düzenli yapı" demektir ve "düzenlemek, ayarlamak, tezyin etmek" anlamlarına gelen *kosmeō* fiilinden türemiştir. Terimin bu anlam yükü, Yunan düşüncesinin evren tasavvurunu anlamamızda bize önemli ipuçları sunmaktadır. Konuyla ilgili olarak bkz. Çiğdem Dürüşken, *Antika Çağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2014), 19-20; söz konusu terimin genel anlamda Yunan düşüncesindeki yeri konusunda bkz. Francis Peters, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, (New York: New York University Press, 1967), 108-109.

6 Platon, *Timaios*, 30a-c.

7 Platon, *Timaios*, 28c.

8 Platon, *Timaios*, 31b.

9 Platon, *Timaios*, 31c-32c.

Bundan maksat, evrenin mümkün olduğunca yetkin bir canlı olmasını sağlamak, onu biricik kılmak ve yaşlanmamasını veya hastalanmamasını temin etmektir. Çünkü sıcak, soğuk gibi nitelikler bu bileşik yapıyı çevreleyip etki altında bıraktığından, türlü hastalıklara yakalanması, yaşlanıp mahvolması kaçınılmazdır. O nedenle tanrı evreni tasarlariken, onun biricik (*ben*), kusursuz (*teleon*), asla yaşlanmayan (*agērōn*) ve hiçbir hastalığa yakalanmayan (*anoson*) bir varlık olmasına dikkat eder.¹⁰

Sonra doğasına yaraşan en uygun şekli (*skhēma*) verir ona. Başka deyişle, bütün canlı varlıkları içine alacak, hepsini kucaklayacak biçimde tasarlanan bir canlı varlık için en uygun şekil, bütün şekilleri kendisinde barındıran bir şekil olacağından, çevresi merkezine her yönden eşit mesafede bulunan bir küre halinde düzenler evreni. Hatta bir heykeltıraşın malzemesini keskiyle yontması, torna tezgâhında işlemesi gibi, yuvarlayıp küre haline getirir onu (*kykloteres auto etorneusato*). Dış yüzeyini güzelce perdahlayıp adeta bir heykel gibi pürüzsüz kılar. Ama gözü ve kulağı yoktur bu heykelin, çünkü kendisi dışında görülebilir ve işitilebilir bir şey söz konusu değildir. Dahası dışarıdan besin alacağı ve sindirdikten sonra tekrar dışarı atacağı bir organa da ihtiyacı yoktur. Sonuçta onun dışında herhangi bir şeyin varlığından söz edilemez.¹¹ Son olarak, herhangi bir şeyi tutmasına yarayacak bir eli veya hareket etmesini sağlayacak bir ayağı da bulunmaz. Çünkü kendi yapısına uygun hareket (*kinēsis*) bahşedilmiştir ona, yani aynı nokta etrafında dönmeyi sağlayan dairesel bir hareket; bu türlü bir hareket için de ayağa veya bacağına ihtiyaç duymaz.¹² Bu çerçevede değerlendirildiğinde, Platon'un evreni, kendi başına beslenen ve hareket eden, başkasına muhtaç olmayan, bütün etkinliklerini kendi içerisinde gerçekleştiren bir yapıdır. Çünkü onu tasarlayan mimar, başkasına muhtaç kalmadan yaşamını sürdürebilecek bir donanım ile donatmış, kısacası onu “kendine yeter” (*autarkes*) kılmıştır.

Evrenin mimarı olan o ezeli-ebedi tanrı, yani *Dēmiourgos*, gelecekte bir gün var olacak olan tanrıyı, yani evreni bu şekilde tasarlayıp da onu son derece pürüzsüz, muntazam, her yanı merkezinden eşit uzaklıkta, kusursuz cisimlerden oluşan yekpare ve kusursuz bir cisim olarak yarattıktan sonra, tam orta yerine bir ruh yerleştirir (*psykhēn de eis to meson autou theis*). Başka deyişle evrenin cismini terkip etmeden çok önce yarattığı ruhu alır, evrenin her yanına güzelce yayar, dış yüzeyini tamamen onunla kaplar.¹³ Sonra da onu dairesel bir şekilde döndürüp işte o tek, biricik, eşsiz, kendine yeten âlemi (*ouranos*) veya evreni (*kosmos*) vücuda getirir.¹⁴

Evrenin merkezine yerleştirdiği ruhu, yani “evrenin ruhu”nu (*psykhē pantos*) ise şu şekilde terkip eder: Bölünmez (*ameristou*) ve her zaman aynı kalan (*aei kata auta ekhousēs*), hiçbir şekilde değişime uğramayan bir öz (*ousia*) ile cisimlere bölünebilen (*meristēs*) ve gelip geçici olan öz (*ousia*) alıp birbiriyle karıştırır ve bu ikisinden, yani hep aynı kalan doğa (*tēs te tautou physeōs*)

10 Platon, *Timaios*, 33a.

11 Platon, *Timaios*, 33c.

12 Platon, *Timaios*, 34a.

13 Ruhun cisimden önce yaratılmasının nedeni, cisme hükmedecek olmasıdır, çünkü sonradan ortaya çıkanın halihazırda mevcut olana hükmetmesi mümkün değildir; bu nedenle ruhun cisimden önce tasarlanması gerekmiştir. Bkz. Platon, *Timaios*, 34c; ruhun bedenden önce var olması konusunda ayrıca bkz. Platon, *Nomoi*, 892a; 986c.

14 Platon, *Timaios*, 34b.

ile sürekli değişen doğadan (*tēs thaterou*), başka deyişle *aynılık* ile *farklılıktan* mürekkep üçüncü bir varlık veya öz (*ousia*) husule getirir. Aynı şekilde bu üçüncü özü de cisimlere bölünen öz ile bölünemeyen özün tam ortasına yerleştirir. Ardından söz konusu üç özü birbirine katıp harmanlar.¹⁵ Daha açık bir ifadeyle, *farklılığın* karışımından hazzetmeyen (*dysmikton*) doğası ile *aynılığın* doğasını uyum içinde bir araya gelmeye zorlar, elbette bu ikisinden mürekkep olan üçüncü özün yardımıyla. Dolayısıyla bu üç unsuru birleştirip bir bütün haline getirdikten sonra tek tek parçalara ayırır.¹⁶ Her biri kendi içinde üç özün karışımından ibaret olan bu parçaları da matematik orana göre yeniden bir araya getirerek evrenin ruhunu teşkil eder. Ardından cismani âlemi (*pan to sōmatoeides*) onun içine yerleştirir ve her ikisini de tam ortasından tutturup birbirine rapteder. Böylece göğün merkezinden en uç noktasına kadarilmek ilmek dokunmuş olan ve evrenin kabuğunu çember şeklinde kaplayan o ruhu, kendi kendine devinen, akli ve ebedi yaşamın (*apaustou kai emphronos biou*) tanrısal ilkesi (*theian arkhēn*) kılar.¹⁷ Üstelik evrenin görülür (*oraton*) cismine karşılık gözle görülmez (*aoratos*) bir niteliğe sahip olan bu ruh, her daim mevcut ve akledilir varlıkların en üstünü olan bir tanrı tarafından yaratıldığına göre, akıldan ve uyumdan (*logismou kai harmonias*) payına düşeni almıştır.¹⁸

Dēmiourgos, yaşayan ve hareket eden bir canlı olarak evreni meydana getirdikten sonra, onu örnek aldığı misale (*paradeigma*) daha da benzer kılmak ister. Ne var ki bu misal her daim yaşayan bir canlı olduğundan, yani ebedi (*aiōnios*) bir doğaya sahip olduğundan, sonradan meydana gelen bir şeye aynı niteliği kazandırmak imkânsızdır. Bu nedenle tanrı, sonsuzluğun sürekli deveren eden bir benzerini, yani adına zaman (*khronos*) denilen şeyi yaratır. Böylece evrenin yaratılmasıyla birlikte zaman da devreye girer; günler, geceler, aylar, yıllar, kısacası zaman ifade eden, zamanın bölümleri olarak karşımıza çıkan ne varsa her şey, evrenin yaratılmasıyla bir varlık kazanır;¹⁹ hatta Güneş, Ay ve zamanı belirlemeye yarayan diğer gök cisimleri de aynı şekilde.²⁰ Buraya kadarki bütün tasarımlar, *Dēmiourgos*'un örnek aldığı misale uygun olsa da ortaya çıkan sonuç o misale birebir benziyor denemez. Çünkü yaratılan bu evren, kendisinden doğacak canlı varlıkları henüz içermemektedir. Bu nedenle *Dēmiourgos*, evreni tamamlayacak diğer unsurları da örnek aldığı misalin yapısına göre bir kalıba döküp şekillendirir. Böylece gerçekten var olan o canlı varlıkta, daha açık bir ifadeyle, örnek alınan misalde (*paradeigma*), akıl tarafından kavranan ne kadar varlık (*ideas*) mevcutsa, hepsinin bu âlemde de aynı şekilde yer almasını sağlar.²¹ Bu varlıklar temelde dört grup altında toplanır:

15 Üç ayrı özün karışımı meselesi, benzerin benzerle kavranması şeklindeki yaklaşımla hareket edilirse, şöyle izah edilebilir: Ruh, *idea*'ları, yani değişmez formları kavrayabilmek için, *aynılıktan* veya değişmezlikten pay almış olmalı; cisimleri kavrayabilmek için de, Farklılıktan veya değişimden pay almış olmalı; üçüncü öz ise bölünemeyen ve asla değişmeyen özden aldığı payla akledilebilir şeyleri kavrayabilir, bölünebilen ve değişen özden aldığı pay sayesinde de, duyulanabilir şeyleri algılayabilir. Konuyla ilgili olarak bkz. Waterfield, *Plato: Timaeus and Critias*, 128.

16 Platon, *Timaios*, 35a-b.

17 Platon, *Timaios*, 36e.

18 Platon, *Timaios*, 36e.

19 Platon, *Timaios*, 37c-e.

20 Platon, *Timaios*, 38b.

21 Platon, *Timaios*, 39e.

1. tanrıların semavi soyu (*ouranion theōn genos*)
2. havada süzülen kanatlı varlıklar (*ptēnon kai aeroporon*)
3. suda yaşayan canlı varlıklar (*enudron eidos*)
4. karada yürüyen canlı varlıklar (*pezon de kai khersaion*)

Bu varlıklar arasında ilk önce tanrılar soyunu, yani sabit yıldızları yaratır; mümkün mertebeye ışıl ışıl, göz kamaştırıcı görünsünler diye de ateşten teşkil eder onları, hatta evren gibi küre biçimine sokar. Sonra evreni boydan boya kat eden bir aksın etrafında dönen yeryüzünü, şu insanları besleyen dünyayı da, gece ile gündüzün muhafızı ve yaratıcısı, göğün içinde (*entos ouranou*) ortaya çıkan tanrıların ilki ve en eskisi olarak tasarlar.²² Bütün bunlar, gözlerimizle gördüğümüz tanrılardır; göremediğimiz tanrılarsa, bu tanrıların soyundan gelenlerdir.²³ İşte evrenin mimarı, hem gözlerimizin önünde hareket eden hem de onların soyundan gelip de istedikleri zaman kendilerini bize gösteren tanrıları yaratınca, karşısına alıp onlara hitap eder. Bu hitabında *Dēmiourgos*, evrenin mimarı olarak henüz vücuda gelmemiş olan diğer varlık türlerini yaratma işini bu yaratılmış tanrılara bırakır; “*çünkü bu varlıklar meydana gelmedikçe, evren tamamlanmamış olacak (atelēs)*” der. Sonuçta evrenin mükemmel hale gelebilmesi (*teleios*) ve yetkin olabilmesi (*hikanōs*) için, bu varlıkların vücuda getirilmesi şarttır. Ancak *Dēmiourgos* bu işi gerçekleştirmekten imtina eder; çünkü bu ölümlü varlıkları bizzat kendisi yaratırsa, o zaman onlar da tanrılara denk olacaklardır. Dolayısıyla bu varlıkların ölümlü bir varlık hüviyetine kavuşabilmesi, böylece evrenin gerçek bir evren olabilmesi, yani bir bütünlük teşkil edebilmesi için, bunları tanrılar meydana getirmelidir, elbette kendilerini yaratan kudreti taklit ederek. Ancak bu varlıkların sahip olduğu, ölümsüz ve tanrısal bir nitelik taşıyan ve adaletten şaşmamalarını sağlayacak olan yegâne kılavuzu bizzat kendisi tasarlayacak ve tek tek onların içine zerk edecektir.²⁴ Sonuçta tanrılara düşen vazife, bu ölümsüz kısımla ölümlü kısmı birbirine dokuyup varlıkları teşkil etmektir.²⁵

22 Platon, *Timaios*, 40b.

23 Başka deyişle mitolojik tasavvurun sunduğu tanrılar.

24 Ruhun ölümsüzlüğü meselesi, *Phaidros*'ta şu şekilde temellendirilir (*Phaidros*, 245c-246a): “Ruh, bütünüyle ölümsüzdür (athanatos). Çünkü her daim hareket eden şey (aeikineton), ölümsüzdür. Sonuçta başkası tarafından hareket ettirilip de bir başkasını harekete geçiren şeyin hareketi kesintiye uğradığı anda yaşamı da kesintiye uğrar. Salt kendi başına hareket eden şey kendisini terk etmeyeceğine göre, hareket etmeyi de bırakmaz; hatta hareket halindeki bütün şeylerin hareketinin kaynağı (pēgē) ve başlangıcı (arkhē) olur. Sonra, bu başlangıç yaratılmamıştır (arkhē agenēton). Çünkü meydana gelen her şey, bir başlangıçtan hareketle meydana gelmek zorundadır; ama o, yani başlangıç herhangi bir şeyden meydana gelmemiştir. Eğer başlangıç bir şeyden meydana geliyor olsaydı, bir başlangıçtan meydana gelemezdi. Madem başlangıç meydana getirilmemiş bir şey, aynı zamanda yok olmaz (adiaphthoron) bir şey olmalı. Çünkü başlangıç yok olup gitseydi, her şeyin bir başlangıçtan meydana getirilmesi gerektiğine göre, ne o bir şeyden meydana getirilebilirdi ne de ondan bir şey meydana gelebilirdi. O halde bizatihi kendi kendine hareket eden şey, hareketin başlangıcıdır. Üstelik bu şeyin ne meydana getirilmesi ne de yok edilmesi mümkündür. Yoksa bütün evren, meydana gelen her şey, yıkılıp gider; hareketini durdurur ve kendisini hareket ettirip meydana getirebilecek herhangi bir şeye bir daha asla sahip olmaz. Kendiliğinden hareket eden şeyin ölümsüz olduğu aşikâr olunca, bunun ruhun gerçek doğası ve tam bir tanımı olduğunu kimse yadsımayız. Hareketinin kaynağını dışarıdan alan her cisim, ruhsuzdur (apsykhon); hareketinin kaynağı bizzat kendi içinde olanlarsa, bir ruha sahiptir (empsykhon); çünkü ruhun gerçek doğası (physis) budur. Eğer bu doğruysa, yani kendi kendine hareket edebilen şey ruhtan başkası değilse, o zaman ruhun meydana getirilmemiş (agenēton) ve ölümsüz (athanaton) olması kaçınılmazdır.”

25 Platon, *Timaios*, 41a-c.

Dēmiourgos, sözlerini bitirince, daha önce evrenin ruhunu (*tēn tou pantos psychhēn*) karmak için kullandığı kâseyi (*kratēra*) tekrar eline alır ve evrenin ruhunu kararken kullandığı malzemeden arta kalanları içine koyarak aynı şekilde karıştırır. Saflık derecesi daha düşük olan bu karışımdan bir bütünlük elde edince, onu tek tek ruhlara pay eder; ama göğü çevreleyen ne kadar yıldız varsa o sayıda ruha. Sonra her bir ruhu bir yıldıza yerleştirir; hatta onları bir arabaya biner gibi bindirir o yıldızın üstüne.²⁶ Ardından her bir ruha tek tek evrenin mahiyetini gösterir (*tēn tou pantos physin edeikse*). Sonra da kendilerine kaderin buyruğu olan yasaları açıklar; yani dünyaya ilk gelişlerinde bütün ruhlar için aynı durumun geçerli olacağını ve kimsenin tanrının elinden zarar görmeyeceğini; onları kendilerine en uygun yıldızlara yerleştirdiğinde, tanrıdan en çok korkan, ona en çok saygı duyan canlı varlıklar olarak dünyaya geleceklerini; insan doğasının ikili bir yapıya sahip olduğunu ve üstün olan kesimin erkek olarak adlandırılan kesim olduğunu. Dahası kader onları belirli bir bedene zerk ettiğinde, bedenleri birtakım gelgitlere maruz kalacaktır; bu gelgitlerin sonucunda da, her şeyden önce güçlü etkilerden (*biaiōn pathēmatōn*) kaynaklanan, doğuştan gelip herkes için ortak olan duyumsama (*aisthēsīn*) yerleşecektir bedenlerine; arkasından haz ve acının karşımı olan arzu (*hēdonē kai lypēi memigmenon erōta*), son olarak da korku ve öfke (*phobon kai thymon*) ve doğal olarak bunlarla ilişkili olan veya bunlara taban tabana zıt olan bütün duygular. Ölümsüz ruhlar, bedenlerine sabitlenen bu unsurlara üstün geldikleri takdirde, hakkaniyetli (*dikēi*) bir yaşam süreceklerdir; aksi olur da bu unsurlar onlara üstün gelirse, o zaman da hakkaniyetsiz (*adikiāi*) bir yaşam sürmüş olacaklardır. Başka deyişle hakkaniyetli, ahlaklı ve düzgün bir yaşam sürmeleri, tamamen bedensel durumlarına hükmetme istidatlarına bağlıdır. Dünyevi yaşantılarının sonunda, kendilerine ayrılan süreyi iyi değerlendiren ruhlar, kutlu (*eudaimona*) bir yaşam sürmek üzere, asli meskenleri olan yıldızlara geri döneceklerdir. Bunu başaramayanlar, ikinci doğumlarında kadın olarak dünyaya geleceklerdir. Bu yaşamlarında da kötülükten (*kakia*) uzak durmayı beceremezlerse, sonraki her doğumlarında, işledikleri suçların türüne en uygun hayvanların bedenlerine bürüneceklerdir.²⁷ Bu dönüşüm veya düşüş süreci, içlerindeki *aynı* ve *benzerin* devrine (*tēi tautou kai homoiou periodōi*) teslim oluncaya değin, yani kendilerine sonradan iliştirilen ve ateş, su, hava ve topraktan ibaret olan o yığın, o akıldan yoksun (*alogon*) ve şamatacı beden ilk biçimine geri dönünceye ve kendisini aklın emrine amade kılincaya değin böyle biteviye devam edecektir.²⁸

İşte *Dēmiourgos*, gelecekte bir gün işleyecekleri suç ve kötülüklerden kendisini mesul tutmasınlar diye, kaderin bu yasalarını ölümsüz ruhlara tek tek açıklar.²⁹ Ardından da adeta bir tarlaya tohum saçır gibi, kimi ruhları Dünyaya, kimilerini Aya, kimilerini de diğer yıldızlara eker. Ruhları bu şekilde tohum gibi ektikten sonra (*sporon*), sarınacakları ölümlü bedenleri şekillendirme görevini tanrılara devreder. Dahası insan ruhuna katılması gereken daha ne kadar unsur ne kadar özellik varsa, hepsini oluşturup denetleme ve mümkün mertebe güzel ve iyi bir yaşam sürsünler diye ölümlü varlıkları yönetme işini de onlara bırakır.³⁰

26 Platon, *Timaios*, 41d-e.

27 Bu anlamda Platon'un Orpheuşçu-Pythagorasçı ruh göçü öğretisinden beslendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Pythagorasçı ruh öğretisi konusunda Bkz. Diogenes Laertios, 8.4, 8.77.

28 Platon, *Timaios*, 42a-d.

29 Özgür irade meselesiyle doğrudan ilgili olan bu konu, Platon'un *Politea*'sında karşımıza çıkan "Er mitosu" bağlamında ayrıntılı bir şekilde tartışılmaktadır. Bkz. Platon, *Politea*, 614b-621d; "Er mitosu"na ilişkin bir değerlendirme için bkz. Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 216-230.

30 Platon, *Timaios*, 42e.

2. Ruhun Bedenlenmesi

Tanrılar bir beden tasarlayıp da ruhu içine yerleştirirken *Dēmiourgos*'u taklit ederler: Önce ruhun ölümsüz ilkesini (*arkhēn psykhēs athanaton*) *Dēmiourgos*'tan alırlar ve adeta torna tezgâhında işleyip yontar gibi, o ölümsüz ruh için ölümlü bir beden (*thnēton sōma*) imal ederler. Sonra da bu bedeni “zarf” (*okhēma*) olarak o ruha teslim ederler. Ayrıca meydana getirdikleri bu ölümlü bedene başka türden bir ruh daha yerleştirirler (*allo to eidōs psykhēs*). İçinde korkunç, rahatsız edici, ama bir o kadar da gerekli olan duyguları veya halleri (*pathēmata*) barındıran ölümlü (*to thnēton*) bir ruhtur bu; yani en başta kötülüğün davetçisi hazzı (*hēdonēn*), sonra iyi şeylerden yüz çevirten acıyı (*lypas*), ataklık (*tharros*) ve korkuyu (*phobon*), son olarak da bastırılması zor öfke (*thymon*) ile kolayca ayartılabilen umudu (*elpida*). İşte bu duyguları (*pathēmata*) hem aklın güdümünde hareket etmeyen duyumsamayla (*aisthēsei alogōi*) hem de cüretkâr arzuya (*epikheirētēi pantos erōti*) karıştırmak (*synkerasmenoi*) ölümlü ruhu (*to thnēton genos*) terkip ederler.³¹

Dēmiourgos'un yarattığı ölümsüz ruhun meskeni, bedeninin en yüce ve en değerli kısmı olan baştır (*kephalē*). Tanrılar, *Dēmiourgos*'tan emanet aldıkları bu tanrısal ve ölümsüz ruhun saf kalması için, kendi yaratımları olan ölümlü ruhu, bedeninin başka bir bölgesine yerleştirmek isterler. Bunun için de baş ile göğüs arasına (*tēs te kephalēs kai tou stēthous*) bir sınıır çeker, ince bir boyunla ikisini birbirinden ayırırlar. Sonra ölümlü ruhu alıp göğüs kafesinin içine raptederler.³²

Ancak bu ölümlü ruhun da bir kısmı görece daha iyi, bir kısmı daha kötüdür. Bu iki kısmı aynı yere koymak doğru olmayacağından, tanrılar bu defa bedeninin gövdesini ikiye böler, göğüs kısmını karın boşluğundan bir diyaframla ayırırlar. Ölümlü ruhun cesaret ve heyecandan (*andrias kai thymou*) pay alan kısmını da bedeninin başa yakın olan bölgesine, yani diyaframla boyun arasına (*metaksy tōn phrenōn te kai aukhenos*) yerleştirirler. Böylece ruhun bu kısmı, aklın (*tou logou*) sesine kulak kesilebilir ve bedeni kaplayan arzular (*to epithymiōn genos*) aklın meskeni olan baştan (*ek tēs akropoleōs*) gelen emir ve buyruklara boyun eğmek istemedikleri zaman, akilla birlikte zor kullanarak onları güzelce hizaya getirebilir.³³

Ölümlü ruhun yiyecek içeceklere iştah duyan ve diğer bedensel ihtiyaçlara yönelen (*epithymētikon tēs psykhēs*) daha adi kısmının meskeniyse, diyaframla göbük arasındaki bölge olur. Bu bölge, adeta bedeni besleyen bir yemlik (*phatnēn*) gibi tasarlanmıştır. Ruhun iştahla ilgili bu kısmı, adeta sürekli doyurulması gereken vahşi bir hayvan gibi oraya bağlanır. Ölümlü bedeninin ayakta durması için bu şarttır. Bu kısmın buraya konumlandırılmasının nedeni, ruhun karar merciinden mümkün merteye uzak durmasını sağlamaktır. Böylece yemliğinde beslenip salt iştahlarını doyurmaya bakar, mümkün merteye az kargaşa ve gürültü çıkarır, bu sayede akıl da huzur ve sükûnet içinde alması gereken kararları alır.³⁴

Demek ki Platon açısından ruh hem ölümlü hem de ölümsüz niteliğe sahip iki ayrı yapının terkididir. Bu terkip aynı zamanda akıl (*to logistikon*), heyecan (*to thymoeides*) ve iştah (*to*

31 Platon, *Timaios*, 69c-d.

32 Platon, *Timaios*, 69e.

33 Platon, *Timaios*, 70a.

34 Platon, *Timaios*, 70d-e.

epithymētikon) olmak üzere üç ayrı bölümden oluşan veya üç ayrı işleve sahip olan yekpare bir bütünlük arz eder.³⁵ Ruh, söz konusu işlevleriyle birlikte bedendeki meskenlerine yerleşmeden önce, semavi bir âlemden kendine has bir yaşayışa sahiptir. Ruhun bedenlenme süreci ve bu süreçteki yaşantısını anlamlandırabilmek için, konuya *Phaidros* diyalogunun sunduğu pencereden bakmak gerekir.

Phaidros'taki anlatımda, ruhun doğası itibarıyla sahip olduğu bileşik yapı (*symphytōi dynamei*), bir arabacının (*hēniokhou*) idaresinde kanatlı iki at (*hypotrepon zeugous*) tarafından çekilen bir arabaya benzetilir. Arabaya koşulan atlardan biri asildir, donanımlı ve uysaldır, kısacası iyi bir soydan gelmekte (*kalos te kai agathos*) ve ruhun heyecan veya cesaretle ilgili kısmını simgelemektedir.³⁶ Diğeriyse gerek soy gerekse huy bakımından bunun tam tersidir ve iştahla ilgili kısma işaret etmektedir.³⁷ Dolayısıyla taban tabana zıt niteliklere sahip bu iki atın dizginlerini elde tutmak (*hēniokhēsis*), öyle kolay bir iş değildir.³⁸ Bu atların koşulu olduğu arabanın dizginleri iyi idare edilebilirse, ruh göklerde süzülür, yukarılara yükselir ve bütün evrene hükmeder (*panta ton kosmon dioikei*); çünkü o noktada ruh mükemmel haldedir (*telea*), kanatları tamdır (*epterōmenē*). Ama dizginler gevşerse, kanatlardaki tüyler parça parça dökülür, araba savrulmaya ve giderek aşağılara düşmeye başlar, ta ki katı bir nesneye tutununcaya değin. Düştüğü yere yerleşince de topraktan bir bedene (*sōma gēnon*) bürünerek dünyevi yaşamına adım atar. Böylece “canlı” (*zōion*) adı verilen, beden ve ruhtan müteşekkil varlık ortaya çıkar; bu varlık da artık ölümlü (*thnēton*) olarak tarif edilir.³⁹ Görüldüğü üzere insan, beden ve ruhtan oluşan bir terkiptir ve bu haliyle bir bakıma ölümlü, bir bakıma ölümsüz bir niteliğe sahiptir.

Bu terkip içerisinde tanrısallıktan en çok pay alan unsur, elbette ruhtur. Tanrısallık (*to theion*), aynı zamanda bilgelik (*sophon*), güzellik (*kalon*) ve iyilik (*agathon*) demektir. Ruhun göğe yükselip tanrılar katına erişmesini sağlayan kanatları (*psychēs ptrōma*) besleyen, işte bu değerlerdir. Bunların karşıtı olan çirkinlik (*aiskhrōn*), kötülük (*kakon*) gibi şeylerse, ruhun kanatlarını cılızlaştırıp güçsüzleştirir.⁴⁰ Şu hâlde ruhun kanatlarını yitirerek aşağıya düşmesinin ve nihayetinde bedenlenmesinin nedeni, iyilik ve güzellikten uzaklaşp kötülük ve çirkinliğe meyletmesidir.

Bu durum, ruhların bedenlenmeden önceki yaşantısına da ışık tutar: Ruhlar, ait oldukları bedenlere sarınmadan önce, kanatlı atların çektiği arabalarıyla gökyüzünde seyretmektedirler. Bu seyirleri esnasında, tanrıların izinden giderler; en önde, göğün büyük yöneticisi, tanrıların ve insanların babası Zeus, arkasında diğer tanrılar ve tanrıçalar olduğu halde. Olympos'un baş tanrısı Zeus, kanatlı arabasıyla gökyüzünde süzülürken, her şeyle ayrı ayrı ilgilenir, her şeyin bir

35 Platon, *Politeia*, 580d-581a.

36 Buradaki *kalos kai agathos* ifadesinin aynı zamanda Yunan düşüncesindeki insan idealini (bedenen güzel, ruhen ahlaklı) yansıtan bir ifade olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir.

37 *Timaios*'taki anlatımda bedenlendiği andan itibaren ölümsüz ruhla ilişkilendirilen bu kısımların, *Phaidros*'ta bedenlenmeden önce, gökyüzünde hakiki âlemi temaşa ettiği sırada atfedildiğine dikkat etmek gerekir. Konuyla ilgili olarak bkz. Eduard Zeller, *Plato and the Older Academy* (London: Longmans, Green, and Co., 1876), 391-391.

38 Platon, *Phaidros*, 246a-b.

39 Platon, *Phaidros*, 246c-d.

40 Platon, *Phaidros*, 246d-e.

düzen ve nizam içinde hareket etmesini sağlar. Ardı sıra gelen ve evrenin veya doğanın işleyişinde söz sahibi olan diğer tanrılar da belirli bir düzen içinde onu takip ederler, kâh oraya kâh buraya döner dururlar, böylelikle kendilerine mahsus vazifelerini icra ederler. Ziyafet sofrasına oturup da gönüllerini şenlendirmek istediklerindeyse, göğün üstünü saran o muazzam kubbenin en uç noktasına doğru yükselirler; hatta dileyen ve gücü yeten ruhların da kendilerini takip etmesine izin verirler. Tanrıların arabalarına koşulu atlar, mutlak anlamda iyi olduklarından, kendilerini idare eden dizginlere itaat eder, böylece dengelerini hiç kaybetmeden ve yollarından milim sapmadan yolculuklarını kolayca tamamlarlar. Ama ruhlar bu yolda öyle kolay ilerleyemez. Çünkü birbirine zıt karakterde iki atın çektiği bir arabayla yol aldıklarından, tabiatı kötü olan, kötü soydan gelen, yani kötülükten pay almış olan at, arabacının buyruklarına itaat etmek istemediğinden, yol boyunca sürekli arabanın dengesini bozar, ruhları ağırlaştırarak aşağıya doğru düşmelerine neden olur. Atı iyi eğitilmemiş arabacının bütün yiğitliklerini sergilemek zorunda kaldığı bu an, ruhta en zorlu, en amansız mücadelelerin sahnelendiği andır.⁴¹

Tanrılar göğün zirvesine ulaştıklarında, dışarıya çıkıp göğü kuşatan yüzeyin üstüne kurulurlar, ardından da göğün devirsel hareketleriyle (*periphora*) birlikte dönmeye ve göğün üstündeki varlıkları temaşa etmeye başlarlar (*theōrousi ta eksō tou ouranou*). Göğün üstündeki bu yer (*hyperouranion topon*), gerçek varlığın mekânıdır; daha açık bir ifadeyle, rengi ve şekli olmayan (*akhrōmatos te kai askhēmatistos*), elle dokunulamayan (*anaphēs*), fakat gerçek anlamda var olan (*ontōs ousa*) ve yalnızca ruhun kılavuzu (*kybernētēi*) konumundaki akılla (*nōi*) temaşa edilebilen ve kavranabilen, bu manada da hakiki bilginin (*alēthous epistēmēs*) kaynağı ve nesnesi olan yegâne varlığın (*ousia*) meskenidir. Tanrılar için kurulan ziyafet sofralarının yeri, tam da burasıdır. Üstelik bu sofraya kurulan zihinlerin (*dianoia*) gıdası, düşünce (*nōi*) ve saf bilgiden (*epistēmēi akēratoī*) başka bir şey değildir. O nedenle tanrılar, tabii kendilerini takip eden ruhlar da göğün üstündeki o mekânda karşılıklarına çıkan gerçek varlığı belirli bir süre görme bahtiyarlığına erişir, başka deyişle göğün devirleri onları döndürüp de aynı noktaya getirinceye değin hakikati (*talēthē*) temaşa ederek ondan doyusuya feyz alırlar. Bu temaşa sırasında görülen şey, mutlak anlamda adalettir (*autēn dikaiosynēn*), ölçülülüktür (*sōprosynēn*), hatta bilgidir (*epistēmēn*). Ama bu bilgi, biteviye akıp giden, sürekli değişkenlik veya çeşitlilik arz eden olaylarla ilgili değil, aksine “hakiki anlamda var olan varlığa” ilişkin bilgidir. Tanrılar, aynı şekilde diğer hakiki varlıkları da (*ta onta ontōs*) temaşa edip onlardan feyz aldıktan sonra, tekrar göğün içindeki meskenlerine geri dönerler. Bu meskenlerine vardıklarında da atlarının dizginlerini çözüp *ambrosia* ve *nektarla* onları beslerler. Tanrıların göğün doruklarında sürdüğü yaşam, böylesi fevkalade bir yaşamdır.⁴²

Platon, tanrılarla birlikte gökte süzülen ruhların durumunu ise şöyle tasvir eder: Ruhlar, tanrıları adım adım takip ederek göğün zirvesine doğru tırmanır, zirveye ulaştıklarında da kendilerini idare eden arabacının başını göğün üstündeki bölgeye yükselterek göğün devriyle birlikte dönmeye başlarlar. Ne var ki arabalarını çeken atların çıkardığı gürültüden rahatsız olur, gözlerinin önünde duran hakiki varlıkları (*ta onta*) öyle dikkatle seyredemezler. Çünkü atlar huysuzlanıp bir o yana, bir bu yana sıçramaya başlayınca, arabacının başı da kâh göğün üstüne

41 Platon, *Phaidros*, 247a-b.

42 Platon, *Phaidros*, 247b-e.

çıkarmaya çalışırlar, ama başarılı olamadıklarından gök kubbenin altında biteviye döner dururlar. Bu gayretten geri durmadıkları için de kıyasıya bir rekabet halinde birbirlerinin önüne geçmeye, kan ter içinde üst üste çıkmaya çalışır, birbirlerini çiğnemekten sakınmazlar; böylece olağanüstü bir kargaşaya neden olurlar. Arabacıların iş bilmezliği de buna eklenince, çoğu ruh sakatlanır, çoğunun kanatları zedelenir, kırılır. Bunca çabaya, bunca zahmete rağmen neredeyse hiçbiri, hakikati veya gerçek varlığı bir an olsun görme fırsatı yakalayamadan gerisin geri uzaklaşır oradan. Göğün zirvesinden bu uzaklaşma, aslında hakikat diyarından uzaklaşmadır. Ruhlar, o diyardan ayrı düştükçe, asıl gıdalarından da ayrı düşer, sırf kanaatlerle beslenmeye (*trophēi doksasthēi*) mahkûm olurlar. Çünkü ruhların yükselmesini sağlayan kanatları güçlendirecek ve en üstün yanlarını besleyecek gıda (*nomē*), artık geride, o hakikat ovasının çayırlarında (*to alētheias pedion*) kalmıştır. Ruhların orayı görmek için bunca gayret sarf etmelerinin, bunca didişmelerinin nedeni de zaten budur.⁴³

Göğün zirvesinde alçalıp yükselerek seyreden bu ruhlara şöyle bir kader tayin edilmiştir: Tanrıların izinden giden ve göğün üstündeki o hakikat diyarına yükselerek oradaki hakiki varlıklardan bir tekini bile (*ti tōn alēthōn*) görme bahtiyarlığına erişen ruhlar, göğün bir sonraki devrine kadar bütün tehlikelerden azade olurlar; üstelik bunu başardıkları sürece en ufak bir zarar ziyan görmezler. Ama bunu başaramadıkları zaman, felaketlerin en büyüğünü yaşarlar; başka deyişle kötülüğün (*kakias*) ve unutkanlığın (*lēthēs*) pençesine düşüp ağırlaşır; ağırlaşıkça da tüy tüy dökülmeye başlar kanatları, böylece aşığılara doğru süzülür ve nihayetinde yeryüzüne düşerler. Böyle aşığıya düşen ruhlar, kaderin koyduğu yasa uyarınca, ilk doğumlarında (*en tēi prōtēi genesēi*) alelade bir canlının bedenine değil, insan bedenine yerleşebilirler ancak. Hakiki varlıkları görmeleri nispetinde de bir mertebe kazanırlar. Başka deyişle ruhlar, hakiki varlıkları en çok görebileninden en az görebilenine kadar dokuz mertebe halinde sıralanırlar. Bu hiyerarşinin ilk basamağında yer alan ruhlar, filozofların veya güzelliğe düşkün, musikişinas veya âşık tabiatlı kişilerin tohumuna zerk edilir; ikinci basamakta yer alan ruhlar, yasalara riayet eden kralların veya savaşa düşkün idarecilerin tohumuna; üçüncü basamakta yer alan ruhlar, devlet adamları veya tüccarların tohumuna; dördüncü basamakta yer alan ruhlar, beden eğitimiyle uğraşan veya bedeninin tedavisiyle meşgul olan kişilerin tohumuna. Beşinci basamakta yer alan ruhlar, kâhinlerin veya gizem törenlerini icra eden kişilerin; altıncı basamakta yer alan ruhlar, şairlerin veya taklit sanatıyla uğraşan kişilerin; yedinci basamakta yer alan ruhlar, zanaatkârların veya çiftçilerin; sekizinci basamakta yer alan ruhlar, sofistlerin ve demagogların; dokuzuncu basamakta yer alan ruhlarsa, tiranların yaşamına imkân tanır.⁴⁴ Demek ki bu şekilde filozoftan başlayıp basamak basamak tirana kadar inen ruhların dünyevi yaşamını belirleyen, bedenlenmeden önce hakiki âlemle kurdukları bağlantıdır.

Öte yandan hangi mertebeden olursa olsun, ruhların dünyevi yaşamdan sonraki kaderi tayin edilirken, bedenlendikleri andan itibaren sürdükleri yaşamı nasıl değerlendirdiklerine,

43 Platon, *Phaidros*, 248a-c.

44 Platon, *Phaidros*, 248c-e.

yaşamlarında hakkaniyete (*dikaiōs*) ne denli önem verdiklerine dikkat edilir. Sonuçta ruhların geldikleri âleme geri dönebilmeleri, yani yitirdikleri kanatlarını tekrar kazanabilmeleri için on bin yıl kadar bir sürenin geçmesi gerekir. Bu süreden muaf olan, bir tek filozofların ruhlarıdır. Bu tür ruhlar, üç bin yıllık bir süre boyunca, ardı ardına üç defa hakkaniyetten şaşmayan bir yaşam sürerlerse, öyle on bin yıl beklemek zorunda kalmaz, üçüncü bin yılda kanatlarını geri kazanır ve göğün zirvelerine doğru uçup giderler. Ama diğer mertebedeki ruhları çok zorlu bir süreç beklemektedir. Bu ruhlar, kendilerine bahşedilen ilk yaşamı tamamlayıp da öte dünyaya göç ettiklerinde, derhal bir mahkeme huzuruna çıkıp yaşamlarında işledikleri suçların hesabını verirler.⁴⁵ Öte dünyanın dört yol ağzında kurulan mahkemelerde gerçekleşen bu yargılamanın sonucunda kimi ruhlar, cezalarını çekmek üzere yerin derinlerinde bulunan karanlık zindanlara, dipsiz uçurumlara yollanır; kimi ruhlarsa yaptıkları iyiliklerin mükafatı olarak göğün belirli bir kesimine yükselip orada ölmeden önce yaşadıklarına denk bir yaşam sürerler. Aradan bin yıl geçtikten sonra gerek yerin altında cezasını çeken gerekse gökyüzünde sefasını süren ruhlar, kendilerine bahşedilecek ikinci yaşamda yaşayacakları kaderi seçmek üzere bir araya gelirler. Seçim anında her ruh, kendi özgür iradesiyle istediği yaşamı seçer, bu yaşam bir hayvanın yaşamı olsa bile.⁴⁶ Bu süreçte insan ruhu hayvan bedenine geçebildiği gibi, hayvan bedenine hapsolmuş ruhlar da insan bedenine geçebilir, elverir ki o ruh, bir zamanlar insan bedenini mesken tutmuş olsun. Çünkü en başından itibaren hayvan bedeninde yer eden ruhlar, göğün üstündeki hakikate hiçbir şekilde gözleri ilişmemiş, bu bağlamda akli ve bilinci olmayan ruhlardır; bu hakikati veya bu hakikatin bir zerresini bile görmemiş ruhların da insan kisvesine bürünmesi imkânsızdır. Bu nokta, Platon'un ruh anlayışının bam telini oluşturmaktadır. Çünkü ona göre ruhun en temel vasfı, duyumlardan (*ek aisthēseōn*) elde ettiği sayısız izlenimi akli veya muhakemesi (*logismōi*) sayesinde bir araya getirip tek bir kavram şemsiyesi altında (*kat' eidos*) toplayabilmektir. Bu da ancak ruhun bir zamanlar, yani henüz bedenlenmeden tanrılarla birlikte göğün katmanları arasında yolculuk ederken gördüğü o şeyleri, yani hakiki varlıkları hatırlamasıyla (*anamnēsis*) mümkündür. Demek ki insan ruhu, yalnızca hakiki varlıkların teşkil ettiği âlemi görme şansına nail olduğu için değil, aynı zamanda söz konusu âlemi temaşa ederken gördüklerini sonradan hatırlayabildiği, yani böyle bir imkâna sahip olduğu için de değerlidir. Sonuçta ruhun mertebeleri arasında baş köşeyi tutan filozofun zihnini (*dianoia*) kanatlandıran da bu âlemlerle kurabildiği ilişkidir.⁴⁷

Sonuç

Timaios ve *Phaidros* diyaloglarındaki anlatımlardan hareketle yapılan bu çözümlerler ışığında açıkça görülüyor ki, Platon'un gözünde ruh, her şeyden önce iki ayrı bağlamda ele alınıp incelenmesi gereken bir meseledir. Bunlardan ilki, evrenin özünü ve manasını ifade eden asli ruh, yani evrenin ruhu; ikincisiyse zanaatkâr bir tanrının bu asli ruhun mayasından yoğurup şekillendirerek varlıklara bahşettiği ruhtur. Dolayısıyla ruhun kökenini, mahiyetini ve işlevini araştırırken, yöntem olarak öncelikle asli olandan başlamak, asli olanın mahiyeti üzerine kafa yormak gerekir.

45 Ölümünden sonra öte dünyada kurulan bu yargılama sahnesine hakkında ayrıca bkz. Platon, *Gorgias*, 523a-524a.

46 Ruhların yeni yaşamlarını seçme konusu için bkz. Platon, *Politeia*, 617a-618a.

47 Platon, *Phaidros*, 249a-d.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde, asli ve külli ruh, içerisinde bir akıl barındırdığına ve ölümsüz bir ilke olarak yaratıldığına göre, onun mayasından yoğrulan ruhun da aynı değer ve yetkinlikte olmasa da, yine akla sahip olması ve ölümsüz bir nitelik taşıması kaçınılmazdır. Ruh, böyle bir kaynaktan neşet etmekle birlikte, bağımsız ve bireysel bir varlığa kavuşur. Bu anlamda Platon, ruhun külli ruhla olan bağını, ışığın kaynağından sudur etmesi gibi bir durum olarak görmez. Çünkü ruh, bir taşıyıcı veya vasıta (*okhēma*) saydığı bedeni terk ettiğinde, ışığın yayıldığı kaynağa geri dönmesi gibi, sudur ettiği asli kaynağa geri dönüp onda kaybolmayacak, bireysel varlığını sürdürmeye devam edecektir. Üstelik akla sahip olduğu için de yaşamında sergilediği davranışların sorumluluğunu üstlenmek zorunda kalacak, bu yüzden ölümden sonra ödül veya ceza şeklinde bir karşılıkla yüzleşecektir.

Ruhun bu ölümsüz ve bireysel niteliği, Platon'un ruh anlayışını üzerine inşa ettiği esas meseledir. Çünkü Platon için ruh, esasında birdir, bütündür, yekparedir, birbirinden ayrı ve bağımsız bölümleri yoktur.⁴⁸ İşte ruh, halihazırda bedenlenmiş haliyle değil de bedenlenmeden önceki halinde olduğu gibi, salt kendi başına değerlendirildiğinde, böylesine eşsiz ve yüce bir konuma sahiptir. Ancak bedenlenmiş haliyle ele alındığında, bütün yönleriyle kusursuz bir bütünlük teşkil eder, tıpkı bedenlenmeden önceki halinde olduğu gibi. Bu anlamda ruhun bölünmesi, farazi bir yaklaşımdır. Kavranması güç bir meseleyi dile dökmeye yarayan mecazlı bir ifadedir. Bu mecazın derinine inildiğinde görülecektir ki, “heyecan” ve “iştah” şeklinde adlandırılan ölümlü ruhlar, aslında akli barındıran ölümsüz ruhun dünyevi ve bedensel yaşama tutunmasını sağlayan yatkınlıkları ifade eder. Böylece ruhun bir yanıla ölümlü, bir yanıla ölümsüz bir varlık sayılması da bu noktada manasını bulur. Çünkü ruh hem bu dünyada yaşayabilir olmalı hem de bu dünyevi yaşam içerisinde hakiki âlemle, yani *idea*'lar âlemiyle ilişki kurabilmelidir. Şu hâlde ruh, insan suretinde bedenlendiği anda, adeta trajik bir yazgıyla, hem kanatlarını yitirip düştüğü bu diyarda varlığını sürdürebilme hem de bedenlenmeden önceki halinde olduğu gibi, kanatlarını yeniden kazanıp gerçek âlemin seyrine dalabilme imkânına sahiptir. Çünkü *idea*, cismani dünyaya kendisini ancak ruh aracılığıyla açabilir. Sonuç olarak Platon'da ruh, hakiki âlem ile bu dünya arasındaki bağlantıyı tesis edebilme imkânı bakımından, varlık ve bilgi anlayışının düğüm noktasını oluşturur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar / References

Bett, Richard. “Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*.” Editör Ellen Wagner, 335-365. Oxford: Lexington Books, 2001.

48 Platon, *Politeia*, 611b-612a.

- Burnet, Ioannes. *Platonis Opera. Tomus 2, Tetralogia III: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1907.
- Burnet, Ioannes. *Platonis Opera. Tomus 4, Tetralogia VIII: Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1907.
- Cornford, Francis MacDonald. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Dürüşken, Çiğdem. "Antikçağda 'Psykhē' Kavramına Genel Bir Bakış I." *Felsefe Arkivi* 29 (1994): 75-85.
- Lorenz, Hendrik. "Plato on the Soul." *The Oxford Handbook of Plato*. Editör G. Fine, 507-529. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Peters, Francis. *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York: New York University Press, 1967.
- Roberts, Eric. "Plato's View of the Soul," *Mind* 14 (1905): 371-389.
- Robinson, James. "The Tripartite Soul in the 'Timaeus.'" *Phronesis* 35/1 (1990): 103-110.
- Rohde, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. London: Kegan Paul, 1925.
- Solmsen, Friedrich. "Plato and the Concept of the Soul (*Psyche*): Some Historical Perspectives." *Journal of the History of Ideas* 44/3 (1983): 355-367.
- Taylor, A.E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Waterfield, Robin. *Plato: Timaeus and Critias*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Yunis, Harvey. *Plato. Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Zeller, Eduard. *Plato and the Older Academy*. Çeviren Sarah Frances Alleyne ve Alfred Goodwin. London: Longmans, Green, and Co., 1876.
- Zeyl, Donald J. *Encyclopedia of Classical Philosophy*. London and New York: Routledge, 1997.



“Evet, Sokrates!”in Gölgesinde: Elenkhos Üzerine Bir Soruşturma*

In the Shadow of “Yes, Socrates!”: An Inquiry into Elenchus

Bahadır Söylemez¹



*Bu çalışma, “Söylemez, Bahadır: “Platon ve Hegel’de Diyalektik”, İstanbul Üniversitesi, 2021, (Yüksek Lisans Tezi).” tez çalışmasının “Platon’da Diyalektik” başlıklı bölümde yürütülen Platon diyalektiğine geçiş için kurgulanan kısımlardan yola çıkılarak türetilmiştir.

¹(Arş. Gör.), Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli, Türkiye

ORCID: B.S. 0000-0002-0799-7291

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Bahadır Söylemez
Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli, Türkiye
E-posta/E-mail: bsöylemez@pau.edu.tr

Başvuru/Submitted: 19.06.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
27.06.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
29.06.2022

Kabul/Accepted: 29.06.2022

Online Yayın/Published Online: 04.07.2022

Atıf/Citation: Söylemez, Bahadır. “Evet, Sokrates!”in Gölgesinde: Elenkhos Üzerine Bir Soruşturma” *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 56 (2022): 29-54.
<https://doi.org/10.26650/arc.p.1132896>

Öz

Sokrates’in felsefesi, en genel haliyle ifade edilecek olduğunda, “F’lik nedir?” türünden ortaya atılan sorular çerçevesinde kendisini göstermektedir. Ortaya atılan sorunun ele alınış biçimi ve bu yolla onunla özdeşleştirilen felsefenin karakterini belirleyen ise ona atfedilen yöntemdir. Bu yöntem elenkhos’tur. Bu çalışmanın amacı genel olarak ifade edilecek olursa elenkhos’un çerçevesinin çıkarılmasıdır. Bu bağlamda temel yol gösterici olarak Platon’un diyalogları ele alınacaktır. Özellikle erken dönem diyalogları üzerinden Sokratik yöntemin anlaşılması üzerine çalışılacaktır. Bu anlama çabasının temel ayaklarından birini Platon’un diyalogları ve bu bağlamda Sokrates’in yaklaşımı oluştururken bir başka temel ayak olarak sofistlerin ele alınmasının bir gereklilik olduğu düşünülmektedir. Sokrates’in ve Platon’un kendilerini karşılıklı olarak konumlandıkları sofistler, onların felsefe yapma pratikleri ve bu pratikleri yönlendiren yöntemlerinin anlaşılmasının Sokrates’in yöntemini anlamayı kolaylaştıracağı düşünülmektedir. Bu bakımdan Sokrates’in yöntemi olarak belirlenen elenkhos, sofistlerin yöntemi olarak atfedilen eristik ile olan ilişkisinde değerlendirilecektir. Elenkhos ve eristiğin temel belirlenimlerinden biri çıkmazlara (aporia) neden olmalarıdır. Buradan hareketle de bu iki tavrın bu çıkmazlar karşısındaki konumları açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sokrates, Yöntem, Elenkhos, Çürütme, Eristik, Çıkmaz

ABSTRACT

Socrates’ philosophy as expressed in its most general form manifests itself within the framework of questions of the type “What is F-ness?” The method is determinant in the way an asked question is handled and the character of the philosophy that is identified with it. This method is known as *elenchus* or the Socratic method. This study aims to generally explain what elenchus is and how it can be used. Plato and his dialogues are at the forefront of the sources to look at for understanding the Socratic method. In particular, understanding the Socratic method will be studied through Plato’s early dialogues. In this context, while Plato’s dialogues and Socrates’ approach constitute one of the main pillars of this effort to understand, considering the sophists as another pillar is also thought to be necessary. Understanding the sophists that Socrates and Plato positioned themselves against, their philosophizing practices, and the methods that guide these practices is thought will make understanding the



Socratic method easier. In this respect, the Socratic method will be evaluated in terms of its relationship with *eristic*, which is attributed to the sophists as their method. One of the main determinations of *elenchus* and *eristic* is that they result in *aporia* (expression of logical impasse). From this point of view, the study will explain the positions of these two methods and their attitudes toward *aporia*.

Keywords: Socrates, Method, Elenchus, Refutation, Eristic, Aporia

EXTENDED ABSTRACT

Socrates' philosophy as expressed in its most general form manifests itself in the framework of questions of the type "What is F-ness?" The method is determinant in how an asked question is handled and the character of the philosophy that is identified with it. This method is *elenchus*, or the Socratic method. This study aims to generally explain what *elenchus* is and how it can be used. While explaining this, the study benefits from the relationship between *eristic* and *elenchus*. In this way, the study will first discuss the sophists. The sophists were the first teachers of Ancient Greece, although they are often mentioned negatively. In general terms, the sophists' education was based on teaching the intricacies of being right in a discussion. Within this approach, the discussion is built on being right or wrong, with people being positioned as winners or losers. The sophists' art of persuasion purports to teach the defense of any argument on any subject with as much success as its counter-argument. A question is exhibited in front of a large group of participants through a discourse or a speech that has been previously well-prepared on a subject. What shapes sophists' discourse practices is their unifying philosophical position of skepticism. The important thing is to be right and to be the winner of the discussion. The method should also serve this purpose. Therefore, the sophists' practice is results-oriented rather than an investigation into what the subject really means. What is attractive for those who demand a sophist education is the result, and *eristic* is the method that is seen to be useful for achieving this result. In *eristic*, the main aim during the discussion is to refute, no matter what happens. Therefore, the method is based on refutation.

As for Socrates, he was firstly a philosopher of life and morality, and his pursuit of truth shaped his philosophy. What had shaped his pursuit was *elenchus*. Although Socrates was able to share some common points with the sophists, the main point that distinguished him from the sophists was his pursuit of truth and the method that shaped this pursuit. Socrates' *elenchus* was also refutation, just like *eristic*. However, refutation in *elenchus* is different from refutation in *eristic*. First, the winner-loser opposition of *eristic* should be noted to not be present in *elenchus*. *Elenchus* is based on co-investigation. The main features of *elenchus* as developed on the basis of co-investigation are listed as follows:

1. The topic being covered in the dialogue: "What is F-ness?" (Socrates' interlocutor makes the claim of "I know".)
2. The response from Socrates' interlocutor to the question "What is F-ness?" F-ness is "p." ("Saying what he believes")

3. “p” is investigated
4. New claims (e.g., “q,” “r,” “s,” ...) emerge during the investigation and are accepted by the interlocutor.
5. Discover what inconsistencies exist for “p” with “q,” “r,” “s,” and so on.
6. Have the interlocutor who approved “q,” “r,” “s,” and so on during the investigation fail to return to “p”, the first claim.
7. As a result, the interlocutor who claims that “p” is the answer for “What is F-ness?” gives up his claim, and the claim of “p is F-ness” is eliminated.

In elenchus, that Socrates not give a satisfactory answer to a question posed such as “What is F-ness?” is determinative. Eristic also does not provide a satisfactory answer to a question. However, both of them have different ways of giving an unsatisfactory answer. While rivalry is present in eristic, elenchus has partnership. Although the aim of the person using eristic to win the discussion may justify the inclusion of non-discussion elements in the discussion, such an attitude is not the case in elenchus. Eristic only aims at doxastic inconsistency, it does not aim to find consistency or inconsistency in the beliefs of the interlocutor; the area of interest is verbal consistency/inconsistency. Here, the importance of the motto “Say what you believe” becomes clear for elenchus, as well as its distinction from eristic. Although both methods create confusion for the interlocutor, the confusion that Socrates wanted to create in the interlocutor can be seen not just as confusion but also as a real surprise due to the distinct structure elenchus has from eristic and aimed at eliminating the conceit the interlocutor displayed at the beginning of the discussion. For this reason, while the defeat of the interlocutor is a negative thing for the interlocutor in eristic discussion, the defeat of the interlocutor is a positive thing for the interlocutor in elenchus. In this respect, elenchus can be seen as the first step in the pursuit of truth.

Giriş

Sokrates kimdir? Hem yaşamıyla hem de ölümüyle ilgi çekici bir figür olan Sokrates’in kim olduğu başlı başına bir sorun olarak görülmektedir. Düşüncelerinden geriye yazılı hiçbir eser bırakmayan Sokrates, tanıklıklar üzerinden tarih ve düşünce sahnesinde kendisine yer edinmiştir. Dört temel tanık söz konusudur: Aristophanes, Ksenophon, Platon ve Aristoteles. Bu tanıklıklar dışında yer alan tarihsel Sokrates’in kim olduğu sorusu etrafında şekillenen sorun ise bir yönüyle önemli ölçüde çözümsüz gözükse de bu konuda çalışmalar ortaya koyulmaktadır.¹ “Albert Schweitzer tarihsel bilgi açısından İsa konusunda Sokrates’ten daha iyi bir durumda olduğumuzu çünkü İsa’nın sıradan eğitimsiz insanlar tarafından, Sokrates’inse “yaratıcılık hünerlerini onun portresi üzerinde deneyen edebiyatçılar tarafından” tasvir edildiğini yazmıştı.”² Sokrates’in dört tanığından biri olan Aristophanes’in tanıklığı, genel olarak, bir filozof olarak Sokrates’i anlamak için yol gösterici olarak kabul edilmemiştir. Aristoteles’in tanıklığı ise hocası Platon’un dolayımındadır. Geriye Ksenophon ve Platon kalmıştır. Ksenophon, Sokrates’in çağdaşı olan bir isimdi, yazıları ise diğer tanıklıklarla karşılaştırıldığında en genel haliyle yavandı.³ Son olarak Platon’un tanıklığı ise filozoflar açısından Sokrates’i anlamak için ayrıcalıklı bir konumda durmaktadır.⁴ Tartışmalı bir tanıklık oluşu ortada olsa da Platon’un tanıklığının *bir filozof olarak Sokrates’i* en iyi biçimde yansıttığı fikri öne sürülebilmektedir.⁵

Diyalog formunda aktarılan felsefe içerisinde Platon’un *gerçek* Sokrates’i ne kadar yansıtabildiği, hangi noktalarda ona yaklaştığı hangi noktalardaysa ondan uzaklaştığı büyük bir tartışma konusudur. Bu tartışma sonuç olarak, Platon diyaloglarının dönemsel ayrımını ortaya çıkarmıştır. Diyalog biçiminde ortaya koyulan felsefede ilk olarak *konuşmanın* tanığı olma hissi, tarihsel Sokrates ile yakın temas kuruyor olma hissini de okuyucu için beraberinde getirmektedir. Ancak, diyaloglarda yansıtılan konuşmaların hepsi gerçekleşmiş olsa bile Platon’un bu konuşmaların hepsinde yer alamayacağı, alsa dahi yazının konuşmadan sonra gelmesi nedeniyle konuşmanın birebir kopyası olamayacağı açıktır. Bu nedenle de tarihsel Sokrates, diyalogların okuyucusundan uzaklaşmaktadır. Platon diyaloglarının dönemsel ayrımı, buradan hareketle, tarihsel Sokrates’e daha yakın ve uzak olan diyalogların belirlenimi için ortaya çıkmış gözükmektedir. Bununla birlikte bu ‘ayırım’ların dayanaklarının kesinlikten yoksun olduğu belirtilmelidir. Bu noktada, Platon’un çoğu eserinde konuşturduğu Sokrates’i özellikle ilk dönem diyalogları grubunda ‘olduğu gibi’ yansıtmaya çalıştığı öne sürülebilir. Burada genç Platon açısından önemli bir motivasyon söz konusudur. Platon’un motivasyonunun, “filozoflar içinde ölüme mahkûm edilerek ölen ilk filozof” olan hocasını anma ve bu yolla da yaşatma isteği olduğu

1 Bkz. W. K. C Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-III: Beşinci Yüzyıl Aydınlanması Sofistler ve Sokrates*, Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul, 2021, 321-367; Geoff S. Bowe, *Platon’un Devlet’i Üzerine Makaleler*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2019, 70-73.; Debra Nails ve S. Sara Monoson, *Sokrates*, SEP, 2022.

2 Akt. Guthrie, 322; The Quest of the Historical Jesus, 1954, 6.

3 Guthrie, 329; Bununla birlikte Ksenophon özgülünde çalışmanın bağlamı açısından altı çizilmesi gereken temel unsurlardan biri de onun elenkhos ile kurduğu ilişkidir; Ksenophon’un Sokrates’inin elenkhos’tan -Platon’un Sokrates’ine kıyasla- çok daha az hoşlanmasındır. Bkz. David M Johnson, *Xenophon’s Socratic Works*, Routledge, New York, 2021, 138.

4 Debra Nails, ve S. Sara Monoson, *Socrates*, SEP, 2022.

5 Guthrie, 343.

öne sürülebilir.⁶ Ancak bu, Platon'un yazma motivasyonunun başlangıç koşullarını anlamaya yönelik bir varsayım olsa dahi tüm eserlerine uygulanabilir durmamaktadır. Platon'un diyalogları zaman içerisinde hocasını anmanın çok ötesine geçmiş gözükmektedir. Bu nedenle o ne salt bir aktarıcı olarak ne de bir öğrenci olarak anlaşılabilir. Platon, diyaloglar yoluyla kendi felsefesini ve felsefi kimliğini ortaya çıkarmıştır. Bunu yaparken o, aynı zamanda, Sokrates'in felsefesini ve felsefi kimliğini de ortaya koymaktadır. Diyaloglar, ilk zamanlar Sokrates'in *kopyası* ya da *taklidi* olarak ortaya çıkmışsa dahi Platon zamanla diyaloglarda konuşturduğu Sokrates'i dönüştürmüş, farklı bir Sokrates figürünü ortaya çıkarmıştır.⁷ Sokrates'in kendisine ait bir eseri olmadığından her koşulda başvurulacak olan bir başkasının sözü olacaktır. Çalışma, bu bağlamda, Sokrates'in canlı bir portresini sunan ve onun yönteminin anlaşılması açısından da zengin bir içeriğe sahip olan Platon'un tanıklığını merkeze almaktadır. Bu bağlamda özellikle Platon'un ilk ya da erken dönem diyalogları yol gösterici olacaktır.⁸

Her ne kadar hocası Sokrates yazı diline başvurmasa ve arkasında bir eser bırakmamış olsa da Platon, “yazılı metinlerin kültürel değişimi harekete geçireceğini düşünüyordu ve bir politikos olarak, Atina kültürünün kavramsal temellerini yenileyen kalıcı semboller üretmek için yazıyı kullandı.”⁹ Onun diyalog formunda yazdığı metinler hem felsefe tarihinin hem de genel olarak edebiyat dünyasının vazgeçilmez kaynakları içerisinde yer almaktadır. Ömer Naci Soykan, *Sofist diyalogu* çevirisine yazdığı girişte diyalogu şu şekilde açıklamaktadır:

Dialogos'un “dia”sı, Yunanca “iki” demek olan “duo” ile karıştırılmamalıdır. “Dia”, “(birbirinden) ayrı”, “parça parça”, “ortasında, içinden (geçerek)” gibi anlamları

-
- 6 Gareth Matthews, *Whatever Became of the Socratic Elenchus? Philosophical Analysis in Plato*, Philosophy Compass 4/3 (2009), 440.
- 7 Matthews buna ‘yeniden değerlendirme modeli’ demektedir. Bu ifadeyle Platon'un Sokrates'inin salt bir kopya olmadığını altını çizmektedir. Bkz. G. Matthews, *Whatever Became of the Socratic Elenchus? Philosophical Analysis in Plato*, 440.
- 8 Erken Dönem: Kharmides, Kriton, Euthydemos, Eutyphron, Büyük Hippias, Küçük Hippias, Ion, Lakhes, Lysis, Gorgias ve Protagoras [Özellikle Gorgias ve Protagoras orta döneme yakın görülmektedir]. Orta Dönem: Phaidon, Kratylos, Şölen, Devlet ve Phaidros. Geç Dönem: Yasalar, Sofist, Devlet Adanı, Timaeus, Kritias ve Philebus. Bkz: Richard Kraut, *Plato*, SEP, 2020. Bu aktarımla genel bir çerçeve ortaya koyulsa da Platon diyaloglarının orijinallikleri ve zamandizini birçok bakımdan tartışmalıdır. Bu geniş tartışmayı Copleston'un aktarımlardan hareketle ortaya koyduğu tasnifte izlemek mümkündür. Buna göre, “Genel olarak reddedilen diyaloglar: Alkibiades II, Hippakhos, Amatores ya da Rivalet, Theages, Klitofon, Minus. Alkibiades dışında tümünün dördüncü yüzyıl çağdaş yapıtları olması olasıdır. [...] Şu altı diyalogun asıllığı tartışmalıdır: Alkibiades I, İon, Menexenus, Büyük Hippias, Epimomis, Mektuplar. [...] Mektuplardan 6, 7 ve 8 genel olarak kabul edilmektedir. [...] Geri kalan diyalogların gerçeklikleri kabul edilir. Zamandizini için Copleston'un ortaya koyduğu çerçeve ise şu şekildedir: 1-) Sokratik Dönem: Savunma, Krito, Euthyfron, Lakhes, İon, Protagoras, Kharmides, Lysis, Devlet (Kitap 1); 2-) Geçiş Dönemi: Gorgias, Menon, Euthydemus, Hippias I, Hippias II, Kratylos, Menexenus; 3-) Olgunluk Dönemi: Simpozyum (Şölen), Fedon (Phaidon), Devlet, Fedrus (Phaidros); 4-) İleri Yaş Yapıtları: Theaetetus, Parmenides, Sofist, Politikos (Devlet Adanı), Filebus (Philebos), Timaeus, Kritias, Yasalar ve Epinomis, 7. Ve 8. Mektuplar. Bkz. F. Copleston, Platon, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, 13-22. Bu bölümlemeye Zeller'de de karşılaşılmaktadır: E. Zeller, *Grek Felsefi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2017, 192-197. Bununla birlikte Platon referansları konusunda Türkçe kaynaklardan yararlanmakla birlikte kaynakların karşılaştırması genel olarak “Plato Complete Works, ed. John M. Cooper, D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997” üzerinden yapılmıştır.
- 9 Danielle S Allen, *Platon Neden Yazdı?*, çev. Ayşe Batur, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, 156.

olan bir belirteçtir. Bu anlamların hepsinde de bir “ayırma”, bir “ayrıştırma” olduğuna göre, *dialogos*’u “ayrıştırıcı konuşma” olarak anlamak doğru olur. Bu nedenle bir “diyalog”, “monolog” biçiminde de yapılabilir.¹⁰

Platon’un diyalogları salt felsefi yönden değil edebi yönden de başarılıdır: “Hiç kuşkusuz Platon engin bilgisi ve etkileyici yetenekleriyle daha inanılır ve canlı bir Sokrates tablosu çizebilmiştir.”¹¹ Platon’un kaleminde vücut bulan Sokrates, salt bir felsefenin aktarımını yapmamakta; Sokrates’te dile gelen felsefe, ona özgü kılınan ‘ironi’, ‘mizah’, ‘şüphe’ gibi öğelerle canlanmaktadır. Bununla birlikte diyalog formunun edebi değil felsefi nedenlerden kaynaklandığının altı çizilmelidir.¹²

Diyaloglar, Sokrates’in yöntemini anlamak açısından vazgeçilmez kaynaklardır. Bunun nedeni, diyalogların sadece içeriği değil aynı zamanda biçimidir. Platon’un diyalog formunda yazması, Sokrates’in bu diyaloglarda -çoğu zaman- baş karakter olması, konuşmaların karşılıklı soru-cevap şeklinde ilerleyişi, çalışma içerisinde incelenecek olan elenkhos’un temellerini oluşturmada, onun için gerekli koşulları sağlamaktadır. Mattei’nin ifadeleriyle “diyalog üçlü bir sadakate adanmıştır: cevap verenin ruhunun sadakati, retorikçinin ruhunun sadakati ve var olma gerçekliğinin sadakati.”¹³ Diyaloglar, bu üçlü sadakat üzerinden şekillenmekte ve Sokratik yöntemin de temeli bu yolla atılmaktadır. Diyalogların baş karakteri Sokrates diyalogun yönlendiricisi konumundadır. Bu yönlendirmeyi de sorularıyla gerçekleştirmektedir. Ele alınan konu genel olarak, o konu hakkında bilgiye sahip olduğunu varsayan kişinin bu iddiasını öne sürmesiyle başlamaktadır. Sokrates, bu iddianın ortaya çıkışı ile *yıpratıcı* sorularını karşısındaki kişiye sıralamaktadır. Soru-cevap yoluyla şekillenen diyalogda Sokrates, karşısındaki kişiyi inandıklarıyla yüzleştirmekte; neyi bilip neyi bilmediklerine yönelik bir sınamayı teşvik etmekte¹⁴; onlara ele alınan konuya dair bilgisizliklerini göstererek kendilerini incelemeye çağırmakta¹⁵; bilgi iddiasının yetersizliğini göstererek ne olmadığını göstermekte¹⁶; bunu yaparken onları düşüncelerinden vazgeçirmeyi değil doğruyu bulup çıkarmayı amaçlamakta¹⁷; bu yolla da bir uyandırıcı işlevi görmek ve insanlara bilgisizliklerini ve yanlış bir yolda olduklarını gösterme

10 Ömer Naci Soykan, “Giriş”, *Platon* Sofist içinde, çev. Ömer Naci Soykan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, 19. Soykan’ın bir diyalog monolog da olabilir ifadesine yakın bir deneyimi Platon’un Gorgias diyalogunun sonunda sunduğu söylenebilir. Tartışmanın sonlarına doğru, tartışmadan uzaklaşan taraflara rağmen soruşturmayı yürütme amacını gütmekte ve bu uğurda neredeyse sadece kendi kendisine konuşur duruma düşmektedir. Nitekim kısa soru-cevap tarzının bu diyalogun sonunda terk edildiği ve Sokrates’in uzun konuşmalara başvurduğu görülebilmektedir. Bkz. Platon, *Gorgias*, çev. Melih Cevdet Anday, *Diyaloglar* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, 506c-527e.

11 Alfred Edward Taylor, *Sokrates: İroni, İnfaz, Etik*, çev. Mukadder Erkan, Fol Yayınları, Ankara, 2020, 14.

12 Michael Frede, “Plato’s Arguments and the Dialogue” Form, *Oxford Studies in Ancient Philosophy / Methods of interpreting Plato and his dialogues* içinde, ed. James C. Klagge and Nicholas D. Smith, Oxford University Press, 1992, 219.

13 Jean-François Mattei, *Platon*, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, 31.

14 Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021, 151.

15 Hans Joachim Störig, *Vedalar’dan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2013, 142.

16 Jean Brun, *Platon ve Akademi*, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, 39.; Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü*, 109.

17 D. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2021, 76.

görevini¹⁸ yerine getirmektedir. Aktarımlar, genel olarak resmedilen Sokrates ile önemli ölçüde örtüşmektedir. Bununla birlikte bu çalışma, Sokrates'in yönteminin incelenişi yoluyla bu resme daha yakından bakılmasını amaçlamaktadır.

Sokratik yöntem, yani elenkhos üzerine olan bu çalışmayı şekillendiren iki öge belirleyicidir: 1-) Sokrates bir yöneme sahiptir ve bu yöntemin adı elenkhos'tur; 2-) Sokrates'e atfedilebilen diğer yöntemler de elenkhos içerisinde konumlandırılabilir. İlk madde, hali hazırda, çalışmanın ortaya koymayı amaçladığı elenkhos incelemesi yoluyla açıklanacaktır. İkinci maddeye gelindiğindeyse, örneğin *Sokratik ironi*, *Sokratik cehalet* gibi ögelerin kimi zaman Sokrates'in yöntemi olarak anılmalarına karşın bu çalışmada genel literatürle tutarlı bir yolla Sokrates'in yönteminin elenkhos olduğu ve bu ögelerin de elenkhos içerisinde konumlandığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte bir diğer önemli ayırım ise *Theaitetos* diyaloguna referansla tartışılan *doğurtma yönteminin* (maieutike) Sokrates'in felsefesinde yöntem olarak konumlanışıdır.

Theaitetos diyalogunda sergilendiği haliyle Sokrates'in *ebeliği*, bir düşünce ebeliğidir ve o hali hazırda var olanı ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda Sokrates'in muhatabının, Sokratik diyalogların genel yapısından ayrılan bir karaktere sahip olduğu görülmektedir. Çünkü burada muhatap bilgiye sahip değildir, onun ortaya çıkış sancılarını çekmekte ve bir yardımcıya ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada kendisi doğuramayan ama doğurabilen Sokrates sanatıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak ebe Sokrates sadece fikirleri doğurmakla yetinemez, o aynı zamanda, fikirlerin sağlıklı olup olmadıklarını da kontrol etmelidir. Bu noktada da elenkhos ortaya çıkmaktadır: "Maieutike'nin bu ikinci safhası bir elenkhos'tan oluşur, ama buradaki fark, incelemeye tabi tutulan düşüncenin yaratılmış olmasıdır."¹⁹ *Theaitetos* diyalogundaki bu benzetme (ebelik) önemli ölçüde Platon'un *kendi* felsefesinin baskınlığı altında konuşan bir Sokrates'e gönderimde bulunmaktadır. Benzer şekilde *Menon* diyalogunda *anımsama* kuramından hareketle bir köleye geometri problemi çözdürmeye girişen Sokrates'te de Platon'un olgunlaşan düşüncelerinin baskınlığı görülebilmektedir. Bu noktada özellikle Matthews'in çalışmasında sergilediği *iki yöntem* ayırımının yol gösterici olduğu düşünülmektedir.

Matthes, Sokrates'in iki yöneme sahip olduğunu, ilkinin *öğretme* ikincisininse *felsefi araştırma* yöntemi olduğunu söylemektedir.²⁰ Öğretme yöntemi için *Menon* diyalogunu örnek göstermektedir. Burada olan şey sorularla keşiftir. Burada iyi sorular sormak ve sorulardan hareketle karşıdaki kişinin yönlendirilmesi, cevabı doğrudan elde etmemesi, cevabı kendisinin ortaya çıkarması süreci söz konusudur.²¹ Elenkhos ise eğer bir Sokrates felsefesinden bahsedilebiliyorsa o felsefenin karakterini ortaya koymaktadır. Sokrates'in felsefesi elenkhos'ta kendiliğini bulmakta ve ortaya koymaktadır. Elenkhos, en genel ifadesiyle, *çürütmedir*. Yöntem olarak elenkhos da bu yolla söylendiğinde bir çürütme yöntemidir. Çürütme yöntemi dendiğinde akla eristik

18 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2020, 80.

19 Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, *Felsefe Tarihi 1 Antik Yunan*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınları, 2021, 138.

20 G. Matthews, *Whatever Became of the Socratic Elenchus? Philosophical Analysis in Plato*, 441.

21 Türkçe literatürde 'Sokratik Yöntem' üzerine yapılacak bir çalışmada felsefe çalışmalarının sayısı yok denecek kadar az durmaktaysa da özellikle eğitim alanında "Sokratik yöntem aracılığıyla X konusunun Y yaş grubuna öğretilmesi" başlıklı çalışmaların fazlalığı dikkat çekmektedir.

gelmektedir. Ancak elenkhos ve eristiğin çürütme olmak bakımından ortaklıkları, çürütmenin *nasıllığı* söz konusunu olduğunda bozulmaktadır. Elenkhos'un anlaşılması açısından eristiğin anlaşılması önemlidir. Elenkhos ve eristik, birbirlerinden ayrımlaşan yöntemler olarak onları kullananları da ayırmaktadır: Bir yanda sofistler bir yandaysa Sokrates-Platon yer almaktadır. Elenkhos'un anlaşılması için çıkılan yolda ilk uğrak, bu nedenle, sofistler ve onlarla ilişkilendirilen eristiğin incelenmesi olacaktır.

1. Çıkılmaz Sokakta Yol Ayrımı: Sofistler ve Çürütme

Filozofların odak noktasında yer alan *evrenin* yerine *insanın* geçişinin ilk basamakları, İ.Ö. beşinci yüzyılda özellikle sofistlerin ortaya çıkışıyla görülmektedir.²² Sofistler, Hegel'in deyişiyle, Yunan'da eğitim yoluyla kültürü ortaya çıkararak öğretmenlerdir.²³ *Sophistes*, "*bilge*", "bir işin ustası, ehli, o işi iyi yapan kişi", "öğretmen" anlamlarına gelmektedir.²⁴ Sofist sözcüğünün bu olumlu gönderimleri, beşinci yüzyılda sofistlerin Yunan dünyasında ortaya çıkmasıyla önemli ölçüde olumsuz gönderimlere evrilmiştir. Bu evrilmenin temellerini ise, önemli ölçüde, Sokrates ve Platon atmaktadır. Sofistler, *philia-sophianın* karşısına konumlandırılan *philia-doksanın* taşıyıcılarıdır ki, bu da onları bilginin değil sanının dostu olanlar sınıfına sokmaktadır.²⁵ Sözcüğün *bilge*, *bir işin ustası* gibi anlamları, Platon ve Sokrates'in küçümsenemeyecek etkisiyle de yerini "laf ebesi", "safсатаcı", "hilekâr" gibi olumsuz yüklü anlamlara bırakmıştır.²⁶

Makrokozmosa yani bir bütün olarak evrene yönelen düşüncenin mikrokozmosa yani insana yönelimiyle birlikte *eğitim* (paideia), öncesine kıyasla daha önemli bir konum kazanmıştır:

- 22 "Geçmişte yaşanan bir "Altın Çağ"a dair şiirsel ve dinsel fikirlerin aksine, beşinci yüzyıl, insan kültürü ve toplumu için daha gerçekçi evrim teorilerinin yükselişini gördü." Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-II: Sokrates Öncesi Gelenek Parmenides'ten Demokritos'a*, 364. Buradaki vurgu Demokritos ve atomcu öğretiyi kapsayacak şekilde düşünülmelidir.
- 23 G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi (Cilt 1)*, çev. Doğan Barış Kılınç, (İstanbul: NotaBene, 2018), 322. Capelle, sofistlerin bu etkisi aydınlanma çağı olarak nitelendirmektedir: "Bizler bu "aydınlanma"dan, bir çağın önde gelen bilgelerinin insan düşüncesini atalardan miras kalan görüşlerin ve geleneklerin egemenliğinden kurtarmak ve "gelenek" karşısında, özellikle de dinsel alanda bağımsız kılmak için gösterdikleri bilinçli çabaları anlatıyoruz." Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2006, 239. Burada söz konusu olan temel noktalardan biri 'gelenek' ile kurulan ilişkidir. Geleneğe karşı eleştirel tutum hem sofistlerin hem de Sokrates'in felsefelerini anlamak açısından önemli bir belirlenimdir.
- 24 Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, New York, 1982; Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-III: Beşinci Yüzyıl Aydınlanması Sofistler ve Sokrates*, Kambalçı Yayıncılık, İstanbul, 2021, 38. Sofist, bu bağlamda, herhangi bir kişi olabilir gözükmektedir. Herhangi bir kişinin sofist olmasındaki ölçüt, o kişinin her ne yapıyorsa -ister dokumacı olsun isterse de bilge (yedi bilge gibi) - o işi iyi yapması, o iş konusunda başvurulacak kişi olması ve o işi öğrenebileceği adreslerden biri olması yeterlidir.
- 25 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015, 480a.
- 26 Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 135. Ancak belirtmek gerekir ki böylesine keskin bir olumlu-olumsuz karşıtlığı bir bütün olarak sofistleri anlamak açısından fazlasıyla indirgemecidir ve aynı zamanda, salt Sokrates-Platon'un yaklaşımı çerçevesinden bakmanın bir nevi zorunlu sonucudur. Ancak sofistler kendi içerisinde dönemlere ayrılan, kendi içlerinde de ayrımlaşan düşünürler çokluğunun genel adı olarak görülmektedir. Tek tek olmalarına rağmen genel bir ad altında kümelenmelerinin de onlara dair aktarımların ister olumlu isterse de olumsuz olsun indirgemecilikten kolayca kaçamayacağını göstermektedir. Bununla birlikte özellikle ilk dönem sofistlerin, özel olarak anılacak olduğundaysa Protagoras ve Gorgias'ın sofistlerin kurucu isimleri olduğu ve bu aşamada kendilerinin sözcüğün olumsuz anlamındansa olumlu anlamına daha yakın görülebilecekleri düşünülmektedir.

Sofizmin doğuş nedenleri arasında Atina demokrasisinin tamamen yeni türden bir eğitime, bir pedagojiye duyduğu pratik gereksinimin gerçek belirleyici neden olması bu durumla uyum sağlamaktadır; çünkü soylular döneminin bu konudaki eski gereksinimleri, Pers savaşlarının sona ermesinden bu yana değişen yaşamsal taleplerin karşılanmasına artık yetmiyordu.²⁷

Sofistleri ortaya çıkaran ve onların düşüncelerini şekillendiren, yaygınlaştıran, ilgi odağı haline getiren; eğitimin buldukları topraklarda kazandığı önem ve onların eğitime yönelik yaklaşımlarıdır. Onlar, kendileri dolayımında, temel bir ihtiyacı gidermektedirler. Kranz'ın ifadeleriyle aktarılacak olduğumuzda, “sözü, inandırmanın aldatıcı bir aleti, fakat aynı zamanda tehlikeli, keskin bir silah yapan sofistliğin yeni hitabet sanatı pek kuvvetli bir eğitim aracı” haline gelmiştir.²⁸ Sofistlerin sanatı, yani öğretme iddiasında oldukları temel şey hitabettir, güzel konuşmadır, yani retoriktir. Bu sanat ile hedeflenen amaç ise genel olarak söylenecek olursa *iknadır*.²⁹

Sofistlerin eğitimi³⁰, genel olarak ifade edildiğinde, bir tartışmada haklı çıkmanın inceliklerinin öğretilmesine dayanmaktadır. Bu yaklaşımda, *tartışma* haklı-haksız olmak üzerinden kurgulanmakta; kişiler, kazanan ve kaybeden olarak konumlanmaktadır. Sofistlerin ikna sanatı herhangi bir konuda ortaya atılan herhangi bir savın karşıt savıyla birlikte aynı ölçüde başarılı bir şekilde savunusunu öğretme iddiasındadır. Bir konuda “F” ve “değil-F” iddiaları söz konusu olduğunda, ikna sanatını kullanan kişi açısından F ve değil-F iddialarından birinin doğru birinin yanlış olduğunu düşünmenin ya da iki iddiadan birine daha yakın diğerine daha uzak hissetmenin önemi yoktur. Önemli olan “F” ve “değil-F” iddialarının ne şekilde savunulduğudur. Bu nedenle, o iddiaların içeriği ikna sanatının kullanıcısı açısından önemsizleşmektedir. Bu sanatı

27 Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 240.

28 Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, 192.

29 Sofistlerin eğitimi, en genel haliyle, yurttaş olma ile ilgili bir eğitim olarak görülmektedir. Onlar, iyi bir yurttaş olmak için gerekli olan becerileri öğrencilerine kazandırma iddiasındadırlar. Bu iddia, polis içerisinde etkin olmak isteyen yurttaşın talebine uygun düşüyor gözükmektedir. Bu eğitim, polis içerisindeki yaşlı nüfustan daha çok genç nüfusun ilgisini çekmekte, polis yönetiminde etkin olmak isteyen gençler de bu nedenle ücreti karşılığında bu eğitimi almak için sıraya girmektedir. Sofistlerin eğitimi, en genel haliyle, yurttaş olma ile ilgili bir eğitim olarak görülmektedir. Onlar, iyi bir yurttaş olmak için gerekli olan becerileri öğrencilerine kazandırma iddiasındadırlar. Bu iddia, polis içerisinde etkin olmak isteyen yurttaşın talebine uygun düşüyor gözükmektedir. Bu eğitim, polis içerisindeki yaşlı nüfustan daha çok genç nüfusun ilgisini çekmekte, polis yönetiminde etkin olmak isteyen gençler de bu nedenle ücreti karşılığında bu eğitimi almak için sıraya girmektedir. Sofistler, polis'e yenilik getirmişlerdir ve her yeniliğin çoğu zaman başına gelen şeyle onlar da karşılaşmışlardır. Özellikle verdikleri eğitime karşılık ücret talep etmeleri olumsuz bir şey olarak görülmüştür. Ancak ortada bir alış-veriş söz konusudur. Herhangi bir alış-verişte ücret vermek ne kadar problemliyse sofistlerin verdikleri eğitim karşılığında da ücret almalarının o kadar problemlidir olduğu öne sürülebilir. Bununla birlikte Atina'da sofistlere karşı ortak ve birleşik bir tavrın olmadığı belirtilmelidir, Guthrie'nin de ifade ettiği üzere Atina'nın sofistlere karşı tavrı çelişiktir. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-III: Beşinci Yüzyıl Aydınlanması Sofistler ve Sokrates*, 47.

30 Sofistlerin verdikleri eğitime yakından bakıldığında, onların eğitimlerinin ve bu bağlamda öğretme iddiasında oldukları şeyin retorik (ikna) sanatı olduğu söylenebilmektedir. Bir bütün olarak sofistlere gönderim yapılacak olduğunda onları bu sanat altında birleştirmek olanaklıdır ve eğitimlerinin genel olarak kuşkuculuk zemininde şekillendiği görülebilmektedir: “[...] bütün sofistlerin öğrettiği bir sanat, yani retorik sanatı ve hepsinin paylaştığı bilgi kuramsal bir bakış açısı, yani bilginin ancak algılanan konuya göreli olabileceğini öne süren kuşkuculuk vardı.” Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-III: Beşinci Yüzyıl Aydınlanması Sofistler ve Sokrates*, 58.

hayata geçirenden beklenen eğer "F" iddiasını savunuyorsa, o iddianın haklı çıkması için *gerekli olan ne varsa* yapmasıdır. Söz konusu olan, savunulan iddianın haklı çıkarılması ve bu yolla da tartışmada kazanan tarafta yer almaktır. Bu çerçevede gelişen sofistlerin derslerini şekillendiren *söylevdir*. Söylev yoluyla bir soru veya daha önce hazırlanılmış bir konuda *güzel konuşma*, geniş katılımcı grubunun önünde sergilenmektedir. Sofistlerin söylev pratiklerini şekillendirense onları ortaklaştıran felsefi konumlanışlarıdır; yani kuşkuçuluktur.

Dikkate değer en temel öge, yanlış konuşmanın olanaksız oluşudur. Bu temel üzerinden ikna sanatı şekillenmektedir. Daha önce de değinildiği üzere önemli olan haklı çıkmak, tartışmanın kazananı olmaktır. Yöntem de bu amaca hizmet etmelidir. Dolayısıyla bir konu hakkında o konunun *gerçekten ne olduğuna yönelik bir araştırmadansa* sofistlerin pratiği *sonuç* odaklıdır. Hegel'in deyişiyle *sofistlerin günahı* olarak görülen şey de bu bağlamda insanlara gerek duydukları herhangi bir sonucu üretmeyi öğretmeleridir.³¹ Sofistlerin eğitimi talep edenler için ilgi çekici olan da bu sonuçtur. Bu sonuç için kullanışlı olan yöntem ise *eristik* (*didişim*). Eristikte tartışma sırasında karşı tarafın *ne olursa olsun çürütülüp susturulması* hedeflenmektedir.³² Eristikte sözel bir rekabet söz konusudur ve bu rekabetin amacı *anlamak değil, zafere ulaşmaktır*.³³

Eristik çürütmedir; tartışmada karşı tarafın çürütülmesidir. Karşısındakini çürütmeyi amaçlayan eristik yöntemin kullanıcısı açısından bir bakıma her yol mubahtır: Aceleyle getirilen genellemeler, hatalı benzetmeler, otoriteye başvurma, öncelik-sonralık ya da sebep-sonuç ilişkilerinin hatalı kurgulanması bunların başında gelmektedir.³⁴ Bir tartışma sanatı olan eristik, genellikle yanlış olsa da ikna edici akıl yürütmeyi içermektedir ve sofistler bu sanatı yüksek bir seviyeye taşıyan isimler olarak dikkat çekmektedirler.³⁵ Bir *yöntemin varlığı*, aynı zamanda, bir *amacı* imlemektedir ve kullanılan yöntemin tercih edilişi, o amaca en uygun olması nedeniyle. Sofistlerin amacı için en uygun yol da eristik olarak durmaktadır.³⁶ Platon'un Sofist diyalogunda konuşan yabancıya kulak verildiğinde çürütmenin önemi açıkça kendisini göstermektedir: "Tüm arınma işlerinde en önemli ve en başta yapılması gereken şeyin çürütme olduğunu kabul etmek zorundayız."³⁷ Ancak çürütmenin *nasıllığı* önemli bir belirlenimdir. Sofistler yoluyla aktarılan eristik, bu belirlenimin bir yönünü oluşturmaktadır. Diğer yönün anlaşılması içinse Sokrates'in elenkhos'unun ele alınışına ihtiyaç duyulmaktadır.

31 Hegel, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi (Cilt 1)*, 333.

32 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2015, 54, [Didişim maddesi].

33 Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Scarecrow Press, 2007, 107 [Eristic]

34 Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, General Editor Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 280, [Eristic].

35 Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 279.

36 Protagoras'ın tartışma tekniğini öğrettiğine yönelik bazı kanıtların olması da bu eşleştirmeyi güçlü bir şekilde desteklemektedir. Onun elimize geçen eserlerinin başında Eristik (Didişim) Sanatı [The Art of Debating /The Technique of Eristics / Techne Eristikon] gelmektedir. Bkz. C.C.W.Taylor, Mi-Kyoung Lee, *The Sophists*, SEP, 2022; (McPherran, Mark L.: Protagoras, Ancient Greek Authors içinde, ed. Ward W. Briggs, A Brucoli Clark Layman Book, 1997, 335; Diogenes Laertios, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, 441.

37 Platon: *Sofist*, 230d.

2. Sokrates'e Dair Genel Bir Çerçeve: Hakikat Var, Bulunamasa da!

“Bir insan nasıl olmalı, gençliğinde ve yaşlılığında, neyi, nereye dek incelemeli konusundan daha önemli bir konu var mıdır?”³⁸

“(…) insan nasıl yaşamalı konusu üzerinde tartışıyoruz; biraz akılı olan için bundan daha önemli bir konu olur mu?”³⁹

Gorgias diyalogundan yapılan bu aktarımlar, Sokratik felsefenin ve soruşturmaların ana konusunu da ortaya koymaktadır. Sokrates'in düşüncelerinin, bu bağlamda, ‘nasıl yaşamalı?’ sorusuna yönelik olduğu ve bu çerçeve üzerinde seyrinin belirlendiği görülebilmektedir.⁴⁰ Kendisinden önceki felsefenin nesnesi evrendir, felsefenin yönelimi kozmolojidir. Ancak, “bütün güvenilir otoritelerimiz; Platon, Ksenophon, Aristoteles; fiziksel araştırmaların metot ve sonuçlarının gençliğinde yarattığı hayal kırıklığından sonra Sokrates'in, asla dünyanın kökeni gibi soruları tartışmadığında hemfikirdir.” Sokrates, bu bağlamda, “ilk yaşam filozofudur”; “Düşüncenin egemenliğinde yaşam! Düşünce yaşama hizmet eder, oysa daha önceki filozoflarda yaşam düşünceye ve bilmeye hizmet etmiştir.”⁴¹ Onun felsefesinin amacı, genel olarak ifade edilecek olursa, yaşamı örgütlemektir. Bu örgütlenişin aracı ise bilgidir.⁴² Yaşam bilgi aracılığıyla örgütlenmelidir. “Nasıl yaşamalı?” sorusunda içerilen “-malı” da bu yolla temellendirilmektedir.⁴³ Sokrates'in hareket noktası sofistlerle önemli ölçüde benzerlikler taşımaktadır: “Sokrates'in felsefesinin hareket noktası, Protagoras'ın ve sofistlerin şüpheciliklerinden başka bir şey değildir.”⁴⁴ Sokrates'in çıktığı bu yolda sofistlerle paylaştığı özellikleri Zeller ise şu şekilde sıralamaktadır: “(…) öncelikle salt geleneğe istinat eder gibi görünen her şeye karşı eleştirel tavır; dahası düşüncenin ana konusu; bilen, eyleyen toplumsal bir varlık olarak insan; nihayet felsefi düşüncelerinde her zaman tecrübeden yola çıkması.”⁴⁵ Evrene, makrokozmosa yönelik felsefe, ortaya atılmış olduğu problemin içerisinden başarıyla çıkamamıştır. Arkhe arayışı, evrene dair anlamlı bir cevap oluşturamamıştır. Bu başarısızlığın ardından makrokozmosa yönelen insanın asıl yönelimi mikrokozmos, yani kendisi olmalıdır.

“Eşyanın özüne ve başlangıcına ait sorunları çözemiyorsak, hiç olmazsa, ne olmamız lazım geldiğini, hayatın anlam ve gayesini, ruh için en yüksek iyiyi bilebiliriz, ve biricik sağlam ve faydalı olan da bu bilgidir, çünkü biricik mümkün olan odur. Ahlakın dışında asla ciddi bir felsefe yoktur.”⁴⁶

38 Platon: *Gorgias*, 487e.

39 Platon: *Gorgias*, 500b.

40 Bununla birlikte aktarımlarda ‘bundan daha önemli bir konu var mı?’ sorusunu karşısındakine yönelten Sokrates'e yakın zamana kadar (Pre-Sokratik felsefe açısından) ‘evet’ cevabının gelme ihtimali söz konusu olsa da Sokrates'in felsefeye uğrattığı evrim ‘en önemli soruyu’ da ortaya çıkarmaktadır.

41 Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, 336.

42 “Ona göre tek bir iyi vardı: bilgi (…).” Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 81.

43 “Sokrates'in görüşüne göre, ahlaki sapkınlık cehaletten kaynaklanır” Bkz. James Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, 339.

44 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, 42.

45 Eduard Zeller, *Grekl Felsefesi Tarihi*, 171.

46 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, 42.

Ahlak, bu bağlamda, onunla birlikte bir ‘araştırma nesnesi’ olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Geleneğe karşı aldığı tavır, eleştireliliği, insanı merkeze alışı gibi özellikleri bakımından Sokrates ile sofistler arasında ortaklık kurulabilse de çok temel bir ayrım vardır. Bu ayrım, Sokrates’in felsefesini şekillendiren *tümel* kabulü ve arayışıdır.⁴⁸ Aristoteles’in rehberliğinde ilerlenecek olursa, “genel olarak doğa ile değil de etiğe ilişkin meselelerle haşır neşir olan Sokrates, ilkin tümel olanı aramış ve dikkatini tanımlar hakkında enine boyuna düşünmeye yöneltmiştir.”⁴⁹ Diyalogların konuları göz önüne getirildiğinde, örneğin *adalet* ele alınacak olduğunda sofistler tek tek adil olan şeyler dışında bir adaleti düşüncelerinin içerisinde konumlandırmazken, Sokrates ve Platon’a gelindiğinde düşünce, tam da tek tek adil olanlardan bahsetmek için ve onların adil olduklarına karar verebilmek için gerekli olan adalet fikri üzerinde temellenmektedir. Sokrates’e göre adalet vardır ve tek tek adil olan şeylerden bahsedebilmenin olanağını da bu sağlar ve aynı zamanda bu, adil olan şeyler olarak gönderimde bulunulan şeylerin adil olup olmadıklarının da ölçütüdür. Sokrates’e göre felsefenin arayışının belirleyicisi de budur. Sokrates’in talebi tümel olandır. O, bu talebini gerçekleştirmek hedefinde -diyaloglarda takip edilebildiği üzere- tanım arayışındadır. Platon’un diyaloglarında o, “kavram tanımlarına ulaşmak ister”.⁵⁰

Aristoteles’in rehberliğine tekrar başvurulduğunda tümel arayışı ve tümevarım vurgusuyla karşılaşmaktadır:

“Sokrates karakter erdemleriyle iştigal etti ve bunlar hakkında tümel tanımlar arayan ilk “filozof” oldu (...) Sokrates’e atfedilebilecek iki şey vardır: Tümevarımsal akıl yürütme ve tümel tanımlar; nitekim bunların her ikisi de bilginin başlangıç noktasına daırdır.”⁵¹

Bununla birlikte Sokrates felsefesinin temel dinamiklerinden biri olan *Sokratik ironi* başta olmak üzere bu felsefenin kimi öğeleri, Aristoteles’in Sokrates’e dair yaklaşımında kimi problemlerin olduğunu göstermektedir. Sokrates’in felsefesi, sistematik bir felsefe oluşturma amacı taşımadığı gibi; Sokrates’in bir bilim kurma yolunda olmadığını farkında olduğu da görülebilmektedir.⁵² Sokrates’in felsefesine hâkim olan, *arayıştır*. Herhangi bir konuda öne

47 Nietzsche, Friedrich: Platon Öncesi Filozoflar, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, 337.

48 Protagoras ve genel olarak sofistlerin insanı merkeze alışıyla Sokrates’in insanı merkeze alışı ya da geleneğe eleştirel yaklaşımları bu ayrım dolayımında önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Sokratik diyalogların yapı ve içeriği de bu belirlenim altında sunulmaktadır. Sofistlerin felsefesinde tanıklık edilen dilin gerçekliği ifade edemeyeceği yaklaşımına karşın Platon ve Sokrates felsefelerini dilin gerçekliği ifade edebileceği varsayımı temelinde oluşturmuşlardır. Bu da sofistlerin öznellik ve rölativizminin reddi, nesnel bilginin olanaklı olduğunun kabulü anlamına gelmektedir. “Sofistlerin bilgi anlayışı, her bakımdan, tek kişiyi kanılarında bir rölativizme götürmüştü. Sokrates’in ise göz önünde bulundurduğu sağlam, herkes için geçerliliği olan bir bilgiye varmaktır. O, sanının (doxa) karşısına bilgiyi (episteme) koyar. Yalnız episteme hazır, hemen öğrenilebilecek, öğretimle hemen bildiriliverilecek bir şey değildir, tersine; birlikte çalışarak, uğraşarak varılacak bir amaçtır.” Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2020, 54.

49 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, 987a29.

50 Jean Brun, *Platon ve Akademi*, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, 39.

51 Aristoteles, *Metafizik*, 1078b7-[18]. Aristoteles, Sokrates’in ardıllarına gönderimde bulunarak eklemektedir: “Fakat Sokrates ne tümelleri müstakil yaptı, ne de tanımları (...)” 1078b7-[29].

52 Hegel, *Felsefe Tarihi - Thales’ten Platon’a Grek Felsefesi (Cilt 1)*, 358.

sürülen tanımın sınanması ve yadsınması üzerine kurulan bu arayış süreci, tikelden tümele doğru giden bir yolun örgütlenmesidir. Cornford, gitmek, götürmek anlamlarına gelen *epagein/epagoge* sözcüğünü, Aristoteles'ten hareketle, Sokrates'in akıl yürütmesini tasvir etmek için kullanmaktadır.⁵³ Gitmenin yönü, ileridir; ilerisiyse tümeldir. Bu nedenle bireysellerden başlanmaktadır. Ama aranan tümeldir ve bireyseller ya da bireyseller üzerinden tümele dair açıklama, tümelin kavranışına ulaşmaktan yoksundur. Tümele dair bir tanım talebi, belirleyicidir. Tümel olan idea'dır. Ancak tanım, idea üzerinden değil, bireyseller ve tikeller üzerinden kurulmaktadır. Bu nedenle Sokratik diyaloglar, tümele dair yanlış tanımların elenmesi üzerine kuruludur. Sokrates'in felsefesinin karakterini oluşturan, bu bağlamda, tümevarım değildir. Eğer bir tümevarım söz konusu edilse dahi bu, Aristoteles'in felsefesinde karşılaşılan tümevarımdan farklıdır.⁵⁴ Bunun nedeni Sokrates felsefesinde tüme varmak için ele alınan tek teklerin deneysel değil düşünsel olması; bu yolla özel bir nesneleştirilmenin gerçekleşmesi, düşünülür şeylerin neliğinin nesneleştirilmesidir.⁵⁵ Sokrates'in nesneleştirmedeki çabasına karşın başarısızlığı göz önüne alındığında onun felsefesinin karakterinin aporia (çıkamaz/açmaz) ve elenkhos tarafından belirlendiği de anlaşılır olmaktadır. Çıkamaz, yani aporia, 'biliyorum' iddiasındaki kişinin bildiğini sandığı şeyin doğru olmadığını fark edilmesinin sonucudur; kişinin üzerinde sarsıcı bir etkiye sahip olmakla birlikte çıkamazlar, genellikle araştırmaya yönlendirmektedir.⁵⁶ Elenkhos da bu aşamada, genel olarak söylendiğinde, sonuca giden yolda nasıl ilerleneceğini belirlemektedir.

3. Kurmak İçin Yıkmak: Sokrates ve Elenkhos

Platon'un diyalogları, genel olarak, öncelikle Sokrates ve diyaloğun diğer taraflarının bir araya gelişlerinin resmedilmesiyle başlamaktadır. Diyaloğun girişinde sunulan bu resim, diyaloğun okuyucusu için taraflara dair kısa da olsa tanıma olanağı sunmaktadır. Taraflar arasında kısa bir sohbetin devamındaysa diyaloğun konusunu oluşturan araştırmanın başlangıcına tanıklık edilmektedir. Sokrates bir *araştırma* içerisindedir. Sokrates'in araştırması, temelde bir *ortak araştırma*dır.⁵⁷ Bu ortak araştırma bir yöntem temelinde gerçekleşmektedir ve bu yöntem çalışma içerisinde elenkhos olarak belirlenmiştir. Elenkhos'un inceleme, irdeleme, çürütme, soruşturma, sorgulama, tartışma, müzakere gibi anlamlarının yanı sıra utandırmak, mahcup etmek, rezil etmek, çürütmek, yalanlamak gibi anlamları da bulunmaktadır.⁵⁸

53 Cornford, *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, 339.

54 Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2020, 128.

55 İoanna Kuçuradi, "Sokrates'in Felsefi Araştırma ve Felsefi Eğitim Metodu", çev. M. Furkan Soltekin, Rehberim Felsefe Eğitime Felsefece Bakışlar içinde, ed. Ahu Tunçel, Maltepe Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2021, 28.

56 İoanna Kuçuradi, "Sokrates'in Felsefi Araştırma ve Felsefi Eğitim Metodu", 26.

57 Ortak araştırma vurgusu önemlidir, çünkü daha önce sofistlere dair aktarımlarla birlikte düşünüldüğünde eristik ile elenkhos'un temel ayrımlarından birine işaret etmektedir. Sofistlerin söylev ve ikna sanatı pratiği kazanan ve kaybeden ikiliği çerçevesinde şekillenirken, Sokrates'in yöntemi 'ortaklık' üzerinden kurgulanmaktadır. Arayış salt bir kişinin ya da Sokrates'in arayışı değildir; bu yola çıkan, arayışa katılan herkes aittir.

58 E. Francis Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, 95. [elenkhos]. Çalışma içerisinde elenkhos orijinal haliyle korunmuş, bir Türkçe karşılık kullanılmamıştır. Bunun nedeni, elenkhos'un kapsamının bu karşılıklarda budanacağı endişesiyle birlikte, aynı zamanda, örneğin çürütme gibi bir karşılığın eksik olmasının yanı sıra eristik ile birlikte düşünüldüğünde kafa karışıklığı doğurabileceğinin de düşünülmesidir.

Diyaloglarda, genel olarak, Sokrates’in karşısında yer alan kişi ya da kişiler herhangi bir konuda bilgi sahibi olan kişilerdir, yani biliyorum iddiasına sahiptirler. Sokrates’i harekete geçirecek olan da karşısındakinin biliyorum iddiasıdır. Diyalog içerisinde Sokrates, bilen kişinin karşısında bilmiyorum diyen kişi olarak konumlanmaktadır. *Bilmiyorum* öne sürümü, Sokratik bir ironi ve cehalet örneği olarak görülebileceği gibi konuya dair Sokrates’in tarafsız oluşunu göstermesi bakımından da önemlidir.⁵⁹ Sokratik diyaloglarda araştırmayı başlatan bilgi iddiası, ahlaki bir konu hakkındadır. Bu konu F olarak ifade edilecek olursa, Sokrates, diyalogun konusu olan bu F’ye dair “F’lik nedir?” türünden bir soruyu öne sürer ve diyalogun diğer tarafından bu sorunun cevabını almaya çalışır. Sokrates’in talebi “F’lik nedir?”in bilgisine ulaşmaktır ve bunun için de karşısında *biliyorum* diyen kişi yer almaktadır. Nitekim bu yolla başlayan ortak araştırmada Sokrates’in muhatabı F’liğe dair bir tanım öne sürer: bu tanım “p”dir. Sokrates’in önünde şimdi F’liğe dair “p” öne sürümü bulunmaktadır.

Vlastos’un altını çizdiği nokta burada hatırlanmalıdır: Sokrates’in muhatabı olan kişi, inandığı şey her ne ise onu söylemelidir.⁶⁰ Vlastos’a göre “inandığın şey her ne ise onu söyle” olarak formüle edilebilecek kural elenkhos açısından belirleyicidir ve onu eristikten ayıran temel öğedir.⁶¹ Kendi düşüncemizden başka hiçbir şeyin bize bilgi kazandıramayacağı kabulü bu aşamada önemli bir hareket noktasıdır.⁶² Bu yüzden Sokrates, muhatabının samimiyetini garanti altına almaya çalışmaktadır. Onun karşısındakinden duymak istediği bir başkasının düşünceleri ya da genel kanı değil, onun inandığı şeydir.⁶³

Muhatabın “F’lik nedir?” sorusuna getirdiği p öne sürümü, bu nedenle, ister başkalarının fikirleriyle ister genel kanıyla örtüşsün veya tam tersi şekilde örtüşmesin, her koşulda inandığı şey olmalıdır. Sokrates bu yolla muhatabına bir davette bulunmaktadır; bu davetin kabulü, kişinin kendi içindeki hâkimin görevini başkasına devredememe sorumluluğunu beraberinde getirmektedir.⁶⁴ Böylelikle diyaloglarda alışık olunan kısa ve karşılıklı soru-cevap yoluyla yürütülen soruşturma başlar. Burada belirtilmelidir ki diyaloga katılan taraflar konuşmanın yan ögesi değildirlir. Her ne kadar Sokrates’in karşısında yer alan kişi çoğunlukla sadece “Evet”, “Çok haklısın Sokrates”, “Kesinlikle öyle” gibi onaylayıcı sözcüklerin dışına çıkmıyor gibi görünse de bu, onun tartışma içerisinde önemsiz bir yer tuttuğunu göstermemektedir. Onaylama sözcükleri, ortak araştırmanın temel belirleyicilerinden biri olarak görülmektedir. Ortak araştırma, eğr

59 Gareth Matthews, *Whatever Became of the Socratic Elenchus? Philosophical Analysis in Plato*, 444.

60 Gregory Vlastos, “The Socratic Elenchus”, *The Journal of Philosophy*, 79(11), 1982, 712.

61 Gregory Vlastos, “The Socratic Elenchus”, 712. Bunun nedeni, daha önce de değinildiği üzere, eristiğin salt tartışmayı kazanma hedefinin elenkhos’ta içerilmemesidir. Elenkhos’ta, eristiğin tek amacı olan tartışmayı kazanmak amaç haline getirilmediğinden, kazanmak için her şeyi söyleme özgürlüğü söz konusu değildir. Amaç hakikat ne ise onu keşfetmektir; ölçüt hakikattir. Bkz. Hugh H Benson, “A Note on Eristic and the Socratic Elenchus”, *Journal of the History of Philosophy*, 27(4), 1989, 599.

62 Michael Frede, “Plato’s Arguments and the Dialogue Form”, 219.

63 Genel kanı, yani endoksa (genel olarak inanılan), Aristoteles için diyalektik argümanın temeli olsa da elenkhos’un temeli değildir. Bu çalışmanın seyri açısından belirleyici bir ayrımdır. Bkz. Gregory Vlastos, “The Socratic Elenchus”, 712.

64 F. M. Conford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A. M. Celâl Şengör ve Senem Onan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2019, 32.

söyleyenden ayrılıyorsa ve salt iknayı amaçlamıyorsa, kısa soru-cevaplara dayanmalıdır.⁶⁵ Sokrates'in talebi de budur. Bu talep doğrultusunda gelen muhatabın p öne sürümü ile beraber ortak araştırma da başlamaktadır. Sokrates p öne sürümünü çoğunlukla kimi örnekler üzerinden sınamakta, örneklerden hareketle p'den q, r, s gibi öne sürümleri ortaya çıkarmakta ve muhatap da bu öne sürümleri kabul etmektedir. Sokrates, muhatabının q, r, s öne sürümlerini kabulünün peşi sıra bu öne sürümlerin p ile çelişmesini göstermektedir. Bunun devamında p inancını öne süren ve soruşturma sırasında bu öne sürümden hareketle yürütülen tartışmada q, r ve s gibi p ile çelişen öne sürümleri onaylayan muhatap, p öne sürümüyle onayladıklarının çelişmesinin gösterilmesinin ardından p önermesine geri dönmemektedir. Soruşturma, muhatabın inanç kümesinin tutarsızlığını ortaya koymuştur.

Sokrates, muhatabının öne sürümleri arasındaki tutarsızlığı muhatabının kendi öne sürümünden hareketle çıkarmıştır.⁶⁶ Sokrates'in karşısındaki kişi, bu yolla, kendisini tam anlamıyla bir çıkmazın (aporia) içinde bulmaktadır.⁶⁷ Araştırmanın sonucunda karşılaşılan çıkmaz (aporia) ve bu yolla muhatapta oluşan kafa karışıklığı elenkhos'un doğal sonucudur.⁶⁸ Sokrates'in karşısındaki 'biliyorum' iddiasındaki kişi, böylelikle bilgisizliği ile yüzleşmektedir. Bu, muhatap için sarsıcıdır.⁶⁹ Nitekim bu sarsıcı etki, aynı zamanda, Sokrates'in felsefesinin temel karakteriyle uyumlu bir sonuçtur. Hegel'in ifadeleriyle, "onun etkisi en başta, insanlardaki inanç sarsılmaya başladıktan ve olanı kendilerinde aramaya yönlendirildikten sonra, sahip oldukları önvarsayımlara yönelik bir tereddüt uyandırmaktır."⁷⁰ Muhatabın zihni *tabula rasa* değildir; önyargı ve önvarsayımlarla doludur.⁷¹ O, elenkhos aracılığıyla, muhatabının yaşama dair

65 Çalışmanın başlığında yer alan "Evet Sokrates!"in Gölgesinde ifadesiyle dikkat çekilmek istenen temel nokta budur. Diyaloglara dair hızlı bir bakışta dahi diyalog içerisinde muhatabın Sokrates'i farklı şekillerde onaylama cümleleriyle karşılaşmaktadır. Bu onaylama durumu, kimi zaman 'sahte' bir diyalog ortamı yaratılıp yaratılmadığı sorusunu doğurmuştur. Badiou, Platon'un devlet metnini 'işlediği' çalışmasında Sokrates'in sorularını sahte olarak nitelendirmekte ve gençlerin kısa cevaplarını da anlamsız bulmakta ve bu durumu kimi değişikliklere uğratmaktadır. Bkz. Alain Badiou, *Platon'un Devleti*, çev. Savaş Kılıç ve Nihan Özyıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, 12. Ancak bu çalışmada elenkhos'un, bu yorumun tersine hem soruların hem de cevapların samimiyetine ihtiyaç duyduğu; bununla birlikte kısa soru-cevapların akıl yürütmenin sekteye uğramasını engelleyen ve 'başka' öğelerin soruşturmanın içerisine dahil edilmiş olabildiğince engelleyen bir yapıyı oluşturduğu savunulmaktadır.

66 Kısa soru-cevaplarla karşılıklı konuşmaya dayanan ortak araştırmayı biçimlendiren elenkhos, Sokrates'in muhatabının ele alınan konuya dair iddiasını doğrulamaya yönelik bir araştırmayı birlikte oluşturmaya dönük soruşturma olmanın yanı sıra bu çaba 'yıkım' doğurmaktadır; çünkü iddiayı ortaya atan muhatabın beklediği doğruluk değerine iddiasından hareketle ulaşamadığı gibi muhatabın iddiası çürütülmektedir. Bkz. Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Cornell University Press, New York, 1941, 7.

67 Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homero'stan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, 152.

68 Rob Reich, *Confusion about the Socratic Method: Socratic Paradoxes and Contemporary Invocations of Socrates*, *Philosophy of Education Archive*, 1998, 69

69 Bu sarsıcı etki elenkhos'un ad hominem bir biçime sahip olup olmadığı yönünde bir tartışmayı ortaya çıkarmıştır. Diyaloglarda salt fikirlerin değil kişiliklerin, yaşam tarzlarının, sosyal rollerin de etkin bir şekilde sergilenmesi ve tartışmanın belirleniminde bunların da yer alması bu tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Bununla birlikte elenkhos'un ad hominem argümanlardan oluştuğu öne sürümü indirgemeci ve temelde de yanlış olacaktır. Bkz. Julia Annas, "Plato the Sceptic", *Oxford Studies in Ancient Philosophy / Methods of interpreting Plato and his dialogues* içinde, ed. James C. Klagge and Nicholas D. Smith, Oxford University Press, 1992, 60; Mary W Blundell, "Character and Meaning in Plato's Hippias Minor", *Oxford Studies in Ancient Philosophy / Methods of interpreting Plato and his dialogues* içinde, ed. James C. Klagge and Nicholas D. Smith, Oxford University Press, 1992, 133.

70 Hegel, *Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi (Cilt 1)*, 357.

71 James Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 344.

fikirlerini inceler, test eder ve bu testin nihai yönü ‘daha’ iyi olmaya dönüktür.⁷² Bu nedenle de bu sarsıcı etki hem sorgulanan hem sorgulayan hem de diyalogun tanıkları açısından bir fayda sağlamaktadır.⁷³ Bu faydanın temel niteliği, kurmak için yıkmaktır.⁷⁴ Sokrates, bu süreçte bir öğretmenden daha çok bir araştırmacı olarak yer almaktadır.⁷⁵ O elenkhos’un temelleri üzerine kendi ahlakının ilkelerini kurmaya girişmekle birlikte, aynı zamanda, muhataplarının da benzer bir sürece yönelmelerine aracı olmaktadır.⁷⁶ Buradaki ana motivasyonun da *iyi bir yurttaş* olmak olduğu öne sürülebilir, ki elenkhos aracılığıyla kişi iyi bir yurttaş olmak için öncelikle kendisine yönelmesi gerektiğinin farkına varmaktadır.⁷⁷ Sokrates muhatabına elenkhos aracılığıyla yeni bir yol açmaktadır: Bu yol, “Cehaletin bilincine varılması, amathia veya ‘çifte cehalet’ tuzağından, yani bir şey bilmeyen ama bildiğini iddia eden, dolayısıyla da hakikati aramayanların cehaletinden kurtulmanın yoludur.”⁷⁸ Elenkhos’un etkisi her ne kadar sarsıcıysa da ortak araştırma yalnızca yara açmaz, aynı zamanda o, tedavi edicidir.⁷⁹ Aktarılanlar, Sokrates’in yönteminin ne şekilde işlediğini genel hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bu seyr şu şekilde özetlenebilir:

1. Diyalog içerisinde ele alınan konu: “F’lik Nedir?” [‘Biliyorum’ iddiasındaki kişinin bulunması.]⁸⁰
2. “F’lik Nedir?” sorusuna Sokrates’in muhatabının cevabı: “p”. [İnanıldığı şeyi söylemesi]
3. “P” öne sürümünün soruşturulması
4. Soruşturma sırasında ortaya çıkan ve muhatap tarafından kabul edilen yeni öne sürümler: “q”, “r”, “s”...
5. P’nin q, r, s... ile çelişkisinin gösterilmesi.
6. Soruşturma sırasında q, r, s...’yi onaylayan muhatabın ilk öne sürümü olan p’ye geri dönemeyişi

72 Konstantinos Stefou, *Socrates on the Life of Philosophical Inquiry*, Springer, 2018, 39.

73 Gary Alan Scott, *Plato’s Socrates As Educator*, State University of New York Press, Albany, 2000, 107.

74 Rob Reich, *Confusion about the Socratic Method: Socratic Paradoxes and Contemporary Invocations of Socrates*, Philosophy of Education Archive, 1998, 69.

75 C. C. W. Taylor, *Introduction*, Oxford University Press, 2019, 102.

76 Konstantinos Stefou, *Socrates on the Life of Philosophical Inquiry*, 49.

77 Eski Yunan’da polis içerisinde etkin olmak, yurttaş olmak kişi için belirleyicidir. Sofistlerin ortaya çıkışı bu etkin olma ihtiyacına düşünen karşılığın bir türü ise Sokrates de başka bir türünü ortaya koymaktadır. Eğer polis içerisinde bilen kişiler etkin olacaksa o kişilerin bilgelikleri sınanmalıdır ve Sokrates’in elenkhos aracılığıyla yaptığı budur. Polis’e etkin bir şekilde hizmet etmek için kişi önce kendine hizmet etmelidir. Sokrates’in elenkhos yoluyla ortaya çıkardığı gereklilik böyle özetlenebilir. Bkz. Konstantinos Stefou, *Socrates on the Life of Philosophical Inquiry*, xii.

78 Umberto Eco ve Riccardo Fedriga, *Felsefe Tarihi 1 Antik Yunan*, 134.

79 Rob Reich, *Confusion about the Socratic Method: Socratic Paradoxes and Contemporary Invocations of Socrates*, 69.

80 Bu maddeye içsel olarak Sokratik ironi ve cehalet, yani Sokrates’in araştırmalarının motivasyonu olan bilmiyorum iddiası ve onun Delphoi kahininin “Sokrates en bilgedir” sözüne yönelik arayışı eşlik etmektedir. Platon: Sokrates’in Savunması, çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, 21a.

7. Sonuç olarak F'liğe dair öne sürümü p olan muhatabın iddiasından vazgeçmesi, p'nin F'lik olması iddiasının elenmesi.

Elenkhos'un genel hatlarıyla aktarılmasının devamında, elenkhos'un diyaloglar içerisinde ne şekilde sergilendiğinin gösterilmesi hedeflenmektedir. Bunun için yukarıdaki maddeler üzerinden diyaloglara başvurulacaktır.

1. Diyalog içerisinde ele alınan konu: "F'lik Nedir?" ["Biliyorum' iddiasındaki kişinin bulunması.]

Bu maddeye güzel örneklerden birini Ion diyalogunun başlangıcı oluşturmaktadır. Ion, şiir konusunda bilme iddiasındadır ve bunu yüksek bir özgüven ile ifade etmektedir.

Sokrates – Biliyor musun, İon, siz ozanlara ben öteden beri imrenirim. İmrenilmez mi, halk sizi hep en güzel elbiseler içinde görür, ömrünüz hep büyük şairleri incelemekle geçer, en çok da Homeros'u. Onun yalnız mısralarını ezberlemeniz yetmez, düşüncesini de adamakıllı tanımanız gerekir. Şairin ne demek istediğini anlamadan ozan olunmaz ki... Ozan dediğin, dinleyicilerine şairin fikrini açıklayabilmeli; bunu başarabilmek için de onun ne demek istediğini anlamak gerek. Hepsisi de imrenilecek şeyler işte.

İon – Doğru söylüyorsun Sokrates. İnan ki sanatımda beni en çok yoran da o anlama noktasıdır. E, sanırım ki Homeros'u benim kadar iyi anlatan kimse yoktur dünyada. Ne Lampsakos'lu Metrodos, ne Thasos'lu Stesimbrotos; ne Glaukon, ne de gelmiş geçmiş ozanlardan herhangi biri Homeros üzerinde benimkiler kadar güzel düşünceler bulabilmişlerdir.

Sokrates – Buna büsbütün sevindim, İon. Bu hünelerinden bir parça da bana göstermez misin?

İon – Homeros'u nasıl değerlendirdiğim vallahi görülmeye değer Sokrates. Onun için derim her zaman ya, Homeros-severler bir altın taç giydirmeliler bana.⁸¹

2. "F'lik Nedir?" sorusuna Sokrates'in muhatabının cevabı: "p". [İnandığı şeyi söylemesi]

Bu madde için, ilk olarak, Lakhes diyalogunda Lakhes'in cesaret nedir sorusuna verdiği cevaba başvurulmaktadır:

Sokrates – Önce cesareti tanımlamaya çalışalım Lakhes. Cesaretin gençlere idmanla, öğretimle ne derecede aşılabileceğini sonra inceleriz. Soruma cevap vermeye çalış bakalım: cesaret nedir?

Lakhes – Bunu söylemek, Zeus adına, güç değil Sokrates. Bir adam yerinden kıpırdamadan, kaçmadan düşmana kafa tutmaya kararlıysa, emin ol ki cesur bir

81 Platon, *İon*, 530b-d.

adamdır.⁸²

Bu maddenin ikinci ayağında ise Protagoras ve Gorgias metinlerine başvurulmaktadır. Yukarıda da değinildiği üzere elenkhos'un işlerliği için Sokrates'in muhatabının inandığı şeyi söylemesi vazgeçilmez bir öğedir:

- Bu iş bu kadar basit değil, Sokrates. Doğruluğun dindar, dindarlığın doğru olduğunda pek aynı düşüncede değilim seninle; aralarında bir fark var sanırım. Ama ne çıkar? Eğer öyle istiyorsan, doğruluğun dindar, dindarlığın doğru olduğunu kabul edelim.

-Hayır, olmaz, dedim. "Eğer istiyorsan", "Hoşuna gidiyorsa", gibi sözler istemem; söz konusu olan birtakım varsayımları incelemek değil; senin ve benim inanmamız gerek; söz konusu senle benim; bence en iyi tartışma şekli bu "eğer" i kaldırmaktır.⁸³

(...) kendi olanaklarımızla konuşarak gerçeği ve kendi gücümüzü bulmaya çalışalım.⁸⁴

Sokrates – (...) Benden başka herkes senin gibi düşünür. Ama bana, sadece senin tanıklığın, senin evet demen yeter... Başkası neme gerek.⁸⁵

Sokrates – (...) Kallikles, benimle alay etme, benim alay ettiğimi de sanma, rasgele cevap verme, düşündüğünün tersini söyleme.⁸⁶

3. "P" öne sürümünün soruşturulması

Bu madde için yine Gorgias diyaloguna başvurulacaktır. Diyalogun bir kısmında Sokrates Polos'a kötülük yapmanın mı yoksa kötülük görmeyenin mi daha fena olduğunu sormaktadır. (474c-d) Polos'un cevabı 'kötülük görmek'tir. Polos'a göre en çirkini ise 'yapmaktır'. Bu öne sürümle birlikte güzel-iyi-çirkin-kötü kavramları üzerine ayırıcı bir konuşma yürüten Sokrates, Polos'un ne demek istediğini açmaya çalışmaktadır.

4. Soruşturma sırasında ortaya çıkan ve muhatap tarafından kabul edilen yeni öne sürümler: "q", "r", "s"...

5. P'nin q, r, s... ile çelişkinin gösterilmesi.

4. ve 5. Maddeleri bir arada almak tartışmanın verimliliği açısından daha iyi olacağından tek

82 Platon, *Lakhes*, 190d-e

83 Platon, *Protagoras*, 331c.

84 Platon, *Protagoras*, 348a. Burada geçen 'kendi gücümüz' ifadesiyle 'kendi fikirlerimiz'e gönderimde bulunulmaktadır. 'Kendi olanaklarımıza' ek olarak da konuşanlar arasında 'doğrudan' bir iletişim olma, yani başka kaynaklara -şairler gibi- başvurulmaması gerektiği de vurgulanmaktadır. Bkz. Plato: *Protagoras*, Plato Complete Works içinde, ed. John M. Cooper, D. S. Hutchinson, çev. Stanley Lombardo and Karen Bell, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997. A.y.

85 Platon, *Gorgias*, 475e.

86 Platon, *Gorgias*, 500b.

örnek üzerinden açıklanacaktır. 3. Maddede aktarılan Sokrates-Polos tartışması üzerinden devam edilecek olduğunda, Sokrates Polos'a ilk olarak *güzel* denilen şeyin ölçütünün yararlı ve hoş olduğunu kabul ettirmektedir. İkinci olarak, iki güzel şeyden daha güzel olanın bu 'daha' güzel oluşunun ya yararlılık ve hoşluktan ya da her ikisinden geldiğini kabul ettirir. Üçüncü olarak, iki çirkin şeyden birinin *daha* çirkin oluşunun ölçütünün de acı ve fenalık olduğunu kabul ettirir. Dördüncü olarak, kötülük yapmanın kötülük görmekten daha acı olmadığını kabul ettirir. Son olarak, Sokrates, kötülük yapmanın fenalıkta kötülük görmekten daha üstün olduğunu Polos'a kabul ettirir. Polus, p önermesiyle tartışmayı başlatmış (Kötülük görmek kötülük yapmaktan daha fenadır); Sokrates, soruşturma sırasında Polos'a yukarıda aktarılan ilgili önermeleri (q, r, s...) kabul ettirmiş ve nihayetinde Polos kendisini kötülük yapmanın kötülük görmekten fenalık bakımından daha üstün olduğunu kabul eder bulmuştur.⁸⁷

Muhatabın öne sürümünün diğer öne sürümler aracılığıyla çürütülmesi elenkhos'un temel özelliklerinden biridir. Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta bulunmaktadır. O da elenkhos'ta Sokrates'in muhatabına yönelik samimiyet talebinin aslında karşılıklı oluşudur. Bununla kastedilen, muhatabın inandığı şeyi söylemesiyle başlayan araştırmada Sokrates'in eristiğe düşmemesi, ortak araştırmanın karakterinin ve gerektirdiklerinin dışına çıkmaması gerekliliğidir. Kharmides diyalogunda Kritias Sokrates'i tam da böyle bir duruma düşmekle suçlamaktadır: "(...) az önce inkâr ettiğin şeyi yapmaktasın: tartışma konusuna aldırmandan, söylediklerimi çürütmeye çalışıyorsun ancak."⁸⁸ Elenkhos'un muhatap üzerindeki sarsıcı ve yıkıcı etki ne ise böylesi bir ithamın Sokrates üzerindeki etkisi benzerdir: "Nasıl böyle düşünebilirsin? (...) Bu araştırmayı yapıyorsam, nedeni her şeyden önce, bana, belki de arkadaşlarıma yararlı olacağındandır."⁸⁹ Bunun devamında Sokrates ortak araştırmanın temel belirlenimlerinden birini muhatabına hatırlatmaktadır:

"Öyleyse çekinme aziz Kritias ve sorularına, kazananın Sokrates mi Kritias mı olduğuna aldırmandan doğru olduğuna inandığın şekilde cevap ver. Dikkatini asıl sorunda toplayıp, incelememizin ulaşacağı sonucu gözle yalnız."⁹⁰

6. Soruşturma sırasında q, r, s...'yi onaylayan muhatabın ilk öne sürümü olan p'ye geri dönemeyişi,

Kişinin 'inandığı şeyi söylemesini' isteyen Sokrates'in bunun devamında bu inancı sarsması ve çürütmesi, çoğunlukla kolay kabul edilebilir bir şey değildir. Bu nedenle de Sokrates diyaloglar içerisinde farklı tepkilerle karşılaşmaktadır. Kimisi iddiası çürütülmesine rağmen iddiasından çabucak vazgeçmek istemez; kimisiyse tartışmaya devam etmek istemez; kimisiyse nasıl oluyor

87 Platon, *Gorgias*, 474c-475d.

88 Platon, *Kharmides*, 166c. Burada Kritias Sokrates'i tartışmadaki asıl soruyu görmezden gelmekle ve görmezden gelme yoluyla kendisi çürütmeye çalışmakla suçlamaktadır. Elenkhos açısından cevap kadar sorunun önemi göz önüne alındığından bu Sokrates için ağır bir suçlamadır. Bkz. Plato: Charmides, *Plato Complete Works* içinde, ed. John M. Cooper, D. S. Hutchinson, çev. Rosamond Kent Sprague, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997, a.y.

89 Platon, *Kharmides*, 166c-d

90 Platon, *Kharmides*, 166d-e.

da Sokrates'in söylediklerinin hem bu kadar sağduyuya ters hem de akla yatkın olmasına, yani iddiasının sonucunda bulunduğu konuma ne tepki vereceğini şaşırmaktadır.

Sokrates – Öyle olunca Perikles iyi bir devlet adamı değildi demek.

Kallikles – Sana göre öyle.

Sokrates – Yalnız bana göre değil, evet dediğin sözlere uyarsak sana göre de öyle.⁹¹

Kallikles – Nasıl oluyor da söylediklerin bana hep doğru görünüyor Sokrates?.. Ama arkadaşların çoğu ne durumdaysa ben de o durumdayım gene, bütün bütün inanamıyorum.⁹²

Lakhes – Doğrusu, Nikias'ın ne demek istediğini ben anlamıyorum, Sokrates; çünkü ne kahin, ne hekim, ne de başka biri için cesur diyebildi bize; sözü bir tanrıya getirmek istiyorsa bilmem. Bu yüzden bence Nikias, boş sözler ettiğini yiğitçe itiraf etmekten kaçınıp, başının sıkıştığını gizlemek için dört bir yana başvuruyor. Az önce, sen de ben de, çelişkilerimizi gizlemek isteseydik onun gibi didinebilirdik. Bir mahkemede olsaydık, böyle davranmamızın bir nedeni olabilirdi; ama böyle bizimki gibi bir toplulukta, anlamsız sözlerle boş yere kendini göstermeğe çalışmak neye yarar?⁹³

7. Sonuç olarak F'liğe dair öne sürümü p olan muhatabın iddiasından vazgeçmesi, p'nin F'lik olduğu iddiasının elenmesi.

Sokratik diyalogların temel karakterlerinden biri, elenkhos aracılığıyla elde edilen 'çıkılmaz sokak' tabelalarıdır. Herhangi bir konuda yürütülen soruşturma, o konu hakkındaki varsayımların ortaya çıkarılması ve olumsuzlanmasını ortaya çıkarmaktadır. Elenkhos, bu bağlamda, yıkıcıdır; çünkü kişilerin iddialarını ortadan kaldırmaktadır. Aynı zamanda yapıcıdır; çünkü güçsüz iddiaların, önvarsayımların yıkılması yoluyla güçlü bir iddiaya kapı aralamaktadır.

Elenkhos'un temel niteliklerinden biri de onun olumlu sonuçlar üretmeye uygun olmayan yapısıdır; ki bu da Platon'u elenkhos'un ötesine geçmeye motive eden unsurların başında gelmektedir.⁹⁴ Elenkhos, bir şey öğretmekten ziyade arayışa gönderimde bulunmaktadır. Elenkhos, kendi silahını kendine doğrultmaktadır; bir yöntem olarak kendisini araştırma nesnesi kılmaz, Sokrates onun aracılığıyla salt ahlaki konuları tartışmaktadır, yöntemi değil.⁹⁵ Robinson'un da deyişiyle, bu nedenle, ilk dönem Platon diyaloglarında merkezde yöntem yer alırken, orta ve geç dönem diyaloglara geçildiğinde merkeze yöntemin yerleştiği görülebilmektedir.⁹⁶ Sokrates'in yöntemi elenkhos iken Platon'un yöntemine gönderim yapmak için diyalektiğin kullanılması

91 Platon, *Gorgias*, 516d.

92 Platon, *Gorgias*, 513c.

93 Platon, *Lakhes*, 196a-b

94 Gareth Matthews, *Whatever Became of the Socratic Elenchus? Philosophical Analysis in Plato*, 443.

95 Gregory Vlastos, "The Socratic Elenchus", 712.

96 Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Cornell University Press, New York, 1941, 75.

bu yüzdendir. Elenkhos diyalektikten ayrılırken, Sokrates'e özgü olan yanda durmaktadır.⁹⁷ Bu bağlamda Elenkhos'un Sokrates ve onun felsefesinin ayırt edici ögesi olduğu öne sürülebilmektedir. Onun felsefesi elenkhos temeli üzerine kurulmuştur. Bununla birlikte yaşamı ile felsefesinin birbirinden koparılamaz durduğu bir filozof olarak Sokrates'in yaşamının da elenkhos'u temel aldığı söylenebilir.⁹⁸

Söylenenlerden hareketle son olarak eristik ve elenkhos ilişkisine yakından bakılmalıdır. Eristiğin haklı çıkma sanatı olmasına karşın elenkhos'un böyle bir amacı olmadığı açıktır. Eristikte *rakiplik* söz konusuysen elenkhos'ta ortaklık söz konusudur. Eristiği kullanan kişinin tartışmayı kazanma hedefi tartışma dışı öğelerin de tartışmaya dahil edilmesini haklı çıkarabilse de elenkhos içerisinde böylesi bir tutum söz konusu değildir. Benson'dan aktarılacak olduğunda, elenkhos karşısında eristik küçümsenir, çünkü yalnızca kanısal tutarsızlığı amaçlamaktadır; söz konusu olan, muhatabın inancında bir tutarlılık ya da tutarsızlık bulmak değildir; onun ilgi alanı, *sözde* bir tutarlılık-tutarsızlıktır.⁹⁹ Burada 'inandığını söyle' düsturunun elenkhos açısından önemi ve onun bu yolla eristikten ayrımı açıkça ortaya çıkmaktadır. Her iki yöntem de muhatapta bir kafa karışıklığı yaratmaktaysa da elenkhos'un eristikten ayrılan yapısı dolayısıyla Sokrates'in, muhatabında yaratmak istediği kafa karışıklığının salt bir kafa karışıklığı değil, gerçek bir şaşkınlığı ve muhatabın tartışmanın başında sergilediği kibrin ortadan kaldırılmasının amaçladığı görülebilmektedir.¹⁰⁰ Bu nedenle eristik tartışma içerisinde muhatabın yenilgisi kendisi için *olumsuz* bir şey iken elenkhos içerisinde muhatabın yenilgisi onun için *olumlu* bir şeydir. Elenkhos, bu bakımdan, hakikat arayışının ilk adımı olarak da görülebilmektedir.¹⁰¹ *Sofist* diyalogunda sofistin kim olduğuna yönelik araştırmada Yabancı ve Theaitetos'un 230b ve devamında kurdukları diyalog bu noktada önemlidir. Soruşturma içerisinde öğretim sanatına gelindiğinde yol çatallanır: Uyarma sanatı ve çürütme. Burada çürütmeye dair uzunca bir açıklama ortaya konulur:

97 Bu nokta, çalışmanın bağlamı ve sınırı açısından da önemli bir belirlenim sunmaktadır. Sokrates ile elenkhos, Platon ile diyalektik eşleştirilmekte ve çalışmanın bağlamı ve sınırı elenkhos olduğunda diyalektik incelemenin dışında tutulmaktadır. Aristoteles'te geçen epagoge ile Sokratik tüme varma ayrımı gibi ya da yine Sokratik elenkhos'ta muhatabın söylediğinin Aristoteles'te diyalektiğin temellerinde yer alan endoksa'dan farklı olması gibi temel bir ayırım elenkhos ve diyalektik arasında bulunmaktadır. Diyalektik, kendi içerisinde elenkhos'a da alan tanıyan ancak yönelim itibariyle ondan farklılaşan ve bir bilim sistemi kuruluşunda hipotez ve toplama-bölme yöntemlerini de içerisinde barındıran bir yapıdır. Elenkhos'un aşağıdan yukarıya doğru kurgulanışı da önemli ölçüde Platon diyalektiğinde evrilmiştir. Bkz. "Bahadır Söylemez, "Platon ve Hegel'de Diyalektik", İstanbul Üniversitesi, 2021, (Yüksek Lisans Tezi)."

98 Bunun en çarpıcı örneği de *Savunma*'da bulunmaktadır. *Savunma*'nın yapısı, Sokrates'in yargı karşısında oluşu, onun alışık olduğu elenkhos yöntemiyle tartışmayı yürütemez oluşu Sokrates'i zor durumda bırakmaktadır. Elenkhos, temelde, karşılıklı bir konuşmaya, kısa-soru cevaba ve 'biliyorum' iddiasını takiben muhatabın tutarsız inanç kümesinin ortaya çıkarılması yoluyla kibrin ortadan kaldırılmasına dayanmaktayken, *Savunma*'nın Sokrates'i dayanaksızdır. Felsefesi bir 'uyandırma' faaliyetiyse, Atinalılar'a bu yolla 'dogmatik' uykularından uyanmaları için çağrı yapıyorsa, elenkhos'un ondan koparılmasıyla sesi kısalmış ve sözleri anlamsızlaşmıştır. "Kesmeyiniz sözümü Atinalılar". [Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, 11-43, 30c.] Elenkhos'u çalınmış Sokrates büyük bir sınavla karşı karşıyadır. Mahkeme salonunda elenkhos işlevsizdir; yapması gereken 'söylev'dir ve söylevinde yaşamda kalmak adına haklı çıkmak için ona karşı iddiaları çürütmelidir, yani eristiği kullanılmalıdır. Ancak Sokrates'in elenkhos'taki başarısı eristiğe yansımamaktadır

99 Hugh H. Benson, "A Note on Eristic and the Socratic Elenchus", 596.

100 Benson, "A Note on Eristic and the Socratic Elenchus", 597.

101 Benson, "A Note on Eristic and the Socratic Elenchus", 599.

"[Yabancı] Düşünmeksizin konuştuğu halde bir şey üzerine doğru yargılar verdiğini sanan birine, o sarsıcı sorularını soruyorlar. Soruların bir şöyle, bir böyle görünmesinden dolayı, konuşma sanatı gücüyle hem uzlaştırıp hem karşı karşıya getirdikleri, o kişinin düşüncelerindeki boşluğu görmek onlar için güç değildir. Böylelikle, aynı anda aynı nesnelere ilgili olan ve aynı anlama gelse de [230c] ayrı nesnelere aynı bağıntıyı kuran bu düşüncelerin birbirleriyle çeliştiğini göstermeyi başarırlar. Gerçi o kişiler bundan dolayı kendi kendilerine çok kızarlar ama, berikilere karşı pek uysal olurlar. Böylece, o kocaman ve katı kuruntularından kendilerini arındırırlar. Bu öyle bir arınmadır ki, ondan daha hoş bir arınmadan söz edilemez. Aynı zamanda, onu gerçekleştiren için başka hiçbir arınma ondan daha güvenilir değildir. Çünkü bu arınmayı kendilerinde gerçekleştirenler, bu konuda, tıpkı hekimlerin bedensel kürlerde yaptıklarının aynıını başardıklarını düşünürler. Hekimlere göre bedendeki engel aşılmazsa, beden kendisine verilen yiyeceklerden yararlanamaz. Ruh hakkındaki kanıları da aynıdır: Ruhun kendisine sunulan bilgi hazinelerinden yararlanması için, öncelikle yapılması gereken şudur: Karşı-koyan, karşısındakinin bildiğini [230d] sandığı şeyleri çürüterek onun kendi kendisinden utanmasını sağlamak; böylece öğrenmeye engel olan boş-kuruntuları ondan uzaklaştırıp onu arındırmak ve başka hiçbir şeyi değil gerçekten bildiğini ancak bildiğini inandırmak."¹⁰²

Platon'un elenkhos'a yönelik açıklayıcı ifadeleri olarak görülebilir bu pasaj. Elenkhos'a dair aktarılanlar düşünüldüğünde, *yabancı* ifadeleriyle önemli ölçüde görülebilmektedir. Bununla birlikte Yabancı ve Theaitetos'un aradığı *sofist*. Ancak ulaşılan sofistten ziyade Sokrates gibi durmaktadır. Fakat durum bu noktada biraz karmaşıklaşmaktadır. Çürütmenin ne olduğu söylendi, peki bu sanatı gerçekleştirenler kimdir sorusu *yabancı* önüne geldiğinde karmaşıklık onun ifadelerinde gün yüzüne çıkar: "İmdi, bu sanatı gerçekleştirenlere hangi adı vereceğiz? Çünkü onlara 'sofist' demekten çekiniyorum."¹⁰³ Bu çekincenin nedeni ise onları yüceltecek olmaktır. Ancak Platon'un konuşturduğu Yabancı her ne kadar çekinse de bu sanatın uygulayıcılarının sofist olarak kabul edilerek devam edilmesinin, *ayrım* farkında bulunduğu sürece, sorun olmayacağını belirtir. 'Ayrım', kurtla köpek, en yabancı ve en evcil hayvan arasındaki fark gibidir.¹⁰⁴ *Yabancı* ilerlediği yol bu olsa da aktarılan pasajın elenkhos'u tanımadığına dair güçlü veriler bulunmaktadır.¹⁰⁵ Ancak *yabancı* sözleri sofist ile filozof ya da daha net ifadeyle Sokrates arasında bir ayrıma işaret etmektedir ve ayrım da bir tavır farkına gönderimde bulunmaktadır ve bu farkın belirleyicisi de hakikati istemedir.¹⁰⁶

102 Platon, *Sofist*, 230b-d.

103 Platon, *Sofist*, 231a.

104 Platon, *Sofist*, 231a.

105 Sofist diyalogun altıncı kitabında ortaya koyulan çürütme tanımıyla ve çürütücü ile elenkhos ve Sokrates'in fazlasıyla benzer olmasına karşın yabancıların nihayetinde bu sanatı sofistle eşleştirmesi tartışma konusudur. Bununla birlikte ilgili pasajın elenkhos'u anlatıp anlatmadığı da tartışmalı bir konudur. Örneğin getirilen tanım öncesinde öğretme sanatının incelenmesine işaret edilerek Sokrates'in ve elenkhos'un bu nedenle burada sözü geçen çürütmenin dışında tutulması gerektiği düşünülebilir. Ancak temel özelliklere bakıldığında elenkhos'tan farklı bir 'çürütme' tarifinden bahsetmek güç gözükmemektedir. Sofist diyalogundaki elenkhos'un incelenişe dair bkz. Nicolas Zaks, *Socratic Elenchus in the Sophist*, 51/4, apeiron, 2018, 371-390.

106 [Soykan'ın ilgili kısma dair yorumudur] Platon: *Sofist*, 111. Ömer Naci Soykan, özellikle aporia, yani açmazla karşılaşıldığında tavır farklılığının ortaya çıktığını belirtmekte; yöntem açısından farkın sonda değil başlangıçta ortaya çıktığını vurgulamaktadır.

Söylenenlerden hareketle son olarak eristik ve elenkhos ilişkisine yakından bakılmalıdır. Eristiğin haklı çıkma sanatı olmasına karşın elenkhos'un böyle bir amacı olmadığı açıktır. Eristikte *rakiplik* söz konusuyken elenkhos'ta ortaklık söz konusudur. Eristiği kullanan kişinin tartışmayı kazanma hedefi tartışma dışı öğelerin de tartışmaya dahil edilmesini haklı çıkarabilse de elenkhos içerisinde böylesi bir tutum söz konusu değildir. Benson'dan aktarılabileceği, elenkhos karşısında eristik küçümsenir, çünkü; yalnızca kanısal tutarsızlığı amaçlamakta, söz konusu olan muhatabın inancında bir tutarlılık ya da tutarsızlık bulmak değildir, onun ilgi alanı *sözde* bir tutarlılık-tutarsızlıktır.¹⁰⁷ Burada inandığını söyle düsturunun elenkhos açısından önemi ve onun bu yolla eristikten ayrımı açıkça ortaya çıkmaktadır. Her iki yöntem de muhatapta bir kafa karışıklığı yaratmaktaysa da elenkhos'un eristikten ayrılan yapısı dolayısıyla Sokrates muhatabında yaratmak istediği kafa karışıklığının salt bir kafa karışıklığı değil, gerçek bir şaşkınlığı ve muhatabın tartışmanın başında sergilediği kibrin ortadan kaldırılmasının amaçlandığı görülebilmektedir.¹⁰⁸ Bu nedenle eristik tartışma içerisinde muhatabın yenilgisi kendisi için 'olumsuz' bir şey iken elenkhos içerisinde muhatabın yenilgisi onun için 'olumlu' bir şeydir. Elenkhos, bu bakımdan, hakikat arayışının ilk adımı olarak da görülebilmektedir.¹⁰⁹

Sonuç

"F'lik nedir?" türünden ortaya atılan sorular çerçevesinde şekillenen Sokrates felsefesinin, bu soruların ele alınışını belirleyen yöntemi, yani elenkhos çalışma içerisinde bağlamı dolayımında incelenmiştir. Bu incelemede ilk olarak sofistlerin bağlamı değerlendirilmiş ve bu yolla onların düşünceleri, pratikleri, yöntem anlayışları ele alınmıştır. Sofistlerin sanatı olan retoriğin ve eristik yöntemin temelde kazanan-kaybeden ikiliğine dayandığı gösterilmiştir. Eristik kullanımında *rakip* söz konusudur ve rakip karşısında zafer hedeflenmektedir. Bunun için eristiğin kullanıcısı her yolu kullanabilmektedir. Söz konusu olan hakikatin arayışı değil, tartışmada zafer elde etmektir. Elenkhos'un karakterini belirleyen ilk öğelerden biri ise hakikat arayışıdır. Bu nedenle eristik ile kökensel bir ayrılığı söz konusudur. Bu ayrım üzerinden sergilenen elenkhos, *ortak araştırma* pratiğine dayanmaktadır. Burada rakip yoktur; muhatap, ortak araştırmanın asli parçasıdır. Sokrates muhatabının tüm samimiyetiyle tartışmaya dahil olmasını, ortak araştırmanın karşılıklarına her ne getirirse getirsin devam etmesi için birbirlerini desteklemeleri gerektiğini dile getirir. Sokrates'in arayışı tümel olandır. Bu arayış için o muhatabından ele alınan konuya dair inandığı şeyi söylemesini talep etmektedir. Elenkhos, genel olarak ifade edilecek olursa, bu yolla başlayan sürecin ilgili konuya dair tanım olma iddiasındaki öne sürümlerin çürütülmesi yoluyla ilerlemektedir. Elenkhos açısından önemli noktalardan biri, arayışa dair olumlu bir sonucu doğurmaya yetenekli olamayışıdır. Bununla birlikte elenkhos'un yapısı *hakikat isteme* çerçevesinde şekillense de bu *isteme* tatmin edilemez; ancak elenkhos bu yapısı ve kurgusuyla, hakikat arayışının başlangıç noktasında konumlanmaktadır. *Bilgisiz* Sokrates, *bilgili* muhataplarını elenkhos aracılığıyla sarsmakta, bir nevi onları *dogmatik uykularından uyandırmaktadır*. Nitekim bu *uyandırma* etkinliği aynı zamanda kendisinin sonunu getirecek

107 Benson, "A Note on Eristic and the Socratic Elenchus", 596.

108 Benson, "A Note on Eristic and the Socratic Elenchus", 597.

109 Benson, "A Note on Eristic and the Socratic Elenchus", 599.

eylemler bütününe de oluşturmaktadır. Çalışma içerisinde Sokratik yöntemin ne olduğu ve ne şekilde olanaklı olduğunun cevaplandırılmasına çalışılmıştır. Sokrates'in felsefesini onu felsefesi yapan ve bu felsefeyi olanaklı kılan Sokrates'in yöntemi, yani elenkhos'tur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar / References

- Adam, James. *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2015.
- Allen, Danielle S. *Platon Neden Yazdı?*, çev. Ayşe Batur, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Annas, Julia. Plato the Sceptic, Oxford Studies in Ancient Philosophy / Methods of interpreting Plato and his dialogues içinde, ed. James C. Klagge and Nicholas D. Smith, Oxford University Press, 1992, ss. 43-72.
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, General Editor Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Badiou, Alain. *Platon'un Devleti*, çev. Savaş Kılıç ve Nihan Özyıldırım, Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
- Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*, Routledge, New York, 1982.
- Benson, Hugh H. "A Note on Eristic and the Socratic Elenchus", *Journal of the History of Philosophy*, 27(4), 1989.
- Blundell, Mary W. *Character and Meaning in Plato's Hippias Minor*, Oxford Studies in Ancient Philosophy / Methods of interpreting Plato and his dialogues içinde, ed. James C. Klagge and Nicholas D. Smith, Oxford University Press, 1992, ss. 131-172.
- Bowe, Geoff S. *Platon'un Devleti Üzerine Makaleler*, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2019.
- Brun, Jean. *Platon ve Akademi*, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2020.
- Conford, F. M. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A. M. Celâl Şengör ve Senem Onan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2019.
- Copleston, Frederick. *Platon*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013.
- Cornford, F. M. *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989.
- Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2020.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021.
- Eco, Umberto & Fedriga, Riccardo: *Felsefe Tarihi 1 Antik Yunan*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınları, 2021.
- Frede, Michael. *Plato's Arguments and the Dialogue Form*, Oxford Studies in Ancient Philosophy / Methods of interpreting Plato and his dialogues içinde, ed. James C. Klagge and Nicholas D. Smith, Oxford University Press, 1992, ss. 201-220.

- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2020.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi-II: Sokrates Öncesi Gelenek Parmenides'ten Demokritos'a*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Guthrie, W. K. C. *Yunan Felsefe Tarihi-III: Beşinci Yüzyıl Aydınlanması Sofistler ve Sokrates*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2021.
- Hegel, G. W. F. *Felsefe Tarihi - Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi (Cilt 1)*, çev. Doğan Barış Kılınc, (İstanbul: NotaBene, 2018).
- Johnson, David M. *Xenophon's Socratic Works*, Routledge, New York, 2021.
- Kranz, Walter. *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.
- Kraut, Richard. *Plato*, SEP, Ağustos 1, 2017, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/plato/>, 3 Eylül 2020.
- Kuçuradi, İoanna. "Sokrates'in Felsefi Araştırma ve Felsefi Eğitim Metodu", çev. M. Furkan Soltekin, *Rehberim Felsefe Eğitime Felsefeye Bakışlar* içinde, ed. Ahu Tunçel, Maltepe Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2021.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2021.
- Mattei, Jean-François. *Platon*, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.
- Matthews, Gareth. *Whatever Became of the Socratic Elenchus? Philosophical Analysis in Plato*, Philosophy Compass 4/3 (2009).
- McPherran, Mark L. "Protagoras", *Ancient Greek Authors* içinde, ed. Ward W. Briggs, A Brucoli Clark Layman Book, 1997, ss. 335-342.
- Nails, Debra ve Monoson, S. Sara. *Socrates*, SEP, Eylül 16, 2005, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/plato/>, 5 Haziran 2022.
- Nietzsche, Friedrich. *Platon Öncesi Filozoflar*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- Peters, E. Francis. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Plato. "Charmides", *Plato Complete Works* içinde, ed. John M. Cooper, D. S. Hutchinson, çev. Rosamond Kent Sprague, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997, ss. 639-664.
- Plato. "Protagoras", *Plato Complete Works* içinde, ed. John M. Cooper, D. S. Hutchinson, çev. Stanley Lombardo and Karen Bell, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997, ss. 746-791.
- Platon. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcöz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015.
- Platon. *Gorgias*, çev. Melih Cevdet Anday, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.
- Platon. *İon*, çev. Tacettin Ünlü, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 261-279.
- Platon. *Kharmides*, çev. Tanju Gökçöl, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 299-331.
- Platon. *Lakhes*, çev. Tanju Gökçöl, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 333-361.
- Platon. *Protagoras*, çev. Tanju Gökçal, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 393-448.
- Platon. *Sofist*, çev. Ömer Naci Soykan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 11-43.
- Platon. *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, Diyaloglar içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 451-543.
- Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Scarecrow Press, 2007.
- Reich, Rob. *Confusion about the Socratic Method: Socratic Paradoxes and Contemporary Invocations of Socrates*, Philosophy of Education Archive, 1998, ss. 68-78.
- Robinson, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*, Cornell University Press, New York, 1941.
- Scott, Gary Alan. *Plato's Socrates As Educator*, State University of New York Press, Albany, 2000.

- Soykan, Ömer Naci. “Giriş”, *Platon Sofist* içinde, çev. Ömer Naci Soykan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Söylemez, Bahadır. “Platon ve Hegel’de Diyalektik”, İstanbul Üniversitesi, 2021, (Yüksek Lisans Tezi).
- Stefou, Konstantinos. *Socrates on the Life of Philosophical Inquiry*, Springer, 2018.
- Störig, Hans Joachim. *Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epeçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Taylor, Alfred Edward. *Sokrates: İroni, İnfaz, Etik*, çev. Mukadder Erkan, Fol Yayınları, Ankara, 2020.
- Taylor, C. C. W. *Socrates A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2019.
- Taylor, C.C.W., Lee, Mi-Kyoung. *The Sophists*, SEP, Eylül 30, 2011, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/entries/sophists/>, 28 Mayıs 2022.
- Vlastos, Gregory. “The Socratic Elenchus”, *The Journal of Philosophy*, 79(11), 1982.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.
- Zaks, Nicolas. *Socratic Elenchus in the Sophist*, 51/4, *apeiron*, 2018, s. 371-390.
- Zeller, Eduard. *Greک Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2017.



Davidson'ın Metafor Kuramı Üzerine

On Davidson's Metaphor Theory

Tuncay Turna¹ 



¹(Arş. Gör.), Artvin Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Artvin, Türkiye. (Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: T.T. 0000-0001-7754-5154

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Tuncay Turna
İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
E-posta/E-mail: tuncayveturna@gmail.com

Başvuru/Submitted: 30.05.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
26.06.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
27.06.2022

Kabul/Accepted: 28.06.2022

Online Yayın/Published Online: 04.07.2022

Atıf/Citation: Turna, Tuncay. "Davidson'ın Metafor Kuramı Üzerine" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 56 (2022): 55-71.
<https://doi.org/10.26650/arc.1123510>

öz

Davidson, özellikle semantik metafor kuramlarına karşı eleştirel bir yaklaşım geliştirir. Ona göre metafor, bu kuramların aksine, tek anlamlı olarak kabul edilmelidir. Bunun için ifadeleri, anlama ve kullanımla ilgili olarak ikiye ayırır. Metafor tek anlamlı ve açıkça yanlış bir ifadedir. Fakat birisi, çoğunlukla, doğru olduğuna inandığı ifadeler dile getirme eğilimindedir. Bu nedenle, bilerek yanlış bir ifade dile getirmek anlamlı değil; kullanımla ilgili olmalıdır. Metaforlar yanlışlıklarından dolayı kullanımla ilgilidir ve muhatapta dürtmeye benzer bir etki ortaya çıkarırlar. Bu etkinin bir neticesi bazı karşılaştırmalar yapmak ve bazı benzerlikler bulmak olabilir. Ancak bunlar, anlamadan sonra gerçekleşen şeyler olduğu için anlamsal olmayacaktır. Dolayısıyla Davidson, metafor ifadelerin bilişsel, anlamsal ve önermesel olmadıklarını düşünür. Ayrıca metaforları eksiltilmiş benzetme olarak gören kuramların görüşlerini kabul etmez. Metaforla ilgili, sınırlı olumlu tanımlarından birisi ise Wittgenstein'in tavşan-ördek görseline (T-Ö kafası) dayanır. Buna göre, metaforlar bir şeyi görmeyi değil ama bir şeyi, başka bir şey olarak görmeyi sağlar. Dolayısıyla olarak-görme metaforu açıklamak için iyi bir yoldur. Bu çalışmada, Davidson'ın metafor kuramının ana hatlarını verdikten sonra, onun üç önemli özelliği bağlamında bir inceleme yapacağım. İlki, metaforla benzetme/benzerlik ilişkileri ve bunlarla ilgili sorunlardır. Diğeri metaforu olarak-görme ile açıklamanın sorunlarıdır. Sonuncusu ise metaforun tek anlamlı olduğu savıyla ilgilidir. Bu savın sorunlu yanlarına rağmen, semantik ve pragmatik metafor kuramları kadar iyi çalışan bir özellikle olduğunu göstermeye çalışacağım. Bununla birlikte, çoğunlukla, Davidson'ın kendi anlam kuramıyla ve başka metafor kuramlarıyla ilişkileri de göstermeyi deneyeceğim.

Anahtar Kelimeler: Metafor, Davidson, Benzetme, Benzerlik, Olarak-Görme, Düz Anlam

ABSTRACT

Davidson placed his critical approach mostly opposite the semantic theories of metaphor. Accordingly, metaphors – as the opposite of these theories – should to be assumed as having only one meaning. Davidson distinguished statements as matters of meaning and use. Metaphors have only one meaning and are clearly false expressions. However, speakers are mostly disposed to state expressions that they believe to be true. Therefore, uttering a false expression on purpose must not be a matter of meaning but of use. Metaphors are matters of use due to their falsity and



affect the listener similar to a nudge. One result of this effect may be to make comparisons or find some similarities. However, these processes occur after finding out meanings, so they cannot be semantic. Therefore, Davidson considered metaphoric expressions to be neither cognitive, semantic, nor propositional. Furthermore, he denied the views in theories that look at metaphors as elliptical similes. In addition one of his positive definitions of him, relies on Wittgenstein's rabbit-duck visual (R-D illusion). Accordingly, metaphors cause not one thing to be seen but one thing to be seen as another. As such, the phenomenon of seeing-as is a good way to explain metaphors. I will examine the three important features of Davidson's theory in this study, after giving the main points of Davidson's theory of metaphor. The first is the relationship between metaphors and similes and their problems. The second one is the problems of explaining metaphors by seeing-as. The last one is related to the claim that metaphors have only one meaning. Despite the problems of this claim, I shall try to show the aspects of the claim that provide solutions as good as if not better than semantic or pragmatic metaphor theories. Also, I shall attempt to establish the relationships among Davidson's theory of metaphor, his own theory of meaning, and other theories of metaphor.

Keywords: Metaphor, Davidson, Simile, Similarity, Seeing-As, Literal Meaning

EXTENDED ABSTRACT

Davidson offers an unfamiliar negative definition of metaphor, especially across from the semantic theories of metaphor in his article 'What Metaphors Mean' (WMM: 1978). What Davidson denies is assumption that metaphors have cognitive content and secondary metaphorical meanings. This way of explaining metaphors is a central mistake that has occurred since Aristotle to contemporary theorists such as Richards, Black, Goodman and Henle. He placed a distinction between what metaphors mean and what they do. In this sense, metaphors are not a domain of meaning but of use. As such Davidson viewed metaphors to not be a semantic phenomenon. But more akin to nudging the listener or bumping them on the head. This is not a semantic effect but does cause one to think about similarities or make comparisons. However, this effect causes all these things, once the listener grasps that initial meaning is clearly wrong. The conclusion is that metaphors are neither semantic, cognitive, nor propositional. Therefore, one cannot talk about a metaphorical meaning or a metaphorical proposition, and therefore, neither can one talk about a metaphorical truth. I shall take this part as one feature of Davidson's theory and try to examine it by showing how it works in some aspects as well as the semantic or pragmatic theories of metaphor.

Furthermore, Davidson denied theories that account for metaphors as elliptical similes where the metaphorical meaning is attempted to be found by checking for similarities. Metaphors and similes are the same with regard to causing one to search for similarities, but they differ in terms of being mostly true or mostly false. Davidson argued that metaphors are mostly false, whereas similes are mostly true. However, he appears to have missed some points related to similes also being able to be metaphorical. Meanwhile, Davidson also put forth that elliptical simile theories of metaphor are mostly useless. Moreover, Davidson appealed to object classes in order to talk about similarities. Accordingly, to be similar means to share the property of the class. Two roses are similar by virtue of their being roses. But no metaphor shows such class-

depended and therefore finding similarities can be said to provide the meaning of a metaphor. Yet Davidson accepted that metaphors cause ones to make comparisons or find similarities between two things. Metaphors do these kinds of things not semantically but by causing an effect. I shall take his claims about similes and similarity as a second feature of his theory and will examine it by showing its problematic bases.

The last feature I shall try to show and examine in this study is the explanations of metaphor using visuals and “seeing-as” with reference to Wittgenstein. Davidson likened metaphors to pictures and dreams with the claim that pictures and dreams cannot be explained in terms what they exactly are. On the other hand, Davidson likened metaphors to Wittgenstein’s rabbit-duck visual. He also used the Wittgensteinian term of seeing-as to explain metaphor. Accordingly, a difference exists between see a thing and see a thing as something else. Metaphors involve seeing one thing as another. Davidson’s claims regarding visualization and seeing-as are supported by such writers as Camp and Reimer. I shall try to show the problems with these claims by also mentioning how Wittgenstein’s seeing-as and rabbit-duck visual are not suitable for Davidson’s metaphor theory.

I shall attempt to show the relationship between Davidson’s metaphor theory and his own theory of meaning, as well as the relationships with the other metaphor theories that appeared at the time of WMM. One extra thing that I present for examination is a distinction between literary and other metaphors. Literary works aim to both mean something in the best way and to use figures simply as ornaments. Based on this claim, I accept that literary metaphors can appear as a result of instrumental and purposeful causes while the other metaphors, such as metaphors of ordinary language mostly have instrumental causes. I believe that making this distinction can help eliminate some types of problems. I also consider the second type of metaphors in this study.

Giriş

Metafor, yirminci yüzyılın özellikle ikinci yarısı ile birlikte, dil hakkında yazan düşünürlerin değinmek zorunda kaldıkları bir başlık olmaya başlar. Yetmişli yıllara gelindiğinde, bazı metafor tartışmaları yerleşik hale gelmiş ve bazı kuramlar ortaya çıkmıştır. Bunların büyük kısmı, bugün semantik kuramlar olarak kabul ediliyor. Donald Davidson, *What Metaphors Mean* (WMM) (1978) makalesinde, metafora, bu kuramların eleştirisiyle temellenmiş bir bakış sunar. Bu çalışmada Davidson'ın metafor yaklaşımını, kuramın üç özelliği açısından değerlendireceğim. Bunlardan ikisi itiraz; biri destek olarak düşünülebilir. Bunun için öncelikle (WMM)de sunulan yaklaşımı göstermek gerekiyor. Sonrasında, sorunlu olduğunu düşündüğüm, benzetme/benzerlikle ilgili savlar ve metaforu *olarak-görme* (*seeing-as*) şeklinde açıklama hakkında bazı itirazlarda bulunacağım. Son olarak ise metafor ifadeleri, düz anlamlı olarak ele almanın özellikle semantik kuramlara göre daha fazla sorun çözdüğünü göstermeye çalışacağım. Bunları, Davidson'ın kendi anlam kuramıyla ve diğer metafor kuramları ile ilişkilerini göstererek inceleyeceğim.

Öte yandan metafor konusunu ele alırken, en azından iki ayrımın yapılmasının gerekli olduğunu düşünüyorum. İlki metaforun kapsamıyla ilgilidir. Metafor, a) bir edebi sanat ve b) bir dil fenomeni olarak düşünülebilir. Bunlar birbirine benzer yollarla çalışıyor olsa bile birbirinden ayrı şeyler. Bu açıdan Türkçede metaforun bir karşılığı olarak verilen mecazla metafor arasındaki ilişkiyi görmek, açıklayıcı olabilir. Metafor a) düzdeğişmece, kapsamlayış ve diğerleri gibi belirli bir tür mecaz ve b) tüm mecaz türlerine hâkim olan kavram olarak mecaz diye düşünülebilir. İkinci ayrım ise metafor dile getirmelerin kendisiyle ilgili. Metaforlar, a₁) edebi olanlar ve b₁) diğer metaforlar olarak ayrılabilir. Edebi eserler, özellikle şiirler, bir şey anlatmak kadar onu bezeyerek anlatmayı da hedeflerler. Bu açıdan a₁) metaforlar hem araçsal hem amaçsal olabilir. Diğerinde kastedilen ise edebi metinlere has olmayan, gündelik dil veya bilim-felsefe dilindeki metaforlardır. Bunlarda metafor, çoğunlukla, bir şeyi daha iyi anlatmak için araç olarak kullanılır. Bir çalışmanın, daha çok a₁) ve b₁)den hangisinin örneklerine dönük bir inceleme yaptığını belirtmesi, sınırların belirsizliğinden kaynaklanan bazı sorunları engelleyebilir. Metaforu daha çok bir dil fenomeni – geniş anlamıyla mecaz – olarak düşündüğüm için bu çalışmada metaforun b) yönüne dönük ve gündelik dil metaforlarını merkeze alarak inceleme yapacağım. Ayrıca metaforların bu iki yönü arasında seçim yapmanın yönetsel olduğunu; birinin diğerine tercih edildiği anlamına gelmediğini de belirtmeliyim.

1. Davidson'ın Metafor Kuramı

Davidson'ın (WMM)de ileri sürdüğü metafor yaklaşımı – Aristoteles, Max Black, Nelson Goodman gibi – semantik metafor kuramlarına dönük eleştirilere dayanır ve çoğunlukla “metafor ne değildir”in cevabını verir. Semantik metafor kuramları, anlam temelli tanımlama yaparlar ve düz anlama koşut – ikinci bir anlam olarak – metafor anlam olduğunu savunurlar. Buna göre bu iki anlam arasında bir aktarım veya anlam değişimi meydana gelir. Bunların bazıları, düz anlam ve metafor anlam arasındaki değişimi benzerlik ilişkisiyle; bazıları, metaforla onun atfedildiği şey arasında karşılaştırma yapar; Black gibi bazıları ise bir metafor cümlemin düz anlamlı kısmı ile metafor kısmı arasındaki etkileşimle açıklarlar.

Çalışmada değineceğimiz için çağdaş metafor kuramlarından pragmatik yaklaşımı da kısaca açıklamakta yarar var. Bir pragmatik kuram geliştiren John Searle de iki anlamlılığı kabul eder; fakat bunun için semantik kuramlardan farklı bir yola; cümle anlamı ve konuşanın kastettiği anlam ayırımına başvurur. Buna göre metaforun cümle anlamı yanlıştır, ancak muhatap sezdiriler (*implicature*) yoluyla konuşanın kastettiği anlama (metafor anlama) ulaşabilir. Bunların, şu örnek ile daha iyi anlaşılmasını sağlayalım.

(1) Ali aslandır.

ifadesinin metafor anlamını, semantik kuramlar, Ali ile aslan arasında benzerlik bularak veya karşılaştırma yaparak vermeyi dener.¹ Etkileşim kuramı ise Ali ve aslanın bilişsel içerik kümeleri arasında bir etkileşim olduğunu savunur.² Searle ise bağlam ve konuşmadaki sezdirilerden hareketle “aslan”da ima edilen metafor anlamın yakalanabileceğini savunur.

Davidson’ın doğrudan veya dolaylı olarak bu kuramlara karşı olan savlarını şu şekilde sıralamak mümkün. I) Metafora bilişsel içerik atfetmek hatadır. II) Metafora (metafor anlam olarak) ikinci bir anlam atfetmek yanlıştır, o, II₁) düz anlamdan başka bir anlama sahip değildir. III) Metafor anlam değil kullanım meselesidir. IV) Metafor bir etkiye neden olur. V) Metaforun yorumlanarak anlamının verilmesi mümkün değildir.³ Bunların nelerle ilgili olduğuna bakalım.

I) savı, Black’e ve etkileşim kuramlarına dönüktür. Bu kuramlara göre metafor, bazı bilişsel içerik kümelerinin etkileşimi ile (metaforik olan) ikinci bir anlam kazanır. Davidson ise metafora bu yöllü bilişsel içerik atfetmenin, onun asıl yaptığı şeyi, iç görüşü (*insight*), yok ettiğini düşünür.⁴ II) savı, semantik ve pragmatik kuramların tümüne dönük bir itirazdır. Çünkü bunların hepsinde, Davidson’ın karşı çıktığı, düz anlamın dışında, ikinci bir anlam olarak metafor anlamın var olduğu görüşü bulunur.

III) savı da bununla bağlantılı şekilde ortaya çıkar. Buna göre bir ifade, anlam ve kullanım olarak iki ayrı iş görebilir. Metafor, jest ve mimikler gibi anlamsal⁵ değil; kullanımsal bir fenomendir.⁶ Kullanım dilin pragmatik yönüyle ilgili olduğu için Davidson’ın kuramında pragmatik özellikler olduğu savunulabilir. Örneğin Searle için de metaforun kullanımsal bir yönü vardır. Ancak dilin semantik yönü kadar, pragmatik yönü de bilişsel ve anlamsaldır. Dolayısıyla Davidson, metaforu kullanım meselesi olarak görürken, pragmatik kuramlardan farklı bir noktaya işaret eder. Ona göre metafor, “dürtmek” veya “kafaya fiske atmak” gibi bir kullanım meselesidir.⁷ Konuşan, bir metafor ifade dile getirdiğinde, muhatapta, ifadenin yanlılığıyla, anlamın doğuramayacağı türden bir etki uyandırır. Bu etki, konuşurken muhatabı dürtmeye veya yüksek sesle bağırma

1 Bunları benzerlik temelli ve karşılaştırmacı kuramlar olarak anacağız.

2 Etkileşimci kuram olarak anılacak.

3 Donald Davidson, “What Metaphors Mean,” *Critical Inquiry* 5, no. 1 (1978): 31-33.

4 Davidson, „What Metaphors Mean,” 44.

5 Çalışmada çoğunlukla *anlamsal* ifadesi, *semantik* teriminin karşılığı olarak kullanılacak. Bu açıdan jest ve mimiklerin bir anlamı olabilir fakat bunlar semantik değil dilsel olmayan özelliklere sahiptir.

6 Davidson, “What Metaphors Mean,” 33.

7 Davidson, “What Metaphors Mean,” 38 ve 46.

benzer şekilde, ifadenin kendisinde var olmayan – neredeyse dürtmek veya vurmaya kadar fiziksel – özelliklere sahiptir. Bundan dolayı metafor, anlamsal değil kullanımsaldır.

IV)teki nedensel sav, aslında, kullanımın açıklamasını yapar. Metafor, anlamsal olmadığı için – örneğin dürtmedeki gibi – muhatapta, sadece bir etkiye neden olur. Bu etki, metafor hakkında düşünmeye ve onunla ne kastedildiğini anlamaya çalışmaya yol açabilir. IV₁) Ancak bunlar, artık ifadenin dile getirilmesinden ve işitilmesinden başka bir şey olacağından, dilsel veya anlamsal olmayacaktır. V) savı ise, yorumlama veya açıklama ile metaforun anlamının ulaşılabildiğini düşünen görüşlere karşıdır. Davidson bu tür görüşlerin hiçbirinin, doğru bir yorumlama yöntemi ortaya koyamamış olmasının, iddiasını desteklediğini düşünür.

Davidson'ın kuramı, bu savlar bağlamında bilişsel olmayan veya nedensel⁸ olarak adlandırılır. Aykırı görünen bu savlardan özellikle II) ve IV)ün, aslında, diğer metafor kuramları kadar sorunları çözebilecek bazı yönleri sahip olduğunu düşünüyorum. Girişte inceleyeceğimi ifade ettiğim üç özellikten birisi, bu olduğu için, tartışmayı ilgili bölüme bırakıyorum.

Bu savların bir sonucu, metafor ifadelerin, kullanımsal oldukları için önermesel olmadıklarını kabul etmek olur. Metaforlu bir ifade, etkiye sebep olacak şekilde yanlıştır. Ancak Davidson, metaforların doğru olamayacaklarını değil; metafor cümlelerin doğru olmayacağını savunur. Çünkü metafor cümleler, önermesel değillerdir. Burada değinmekte yarar var. Davidson türü kuramlar – çoğunlukla – Platon gibi metaforu sadece şiir ve edebiyat dili için uygun görürler. Ancak Davidson, metaforu felsefe ve bilim dili için de meşru bir araç olarak düşünür.⁹ Ona göre metaforlar doğru olabilir ancak metafor bulunan cümlelere, ikinci bir anlam (metafor anlam), atfedilemediği gibi, buna koşut, cümle düzeyinde ikinci bir (metafor) doğruluk da aranamaz. Çünkü ortada doğruluk değeri verilebilecek bir önerme bulunmaz.

Davidson'ın metafor kuramını, kendi doğruluk kuramsal anlam kuramıyla birlikte düşündüğümüzde, iddiaların uyumsuz olmadığını görürüz. Davidson, anlamı doğruluk şartlarının verilmesi ile açıklar. Doğal dillerde, T-cümleleri (veya T-biçimi) dediği biçimsel yolla, doğruluk şartlarının soruşturularak anlamın elde edilebileceğini düşünür.¹⁰ Bir T-cümlesi, (2) “kar beyazdır” ifadesi için,

(T₂) “Kar beyazdır” doğrudur ancak ve ancak kar beyazdır ise,

şeklinde verilebilir. Bunun bir anlam kuramı olarak kullanılabilmesi için dilin kök ifadelerinin¹¹ listelenmesi ve tanımının verilmesi gerekir. (T₂)de “kar” ve “beyaz”, kök ifadeler olarak düşünülebilir. Bunların ve dildeki tüm kök ifadelerin anlamları tanımlanabilir. Böylece

8 Michiel Leezenberg, *Contexts of Metaphor*, (Amsterdam: Elsevier, 2001), 126.

9 Davidson, “What Metaphors Mean,” 32-33.

10 Donald Davidson, “Truth and Meaning,” *Inquiries into Truth and Interpretation* içinde, Der. Donald Davidson, (Oxford: Oxford University Press, 2001), 23-26.

11 *Davidson*, karmaşık ve yalın ifadelerin anlamları arasında bir ayrım yapar. Buna göre en yalın olan (anlamsal olarak parçalanamayan) öğeler, anlamsal kökler (*semantic primitives*) olarak kabul edilir. Bunların anlamları tanımlı olduğunda; daha karmaşık ifadelerin, bu kök anlamlar yoluyla anlamına ulaşmak mümkün olur. Kök ifadelerle, tanımlanmış anlamsal kökleri kastediyorum.

– anlamları tanımlı olan – kök ifadelerin, yinelemeli kullanımıyla, dilin mümkün veya mevcut tüm cümlelerinin anlamına ulaşılabilir.¹² T-cümlelerinin, dilin farklı kullanımları için iş gördüğü kuramda gösterilmiştir.

Ayrıca Davidson, anlamı sadece gözlemlenebilir dilsel davranıştaki verilerle elde edilebilir bir şey olarak düşünür. Ona göre, zihinsel içeriklerle ve gönderimle anlamı açıklamak uygun değildir. Bir anlam kuramı, elindeki kök tanımlar listesini, T-cümleleri biçimiyle, bir iletişim ortamındaki dilsel davranışta ortaya çıkan cümlelere uygular. Konuşan kişi, çoğunlukla, doğru olduğuna inandığı bir ifade dile getirir. Dile getirilen ifadeler, dünyadaki gerçekliğin bir kısmını yansıtır. Doğruluk şartlarının verilmesiyle anlamın verilebilir olduğu savı temelde doğruluğun bu merkezi rolüne dayanır. Doğruluk ise iki farklı açıdan düşünülebilir. Birincisi yukarıda değinildiği gibi dünyadaki gerçekliğe uygun olmak ve ikincisi cümlelerin (ifadelerin) ilişkili oldukları diğer cümlelerle uyumlu olması.¹³ İkinci doğruluk tanımı, bir cümlenin tek başına var olamayacağıyla ilgilidir. Bir cümle, dünyadaki gerçekliğin belirli bir kısmını yansıtan ve birbiriyle uyumlu olan bir cümleler grubu içinde aynı şartları taşıyarak var olabilir.

Ayrıca, T-cümlesi biçiminde eşitliğin iki tarafını, farklı diller veya idiolektler ile vermek mümkündür. Bu açıdan T-cümlesi, çeviriye benzer bir yorumlamayı da kapsar. Davidson'da bu kökten yorumlama (*radical interpretation*) şeklinde ifade edilir. Kökten yorumlama, muhatabın bir ifadedeki, T-cümlelerinde gösterilemeyen özellikleri dikkate almasıyla ilgilidir. Buna göre iletişim ortamı ve konuşanla muhatap arasındaki başka bağlamsal ilişkiler anlamın verilmesinde dikkate alınmış olur.

Semantik metafor kuramlarını, doğruluk kuramsal anlam anlayışına eklemek mümkün değildir. Örneğin etkileşim kuramında metafor, iki anlamlılık ve gözlemlenebilir dilsel davranışta elde edilemeyen ilişkilere dayandığından, T-cümlelerine uymaz. Dahası, (3) “Halil keçi(nin teki) dir” gibi bir metafor ifade,

(T₃) “Halil keçidir” doğrudur ancak ve ancak Halil keçidir ise,

biçiminde gösterilebilir. (T₃), (düz anlamıyla düşündüğümüzde) yanlıştır. Davidson'a göre konuşan, çoğunlukla, doğru olduğuna inanılan bir ifade dile getirdiğinden, açıkça yanlış olan metaforların yaygın olmaması gerekir. Öyleyse, o yanlış olduğu bilinerek dile getirilmiş olmalıdır. Bu açıdan anlam değil; etki üretmek amacıyla kullanıldığı savunulabilir.

Davidson, metaforla ilgili eleştirel görüşlerini, benzetmeci metafor kuramlarına karşı devam ettirir. Metaforun mecazi anlamının ona karşılık gelen benzetmenin düz anlamı olduğunu savunan veya metaforu eksiltmiş benzetme gibi gören kuramlar benzetmeci kuramlar olarak kabul edilir. Buna göre (3) ifadesi,

(3_b) “Halil keçi /gibi/dir” veya (3_c) “Halil keçi/ye benzer/dir”

12 Davidson, “Truth and Meaning,” 22.

13 Donald Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge,” *Subjective, Intersubjective, Objective*, Der. Donald Davidson (Oxford: Oxford University Press, 2001), 137-138.

şeklinde bir benzetmenin eksiltilmiş hali olduğu için, (3)ün mecazi anlamı, ona karşılık gelen (3_b) veya (3)nin düz anlamıyla birdir. Davidson haklı olarak (3)e göre, (3_b) ve (3)nin çok az işe yaradığını düşünür. Çünkü Halil'in keçi olmadığı kadar, (dört ayaklı ve kıllı bir) keçi gibi/keçiye benzer olmadığı da açıktır. Dahası Davidson'a göre, bu kuramlar, metaforun ne anlama geldiğini önceden kabul ederler. Ulaşılabilir olduğunu düşündükleri anlam aslında başta varsayılan anlamdır.¹⁴ Davidson'ın bu kuramlara eleştirilerinden hareketle, onun başka bir savını, VI) metaforlar benzetme olarak düşünülemez, şeklinde vermek gerekir.

Davidson'a göre benzetme ve metafor, diğer söz sanatları gibi, bizi, bakış açıları arasında karşılaştırma yapmaya veya benzerlikler bulmaya davet eder. Bu durum, IV) savında verilen etkinin sonucudur. Davidson'a göre benzetme ile metafor arasındaki fark, VII) semantik olarak metaforlar çoğunlukla yanlışken, benzetmeler her zaman doğru olur,¹⁵ savıyla verilir. Fakat, VII) savı, bazı haklı eleştirilere sebep olur. Girişte inceleyeceğimi ifade ettiğim üç özellikten bir diğeri, bu olduğu için, savın açıklamasını ve tartışmayı ilgili bölüme bırakıyorum.

Ayrıca, VIII) bir metafor, iki veya daha çok şey arasında bir benzerliğe dikkat çeker ve karşılaştırma yapmaya sevk eder. Ancak buradan hareketle, metaforun ikinci bir anlamı olduğunu düşünmek mümkün değildir. Metafor, benzetme gibi benzerlikleri görmeye neden olur. Bu etki, dile getirme nedeniyle ortaya çıkar fakat dil davranışı sonrası süreçleri ifade eder.¹⁶ Bu konu da metafor benzerlik ilişkisine dahil olduğu için, ilgili bölümde tekrar değineceğim.

Genellikle eleştirel bir kuram sunan Davidson, metaforun nasıl çalıştığıyla ilgili olarak, Wittgenstein'in tavşan-ördek görseline (T-Ö kafası) ve görme – olarak-görme ayırımına başvurur. Buna göre, yanlışsalı görsele bakan birisi, önce ördeği veya tavşanı; sonra, farklı bir bakış açısıyla diğerini görecektir. Wittgenstein, bu örnekten hareketle algısal ve düşünsel olmak üzere iki görme şeklinden bahseder. Bir şeyi görmek ve bir şeyi belli bir şey olarak-görme arasında fark vardır.¹⁷ Buna dayanarak, IX) metaforlar, olarak-görme şeklinde düşünülebilir.¹⁸ IX) savı, metaforun ikinci bir anlamı olmamasından önermesel olmamasına kadar bazı savlara dayanak oluşturur. Ayrıca, Camp ve Reimer gibi, Davidson'ı takip eden isimler tarafından, önemli bir özellik olarak kabul edilip geliştirilmiştir. Reimer görmenin önermesel ve olarak-görmenin önermesel olmadığını gösterir.¹⁹ Camp ise T-Ö kafasının bakış açısının değişmesine dayalı olduğundan hareketle, metafor için benzer şekilde çalışan *bakış açısız (aspectual)* ilkeyi ileri sürer.²⁰ Reimer'a göre bu yerinde ve açıklayıcı bir katkıdır.

Davidson, metaforu, görmek ve görselle sadece bu noktada ilişkilendirmez. *WMM*'ye "metafor dilin rüya analizidir" gibi bir metafor ifadeyle başlar.²¹ Bu metaforun bilişsel olmadığına

14 Davidson, "What Metaphors Mean," 39.

15 Davidson, "What Metaphors Mean," 40-41.

16 Josef Stern, *Metaphor in Context*, (Cambridge: The MIT Press, 2000), 43.

17 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan (İstanbul: Metis, 2004), 214-221.

18 Davidson, "What Metaphors Mean," 47.

19 Marga Reimer, "Metaphorical Meaning. Do You See What I Mean," *Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* 3, (2008), 3.

20 Elisabeth Camp, "Metaphor and That Certain 'Je Ne Sai Quoi'," *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 129, no.1 (2006), 9.

21 Davidson, "What Metaphors Mean," 33.

dönük bir savla ilgilidir. Rüyaların görüldüğü şekilde anlatılamaz olmasıyla, bu savı, destekler. Rüyalar hayal etmeyle ilgilidir ancak içinde görmeyi barındırır. Rüyaların metaforu açıklamak için kullanılması, görme ile ilişkisi açısından dikkate değerdir. Ayrıca metaforu açıklamada onu bir resme benzetir. Bir tabloyu yorumlamaya çalıştığımızda, onunla ilgili metinler yazmak mümkündür. Bunun sebebi, onların zenginliği ve rüyalar gibi resimlerin de dile getirmesi güç özellikte olmasıdır. Dolayısıyla bunları anlatma/açıklama veya yorumlama, rüya çözümlemesinde olduğu gibi anlatıcının/yorumlayıcının izlerinin belirlediği bir şey olur. Davidson'ın yaklaşımında, bazı sorunlar açısından inceleyeceğim son özellik budur. Şimdi bunlarla ilgili sorunlara bakalım.

2. Benzetme/Benzerlik Konusundaki Sorunlar

Davidson, metaforların benzetme olarak düşünülmesinin kullanışsız olduğu konusunda en azından (3) ile (3_b) ve (3_c) ifadeleri bağlamında haklıdır. Ancak benzetmelerin, her zaman doğru olduğuna dönük VII) savında, kendi anlam kuramıyla da çatışan sorunlar vardır. Yukarıda verildiği üzere, Davidson'ın anlam kuramında, dile getirilen bir cümle, doğru olduğuna inanılarak dile getirilir ve dünyadaki gerçekliğin bir kısmını yansıtır. Aynı zamanda bu cümle, ancak, onunla uyumlu bir dizi başka cümle aracılığıyla var olabilirdi. Ayrıca dildeki kök ifadelerin anlamlarının belirlenmesi ve bunların listelenmesi gerekirdi. Metafor bir ifadeyi, düz anlamlı ifadeler gibi, kök ifadelerle ayırarak tanımlamak mümkün olmadığı için, onları T-biçimleri içinde gösterdiğimizde bir yanlışlıkla karşılaşırız. Davidson, benzetmeleri bu açıdan farklı görür ve onların semantik olarak doğru olduğunu savunur.

Buradaki sorunu görmek için şu iki ifadeyi düşünelim. (4) “Fatma'nın gözleri deniz gibidir” ve (5) “Halil keçi gibidir”. Bunlar birer benzetme ve Türkçe bilenler için aşağı yukarı anlamları belli. (4) ifadesi gözü renk bakımından denize benzetiyor. Benzerlik konusunda, Davidson'ın sınıf yaklaşımını²² kullanırsak, gözler ve denizler mavilik bakımından benzer olabilir, çünkü ikisi, mavi sınıfı özelliğini paylaşırlar. Bu ortak sınıf özelliği, empirik veya semantik olarak belirlenebilir. Böyle kolaylıkla sınıf ortaklığı bulabildiğimiz benzetmeleri, düz (anlamlı) benzetmeler olarak düşünüyorum. Bunlar Davidson'ın dediği gibi, semantik olarak her zaman doğru olabilirler. Tabi ki (4)te, Fatma'nın başka özelliklerinden hareketle, denizle ilgili (enginlik, dalgalılık vb. gibi) başka yakıştırmalar da yapılabilir. Burada kıstas, mavi renkli olmayan hiçbir göze, bu yakıştırmaların, “deniz” yoluyla yapılmamasıdır. Demektir ki göz-deniz benzetmesi için mavilik sınıfsal olduğundan doğrudan; diğer yakıştırmalar dolaylı veya olumsuzdur. Düz benzetmeleri bu iki açıdan yakalayabiliriz.

Ancak (5)i düşündüğümüzde, Halil ve keçinin gözlemlenebilir durumlarından bu kolaylıkta bir ortaklığa ulaşamıyoruz. (5)in muhatabı, keçinin gözlemlenebilir özelliklerinden ulaştığı keçi tasarımı ile Halil'i karşılaştırdığında, (4)deki gibi bir sonuca varamıyor. Bu tür, kolaylıkla sınıf ortaklığı bulunamayan benzetmeleri ise, mecazi benzetmeler olarak düşünüyorum. Bunlarda benzeyen ögenin, doğrudan olmadığını söylemek mümkün. Çünkü (5)te inatçılık kastediliyorsa,

22 Davidson, benzerlik konusunda sınıflara başvurur. Aslında bunu, benzerliklerin bulunması ile metaforun ikinci anlamının verilebileceği iddialarına karşı geliştirdiği savda kullanır. Buna göre, benzerlik sınıf özelliğinin paylaşılmasından kaynaklanır. Bir gül, gül sınıfı özelliğini taşıdığı için başka bir güle benzer.

bunun için – örneğin katur gibi – başka bir isim seçilebilirdi. Ayrıca, düz benzetmeler, doğru veya yanlış olabilir. Davidson'ın, cümlenin dünyayla ilgili bir gerçekliği yansıttığı ve anlam için bilinebilecek tek şeyin gözlemlenebilir dilsel davranış olduğu savları açısından, (5)in doğruluk kuramsal bir semantikte doğru olmaması beklenir. Dolayısıyla, Davidson'a göre, mecazi benzetmeler her zaman yanlış olmalıdır. Leezenberg, *WMM*'de mecazi benzetmelerin de mümkün olduğunun dikkate alınmadığını; bu sebeple bazı sorunlar doğduğunu ifade eder.²³ Ben de yukarıda verilen sorunun aynı sebebe dayandığını düşünüyorum.

Ayrıca *Davidson*, metaforların benzerlikler bulmaya ve karşılaştırmalar yapmaya neden olduğunu savunur. Metafor önermesel olmadığı için, karşılaştırma yapmak veya benzerlikler bulmak, bize anlamsal bir getiri sağlamaz. Daha çok onun hakkında düşünme veya konuşma gibi görülür. Fakat Tirrell, Leezenberg gibi yazarlar, Davidson'ın karşılaştırma ve benzerlik ilişkilerini kurama çok fazla dahil ettiğini düşünürler. Tirrell, Davidson'ı gizli karşılaştırmacı²⁴ olarak görür.²⁵ Leezenberg ise benzerlik bahsinde, Davidson'ın, anlam kuramında detaylı incelemelerle birçok sorunun üstesinden gelmeye çalıştığını, ancak metafor kuramında bu yönün eksik olduğunu ifade eder. Bu yazarların eleştirilerinde haksız olmadıklarını söylemek gerek.

Ancak Davidson, bu konuda bir açıdan yanlış anlaşılıyor olabilir. Stern, Davidson'ın yaklaşımını *postsemantik* bir kuram olarak tanımlar.²⁶ Bunun ne demek olduğunu yukarıda IV) savının açıklamasında ve IV₁) alt savında gördük. Metafor anlamsal olmaması veya yanlış olmasıyla bir etkiye neden olur. Bu etki ortaya çıktığında, dile getirme tamamlanır. Benzerlik arama süreci, bu tamamlanmadan sonra ortaya çıktığı için anlamla ilgili olmaz. Fakat Davidson'a göre inançlar ve düşünceler diğer zihin durumları gibi önermesel tutumlardır. Benzerlikler aramak da inanç ve düşüncelerle ilgili olduğundan ve semantik öğeler arasında bir soruşturma gerektirdiğinden önermesel bir yanı olmalıdır. Bu da metaforun bilişsel olmadığı savıyla çelişik görülebilir. Bu durumda *postsemantik* tanımı yine açıklayıcı olur. Fakat bilişsel olmamak, tek anlamlı olmak, etkiye neden olmak ve benzerlikler aramak özellikleri, birlikte düşünülmesi kolay olmayan kavramlardır.

Metafor benzerlik ilişkisindeki genel sorunu anlamak için, şöyle bir hikâye düşünelim. Arazileri arasında sınır kavgası olan iki komşudan K_1 'in, sınırını korumaya hakkı olduğunu ifade ederek, komşusunun sınırını geçtiğini düşünelim. Bu durumda, sınırı geçilen K_2 ,

(6) “seninki sınır da benimki kavak ağacı mı?”

ifadesini dile getirsin. (6)da bir metafor olup olmadığı sorgulanabilir. Fakat dilin sıradan bir kullanımı olmadığı açık olduğundan, metafor soruşturması da yapılabilir. Hikâyeyi devam ettirsek, (6)ya muhatap olan komşu K_1 , akşam evde eşyle, babaları hakkındaki tartışmada, eşinin kendi babasını biricik görmesine karşıt olarak;

23 Leezenberg, *Contexts of Metaphor*, 126.

24 Davidson benzerlik temelli ve karşılaştırmacı görüşleri eleştirir. Gizli karşılaştırmacılık ifadesiyle, karşı olduğu görüşü paylaşması kastediliyor.

25 Lynne Tirrell, “Reductive and Nonreductive Simile Theories of Metaphor,” *The Journal of Philosophy* 88, no.7 (1991), 339.

26 Stern, *Metaphor in Context*, 43.

(7) “seninki baba da benimki kavak ağacı mı?”

desin. Ertesi gün K₁'in eşi, komşu kadınlarla ağda için buluştuğunda, eğlenceli bir sohbet sırasında,

(8) “seninki bacak da benimki kavak ağacı mı?”

ifadesini dile getirsin. (8)'in bir metafor olduğunu söylemek çok daha kolay görünüyor. Bu eğlenceli ifade, komşu kadınlar arasında yaygınlaşarak, belli bir bölgedeki dilin ifadeleri arasına,

(9) “o kavak (ağacı) bacaklıdır”

şeklinde girebilir. (9)'un metafor olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bir ifadenin, bu türden bir yolla kullanıma girebileceğine karşı çıkılmayacağını düşünüyorum.

Bu hikâyeden metaforu anlamak için iki sonuç çıkarabiliriz: i) Metaforda benzerlik veya karşılaştırma ilişkileri varsa; bu konuştan çok muhatabın bulduğu ilgililerdir. ii) Metaforlar, Davidson'ın dürtmek gibi bir etkiye neden olma iddiasından farklı, fakat, ikinci bir anlamı olmama iddiasına uygun olarak kullanımla ilgili olabilir. Davidson aslında i) *postsemantik* özelliği açısından kabul ediyor. Bu ilişkiler muhatapta, muhatabın ilgileri yoluyla ortaya çıkıyor.

Ancak benzerliklerin sınıf kaplamı üzerinden kurulması, onların öznel ve bazı farklı benzerlikleri kullanabileceğini hesaba katmıyor. (6) çok az akılcı benzerliklere dayanan bir ifade. Hatta bir benzerlik ilişkisi olduğunu düşünmek de güç. Bu ifade için, Davidson'ın, kullanımsal olmaya dönük savı uygun olabilir. (7) ve (8) ise, (6)'daki sözdizimi veya biçimi kullanıyor. İfadelerin içeriklerinde benzerlikler aramaya kalktığımızda ise, hepsi için karşılaştırma yapıp bazı benzerlikler bulabiliriz. Ama bu durumda, konuşanla muhatabın dikkate aldığı benzerlikler veya ifadenin dile getirilmesinin arkasındaki ilişkiler farklı olacaktır.

Sonunda (8)'deki gibi bir metafor, sınırlı anlamıyla benzerlik gibi akılcı ilişkilere dayanmadan ortaya çıkabiliyor. Ancak muhatapların ilgisi ondan hareketle, doğrudan benzerlikler olduğunu iddia edebileceğimiz, (9) metaforunun ortaya çıkmasına neden oluyor. (9)'un dile getirilmesi, (8) in muhatap(lar) tarafından yorumlanmasıyla ilgili. Bu ifadeler dizisini takip etmemizi sağlayan şey ise, kullanımlarından ortaya çıkan etkiyi fark edebilmemiz. Fakat metaforu yorumlamada, bu etki, dürtme gibi bir etkiden daha fazlasını ifade ediyor. Bununla birlikte semantik ve pragmatik kuramlar gibi iki anlamlı bir durumdan bahsetsek aslında, bu hikâyeyi takip etmemiz mümkün olmayacaktı. Dahası (8) ve (9) arasındaki ilişkiyi de yakalamak güçleşecekti. Dolayısıyla bir metafor kuramının, anlamsal veya anlam sonrası süreçlerle ilgili benzerlik ilişkilerini kurama dahil ederken dille ilgili bu tür özellikleri hesaba katması uygun olur.

3. Görme ve Olarak-görme ile İlgili Sorunlar

Metaforu görme kavramı ile açıklamak, bazı kuramlarda –örneğin (9) için – bacağı kavak ağacı gibi görmek şeklinde gösterilir. Davidson bu türden bir görme ilişkisi getirmez, fakat metaforları

resme benzetmesi, somut bir görmeyi düşündürür. Bu da karşılaştırmacılık eleştirilerine kapı aralar. Reimer, bu konuda Davidson'ın kuramını ilerletir. Ona göre bir metafor dile getiren konuşanın, kurabileceği,

(10) neyi kastettiğimi görmüyor musun?

sorusu, metaforun görülür olmasıyla ilgilidir. Tabi ki burada *görmenin anlamak* manasında bir metafor olduğu söylenebilir. Ancak, bir hocanın öğrencisine, Schopenhauer'un,

(11) Geometrik ispat bir fare tuzağıdır

ifadesi hakkında,

(12) neyi kastettiğini görmüyor musun?

ifadesini dile getirdiğini düşünelim. Reimer'a göre bu durumda hoca, öğrencisine, “ilgili benzerlikleri anlayıp anlamadığını değil; o benzerlikleri görüp görmediğini” sorar.²⁷ Reimer, bu örnek üzerinde haksız sayılmaz. Ayrıca metaforların, imgesel yönlerinden dolayı, duyulur olduğu kadar görülür olduğu da düşünülebilir. Fakat görsel metaforları akla getirirsek, aslında, sözel metaforların – eğer ilişkililerse – sıradan olmayan bir görme ile ilişkili olduğunu söylemek gerekir. Bir resmi görmekle; bir metafordaki imgeyi görmek farklı şeyler olmalıdır.

Bunların dışında, olarak-görmenin, T-Ö kafasına dayanması, kuramın çelişkili olması açısından iki; metafor doğasına uygunsuzluk açısından bir sorun ortaya çıkarır. İlki, bu görsel tasarlanmış bir şey olduğu için bilişsel bir özellik taşıyor olmalıdır. Tasarlama, belli amaçlar ve yöntem/kural içinde gerçekleşir. Bu durum, Davidson'ın metaforların dile getirilirken ve anlaşılırken çok az kurala tabi olduğu savına ters düşer. Dolayısıyla T-Ö kafası, Davidson'a göre bir metafor olarak düşünülmemelidir. İkinci olarak ise, T-Ö kafası, hakkında karara varılamayacak iki görüntüye dayalıdır. Tek bir çizim (nesne) ve iki görüntü (biliş) taşır. Çizimi, ifade; görüntüleri, içeriği olarak düşünürsek, Davidson'ın kuramıyla çatışacak, iki anlamlılığa benzer bir durum ortaya çıkar. Metaforun doğasıyla ilgili sorun ise, özellikle b₁) türü metaforlar için, olarak-görmenin pek iyi çalışmadığıdır. Eğer metaforlar bakış açısını değiştiren bir şey olsaydı, en azından iki farklı yorum mümkün olduğundan, gündelik dilde metaforlardan kaynaklı birçok anlam karmaşası çıkacaktı.

Bununla birlikte, Wittgenstein bu görseli algı ve yorumlama üzerine bir incelemede kullanır ve olarak-görmeyi, bir şeyi belli türde bir şey olarak görme olarak açıklar. Buna göre, görme ile; x) duyu verisine dayanan görme ve xx) belli bir yönüne dikkatle, bir şeyi belli bir şey olarak görme kastedilir.²⁸ Bu ilişkiler düşünüldüğünde, metaforun T-Ö kafasına ve olarak-görmeye uymadığını kabul etmek gerekir. Stern de görme ile olarak-görme arasındaki farkın, Davidson'ın çıkardığı sonuçla uyummadığını ifade eder. Ona göre, görme cümlesel; olarak-görme ise yüklemeldir. Cümlesel olmaktan kasıt, görmenin, düz anlamlı bir cümle içirmek gibi düşünülebilmesidir.

27 Reimer, “Metaphorical Meaning. Do You See What I Mean,” 18.

28 Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 217-223.

Aynı zamanda görme, düz anlamlı bir cümle dile getirmek gibi düşünülebilir. Yüklemsel olmak ise olarak-görmede olduğu üzere, isme yeni bir özellik yüklenmesidir. Öyleyse olarak-görme, Reimer'in kabul ettiği gibi, önermesel olmamaya işaret ediyor olabilir. Fakat, yüklemsel olan olarak-görme, bir özelliğe sahip olmak açısından doğru veya yanlış olabilir.²⁹ Örneğin, yanılısamalı T-Ö kafasında, tavşan ve ördekten başka bir çiçeğin de olarak-görmenin konusu olduğu söylenemez. Dolayısıyla onun önermesel olmadığını söylemek mümkün değildir. Davidson ve bu konuda onu takip edenleri, metaforun (imgesel olarak) görülebilir bir yanı olduğu konusunda haksız bulmayabiliriz. Ancak görme ve olarak-görme ilişkileri, bu türden bazı temel sorunlara yol açtığı için – en azından Davidsoncu – bir metafor kuramında kullanılmasının uygun olmadığını düşünüyorum.

4. Tek Anlam Savı

Metaforun düz anlamdan başka, ikinci bir anlama sahip olmadığı savına dönük birçok eleştiridir. Bu eleştiriler bir yönüyle haksız değildir. Ancak bu eleştirileri, girişte yaptığım a₁) ve b₁) türü metaforlar ayrımı ile birlikte okumanın daha iyi sonuçlar doğuracağını düşünüyorum. Konu a₁) türü metaforlar olduğu zaman, Davidson'ın iddiaları yanlış olmayabilir. Onlar doğrudan bir anlam atfetmeye değil; üzerinde düşünmeye ve konuşmaya dönük özelliktedirler. Her düşünme ve konuşma da metaforun doğrudan anlamını değil; ne anlama geldiğiyle ilgili bazı yönlerini gösterir. Davidson, *WMM*'de çoğunlukla edebi metaforları çözümler. Dolayısıyla çıkarımları onlara dönük olabilir.

Camp, *WMM* ile *A Nice Derangement of Epitaphs (NDE)* arasında, metafor konusunda, bir yaklaşım değişikliği olduğunu ifade eder. Ona göre, *WMM*'de katı bir bilişsel-olmayan tutum varken; Davidson'ın *NDE*'de ileri sürdüğü bazı yeni iddialar bu tutumdan ayrılır.³⁰ Doğrusu, *WMM* ile *NDE* hakkında, ilkinde T-biçimlerinin akılda tutulduğu, ikincisinde ise daha çok kökten yorumlama bağlamında inceleme yapıldığı söylenebilir. Davidson *NDE*'de bir yorumlama kuramının, “*bozuk kullanımlar*” [(*malapropisms*)], *dil sürçmeleri*, *yarım kalmış cümle parçaları dahil*” dilin bütün ifadelerinin tanımını vermesi gerektiğini kabul eder.³¹ Metafora ise sadece bir yerde, onların niyetli olması bağlamında değinir.³² Camp, bu değiniyle *NDE*'nin bütünü birlikte düşünüldüğünde, katı bilişsel-olmayan yaklaşımdan bağlamsal bir yorumlamaya geçildiğinin görülebileceğini ifade eder.³³ Böyle bir değişim varsa ve Davidson, *NDE*'deki yeni savlarında metaforları hesaba katmışsa; bunun, b₁) türü metaforların dikkate alınmış olmasına işaret edeceğini düşünüyorum. *NDE*'de ele alınan diğer dil fenomenlerinin, gündelik dil örneklerinden

29 Stern, *Metaphor in Context*, 289.

30 Elisabeth Camp, “Metaphor and Varieties of Meaning,” *A Companion to Donald Davidson*, Der. Ernie Lepore, Kirk Ludwig (West Sussex: Wiley Blackwell, 2013), 367-373.

31 Stern, *Metaphor in Context*, 39.

32 Donald Davidson, “A Nice Derangement of Epitaphs,” *Truth, Language, and History*, Der. Donald Davidson (Oxford: Oxford University Press, 2005), 91.

33 Camp, “Metaphor and Varieties of Meaning,” 371.

oluşması da buna dayanak olabilir.³⁴ Dolayısıyla tek anlamlılık savının a,) türü metaforlarla uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, aynı savın, b,) türü metaforları açıklamak için, ikinci bir anlamı hesaba katan kuramlar kadar iyi sonuçlar vereceğini söylemenin de mümkün olduğunu düşünüyorum.

Bunu görmek için yalanla metaforun ilişkisine bakalım. Davidson, ikisinin de kullanım meselesi olması açısından, metaforu, yalanla benzer görür. Buna göre, yalan, metafor gibi yanlış bir ifadedir ve yanlış olduğunu bilerek bir cümle dile getirmektir.³⁵ Davidson'a göre, metaforla yalanın benzerliği, aynı cümlenin hem yalan hem metafor olarak kullanılabilmesidir. Cadılara inanan bir kadının, komşusu hakkında dile getirdiği, (13) 'o bir cadıdır' cümlesini düşünelim. (13) kadının, komşusunu zor durumda bırakacağını düşündüğü bir yalan olabilir. Aynı zamanda cadılara inanmasına ve komşusunun bir cadı olmadığını düşünmesine rağmen, metafor olarak dile getirilmiş bir cümle olabilir.

Yalanla metaforu, yanlış olmaları açısından ele alarak incelemeyi derinleştirebiliriz. Davidson'ın anlam kuramı – yukarıda verildiği üzere – tanımlanmış sınırlı sayıdaki kök anlamlara dayanır. Yanlışlık ise bu kök anlamların dünyadaki gerçekliğe veya kök anlamların ilgili olduğu anlam kümelerine uygunsuz olmasıdır.³⁶ Dolayısıyla doğruluk kadar yanlışlık da anlamlara dayanarak soruşturulur. Bunu yalanda görmenin kolay olduğunu düşünüyorum. Çünkü yalanın yanlışlığı çoğunlukla dünyadaki gerçeklikle uyuşmamaya göre belirleniyor.

Metaforda ise hem dünyadaki gerçeklikle uyuşmama hem de kök anlamlar arasındaki bir uyumsuzluk söz konusudur.

(14) Ayşe (tam) bir buzdolabıdır

ifadesini düşünürsek, Ayşe'nin buzdolabı olmadığını bildiğimiz için gerçeklikle uyuşmadığını görmek mümkündür. Aynı zamanda, burada, Ayşe tanımı ile buzdolabı tanımının, birbiriyle yüklem ilişkisine girebilecek terimler olmaması sorunu vardır. Tabi ki bir özelliğin, bir isme yüklenmesinde dil açısından bir sorun yoktur. Ancak Davidson'a göre ifadeler ve cümleler tek başlarına var olmazlar. Onları, diğer öğelerle ilişkili oldukları bir küme içerisinde bulabiliriz. Bunların birbiriyle uyumlu olması gerekir ki bu yolla bir doğruluk soruşturması yapmak da

34 NDEde *malapropism*, ilkin 1775'te oynanan, R. B. Sheridan'ın *The Rivals* adlı tiyatro eserindeki karakterlerden birisi olan ve sürekli bozuk kullanımlı cümleler kuran *Malaprop* hanıma atıfla ele alınır. Bu açıdan Davidson'ın NDEde edebi bir eseri dikkate aldığı söylenebilir. Ancak *Malaprop* Hanım, edebi dil değil gündelik dil kullanır. Dahası bozuk kullanım örnekleri daha çok gündelik dille ilgilidir.

35 Bu çalışmada çifte doğru metaforlar (*twice truth metaphor*) göz ardı edildi. Bunun iki sebebi var. I) Davidson, *WMM*'de çifte doğru metaforları uzunca incelemeyi ve *WMM*'deki kuram, çoğunlukla metaforun yanlışlığı üzerine kurulmuştur. Davidson, "ben bilgisayar değilim" gibi çifte doğru bir metaforun, sıradan anlamıyla dile getirilemeyecek kadar garip olduğu için düz anlamlı doğruluğunun göz ardı edileceğini düşünür. (Bilgisayar olmadığım apaçiktir; çoğunlukla akılcı dilsel davranışlar sergileyen bir fail olduğum için, apaçık doğru bir cümleyi dile getirmem anlamsal sınırları aşıyor olmalıdır.) Ayrıca metaforun düz anlamıyla yanlış olduğu savı, çağdaş metafor kuramlarının çok büyük bir kısmına hâkim bir görüştür. II) Çifte doğru metaforlar, Türkçede kinayeye çok benzer özelliklere sahiptir. Eğer ikisi birbirinin karşılığı ise metafor incelemesinde (meceza özelliği de olduğu için) kinayeyi ayrı bir başlık olarak incelemek uygun olur.

36 Davidson, "Truth and Meaning," 31-33.

mümkün olur.³⁷ Ayrıca metafor konusunda, nesnelere karşılaştırma yapmayı öneren kuramlar dışındakiler, metaforu anlam ilişkileri açısından incelemeyi dener. Davidson da metaforda nesnelere karşı bir soruşturmaya uygun görmez. Dolayısıyla metaforların Davidson'ın doğruluk tanımlarının ikisine de uymadığını söylemek mümkündür. İlki gerçeklikle uyumuna, ikincisi kök anlam tanımlarının uyumsuzluğu. Ancak metaforlarla ilgili asıl anlam sorununun, kök anlam tanımları arasındaki uyumsuzluk olduğunu düşünüyorum.

Bu açıdan, Davidson'ın metaforun tek bir anlamı olduğu savının, kök anlamların tanımına dayanmayan bir yanlışlık tanımıyla, daha anlaşılır olacağını düşünüyorum. Ayrıca bu metaforun anlamsal değil kullanımsal olmasını açıklamada da iyi bir yöntem olabilir. Buna göre, eğer, metafor tanımlanmamış kök anlama sahip bir ifade olarak kabul edilirse, kuramda doğruluk yanlışlık değeri alamayacağından, çalışmaz. Bu nasıl mümkün olabilir? Konuşanın metafor ifadeye, öznel bir anlam yükleyerek dile getirdiği durumlar olabilir. Bu durumda muhatap(lar) bunu anlayamaz. Bu anlamama durumu, kişilere değil; dile özgüdür. Wittgenstein gibi Davidson'a göre de kimsenin anlamadığı bir (özel) dil mümkün değildir. Tanımlanmış kök anlamı olmayan bir ifade dile getirmek de anlamsal değil, kullanımsal bir özellikte olacaktır.³⁸

Ancak eğer birisi, metaforların anlamsal olduğunu, Davidsoncu bir yolla göstermek isterse, konuşanın, muhatapta var olabileceğini düşündüğü anlam tanımlarını hesaba katarak, bir metafor dile getirdiğini söyleyebilir. Bu nasıl mümkün olur? Kök anlam tanımlarına ekli, fişler veya tanım-cıklar olduğu iddia edilebilir. Bu Davidson'ın doğruluk kuramsal anlam kuramı ve onun köklerdeki semantik ontoloji için yerinde bir tutum olmazdı. Ancak kökten yorumlamaya uygundur. *Stern* de *NDE*'de ortaya çıkan değişikliklerle birlikte, metaforu kökten yorumlamayla açıklamanın daha uygun olduğunu gördüğünü düşünür.³⁹ Ayrıca bu tür bir yaklaşımın, Davidson'ın kuramında, farklı dayanakları bulunabilir. Bunlardan iki tanesine değineceğim. Davidson doğruluğu – anlam gibi – belli bir zaman-mekânda ve kişiler arasında ortaya çıkan bir şey olarak görür.⁴⁰ Aynı cümle değişkenlerin durumuna göre doğru veya yanlış olabilir. Buna dayanarak, metaforu, sadece belli şartlarda, tek anlamlı ama doğru olarak düşünmek mümkün. İkinci olarak, idiolekt ve idiolektler arası yorumlama özelliği bir dayanak sağlayabilir. Buna göre – örneğin – arkadaşımızın dile getirdiği ifadeler için, eşsesli bir çeviri gibi yorumlama yaparız. Ayrıca Davidson kökten yorumlamanın, iletişimin karşılıklı dayanışma içinde gerçekleşmesine ve konuşanın akılcı cümleler dile getirdiğinin kabul edilmesine dönük yorumlama ilkelerine bağlı olduğunu ifade eder. Metafor bu açılardan yorumlamayla ulaşılabilen, tek anlamlı ve doğru ifade olarak gösterilebilir.

Öte yandan yukarıda gösterilen sav geçerli olmasa bile, metaforu tek anlamlı olarak düşünmenin etkileşim kuramları ve Searle'ün pragmatik kuramı kadar sorun çözebilir olduğunu düşünüyorum. (14) ifadesini, düz anlamlı olarak düşündüğümüzde ne yapmamız beklenir?

37 Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," 137.

38 Anlaşılmayacak bir ifade dile getirmenin mümkün olmadığı

39 Stern, *Metaphor in Context*, 39-40.

40 Davidson, "Truth and Meaning," 34.

(15) 'a, b'dir'

ifadesinin, daha önce hiç karşılaşmadığımız, tamamen yeni bir metafor olduğunu düşünelim. Yapılabilecek akılcı işlerden birisi, a ve b'yi tek tek veya birlikte incelemektir. Bu incelemelerden birisi de benzerlik incelemesi olabilir. Aslında etkileşim kuramları veya Searle de bunu yapıyor. Bunun neticesinde kuralları verilebilir ve sınırlandırılmış bir yolla, ikinci anlamın yakalanabileceğini ifade ediyorlar. Davidson ise bu incelemelerin, anlamadan sonra gerçekleştiği için semantik olamayacağını iddia ediyor. Bu iddianın arkasında, kuralları verilebilir ve sınırlandırılmış bir yola ulaşamayacağı düşüncesi var.

(15) örneğini düşündüğümüzde, özellikle yeni veya güçlü edebi metaforlar için Davidson'ın haksız olmadığını kabul etmek gerekir. Ancak gündelik dilde sıkça kullanılan, ölü olmayan ama yerleşik metaforları düşünürsek, anlam sonrası etkileri aynı derece yüksek değildir. Yine de her iki tür metaforların çözümlenmesini yapmak istediğimizde, ilkin düz anlamı düşündüğümüzü inkâr etmek güç. Semantik ve pragmatik metafor kuramları da (15)'i çözümlenmek istediğinde, ilkin, a ve b'nin düz anlamlarını kullanarak işlem yapıyor. Ancak bu kuramların kuralları verilebilir ve sınırlandırılmış yol önerileri arasında, aynı oranda sınırlandırılmış anlamlara ulaşamadığını kabul etmek gerek. Dolayısıyla metaforun tek anlamlı olduğunu savunanlarla ikinci bir anlam olarak metafor anlamı kabul eden kuramların birbirlerinden çok farklı yollar izlediklerini düşünüyorum.

Sonuç

Davidson'ın metafor kuramını, onun üç belirgin özelliği üzerinden inceleyen bu çalışma, görme ve olarak-görme ile yapılan metafor açıklamalarının sorunlu olduğunu göstermeyi denedi. Bu konunun karşılaştırmacı eleştirilere yol açtığı, Wittgenstein'dan çıkan sonuçla, Davidson'ın kuramda bunu kullanması arasında uyumsuzluk olduğu, olarak-görme ve T-Ö kafasıyla yapılan benzetmelerin kuramla çeliştiği gibi iddialar gösterdim. Bununla birlikte, Davidson'ın benzetme konusunda, mecazi benzetmeleri hesaba katmamasının sorunlu olduğunu kabul edilmesi gerektiğini gördük. Benzerlik metafor ilişkilerinin, *postsemantik* açıdan kurulmasından dolayı, kuramla çelişmiyor olabileceği ancak metafor açıklamalarında benzerliğin belirleyici konuma yerleştirilmesinin, eleştirilere sebep olduğuna değindim. *Davidson*'ın savlarından metaforun tek anlamlı olması hakkında ise belli açılardan bu yöntemin diğer kuramlar kadar iyi çalıştığını göstermeye çalıştım. Bunun için öncelikle, tek anlamlılık savına gelen eleştirilerin cevaplanabilir olduğunu gösterdim. Metaforun yalanla benzer görülmesinin sorunlu olduğunu düşünmekle beraber bu benzerlik üzerine yapılacak bir incelemeden, tek anlamlılık savı için olumlu sonuçlar alınabileceğini ifade ettim. Bunun için metaforda yanlışlığı farklı tanımlamakla sorunun çözülebilir olduğunu açıklamaya çalıştım. Bunun doğruluk temelli semantik için sorunlu olduğunu ancak kökten yorumlama ilkeleri ile desteklenebileceğini ifade ettim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar / References

- Camp, Elisabeth. "Metaphor and That Certain 'Je Ne Sai Quoi'." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 129-1 (2006): 1-25.
- Camp, Elisabeth. "Metaphor and Varieties of Meaning." *A Companion to Donald Davidson*. Derleyen Ernie Lepore, Kirk Ludwig, 361-378. West Sussex: Wiley Blackwell, 2013.
- Davidson, Donald. "What Metaphors Mean." *Critical Inquiry* 5-1 (1978): 31-47.
- Davidson, Donald. "Truth and Meaning." *Inquiries into Truth and Interpretation*. Derleyen Donald Davidson, 17-41. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Davidson, Donald. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge." *Subjective, Intersubjective, Objective*. Derleyen Donald Davidson, 137-153. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Davidson, Donald. "A Nice Derangement of Epitaphs." *Truth, Language, and History*. Derleyen Donald Davidson, 89-108. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Leezenberg, Michiel. *Contexts of Metaphor*. Amsterdam: Elsevier, 2001.
- Reimer, Marga. "Metaphorical Meaning. Do You See What I Mean." *Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication* 3 (2008): 1-20.
- Stern, Josef. *Metaphor in Context*. Cambridge: The MIT Press, 2000.
- Tirrell, Lynne. "Reductive and Nonreductive Simile Theories of Metaphor." *The Journal of Philosophy* 88-7 (1991): 337-358.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. Çeviren Haluk Barışcan. İstanbul: Metis, 2004.



Demet Teorisi, Işınlanma Paradoksu ve Zaman Felsefesinde Dört-Boyutçuluk Açısından Bir Yaklaşım

Bundle Theory, Teletransportation Paradox, and Four-Dimensionalist Approach

Turan Argun Sezer¹



¹(Doktora Öğrencisi), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: T.A.S. 0000-0002-3228-8032

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Turan Argun Sezer
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-mail/E-posta: argunsezer@gmail.com

Başvuru/Submitted: 02.02.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested: 03.03.2022

Son Revizyon/Last Revision Received: 04.03.2022

Kabul/Accepted: 21.04.2022

Online Yayın/Published Online: 31.05.2022

Citation/Atıf: Sezer, Turan Argun. "Demet Teorisi, Işınlanma Paradoksu ve Zaman Felsefesinde Dört-Boyutçuluk Açısından Bir Yaklaşım" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 56 (2022): 73-97.
<https://doi.org/10.26650/arc.1067399>

ÖZ

Zamanda özdeşlik problemi felsefe tarihinin en önemli ve temel problemlerinden birisidir. Fakat bu özdeşlik problemi sadece fiziksel nesnelere değil, bilincin özdeşliğinde de kendisini gösterir. Bilincin özdeşliği problemi onun salt bir tanımlama mı yoksa kendi içinde bir varlık olarak ontolojik bir statüsü olup olmadığı mı sorusuyla ilgilidir. Bu makalede demet teorisi gibi önde gelen bilinç teorilerinin bilincin geçişi veya bölünmüş zihin gibi temel problemlerin çözümünün açıklanmasında yetersiz olduklarını zaman felsefesinin bir kuramı olan dört-boyutçuluğun özdeşliğin geçişi konusundaki çözümlere yönelik yaklaşımını uyarlayarak savunacağım. Bu amaçla Theseus'un gemisi ve Chisholm'un kahve kupası gibi felsefenin bilinen örneklerini verecek ve aynı örnekleri bilincin geçişine uygulayacağım. Bu örneklerden hareket ederek, B-serisi yargılamalarıyla (özellikle Ezelicilikle) ışınlanma paradoksunun çözümünü öne süreceğim. Bilinç benzeri nesnelere kastın, bilincin var olmasını sağlayan bir zamansal ilişki mi yoksa bu ilişkilerden soyut bir ontolojik statü mü olduğu sorununa da değineceğim. Eğer bilinç ve nesnelere arasındaki bu ilişki ortaya konulursa Parfit ve diğer filozofların ortaya koyduğu benzeri sorunların çözülebileceğini düşünüyorum. Bunu yaparak bilincin diğer tüm uzay zaman nesnelere gibi mereolojik (parça bütün ilişkisi bağlamında) bir özü olduğunu ileri süreceğim. Bu sebeple de demet teorisini ve Parfit'in çözümünü, Sider'in Perry ve Prior'a karşı argümanlarından analogiyle reddedeceğim. Bu sayede argümanımı özdeşliğin analitik metafizik konumu lehine güçlendireceğim.

Anahtar Kelimeler: Işınlanma paradoksu, Dört-boyutçuluk, Özdeşliğin devamı, Zamanda özdeşlik, Özdeşlik problemi

ABSTRACT

The problem of "identity over time" is one of the most essential problems in the history of philosophy. However, the problem of identity arises not only with physical objects but also with the identity of consciousness itself. The problem of the identity of consciousness can be described as the question of whether it is a mere description or whether it has an ontological status as a being in itself. In this paper,



I argue that the prominent theories of consciousness, such as the Bundle Theory, are insufficient for explaining problems, such as the transition of consciousness or split minds, by adapting the solutions of the four-dimensionalist approach to the transition of identity problems from the point of view of the philosophy of time. For this purpose, I cite examples from well-known puzzles of philosophy, namely the Ship of Theseus and Chisholm's Coffee Cup, and apply the same examples to the transition of consciousness. Through the analogies of those examples, I argue for the temporal and half-temporal existence of consciousness. The main question here is whether there is a temporality of consciousness or an abstract ontological status of consciousness. In answering this question, I assume that consciousness, like any other spacetime object, has a mereological essence. I refute the Bundle Theory and Parfit's solution by analogy with Sider's argument against Perry and Prior. Thus, I enhance my argument in favor of the analytic metaphysics of identity.

Keywords: Teletransportation paradox, Four-dimensionalism, Survival of identity, Identity over time, Problem of identity

EXTENDED ABSTRACT

The purpose of this article is to provide a solution to the *paradox of teletransportation* in terms of the philosophy of time, which leads to problems related to the philosophy of mind and consciousness. In the first chapter, I present a description and analysis of the problems. Teletransportation paradox, as a hypothetical assumption, simply asks whether or not consciousness survives the teletransportation operation. If consciousness as *reality* is “beamed up” to another location in the spacetime continuum, would it survive? For the same purpose, I cite an example from a work of fiction, an episode from *Star Trek: The Next Generation*, which is famous for the “teletransportation by energizing” concept. Some philosophers like Parfit and Chisholm have provided answers to this problem, but of course, the answers are not limited to them. In this article, I employ a different solution by adapting the puzzle of the philosophy of time known as the Ship of Theseus. I think that it is viable to apply Sider's possible solution for the Ship of Theseus to the stream of consciousness. In the second chapter, I briefly discuss the main problems of the philosophy of time and their connections concerning the mind and consciousness, which I consider crucial for my purpose since there may be powerful objections against the ontological status of the mind in comparison to the other objects. To overcome these objections, I apply the tensed and detensed language operators and their ontological specifications. I hold the view that these tense operators—and the lack of their being—provide a truth value when it comes to the problem of identity. Why should one not apply the reducible detensed operators to consciousness when we can do the same thing to ordinary physical objects? This chapter, especially, addresses this question and tries to give a positive answer to it. In doing so, I show that the four-dimensionalist approach may be favored against the Bundle Theory. Therefore, my position is that of a Platonic essentialist, while arguing the position of the mind itself as a transition. In case there are other objections to my point of view, I defend the mind and its existence as being indispensable to the spacetime continuum, thereby revealing the fact that consciousness cannot be completely separated from spacetime. On the contrary, it depends on the so-called “transitions.” In this way, I believe I will be able to prove my thesis that the consciousness in time is inseparable from the identity of other objects over time that are real in terms of the flow of time. When time passes from the now to the past and finally to the future, it is merely a problem of alignment concerning the positions of objects in the spacetime

continuum. Therefore, in the third and last chapter, I apply the four-dimensionalist approach by analogy to mind and consciousness. Everything that is created over time is not beyond time itself; therefore, I maintain my position as an eternalist, which states that there are no temporal locations but temporal realities in which the objects “perdure” their identities, consciousness being no exception. Since consciousness cannot be an exception to the spatiotemporal relations of objects in time, the nature of consciousness depends on the changes, or the lack thereof, in time.

GİRİŞ

Işınlanma (teletransportation ya da teleportation) bilinmeyen bir kuantum durumunun daha sonra tekrar oluşturulmak üzere salt klasik bilgi ve salt klasik olmayan Einstein-Podolsky-Rosen (EPR) korelasyonu ile yeniden oluşturulmasıdır¹. Kütle ve enerjinin tüm genel ve arıza özellikleriyle ışınlanması gerçek dünyada şu an için mevcut olmayan hipotetik bir durumdur. Özellikle bilimkurgu eserlerinde çok yer bulan ışınlanmanın konumuz açısından önemi, kütle ve enerjinin ışınlanması durumunun insana uyarlanması halinde bilincin sürekliliğinin (continuity of consciousness) ve kişisel özdeşliğin (personal identity) nasıl devam ettiği ile ortaya çıkmaktadır.² Burada ışınlanma motifinin özellikle çok kullanıldığı *Star Trek: The Next Generation* dizisinin *Second Chances* bölümünden bir örnek verilecektir.³

U.S.S. Enterprise gemisinin ikinci komutanı Riker'dan, 8 yıl önce bir kaza geçirdiği ve ışınlanarak kurtulduğu U.S.S. Potemkin gemisinin kayıtlarını bir gezegene inerek alması istenir. Riker ve ekibi Potemkin'in bulunduğu gezegene indiğinde onları ikinci bir Riker'ın beklediğini görürler. Anlaşılan odur ki, 8 yıl önce Riker'ı gemideki kazadan kurtaran ışınlanma cihazı gezegenin anormal koşullarından dolayı bir "hata" vermiş ve "orijinal" Riker'ın ışınlanıp kurtarılmasını sağlamışken, ikinci bir Riker'ı tekrar kuantum durumunda oluşturmuştur.⁴

Işınlanma ile ilgili yıllardır bilinen genel yargının, yani cismin bir yerden bir yere ışınlanarak aktarılmasının, aslında o cismin varlığının tüm özellikleriyle alınıp başka bir yerde devam ettirilmesinden çok o cismin varlığının *gerçekten* sonlandırılıp başka yerde kopyalanması olup olmadığı özellikle bilinç problemi sorun teşkil etmektedir. Bu paradoks daha önce dile getirilmiş olmasına karşılık kapsamlı bir felsefi önerme olarak ilk defa Parfit'in 1987 tarihli *Divided Minds and Persons* isimli makalesinde ele alınmıştır⁵. Bu makalede Parfit, varsayımsal bir ışınlanmayı düşünmemizi ister^{6 7}.

Parfit, bir insanın bir butona basmasıyla beyin ve bedenindeki tüm hücrelerin durumunu kaydeden bir cihazın bu durumu kaydettikten sonra dünyadaki varlığını sonlandırıp ışık hızıyla

1 Bennett, H. Charles, *Teleporting an Unknown Quantum State via Dual Classical and Einstein-Podolsky-Rosen Channels*, Aralık 1992, *Physical Review Letters* cilt 70, sayı 13.

2 Derek Parfit, *Divided Minds and Nature of Persons*, 1.

3 [https://memory-alpha.fandom.com/wiki/Second_Chances_\(episode\)](https://memory-alpha.fandom.com/wiki/Second_Chances_(episode))

4 [https://memory-alpha.fandom.com/wiki/Second_Chances_\(episode\)](https://memory-alpha.fandom.com/wiki/Second_Chances_(episode))

5 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 12.

6 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 21.

7 Parfit'in tanımına geçmeden önce bir hususu belirtmek gerekir. Işınlanma paradoksu bir *gedankenexperiment* (düşünce deneyi) olarak zihin felsefesinde bölünmüş zihin ve kişisel özdeşlik meselesine değinir. Kısacası, ışınlanmanın öncelikle ele alındığı bir sorun olarak ışınlanma olduğu takdirde bilince ve kendiliğe ne olacağı gibi hipotetik bir argümanın a priori olarak ön kabulüyle değil, tam tersine bilincin doğasının aslında ne olduğunun üzerine bir önermedir.

İkinci bir husus da bu yazımızın konusu itibarıyla sadece ışınlanma paradoksuna odaklanacağımız gerçeğidir. Parfit kitabında, aşağıda da belirteceğimiz gibi bilinçle ilgili Demet Teorisi (Bundle Theory) üzerine sadece ışınlanma paradoksunu örnek vermez. Gerek temel aldığımız söz konusu makalesinde gerekse de *Reasons and Persons* kitabında başka analogiler de kurmaktadır. Bunların bazıları sadece özdeşliğe dair değil Bölünmüş Zihin Teorisi (Split-Mind Theory) olarak bilinen diğer zihin teorilerine de temas eder. Ancak makalemizin kapsamı itibarıyla sadece ışınlanma paradoksu ve bunun zaman felsefesindeki paralelliği ve getirdiği çözümler üzerinde duracağım.

Mars'ta tekrar bir araya getirmesini imgelememizi ister. Beynin “replikası” tıpkı bu insanınki gibidir; butona basılana kadar hatırlanan tüm yaşam aynı şekilde kopyalanır ve psikolojik olarak sürekliliği devam eder⁸. Bu noktada Parfit örneğine devam ederek esasında bu replikanın kopyadan başka bir şey olmadığını söyleyecektir. Işınlanmak, ölmenin “berbat bir yoludur”⁹. Parfit tek bir ışınlanma operasyonunda beyin ve bedenin hücrelerinin aşamalı olarak ışınlandığı (replace) bir seri tasvir etmemizi ister. Serinin sonunda sadece yüzde 1 ya da 2 yer değiştirecek, ortasında yüzde 40 ya da 60 yer değiştirecek en sonuna doğru da yüzde 98 ya da 99'luk bir dilim yer değiştirecektir. En son aşama ise salt ışınlanmadır ki bu noktada tüm hücreler “yer değiştirir”¹⁰. Parfit, yer değiştirdikten sonra bilince kavuşan insanın “kendisi olup olmadığı” soruna iki cevap olduğunu söyler. Evet ya da hayır. Ortada bir cevap yoktur. Işınlanma cihazından yarım bir şekilde çıkmamanın imkânı yoktur. Sonuçta ortaya çıkan kişi o insan mıdır? Parfit'in deyimiyile *var olan* [sic]¹¹ bir insan olarak ya hepsi ya da hiçbiri olmak zorundadır.¹²

Parfit analojisinin çeşitli varyantlarını düşünmeye devam eder. Yukarıdaki yüzde örneklerinden devam ederek, hücrelerin yüzde 100'ünün yer değiştirmesi halinde sonucun bir replika olacağını, yüzde 1'lik bir kısmının yer değiştirmesi halinde ise açık bir şekilde ışınlanan insanın kendisi *olacağımı* ifade eder. Her durumda ışınlanma sonucunda ortaya çıkan insan ya replikadır ya da kendisidir.

Peki hücre sayısının nominal değerinin önemi nedir?

Parfit bilincin aktarımının hücresel bir şekilde ölçülebilmesinin felsefi olarak imkânsız olduğunu söyler. Gerçekten de hangi aşamada tam bir aktarım söz konusu olacaktır? Herhangi bir hücre sayısı ideal bir rakam olamaz. Dahası kritik bir yüzde olarak yüzde 49 ya da yüzde 34'ü aktarmanın o insanın kendisini oluşturmak için “garanti” bir sayı olması beklenir. Ancak bu halde Parfit birkaç hücrenin ne fark edeceğini sorar.¹³ Parfit, bunun sonucu olarak bilinci ve kendiliği (selfness) bir *kartezyen* gibi aşkın bir yapı halinde düşünmenin imkânı olmadığını savunur. Dolayısıyla kabaca şöyle denebilir; ışınlanma ile aktarma sonrasında temelde kendiliğe ne olduğu belirli bir ego ile açıklanamayacağına göre (ego teorisi) ışınlanma sonucunda bilincin akibeti sadece belirli bir kelime seçiminden ibarettir. Başka bir deyişle, hücrelerin yüzde ellisinin başka bir şekilde replikasının oluşturulmasıyla bunun o hücrelere sahip bir insanın kendisi olması arasındaki fark *maddi anlamda* bir olasılık değil, bir *betimlemedir*. Daha açıklayıcı olmak gerekirse Frege'nin 1892 tarihli *Über Sinn und Bedeutung (Anlam ve Referans Üzerine)* makalesinin girişinde sorduğu soru aklımıza gelebilir:

8 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 22.

9 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 22.

10 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 22.

11 Makalemizin sonraki sayfalarında Parfit'in burada belirttiği hususun ontolojik bir mutabakat olup olmadığı sorulacaktır. Görüşümüzce Parfit *will the resulting person be me? (ortaya çıkan insan ben olacak mıyım?)* diye sorduğu anda ontolojik bir sorunu kabul etmiştir. Burada *be* (sein) kavramı ile açıklanması istenen varoluşsal bir düzlemde iki sonuçlu bir argümanın (ya vardır ya yoktur) kesin olduğudur. Bu da hepimizin bildiği gibi Parmenidesçi bir çıkarıma işaret eder. Ancak Parfit makalesinde Parmenides'in varlık ile kastettiğini nasıl yorumlamaktadır? Parfit'in bu noktada Parmenidesçi bir yaklaşım izleyip izlemediğini makalemizin ilerleyen kısımlarında irdeleyeceğiz.

12 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 22.

13 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 23.

...eşyanın birbiriyle aynı olması zor bazı sorular doğurur; bu bir ilişki midir (Beziehung)? Nesnelere arasında bir ilişki midir? Yoksa nesnelere adları arasında bir ilişki midir?¹⁴

Parfit bu bağlamda Frege'nin bu sorusuna Buddha'nın bilince ve kendiliğe dair demet teorisi (bundle theory) ile cevap verir. Bunu aşağıda biraz daha açacağız. İki cismin, mesela x ve y cisimlerinin özdeşliği sadece isme dair (*nominal*) bir tanımlama sorunudur. O halde ışınlanmış olan kişinin *önceki* ve *sonraki* hali sadece bir tanım sorunu olacaktır.

İsme dair tanımlama sorunu nedir? Bu soruyu yanıtlamak için Parfit'in kulüp örneğine bakabiliriz. Düzenli olarak insanların bulunduğu bir kulüp düşünün. Uzun yıllar sonra aynı kulübün üyeleri, aynı isimle aynı kurallarla başka bir kulüp kurarlar. Burada "kurulan kulüp aynı kulüp müdür yoksa başka bir kulüp mü kuruldu?"¹⁵ sorusu ortaya çıkar. Bu, Parfit'e göre gereksiz bir sorudur. Zira Parfit'e göre kulübün gerçekten o kulüp mü yoksa başka bir kulüp mü olduğu sorusu, kulübün doğasının anlaşamadığı anlamına gelir.¹⁶ O halde basitçe özetlersek Parfit'e göre bir şeyin "yok olduktan"¹⁷ sonra tekrar oluşması (veya yok olduğunu sandığımız halde tekrar oluşması; zira Parfit'e göre arada fark yoktur) sonucunda ortaya çıkan fark tamamen bir adlandırma sorunudur. Işınlanmayı da aynı şekilde düşünebiliriz. Işınlanan insanın bedeni A noktasında "yok edilip" B noktasında tekrar oluşturuluyorsa devamlılığın ne olduğu sorusu önemlidir. Parfit, eğer ışınlanan insanın hücrelerinin yüzde 90'ı ya da yüzde 10'u ışınlanırsa ortaya çıkan sonucun aynı olduğunu iddia eder.¹⁸ Dolayısıyla esas soru şudur: Beyin ve bedenden ayrı olarak mevcut bir egomuz olmadığı sürece ışındandıktan sonra ne olacağının ne önemi vardır? Zira Mars'a ışınlanmak sonucunda psikolojik sürekliliğin devamı yetmez, o kişi ışınlanan insanın *kendisi* olmalıdır. Mars'a ışınlanan bir insan için tatmin edici olan, o kişinin sürekliliğinin bir an için yok edilip tekrar oluşturulması değil, o kişinin aynı kişi olmasıdır. O kişi *kendisi olmak ister*.¹⁹

Burada Parfit'in bu paradoksa çözümünün öncüllerinden biri olan ve felsefe tarihinde Budist açıklamalardan sonra ilk defa modern anlamda Hume tarafından tanımlanan demet teorisi devreye girer. Demet teorisi nedir? Hume, meşhur eseri, *A Treatise of Human Nature'da* şöyle der: "Diğer metafizikçileri bir yana bırakırsak, insanlığın geri kalanı için şunu söyleyebilirim; onlar algılanamaz hızda birbirini takip eden ve devamlı akış ve harekette olan farklı algıların *demetleri* ya da koleksiyonlarından başka bir şey değildir"²⁰. Hume'a göre *benlik* bir sabite ve bir töz değildir. Şahabettin Yalçın'dan atıf yaparsak:

14 Frege, Gottlob. *Über Sinn und Bedeutung*, Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, 1892, NF-100, 25-50. "Die Gleichheit fordert das Nachdenken heraus durch Fragen, die sich daran knüpfen und nicht ganz leicht zu beantworten sind. Ist sie eine Beziehung? Eine Beziehung zwischen Gegenständen? Oder zwischen Namen oder Zeichen für Gegenstände?"

15 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 23.

16 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 23.

17 Burada "yok edilmeden" kastım o şeyin fiziksel olarak yok edilmesi değil, varlığının sonlanması anlamındadır.

18 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 23.

19 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 24.

20 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, The Floating Press, 2009, 396.

Hume, Descartes'ın iddia ettiği gibi cogito argümanının bize benliğin tinsel bir töz olduğuna dair herhangi bir bilgi vermediğini söyleyerek tinsel tözün varlığını reddeder. Hume'a göre benlik dediğimiz şey, aslında bir 'algı demeti'nden başka bir şey değildir. Hume benliğin tinsel bir töz olmadığını söylemekle kalmaz, aynı zamanda onun zamanda değişmeyen ve kendi kendisiyle özdeş kalan bir varlık olmadığını da söyler.²¹

O halde demet teorisine göre benlik hem bir töz hem de özdeş kalan bir varlık değilse benliğin oluşturduğu kişi ve onun bütün duygu, düşünce ve davranışları da belirli bir töze bağlı değildir. Bu durumda Parfit'in ışınlanma ile varlığı "değişen" kişinin ne olmak istediği veya nasıl olmak istediğine dair sorun, bir sorun olmaktan çıkar. *İstemenin* demet teorisi açısından aslında bir *kendilik illüzyonu* olduğunu düşünürsek kişinin aynı kişi olup olmadığının önemi kalmayacaktır. Bu durumda Parfit'in sözleriyle "sıradan bir hayatta kalma durumunun da ışınlanıp replika olmaktan farkı yoktur".²²

Demet teorisi, kişiliğin ve kendiliğin bir adlandırma sorunu olduğuna şu öncülde varır:

- (1) Nesnel arasındaki ilişkiler, sürekli bir akış ve hareketle kurulur.
- (2) İki nesnenin özdeş olup olmadığı durumu akış ve harekete bağlıdır.
- (3) O halde iki ayrı nesnenin özdeşliği sadece tanımlamaya bağlıdır.

Şöyle bir örnek verilebilir: Bir şişeden çıkan buharın bir saniye önceki ya da iki saniye sonraki hali sadece ve sadece *zamansal operatörlerle* tanımlanır. Φ zaman operatörü *bir saniye önceki* ve *iki saniye önceki* buharı gösterir. İkisi arasında özdeşlik bağlamında bir problem yoktur. Esasında ontolojik olarak bir *özdeşlik* yoktur. Çünkü sadece tanımın kendisi (Φ zaman operatörü) böyle düşünmemizin sebebidir. Bu örneği hal değişimine uygularsak; bir nesnenin tamamen değişmesiyle başka bir nesneye dönüşmesi (aynı buharın bir şekilde katı ya da sıvı hale geçmesi gibi) bu da *uzamsal* ve *niceliksel* bir tanımlamaya bağlıdır. "Buhar suya dönüştü" dememiz sadece bir tanımdır ve ontolojik anlamda gerçeği ifade etmez. Bu öncülü daha da genişletirsek, kendiliği de diğer nesneden ayırmak için bir gerekçe kalmayacaktır. Bu sebeple kendilik bir özdeşlik olarak mümkün *olamaz*. Demet teorisi bu anlamda Budist felsefede *anatta* olarak bilinen bir duruma benzer. Kişiliğin yokluğu (non-self) olarak çevrilebilecek bu kavram, aslında bir töz olarak kişiliği (Sanskrit *ātman*) reddeder. Zira Budizm'e göre kişilik bireysel bir durumu oluşturmaz. Bireyi tanımlayan şey yine yukarıda verdiğimiz önermede olduğu gibi harekete bağlıdır.²³ Bu sebeple kişi (person) bir illüzyondur. Parfit yine Budist bir metinden, kişiliğin tanımlanmasının ancak özel adla olduğuna dair bir örnek verir; "annem ve babam bana bir isim verdi ama bu sadece geleneksel bir kullanım, bir *tanım* içindir"²⁴.

21 Şahabettin Yalçın, *Hume ve Benlik*, ed. İlhan İnan, Felsefe Tartışmaları, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Sayı 32, İstanbul, 2004, 21.

22 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 24.

23 Bodhi, Bhikkhu, *The Connected Discourses of The Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*, Wisdom Publications, 2000, USA, 1066 ve ayrıca bkz.137.

24 Parfit, *Divided Minds and Persons*, 21.

McTaggart, felsefe tarihinde zaman üzerine fikirlerin temelde bahsettiğimiz bu iki “seride” toplanması gerektiğini ileri süren ilk filozoftur.³⁰ McTaggart, 1921 tarihli *The Nature of Existence* ve ondan önce *Mind'da* yayınladığı *The Unreality of Time* isimli makalesinde bu iki serinin incelemesine girişir. Ancak McTaggart, zamanın A ve B yargılamalarının felsefi bir problemi işaret ettiğini söylemektedir. McTaggart, bu ok üzerinde olan olayların *değişime* bağlı olarak düşünüldüğünde paradoks ve çelişkilerle dolu olduğu fikrindedir. Mesela geçmişte olan herhangi bir A olayı, şimdide ve gelecekte tekrar olamayacağına göre o ancak geçmiş içerisinde tanımlanır. Oysaki zamanın akışını sadece ve sadece *değişim* ile tasavvur edebiliriz³¹ O halde A olayı ancak geçmişte kaldığı için ve bir daha değişmeyeceği içindir ki zaman gerçek değildir. Bu çelişkiden kaçınmak için B-serileri kullanılabilir. Ancak McTaggart’a göre bu da başka bir problemi doğurur. Çünkü B-serileri yukarıda bahsettiğimiz gibi terimleri birbirine bağlayan öncelik ve sonralık ilişkileridir.³² O halde McTaggart’a göre:

“Öncelik ve sonralık terimleri açık bir şekilde zaman-ilişkileri üzerinden olan B serileri, zamansal olarak var olamaz. Bunun sonucu olarak da eğer A serileri yoksa B serileri de yoktur ve A serileri olmaksızın zaman var olamaz.”³³

Yine McTaggart’ın verdiği meşhur örnekten hareket edebiliriz: Kraliçe Anne’in ölümü. Kraliçe Anne’in ölümü onun hayatı sırasında gelecekte olan bir şeydi, öldükten sonra geçmişte kaldı ve artık daha da uzak bir geçmiştedir.³⁴ Şimdi Anne’in ölümü geçmişte bir noktada olduğu ve bunun artık değişmesi imkânsız olduğu için geçmişte kalmaya devam edecektir. Zamanı algılamamızı sağlayan şey *değişim* olduğuna göre o halde zaman gerçek değildir.³⁵

Birbirini sıralayan M ve N olaylarını da benzer bir şekilde düşünebiliriz. M, N olayına dönüşür ve M olayı artık bir olay olmaktan çıkar. Bu halde zamanda M olayının varlığını konumlandırabilmemiz için onun değiştiğini iddia etmemiz gerekecektir. Ancak M bir olay olmaktan çıktığına göre onun ontolojik varlığı nasıl iddia edilecektir? Burada McTaggart açısından önemli bir ayrıntı şudur; McTaggart bir Hegelci olarak varlığı gerçekliğin bir parçası, bir yönü olarak düşünür.³⁶ O halde zamanın gerçek olabilmesi için varlık olması da gerekir.³⁷ O Bu durumda McTaggart’ın zaman hakkındaki görüşü Ingthorsson’un sözleriyle şöyle anlaşılabilir: “Zamanın gerçekliğe bağımlılığı, var olan bir özünün gerçek olmasına veya bir niteliğinin var

30 McTaggart, *The Unreality of Time*, 44.

31 McTaggart, *The Unreality of Time*, 11.

32 McTaggart, *The Unreality of Time*, 13.

33 McTaggart, *The Unreality of Time*, 13.

34 McTaggart, *The Unreality of Time*, 13.

35 McTaggart, *The Unreality of Time*, 13.

36 Rognvaldur Ingthorsson, *Understanding McTaggart's Paradox*, Metaphysics in the Post-Metaphysical Age Vol. II'de. 3.

37 Ingthorsson, *Understanding McTaggart's Paradox*, 3.

McTaggart’ın diyaletik metodu savunması onun Hegelyen olduğu yönünde şüphe doğurmaz. Ancak Hegel’in *absolute (mutlak)* kavramını baştan sona kendi felsefesiyle tekrar gözden geçirmiştir. Bu bağlamda Hegel’in gerçek olanı akli olarak değerlendirdiği teoriden ayrılmıştır. *Was vernünftig ist, das ist Wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*. “Akli olan her şey gerçek, gerçek olan her şey ise aklidir”. Hegel’in mutlak idealinde hakikatin rolü onun ontolojisinde daha sonra varoluşçuları dahi etkileyecek bir şekilde genişler. Ancak McTaggart’ın bu yorumu onu diğer felsefi zaman telakkilerinden ayırır.

olan bir özle bağlı olmasına ya da var olan özler arasında bir ilişkiyi bulundurmasında yatar.”³⁸ Kısacası McTaggart, A ve B-serilerinin belirtilen açıklamaları üzerinden düşündüğümüzde zamanın değişimini hesaba katmaktan kaçınamayacağımızı, bu sebeple de değişimin olmadığı yerde zamandan da bahsedilememesi halinde zamanın gerçek olmadığını ileri sürecektir.³⁹

A serisi yargılamaları ile ilgili başka bir problem de onların McTaggart’ın *kötücül döngü* (*vicious circle*) adını verdiği bir döngüye takılmasıdır.⁴⁰ McTaggart bu sefer bir M olayını düşünmemizi ister. Eğer M geçmişte kaldıysa o şimdide oldu ve gelecekte de olacaktı. O gelecektir, şimdi olacaktır ve geçmiştir. Bu önermenin başka varyantlarını düşünmekte de mümkündür; “Sezar MÖ. 44 yılında suikasta uğrayacak” ve “Sezar şu an suikasta uğruyor” dediğimizde de benzer bir durumla karşılaşırız. Lakin bu *prima facie* basit bir çelişkidir. Bizim kullandığımız zaman kipleriyle ilgilidir. McTaggart şöyle der: “Bu terimlerin karakteristikleri onlar aynı zamanda (simultaneous) olduğu zaman uyumsuzdur ve her bir terimi art arda ele alırsak çelişki olmaz.”⁴¹ Ancak McTaggart bunun *kötücül döngüyü* içerdiği kanaatindedir çünkü zamanın geçmiş, şimdi ve gelecekte oluşan tanımını *önceden varsayar*. Ancak aynı zamanda A serisi yargılamaları da zamanı *önceden varsayar* ve bu da *ad infinitum* (ya da kimine göre *infinite regress*) bir önerme oluşturur. Zamanı tanımlamak için kipli ifadeye başvurmak kaçınılmazdır. “Hava dün güneşliydi” gibi. Oysaki kipli ifadenin kendisi (güneşliy-di ekiyle kullanılan kip) de zamanı tanımlar. Zaman, “dün” ve geçmiş zaman kipinin içinde vardır. Bu da döngü oluşturur. Zamanı tanımlamak için kip, kipi tanımlamak için de zaman kullanılmaktadır.

İlk başta bu önemsiz bir ayrıntı olarak gelebilir. Fakat zamanın doğası üzerinde düşündüğümüzde problem teşkil ettiğini anlamak zor değildir. Zira zamanın bu tanımlamanın dışında *olmak zorunda olduğu* bir düzlem olmalıdır ki kipli tanımlama onu döngüye sokmasın. Başka bir deyişle zamanın üç niteliğinin (geçmiş, şimdi ve gelecek) birbiriyle uyumsuz olması ve McTaggart’ın bu döngü konusunda ısrar etmesinin sebebi budur.⁴² Ingthorsson, McTaggart’ın paradoksu üzerine yazdığı makalesinde paradoksun temelinde yatan problemin *zamanın doğasının, varoluşun doğasıyla* [sic] uyumsuz olduğu fikri olduğunu ileri sürmektedir.⁴³ Bu tespit oldukça önemlidir. Çünkü aşağıda makalemizin üçüncü bölümünde de tartışacağımız gibi, zamanın doğasının varoluşun doğasıyla ilgili bu uyumsuzluğunun felsefi olarak formülasyonu esasında yukarıda bahsettiğimiz demet teorisinden farklı olarak nesnelere özdeşliği meselesinde bize farklı bir perspektif kazandıracaktır.

Tüm bu sebeplerle A serisinin çelişkili olması McTaggart’ı zamanın gerçek olmadığı fikrine götürür.⁴⁴ A-serileri ve B-serileri arasındaki uyumsuzluk ontolojik bir problemi göstermektedir ve bu da McTaggart’ın zamanın neden gerçek olmadığına dair yargısının gerekçesini oluşturacaktır.

38 Ingthorsson, *Understanding McTaggart's Paradox*, 6.

39 McTaggart, *The Unreality of Time*, 13.

40 McTaggart, *The Unreality of Time*, 468.

41 McTaggart, *The Unreality of Time*, 468.

42 Edward Freeman, *On McTaggart's Theory of Time*, *History of Philosophy Quarterly*, Cilt 27, No. 4, 386

43 Ingthorsson, 6.

44 McTaggart, *The Unreality of Time*, 473.

Şimdi, yukarıda kısa bir açıklama getirdiğim B-serilerini biraz açalım. Sider'in özlü ifadesiyle, "şimdi, geçmiş ve gelecek (*now, was and will*) ve benzeri kipli ifadeler A-kavramları iken, *önce ve sonra* ve benzeri kavramlar B-kavramlarıdır."⁴⁵ Basit bir örnek ile, "I. Dünya Savaşı, II. Dünya Savaşı'ndan öncedir" dediğimizde B-serisi bir yargılamaya başvurmuş oluruz. B-serisinin bir farkı, A serisi bir argümandan mesela "I. Dünya Savaşı başladı" argümanından farklı olarak belirli bir duruş noktası (*vantage point*) gerektirmemesidir.⁴⁶ Yine Sider'in da eklediği şekilde, A yargılamaları *gerçeklik değeri* (*truth value*) bazında değişir. "Şimdi yazı yazıyorum" dediğimde bu ifadenin gelecekteki tüm versiyonları yanlış olacaktır.⁴⁷ Zira şu an yazı yazıyor olduğum olgusunun gelecek ve geçmişteki durumları kesin değildir. O halde kipli yargılamalar yani A serileri kesin bir *gerçeklik değeri* içermezler.⁴⁸ Bu haliyle A serileri dinamik iken, B serileri statiktir.⁴⁹ B serileri statiktir çünkü öncelik ve sonralık ilişkisi içinde bulunduğu zamansal konumlanmanın dışına çıkmazlar. "Waterloo Savaşı 18 Haziran 1815'te başladı" önermesi her zaman ve her zaman için 18 Haziran 1815 tarihinin dışına çıkmayacaktır. Bu önermenin gerçeklik değeri bağlamında değişmesi mümkün değildir. Yine Sider'in deyimiyle "bir B yargılaması bir kere kesin bir gerçeklik değerine sahip olduğunda sonsuza kadar bu değeri koruyacaktır."⁵⁰ "Sezar MÖ Haziran 44'te öldürüldü" gerçeği hiçbir zaman değişmez. Ancak McTaggart'ın tarif ettiği gibi de B serisi yargılamaları da tıpkı A serisi gibi *art arda* (*succession*) özelliğini korumaktadır.⁵¹ Kısacası zamanın tarif edilebilmesi için M olayının N olayından önce gelmesi de bir art arda olma ilişkisidir. Bu bağlamda B yargılamalarının A yargılamalarından gerçeklik değeri kapsamında farklı olsalar bile *gerçekte* ne kadar farklı olduğu sorulabilir.⁵² Bunun yanında B-serilerine dayanan teorilere yönelik eleştiriler de vardır. Bu eleştirilerden en önemlisi değişim ve zamanın geçişiyle ilgilidir.⁵³ Bu eleştiri önemli bir eleştiridir. Dört-boyutçu-ezelici dünya tasavvurunda değişimin

45 Theodore Sider, *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Clarendon Press, 2001, Oxford, 12.

46 Sider, *Four-Dimensionalism*, 12.

47 Sider, *Four-Dimensionalism*, 12.

48 Burada zamansal ilişkilerin zamana değil ancak nesnelere bağlı olduğu yönünde McTaggart ve Bertrand Russell arasındaki tartışmaya yer darlığından dolayı girmeyeceğiz ancak şunu söylememiz mümkündür; McTaggart, Russell'a karşı çıkarken aslında Russell matematiksel doğruluk ve yanlışlık önermelerini savunsa da iki ayrı önerme arasındaki doğruluk ve yanlışlık değerinin *değişimi* gerektirdiğini ileri sürmektedir. Burada bu konuda karşımıza çıkan başka bir sorun da Russell'in matematiksel nesnelere varoluşuna dair tespit ettiği küme teorisinin zaman felsefesi bağlamında yarattığı problemidir (bkz. Russell, Bertrand, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Dover Publications, New York, 1993, 13). Belirli bir aritmetik dizinin sayılmasında onu takip eden serinin art ardalığı (*succession*) Zenon'dan beri bilinen bir problem olmakla birlikte temel problem her birinin küme teorisi bağlamında nasıl değerlendirileceğidir. McTaggart, bu bağlamda Russell'a itiraz ederken iki önerme arasındaki ilişkinin değişime bağlı olduğu fikrinde ısrarcıdır (bkz. Russell, Bertrand, *Principles of Mathematics*, Routledge Series, 2010, Bölüm 442, 476). Burada karşımıza çıkan soru, şayet B serisi yargılamaları (Bardon Russell için R serisi yargılamalarını örnek verir bkz. Bardon, Adrian, *The Future of Philosophy of Time*, Routledge Studies of Metaphysics, New York, 2012, 7) ise aritmetik dizilimlerin serilerinin zamansal açıdan *gerçeklik değerini* ancak yine artarda olma üzerinden (*successively*) tanımlayabileceği sorunu karşımıza çıkmaya devam eder.

49 Adrian Bardon, *The Future of Philosophy of Time*, Routledge Studies of Metaphysics, New York, 2012, 7.

50 Sider, Theodore, *Four-Dimensionalism*, 12.

51 McTaggart, *The Nature of Existence*, 11.

52 William Lane Craig & Quentin Smith, *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*, Routledge, New York, 2008, 7.

53 Aykut Küçükparmak, *Zamanın A-B Serileri: Şimdinin Mahiyeti Üzerine Tartışmalar*, Beytülhikme An International Journal of Philosophy, Cilt 6, Sayı 1, Haziran 2016, 92. DOI: 10.18491/bijop.xxxxx.

olmadığı iddiasını taşır. Bu ise tam olarak doğru değildir. Bir dört-boyutçu ve ezeli için değişmeyen mereolojik yapıdır. Balashov köpek örneğini verir:

“Bir köpek benzer şekilde sayısız hücrelerden oluşur. Bu uzamsal parçalar birbiriyle aynı varlığını onun varoluşu süresince her dakika boyunca oluşturur. Bu mereolojik değişimi dışarıda bırakmaz. Köpek, özelde hücrelerinin devamlı yenilenmesiyle özdeşliğini korur... Köpeğin tıpkı uzamsal parçalarının olduğu gibi onun var oluşu süresince farklı anlarda farklı zamansal parçaları vardır... Köpek, tıpkı bir yolun uzayda bulunması gibi, birbiriyle özdeş olmayan zamansal köpek parçalarından oluşur. Ve tıpkı bir yolun taşrada dar olup, şehirde geniş olması gibi köpek de hem kızgın hem sakin olduğu zamansal parçaları taşıyarak sakin olmadan, kızgın olmaya doğru gider. Değişim, yolun uzayda niteliksel değişimi gibi köpek için de zamanda değişimdir. Bu da diğer fiziksel nesnelere için geçerlidir.”⁵⁴

A ve B serileri arasındaki temel farklar bunlardır. Fakat zaman felsefesi görüşleri içerisinde A ve B serileri genellikle kendi içlerinde farklı görüşleri oluştururlar. İstisnaları olmakla birlikte A serisi teorilerine bağlı görüşler şimdilik (presentism), genişleyen blok evren teorisi ve indirgemeciliktir. B serisine bağlı görüşler ise üç-boyutçuluk, dört-boyutçuluk ve bunlara bağlı olarak da ezelicilik (eternalism), blok evren teorisi ve Platoncu teorilerdir⁵⁵. Belirtmek gerekir ki bu görüşler her iki seriye de muhakkak bağlı olmak zorunda değildir. Mesela genişleyen blok evren teorisinde tıpkı B serilerinde olduğu gibi kipli yargılamaların indirgenebileceğini savunan felsefeciler de vardır⁵⁶.

Zaman felsefesinde dört-boyutçu yaklaşım (four-dimensionalism), nesnelere sadece uzamsal değil *zamansal* kısımlarının da var olduğu fikrini savunur.⁵⁷ Üç-boyutçu yaklaşımdan şu şekilde farklıdır: Üç-boyutçu yaklaşım nesnelere zaman içerisinde *tamamen var olduğunu* (endure) ileri sürerken, dört-boyutçu yaklaşım *zamansal kısımlarıyla* (temporal parts) var olduğunu fikrindedir⁵⁸. Bu sebeple üç-boyutçu yaklaşımlar aynı zamanda *endurantist* (*bulunduğu ana göre var olanı savunan/süreci*) yaklaşımlarken, dört-boyutçu yaklaşımlar *perdurantist* (*zaman içerisinde yayılarak var olanı savunan/daimici*) yaklaşımlar olarak da bilinir⁵⁹. Basit bir örnek verecek olursak, bu makalenin yazıldığı bilgisayar sadece arızı olarak parçalardan oluşmaz. Bu bilgisayarı oluşturan parçalar ve bilgisayarın kendisi nasıl masanın üzerinde duruyorsa, zamanda da “durmaktadır”. “Bilgisayar masamın yanındaki çekmecenin üstünde duruyor” demekle onun *uzamsal* konumunu ifade ederim. “Bilgisayar artık burada değil” dediğimde ise onun zamansal konumunu tarif ediyordum. Nasıl bir nesne *uzamda* yer kaplıyorsa, *zamanda* da yer kaplar.

54 Yuri Balashov, *Persistence & Spacetime*, Oxford University Press, New York, 2010, 12.

55 Ned Markosian, “Time”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/16/05/2020/>>.

56 Sider, *Four-Dimensionalism*, 21.

57 Sider, *Four-Dimensionalism*, 52, ayrıca bkz. Heller, Mark, *Temporal Parts of Four Dimensional Objects*, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* içinde, Cilt 46, No.3. 325.

58 Sider, *Four-Dimensionalism*, 52.

59 Ned Markosian, “Time”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/16/05/2020/>>.

Konumuzla ilgili zaman yolculuğunu konu alan filmlerde yer alan renkli bir diyalogdan da örnek verebiliriz. Bir zaman yolcusuna onun zaman yolcusu olduğunu bilmeden nereden geldiğini sorduğumuzda alacağımız cevap da bununla ilgilidir. Nereden geldiği değil *hangi zamandan geldiği* (not where but when) sorusu önemlidir. Zira “zamanda yolculuk” diye bir kavram sadece tanımsal ve teorik anlamda mümkünse yolculuğu tanımlamamız için gereken en temel argüman, yani herhangi bir noktadan başka bir noktaya ulaşmak fikri bizi bu sezgisel çıkarıma götürecektir. Basitçe şöyle diyebiliriz: 1985 ile 1955 yılları tıpkı bir haritadaki iki ayrı nokta gibidir. 1985 yılından 1955 yılına seyahat eden bir zaman yolcusu da “iki nokta” arasında seyahat etmektedir. Bu örnek elbette ki zaman yolculuğu fikrinin *en azından* teoride mümkün olup olmadığına ve dört-boyutçu yaklaşıma göre zaman yolculuğunun mümkün olup olmadığı çıkarımına bağlıdır. Dolayısıyla *petitio principii* sayılmamalıdır.

Dört-boyutçu için dünya *evrelerden* (*stages*) oluşur.⁶⁰ Bu evreler Sider’a göre daha büyük bir toplamı ifade eden parçaların ontolojik yapılarından oluşmaktadır (mereology).⁶¹ Bu ontolojik yapılar, kısıtlanamaz bileşim (unrestricted composition) olarak tanımlanır.⁶² Dört boyutlu dünya her bir evrenin mereolojik toplamını ifade eder.⁶³ Bu toplamın ve kısıtlanamaz bileşimin ne demek olduğunu aşağıda dört-boyutçu yaklaşımımızı problemimize uygularken göreceğiz. Dört-boyutçu yaklaşım bu bağlamda B serisi teorisine de uyar. B serisinde zaman kipli yargılamada tanımlanmadığı ve “objektif bir zaman akışı” fikri olduğu için, dört-boyutçunun dünya ve zaman ile ilgili önermeleri de buna uyacaktır. Bu evreler, belirli bir varlığın ontik konumunu anlamamızı sağlayacaktır. “Konumlandırma” problemimiz açısından çok önemlidir. Nesnelerin birbiriyle ilişkisinin aslında *niceliksel mi yoksa zamansal mı* olduğu, problemimizin gelip çatığı en zorlu noktadır.

Evre teorisi dört-boyutçu zaman anlayışının bakış açılarından biridir. Bundan başka bir bakış açısı da dört-boyutçuluk zamanın içinde *uzay zaman sarmalı* (*spacetime worms*) olarak adlandırılabilir bir sistemin var olduğunu önermektedir.⁶⁴ Bu *uzay zaman sarmalı* her bir evrenin bulunduğu *zamansal kısmın* birbirine özdeş olmasını sağlayan çok yönlü bir uzay zaman yapısıdır. Bu durumda zamanla meydana gelen değişme Sider’ın deyişiyle dört-boyutçu için birbirinin ardı sıra gelen zamansal kısımların benzersizliğinden oluşur.⁶⁵

O halde ezelicilik görüşü burada nerede durmaktadır? Ezelicilik görüşü tüm geçmiş ve gelecekteki nesnelerin tıpkı şimdikiler gibi gerçek olduğunu ileri sürer.⁶⁶ Nasıl bizden yüzlerce ışık yılı uzakta olan bir gök cismi aşırı uzak olduğu için gerçekliğini yitirmiyorsa, en uzak geçmişteki nesne de yitirmez. Sider’ın deyimiyle; “blok evren fikrinde dinazorlar, bilgisayarlar ve gelecekte

60 Sider, *Four-Dimensionalism*, 13, ayrıca bkz. Noonan, H. W., *The Four-Dimensional World*, Oxford Journals içinde, *Analysis*, Cilt 37, No.1 35.

61 Sider, *Four-Dimensionalism*, 13.

62 Katherine Hawley, *How Things Persist*, Clarendon Press, Oxford, 2001, 92.

63 Sider, *Four-Dimensionalism*, 13.

64 Sider, *Four-Dimensionalism*, 5.

65 Sider, *Four-Dimensionalism*, 5.

66 Sider, *Four-Dimensionalism*, 11.

Mars'taki insan yerleşimleri eşit olarak geçerlidir.⁶⁷ Buna karşılık şimdıcilik (presentism) sadece mevcut nesnelerin gerçek olduğunu ileri sürer.⁶⁸ Ezelici görüş ile şimdıciliğin birbirinden farklı olduğunu anlamak zor değildir. Şimdiciye göre P nesnesi zamanda sadece şu an mevcut olduğu için gerçek ise, geçmişte ve gelecekte gerçek olmayacaktır. Ancak ezeliye göre *tüm zamanlarda* geçerlidir. Önümde duran bilgisayar hiç değilse belirli bir geçmişte (mesela t1 zamanında) *henüz* yapılmamış bile olsa belirli bir t zamanı içerisinde yapılmış olduğu haliyle ve gelecekte var olacağı haliyle geçerlidir. Eğer onun varlığını ıskata uğratan herhangi bir gelişme olmazsa tüm gelecek zamanlarda (mesela t2 zamanında) gerçek olduğunu varsaymamak için herhangi bir neden bulunmaz. Daha iyi anlamak için örnek olarak bir kahve çekirdeğini düşünelim. Bu kahve çekirdeğinin ilk günkü hâli A hâli olsun. Çekildikten sonraki hâli B hâli, sıvıyla birlikte karıştıktan sonraki hâli C hâli olsun. Sağduyu bize kahvenin aynı anda bu üç hâlin her biri olamayacağını söyler. A hâli, çekilmeden önceki zamansal kısmı, B hâli çekildikten sonraki zamansal kısmı, C hâli ise içilebilir bir kahve olduğu anı ifade eder. Leibniz'in özdeşlik yarasını hatırlayalım:⁶⁹

$$\forall Fx. \forall Fy(Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y$$

Tüm x'lerin y olduğu fonksiyonunda x, y ile özdeşdir. Kahve çekirdeği özdeşliğini öğütüldükten sonra kaybeder. Dolayısıyla kahve çekirdeği, çekirdeklik vasfını yitirir (survival of identity). Bir sonraki aşamada çekilmiş vasfını da suya karıştığı için yitirecektir. Kahve çekirdeği doğal olarak bu özdeşlik yarasına takılacağına göre bu durum nasıl açıklanabilir? Burada kahvenin her bir halinin zamansal kısımdan oluştuğu teorisi devreye girer. Bu şekildedir ki bizim için kahve çekirdeği zamanda A olarak *varlığını* sürdürürken, B olarak da C olarak da *varlığını* sürdürür. Dört-boyutçuluğun yukarıda tanımladığımız gibi *daimici* olmasının sebebi budur. Dolayısıyla ezeli fikre göre ne kahve çekirdeği (A) ne öğütülmüş kahve (B) ne de suda eriyen kahve (C) özdeşliğinden bir şey kaybetmiştir zira her üçü de geçmiş, şimdi ve gelecek projeksiyonlarının her birinde geçerlidir. Değişime tabi olmaları ezeli görüş bağlamında özdeşliklerinden kopmalarına izin vermez. Fakat bu bir sorunu dışarıda bırakmaktadır. Özdeşlik meselesini halletmiş olsak bile nesnelerin eşzamanlılıkla ya da öncelik-sonralık ilişkisinde bulunduğu bir evren tasarımı (yani dört-boyutçuluk ve ezeliciliğin evren tasarımı) özdeşliğin nasıl korunduğu özellikle özel görelilik açısından şöyle bir soruna yol açar; x nesnesi için y'nin belirli bir evredeki referansını (ya da uzay zaman sarmalında) fizik açısından tanımlasak bile, ontolojik olarak birbiriyle görelî referans çerçevelerinde *öncelik-sonralıkları* olduğunu ileri sürmek nasıl mümkün olacaktır? Aşağıdaki bölümde bu soruya kısa da olsa değinilecektir.

1.2. Özel Görelilik, *Perdurantism* (Daimicilik) ve *Endurantism* (Sürecilik)

Burada konunun özel görelilik ile ilişkisine uzunca değinilecek kadar yerim olmasa da zamanın geçişi, değişim ve A-B serilerinin özel görelilik ile ilişkisine değinmem gerekiyor. Özel görelilik açısından problemimizin en çetrefilli olduğu noktanın burası olduğu fikrindeyim. Craig ve Bardon'ın kitabı *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*'nin giriş bölümü bu konuda

67 Sider, Four-Dimensionalism, 11.

68 Sider, Four-Dimensionalism, 11.

69 Gottfried W Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, Oxford Clarendon Press, çev. Gonzalo Rodriguez-Pereyra, 35.

çok mühim birtakım yanlış anlamaları giderme eğilimindedir. A serisi ve B serisi arasındaki seçimlerin Einstein ve Minkowski uzay zaman göreliliklerine göre değişim göstermesi böyle bir probleme işaret eder.⁷⁰ Şöyle düşünersek; M ve N olaylarının birbirini öncelemesi ve birbirinden sonra gelmesi onların *aynı zamanda* birbirlerine görelî olaylarla bağlantılı olup olmadığına göre değişebilir. Eğer B serisi yargılamayla zamanı anlamlandıracak olursak, *geçmiş, şimdi ve gelecek* olayların eşzamanlılığını anlamlandırmak Minkowski uzay zaman teorisi bağlamında zor olmaz. Ama yine de Einstein'ın özel görelilik kuramına takılan bazı sonuçları olacaktır. O halde eşzamanlılık (simultaneity) zamanın A serisi ve B serisi açısından nasıl anlamlandırılacaktır? Burada Craig'ın McTaggart paradoksu hakkında işaret ettiği sorunu ortaya koymak önemlidir. Kipli zaman ifadelerini Minkowski uzay zaman fikirleriyle ifade etmek absürttür. Craig, "Waterloo Savaşı meydana geldi" ifadesi uysa da "Waterloo Savaşı meydana geliyor" demenin kesinlikle Minkowski uzay zamanının referans çerçevesine uymadığı fikrindedir. Craig bu absürt sonucun bir sorun olduğunu ifade eder.⁷¹

Steven Hales ve Timothy Johnson 2003 yılında kaleme aldıkları bir makalede, aralarında ezeli olan Smart, Balashov gibi düşünürlerden, şimdici olan W. L. Craig'e kadar pek çok filozofun özel göreliliğin aşağıda ayrıca inceleyeceğim daimicilik (nesnelerin zaman *içinde* yayılarak var olduğunu savunan görüş) ile tutarlı olduğunda mutabık olduğunu söylemişlerdir.⁷² Hales ve Thomson'a göre daimiciliğin eleştirilenleri Smart'la birlikte ÖG'den [özel görelilik] zamansal parçalara çıkan her yolun Minkowski uzay zamanından geçtiğine katılmaktadırlar.⁷³ Yine Hales ve Thomson, "Özel göreliliğin en önemli unsurlarından biri olan Lorentz dönüşümü'nün (Lorentz Transformation) zamansal parçaların bir arada bulunmasını sağlayamayan *endurantism* gibi ontolojileri reddedeceğini ileri sürmektedirler."⁷⁴ Bu sebeple özel görelilik, fizikteki gelişmeler ve yukarıda bahsettiğim Minkowski uzayının matematiksel aksiyomları eşzamanlılık ve özel göreliliğin referans çerçevesi kavramlarıyla düşünüldüğünde McTaggart'ın ayrımlarından daha sofistike ve teorik ayrımlar gerekecektir ki bunlar da yine isimlerini aldıkları aynı serilerden A teorileri ve B teorileri olarak gruplanmışlardır.⁷⁵ Philip Turetsky, aradaki farkın teorik yönünü şu sözlerle tanımlar: "A-teorisi, A-karakteristiklerinin [A-serileri yargılamaları özelliklerinin] ortadan kaldırılamaz özelliklerine dair pragmatik düşüncelere başvururken, B-teorisi bunu, yani kendi objektif gerçekliklerine karşı ele alarak, öznelliklerinin bir göstergesi olarak görür."⁷⁶ Philip Turetsky yine de fizik ve onun çıkarımlarının B teorisiyle uyumlu olduğu fikrindedir. Turetsky'ye göre görelilik kuramı, A ilişkilerini değil B ilişkilerini tanımlar.⁷⁷ Çünkü özel görelilik kuramına göre her bir olay Turetsky'nin deyimiyle "öncelik ve sonralık ilişkisinin ne olduğunu belirleyen

70 Craig&Smith, *Einstein*, 7

71 Craig&Smith, *Einstein*, 7.

72 Steven Hales ve Timothy Johnson, A., *Endurantism, Perdurantism and Special Relativity*, The Philosophical Quarterly, Cilt 53, Sayı 213, Ekim 2003, 529.

73 Hales ve Johnson, A., *Endurantism*, 529.

74 Hales ve Johnson, A., *Endurantism*, 528.

75 Philippe Turetsky, *Time*, Routledge, USA, 1998, 120.

76 Turetsky, *Time*, 120.

77 Turetsky, *Time*, 146.

ışık konisinin merkezinde temsil edebilir fakat hiçbir olay şimdiki an imtiyazına sahip olamaz.⁷⁸ Bu sebeple zamanı kipli ifadelerin dışında düşündüğümüzde eşzamanlılık ve ardı ardinalık ile tanımlanabilecek ilişkiler kalır. Bu ilişkiler ise özel görelilik açısından önemlidir. Mesela ışınlanma paradoksundan hareket edersek; özel göreliliğin daimicilik ile ele alındığı senaryoda bir kişinin t_1 zamanında ışınlanıp, t_2 zamanında “ortaya çıkması” arasında bir *fark yoktur*. İkisi de eşzamanlı olaylardır çünkü referansları *birbirinin* zamansal konumlarını doğrulamaz.⁷⁹ Bu daimicilik açısından Hales ve Thomson’ın araştırması düşünüldüğünde onaylayıcı görünmektedir. Bununla birlikte daimiciliği onaylamak için muhakkak özel göreliliğin ışık hızına yakın fiziğine başvurmayaya gerek yoktur. Bir an için özel göreliliğin dışına çıkıp, Newton yasalarınca zamansal açıdan birbirini incelemeyen ama aynı zamanda meydana gelen iki olay düşünelim. M ve N olayları birbirine zamanda paralel olarak olup bitmekte ve sırasıyla yerlerini Q ve P olaylarına bırakmaktadırlar. Birbirine paralel her iki olayın eşzamanlı olarak bir araya gelmesi ve sonuçlanması yine A serileri ve B serileri bağlamında, uzay zamanı nasıl tasavvur ettiğimize bağlı değişecektir. M olayı bitip Q olayı oluşan zamana kadar, N olayının bitip P’nin oluşması nasıl bir yere konulacaktır?

N ve M’nin aynı *zaman aralıklarıyla* (time interval) geliştiğini düşünelim. Hangi zaman aralığı esas alınacaktır? Görünüşe göre iki zaman aralığını *ad infinitum* tanımlamadan kaçınmak için B serisi tasavvurun kullanılması gerekmektedir. Zira N ve M aynı zaman aralığında dediğimizde birinin diğerine art arda olma durumu olmasa bile zamansal operatörün kullanımı bağlamında karşılaştırabilmek için başka bir ontolojik yapının kurulması gerekir. Bu şekilde onlardan sonra gelen Q ve P olaylarının *niceliksel mi yoksa zamansal* bir problemin parçası mı olup olmadığı daha açık bir şekilde anlaşılacaktır. İki ayrı olayın eşzamanlılığında *seçmek zorunda olduğumuz* referans çerçevelerinin (N olayı ya da M olayı) birbirine göreli olmalarını da buna ekleyebiliriz.

Ezeliciğin ve dört-boyutçuluğun özel göreliliğin nesnelerin zamandaki özdeşliğine dair ontolojik yaklaşımına daha yakın olduğunu ileri sürmek mümkündür. Bu bağlamda geriye ezeliçi görüşlerin ışınlanma paradoksuna uygulanması kalıyor.

2. Işınlanma Paradoksuna Dört-Boyutçu Yaklaşımın Uygulanması

2.1. Dört-Boyutçuluk Açısından Bilincin Aktarımı, Prior ve Perry’nin Argümanına Sider’in Cevabı

Şurası açıktır ki nesnelerin uzamsal ve zamansal kısımlarının olduğunu kabul ettiğimizde metafizik pek çok problemi daha kolay bir şekilde ele alsak bile *kendilik ve bilinç* kavramları sorun olmaya devam eder. Burada klasik ruh ve madde tartışmasından uzaklaşarak başka bir perspektifle bakmaya çalışacağım. Yukarıda ilk olarak bilinç ve kendilik problemi üzerine bir düşünce deneyi olan ışınlanma paradoksunu ele aldım ve ışınlanma paradoksuna dair Parfit’in çözüm önerisini analiz ettim. İkinci bölümde ise uygulayacağım modeli tanımladım ve analiz ettim. O hâlde problemi anlamak için sorumuzu tekrar edebiliriz; kendilik (ve dolayısıyla kendilik bilinci) ışınlanma ile özdeşliğini koruyabilir mi? Parfit’in bu soruya verdiği cevap,

78 Turetsky, 146.

79 Burada Kuantum fiziğinden kaynaklı zorluklar ele alınmamıştır.

psikolojik devamlılığın kişisel özdeşliği de tanımlaması sebebiyle özdeşliğin devam edip etmemesinin sorun olmayacağı, yönündeydi.⁸⁰ Yani Parfit için bu konudaki indirgemeci tavır (yukarıda kısaca bahsettiğimiz zamana dair indirgemeci tavır ile karıştırmamak gerekir) indirgemeci olmayan kartezyen ego fikrinden farklı olarak, bilincin nasıl bir değişime uğradığının sadece tanıma bağlı olduğu yönündeydi.⁸¹

Felsefede özdeşliğin zamanla değişmesi (*identity over time*) sorunu sadece nesnelere söz konusu olduğunda ele alınması daha kolay bir sorundur. Ancak kendilik ve bilinç akışı (*stream of consciousness*) söz konusu olduğunda problemin kapsamı değişecektir. Kendiliğin özdeş olup olmadığı meselesi yukarıda ele aldığımız tartışma bağlamında bile tek başına düşünüldüğünde çok geniş kapsamlı bir problemdir.

Roderick Chisholm'ın, *Person and Object: A Metaphysical Study* (*Kişi ve Nesne: Metafiziksel Bir Çalışma*) eserinin beşinci bölümü *The Persistence of Persons through Time* (*Kişilerin Zamanda Varoluşu*) şu önemli soruyla başlar: *Ben başkaları üzerinden (ens per alio) mi yoksa tek başıma mı (ens per se) varım?*⁸² Chisholm bu soruya iki bağlamda cevap verilebileceğini düşünür. Birisi insan şayet *ens per alio* bir varlık ise *ens successivum* (parçalarının devamlılığından oluşan bir varlık) olduğu fikridir.⁸³ Ancak Chisholm bu fikrin doğru olmadığını zira sadece başkaları üzerinden devam eden bir varlığın başka bir devamlılığa da sonuç vereceğini ileri sürerek, “ben”i oluşturan varlık parçalarının Kant'ta ileri sürüldüğü haliyle “pozitif” bir tanımlama vermeyeceğini ortaya koyar.⁸⁴ O halde “ben” denilen kavramın, geçmiş, şimdi ya da gelecekteki hali kesin bir ontolojik konum vermeyecektir. Chisholm, Locke'un sorduğu soruyu sorar:

“Fiziksel evreni oluşturan nihai parçacıkların geçişli doğası düşünüldüğünde, şayet ben zamanda varlığımı sürdürüyorsam, o halde bilincimin bir özden diğerine transfer edilebileceği fikrini savunmak makul değil midir?”⁸⁵

Locke'un bu soruya cevabı açıktır:

“Kişisel özdeşlik, bir insanı kendisi yapan aynı bilincin kendisi olarak, sadece bireysel özün veya farklı özlerin devamlılığına ilişkin olup olmadığına bağlıdır.”⁸⁶

Chisholm buradan devam ederek özdeşliğin *katı ve gevşek* (*strict and loose*) olup olmadığına göre bir ayırım yapacaktır.⁸⁷ Chisholm, meşhur kupa ve T kupası örneğini verir. Chisholm'a göre bir kahve fincanının bir önceki halinin sonrakiyle aynı olması mümkün değildir. Ancak önceki kupa sonraki kupayla gevşek bir anlamda özdeştir. Kupanın tutacağı bir an için parçalandığı

80 Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, 248.

81 Parfit, *Reasons and Persons*, 249.

82 Roderick M. Chisholm, *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open Court Publishing Company, GB, 1979, 104.

83 Chisholm, *Person and Object*, 104.

84 Chisholm, *Person and Object*, 105.

85 Chisholm, *Person and Object*, 106.

86 Chisholm, *Person and Object*, 106.

87 Andre Gallois, “*Identity Over Time*”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-time/>>.

düşünelim. Bu bir H kupası olsun. Chisholm'a göre kupanın önceki H kupasından ve daha sonra da tutacağı olduğu zamana dair T kupasından oluştuğunu düşünelim. T kupası, önceki bir zamanda (t1 zamanı) H kupasının *ens successivumunu* oluşturmaktadır. T kupası bu halde t2 zamanında onun *ens successivumu olmaya devam eder*. O halde T kupası, H kupasının içsel anlamda arızı özelliğini oluşturacaktır. Chisholm buna bir de S sekanslarının olduğu anları ekler. Her bir kupa bu S sekanslarına (sürelerine) bağlıdır. Kupa, t2 zamanında tamamen T kupasından oluşmaktadır. Sonraki kupa T kupası olacağına göre o da bir şeyin *ens successivumudur*. O halde H kupası da sonraki kupalarla gevşek bir biçimde özdeştir⁸⁸.

Bu görüşe katılmak zor görünmektedir. Bir nesnenin tüm ilinekleri ve tözünün durumlarının her birinin diğerine aktarımını gevşek ve katı diye ayırmak için o nesnenin *tüm özelliklerinin* transfer edilebileceği bir yapının biliniyor olması gerekir. Peki bu katı ya da gevşek olarak anlamlandırması çok zor daha sofistike bir sistemin mesela bir ağacın ya da çok fazla kimyasal bileşenden oluşan bir bileşenin “ışınlanmasında” nasıl anlaşılacaktır? Gevşek ya da katı olması kesinlikle bazı bileşenlerin *nasıl tanımlandığına* göre değişecektir. Bileşen bir yana, burada söz konusu edilen insanın kendilik yapısının özdeşliği olduğuna göre tartışmaya aslında bir *ens successivum* olarak değil ama kendiliğin bütünüyle transferi olarak bakmak gerekmektedir.

Parfit'in paradoksunda bizi düşündürmesi gereken nokta şudur: Kendiliğin bir noktadan başka bir noktaya transferi (ışınlanma) onun özünü ne kadar değiştirirse değiştirirsin varlığını değiştirmeyecektir. Şunu demek istiyorum: Eğer Mr. Spock Atılgan'dan bir gezegene ışınlanıyorsa, onun Mr. Spock olarak varlığında kesinti olması, onun arazlarını *a posteriori* olarak değiştirse bile *a priori* olarak varlığını değiştirdiğini varsaymamızı gerektirmez. Burada Parfit'in Parmenides'teki açmazla tekrar sürüklendiğini görmek mümkündür. Şöyle ki, bir şey varsa vardır dediğimizde, onun yok olduğu uzay zaman aralıklarını düşünmek imkânsızlaşır. Yukarıda Parfit'in *Divided Minds* makalesinde sorduğu soru yani “Ortaya çıkan kişi *ben olacak mıyım?* (will the resulting person *be me?*) sorusunda metafiziksel olarak bir açmazla karşılaşırız. O da “be” yani olmak fiili anlamında olmanın her yerde eşsiz bir varlık statüsü kazandırması olacaktır. Kısacası Parfit, ışınlanmadan sonra o kişinin “kim” olacağını kategorize edilemeyeceğini ileri sürerken aynı zamanda kategorize edilebilir bir varlık olacağını da bilmektedir. “Kim?” olduğunu imleyen soru ünleminin semantik anlamda önemi olmaması, ontolojik anlamda önemi olmadığı anlamına gelmez. Tanıma bağlı olduğu haliyle varlığın kendisi sadece tanımsal bir kategorileştirmenin konusu olur. Bunun çelişkili olduğunu düşünmemek için bir sebep yoktur.

Bana göre Parfit'in savunduğu şekliyle yani ortaya çıkan kişinin ben olup olmadığına dair tanıma göre çözülemez. Zihnin yukarıdaki tanımlarına göre hareket edip onu fark etmeme yönelik duyumsamanın sadece nominal bir süreç olduğunu düşünsek bile “*ortaya çıkan kişi ben miyim?*” sorusunun cevabını verecek bir “kişiyi” kişi olarak değerlendirmek söz konusu olmayacaktır. Bu da sonuç itibarıyla soruyu baştan cevapsız bırakmak zorunda kalır. İşte bu noktada bu *kim-liğin* (I-ness) nerede bulunduğunu analiz etmek için Sider'in Perry ve Prior üzerinden eleştirdiği başka bir analogiye değinebiliriz.

88 Andre Gallois, “*Identity Over Time*”, Identity: ‘Strict’ and ‘Loose’.

Önce 20.yy'ın etkili filozoflarından Arthur Prior'ın "Tanrı'ya şükür ki sona erdi!" argümanını ele alalım. Prior'ın kendi sözleriyle:

"Birisini 'Tanrı'ya şükür ki bitti!' sözünü söylendiğinde herhangi bir tarihe atıf yapılamayacak şekilde söylemiş olsun fakat bu öyle bir şey anlatır ki tarihin işin içinde olduğu herhangi bir kipsiz bağlacın kullanımı mümkün değildir. O, o hâlde kesinlikle 'Tanrı'ya şükür ki bu şeyin sonu 15 Haziran Cuma 1954'te geldi' anlamına gelmez, o anlamda ifade edilse bile (Hatta bu nedenle 'Tanrı'ya şükür ki bu şey bu sözün ifade edildiği anla aynı andadır' anlamına gelmez. Kim bu nedenle Tanrı'ya şükretsin ki?)."⁸⁹

Burada da benzer bir tabloyla karşılaşırız. Eğer kişisel özdeşlik ile ilgili yargımızda, belirli ifadelerden kaçınacak olursak -ya da bu ifadelerin indirgenemez doğaları olduğunu savunursak- varacağımız sonuç, Prior ve Parfit'te olduğu gibi zihin ve benlik kavramlarının neredeyse solipsist sayılabilecek bir kavrayış olacaktır. Bu kavrayışı Perry'nin örneğinden hareketle daha iyi anlamamız mümkündür. Filozof John Perry'nin müşteri örneğini hatırlayalım.⁹⁰ Perry bu varsayımda bir müşterinin marketten alışveriş yaparken alışveriş arabasından döktüğü şeker tanelerinin izlerine rastlar. Bu izi takip eder. Her dönüşte şeker izinin daha da kalınlaştığını anlar. Sonra şu gerçekliğe uyanır: Yakalamaya çalıştığı müşteri *kendisidir*. Sonra Perry der ki:

"Başlangıçta yırtık poşetli müşterinin bu dağınıklığı yarattığına inandım ve bunda haklıydım. Fakat bu dağınıklığa neden olanın ben olmadığına inanmıyordum. Bu inanmaya başladığım bir şeydi. Ve buna inanmaya başladığımda izi takip etmeyi bıraktım ve alışveriş arabamdaki yırtık torbayı düzenledim. İnançlarımdaki değişim davranışlarımdaki değişimi açıklıyordu."⁹¹

Sider tam bu noktada Prior'ın örneğini, Perry'ye de uygular:

"Ve biz Perry'nin örneğini, Prior'ın örneğine 'Tanrı'ya şükür ki bu dağınıklığı yaratan ben değilim' diyerek yakınlaştırabiliriz. Uzamsal örnekleme için, düşünün ki burada değil ama orada bir orman yangını çıkıyor ve ben bu durumda rahatlıyorum. Benim rahatlamamın nesnesi uzamsal dizinlerin eksik olduğu cümleleri noksan tutmama yakalanamaz, örneğin 'yangın New Mexico'da, Syracuse'da değil' demek böyledir zira belki nerede olduğumu bilmiyorumdur. Eğer uzamsal çevrem konusunda bilgisizsem yangının konumunu 'o orada, burada değil' önermesinden başka bir ifadeyle bilemem. Eğer Prior'ın bulmacasına gerçek cevap Prior'ın -geçmiş ve gelecek nesnelere ve olaylar yoktur- argümanını içerecekse o hâlde paralel örnekler de bizi diğer kişiler ve insanların var olmadığına yönelik açıkça saçma bir pozisyona koyar. Eğer hareket eden şimdi teorisenin gerçek cevabı

89 Arthur N. Prior, *Thank Goodness That's Over*, Philosophy, Cilt 34, No.128 (Haz. 1959). Kraliyet Felsefe Enstitüsü adına Cambridge University Press tarafından neşredilmiştir, 1959, 17.

90 John Perry, *The Problem of Essential Indexical and Other Essays*, Oxford University Press, New York, 1993, 33.

91 Perry, *The Problem of Essential Indexical*, 33.

olsaydı, paralel örnekler bizi ben-lik ve burada-lık kavramlarının indirgenebilir olgularını postule etmeye götürürdü”.⁹²

Konuyla oldukça ilgisiz görünen bu iki analogiden hareket ettiğimizde ne demek istediğim daha iyi anlaşılacaktır. *Burada-lık ve ben-lik* kavramları tam olarak indirgenemez ontolojik kiplikler olduğu kabul edildiğinde Parfit, Prior ve Perry'nin ortak noktası “indeksik” tümcelerin ve kavramsal analizlerin sadece nominal belirlenimler olduğunu anlarız. Bu ise ışınlanma paradoksunu çözmez; aksine bu ilişkilerin sadece psikolojik bir yargı neticesinde olduğunu gösterir. Prior ve Perry'nin varsayımsal karakterlerinin bir an için bir tür amneziden mustarip olduklarını düşünelim. Bu durumda “alışveriş arabasından şekeri döken kişi” hariç kimse bu dağınıklığı yaratacağını bilemeyeceğinden, bu kişinin amnezi olması halinde “şekeri döken kişi John Perry değil” dememiz mi gerekecektir? Bu çıkarım ise bizi etraftaki nesnelere ve olayların varlığının mereolojik bir nihilizmine götüren absürt bir çıkarımla sonuçlanır. Bu da bizi, mantıklı bir çözüm olarak gördüğüm Dört-Boyutçu yaklaşıma götürür.

2.2. Paradoksun dört-boyutçu çerçevede çözümlenmesi

Sadece yukarıdaki sebeple zamanda özdeşliğin değişmesine başka bir açıdan değinmek gerektiği düşüncesindeyim. A nesnesinin tüm özellikleriyle bir yerden bir yere taşınması belirli bir zamansal alanda da gerçekleşecektir. Yukarıda kapsamlı bir şekilde McTaggart'ta da değindiğim gibi öncelik ve sonralık ilişkisi olmaksızın nesnenin özelliği ne olursa olsun belirli bir zamansal farktan bahsedemem.

Yukarıda Parfit'in paradoksuna ek olarak Star Trek'ten örnek vermemin sebebi de budur. Parfit, kişisel özdeşliğin “devam etmesini” bir problem olarak görürken buradaki devamlılığın esasının aslında zamana dair bir devamlılık olduğunu ihmal etmektedir. Kısacası, bir nesne ister maddi anlamda tutarlılığını korumak zorunda, isterse de psikolojik varlığını devam ettirmek zorunda olsun her iki senaryoda da devamlılığını muhakkak “zamanın içinde” sağlamak zorunda kalacaktır. Psikolojik devamlılığı Parfit'te olduğu gibi kişisel özdeşlikle bir tutmak gerekse bile bu durumu da zamanla ölçmek zorunda oluşumuz zihnin ve bilincin özdeşliğine bakış açımızı daha da genişletmemiz gerektiğinin bir göstergesidir.

O halde diyakronik bir bulmacanın aklıma gelmesi kaçınılmazdır. Bu ise hepimizin Platon'un *Parmenides* diyalogundan bildiğimiz Theseus'un gemisi sorunudur.⁹³ Theseus'un gemisi basitçe şu şekilde anlatılabilir. Geminin yüz tane payandasının olduğunu düşünelim. Bir payandası birinci yılda, diğer bir payandası takip eden ikinci yılda, son payandası olan yüzüncü payandası da yüzüncü yılında değişmiş olsun. Aşağıdaki şekilde formüle edilebilir:

$$n+1+n+2+n+3+\dots+n+100$$

Takip eden yıllar içinde sıfırıncı yıldan başlayarak gemi öyle bir şekilde değişmiş olacaktır ki eski gemiden hiçbir eser kalmayacaktır. O halde Theseus'un gemisi, Theseus'un gemisi *olmaya*

92 Sider, *The Four-Dimensionalism*, 20.

93 Plato, *Complete Works, Parmenides*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2015, 365.

devam eder mi? Geminin varlığının devam edip etmeyeceği sorusuna şu faraziyeyle devam edelim: Gemi 53. yılda değişmiş haliyle kalsın. Bu 53 payandasının değişmiş olduğu geri kalanların da hala aynı olduğu anlamına gelir.

Leibniz'in özdeşliğin geçişkenliği yasası (principle of transitivity of identity) gereği Theseus'un gemisi, değiştirilen gemiyle yani 53. gemiyle aynı olacaktır. Bu sonuç paradoksaldır. Sider, buna başka bir varyant daha ekler. Şimdi değiştirilen eski payandaları bir depoya koyduğumuzu ve geminin değiştirilen *tüm payandalarından* (yani 100 payandanın her birinden) yeni bir gemi yaptığımızı varsayalım. Şimdi elimizde sadece değiştirilen gemi değil ayrıca bir de eski payandalardan ayrı bir gemi oluşacaktır. Üç gemiden bahsedebiliriz. Theseus'un orijinal gemisi, değiştirilen gemi ve eski payanda gemisi.⁹⁴ Bu soruna çok farklı çözümler getirilmiştir.⁹⁵ Ancak bu çözümlerin pek çoğunun yukarıda bahsini ettiğimiz dört-boyutçu uzay zaman sarmalı teorisi ile önerilen çözüm kadar ontolojik tutarlılığının olmadığını ve eninde sonunda Leibniz'in özdeşlik ilkesine takılmadan cevap veremeyeceğini düşünüyorum.

Sider'in bu konudaki cevabı da bu doğrultudadır. Gemiden ne anladığımıza bağlı olarak değişen bir cevap vardır. Yukarıda gemi örneğini verdiğimizde geminin 53. yılda değiştiği halinin sıfırıncı yılda değiştiği hal ile özdeş olmadığını göstermiştim. Burada ise mesele bunun *geminin kendisine* uygulanıp uygulanmayacağıdır⁹⁶. Theseus'un gemisi tıpkı değiştirilen parçalarının yer değiştirmesinde olduğu gibi başka uzay zaman sarmalları içinde farklı özdeşlikler oluşturur. O halde Sider'in dediği gibi eğer geminin aynı payandaları taşıması gerektiği fikrindeyse yeni payandaları taşıyan geminin orijinal gemi yani Theseus'un gemisiyle özdeş olduğunu düşünürüz⁹⁷. Sider buna ek olarak hangi uzay zaman sarmalının gemi olarak sayılacağına kesin olamayabileceği cevabını da ekler⁹⁸. Sider'in cevabı buna bağlı olarak şöyledir: Dünya (âlem) uzay zaman sarmallarının içindedir ve metafiziksel olarak bu bulmaca çözülsede cevabımıza bağlı olarak geriye tek bir sorun kalır; hangi *kavramsal (conceptual)* uzay zaman sarmalının gemi sayılacağı sorundur bu⁹⁹. O halde diyebiliriz ki Theseus'un gemisi, sonraki gemilerle (ve hatta Sider'in bulmacaya eklediği değişen gemiyle de birlikte) özdeş değildir; her biri kendi dört boyutlu uzay zaman sarmalı içerisinde ayrı varlıklar oluştururlar. Geminin parçaları da değiştiği oranında değişeceği gibi özdeşlik yasası da çiğnenmiş olmayacaktır.

Işınlanma paradoksunda da benzer bir durumu düşünmek zor değildir. Benliğimi oluşturan tüm parçalar (ve kendimin mutlak nesnel ve öznelliği) birbiriyle özdeşliğini kaybetmeksizin zamanda da aynı gerçeklikle mevcuttur. A noktasından B noktasına ışınlandığımızda iki nokta arasında ışınlanma *süresince* yaşadığım zamansal aralık aynı şekilde uzay zaman sarmalına dâhil olduğu müddetçe tıpkı A ve B uzamsal konumlarında olduğu gibi A ve B zamansal konumlarında da özdeşliğimi devam ettiririm.

94 Sider, *Four Dimensionalism*, 7.

95 Gallois, "Identity Over Time".

96 Sider, *Four Dimensionalism*, 9.

97 Sider, *Four Dimensionalism*, 9.

98 Sider, *Four Dimensionalism*, 9.

99 Sider, *Four Dimensionalism*, 9.

Burada şöyle bir itiraz dile getirilebilir; insan bilincinin sürekliliği ve devamlılığını sağlayan mekanikler herhangi bir cisimden ve hatta etrafımızda gördüğümüz başka bir canlıdan farklıdır. Theseus'un gemisi, bir bisikletin tekerleği veya bir yıldızın çekirdeği ile insan bilinci arasında fark vardır. Bu da göstermeye çalıştığım gibi hem bilince dair demet teorisi hem de bu probleme çözüm getiren şimdilik açısından bilincin değişimine dair soruyu tekrar varsaymasını gerektirir. Eğer zaman içinde nesnelere ele alırsak, insan bilincinin diğer nesnelere hiyerarşik olarak farkını *zamanın geçişi* içinde göstermek mümkün değildir.

Yukarıda Sider'in Perry ve Prior'a yönelik eleştirisinin ve benim de savunduğum dört-boyutçu düşüncenin merkezinde tam olarak bu vardır. Benim *burada* ve *şimdi* olmam ile gemi payandasının *burada* ve *şimdi* olması arasındaki farkı tayin eden semantiği oluşturan referans ve ilişkilerin nedensellik bağlarını gösterdiğimiz sürece aradaki fark, tıpkı Sider'in "Sirakuzadaki Yangın" örneğinde tanımladığı gibi uzay zamanın herhangi bir noktasında "indirgenebilmesi" ile açıklanabilir.

Yine Sider'in başka bir çalışmasından bir örnekle bunu göstermek mümkündür. "Abraham Lincoln uzundu" demek Sider'a göre, "geçmişin neredeyse ancak tam olarak doğru olmadığı bir betimlemesidir."¹⁰⁰ Çünkü şimdiciye göre Lincoln artık *var olmadığına* göre bu gibi doğru tikel önermeleri Lincoln'ü tarif etmek için kullanmak imkânsızdır. Ancak Sider'in dediği gibi şimdici, "ABD'nin Başkanı, özgürlük bildirgesini imzalayan kişi" gibi ifadelerle doğruluk değerini yakalayabilir."¹⁰¹ Bu şekilde bu, Lincoln var olmasa bile günümüze kadar gelen bir şekilde onun etkisini anlamamızı sağlar. ABD'nin şu anki halinden Lincoln'e kadar bir *bağlayıcılık* (*supervenience*) kurmamızı sağlayan budur. Sider'in *yarı-doğru* dediği bu ifadelerin her biri her ne kadar doğruyu tanımlamada başarılı olsa da¹⁰² sorun tümel önermelerin evetlenmesinde ortaya çıkmaktadır. Mesela;

$$(GEÇMİŞ) \forall x(Fx \rightarrow Gx), \forall x(Gx \rightarrow Hx) \therefore \forall x(Fx \rightarrow Hx)$$

Birinci derece mantıkta formüle edilen bu önerme yani "Tüm insanlar ölümlüdür, Sokrates de insandır, O halde Sokrates ölümlüdür" doğru bir önermedir. Ancak geçmiş kipiyle ifade edildiğinde Sokrates'in insan *olduğunu* ve şu an *var olmadığını* düşündüğümüzde onu bu önermede tanımlamamız imkânsız hale gelecektir. Geçmiş kipini ortadan kaldırmak gerekmektedir.

Şimdi bunu ışınlanma üzerinden düşünelim. Örneğimizde x kişisi ışınlanıyor ve Parfit'in iddia ettiği gibi, kim olduğunun önemi olmadığı düşünülüyor olsun.

$$\exists x(Fx \rightarrow \neg Fx).$$

Yani x kişisi, ışınlanma makinesinden x olmayan bir kişi olarak çıkıyor. Bu kişiye y kişisi diyelim.

100 Theodore Sider, *Presentism and Ontological Commitment*, The Journal of Philosophy Cilt XCVI, Sayı.7, Haziran 1999, 332.

101 Sider, *Presentism*, 332.

102 Sider, makalesinin sonunda *yarı-doğru* bulduğu bu tür şimdici ifadelere saygı duyulması gerektiğini söyler. Sider, *Presentism*, 347.

$\exists x(Fx \rightarrow Gy)$.

Önermemizi şöyle kuralım:

$\exists x(Fx \rightarrow \neg Fx) * \exists x(Fx \rightarrow Gy)$

Bu durumda x kişinin olmadığı kişi ile y kişinin *aynı* olduğu sonucuna varmak gerekir.

$\exists x(Fx \rightarrow \neg Fx) * \exists x(Fx \rightarrow Gy) \therefore \exists x(Fx \rightarrow Fy)$

Ancak bu ifadelerden sadece birisi doğru olabilir. O kişi x olmayan bir kişi mi yoksa y (ve hatta *tüm x'ler için başka bir varlık olarak*) mi olduğunun önemli olup olmadığı işte bu noktada değişir; onu *tanımlayan* bir tözü bilebilmeliyim ki o kişinin o olduğunu gösterebileyim. Ancak yukarıda gösterdiğim gibi o kişinin tanımlandığı kişinin şu ya da bu kişi olması *fark etmiyorsa* her iki önerme de eşdeğerdir. Fakat fark etmediğini söylemek, en baştan Sider'in dediği gibi bir varlığın *kişi* olduğuna dair kavramı bile tanımlamaya yetmez.¹⁰³ Önermenin her iki bileşeni de “ve” bağlacı ile bağlı olduğundan ve birinci ardışık önerme ($\exists x(Fx \rightarrow \neg Fx)$) yanlış olduğundan üçüncü şıkkın yanlış olması gerekir.

Yukarıda bir şeyin aynı anda hem kendisi hem de başkası olamayacağına yönelik özdeşlik yasasından bahsetmiştim. Eğer kişi özdeşliğini bu bağlamda koruyamıyor olursa ışınlanma örneğine gitmeye dahi gerek kalmaz; bir kişinin on sene önceki hâli kendisiyle özdeş olmadığı için onun on sene önceki halinin şimdiki hâliyle *aynı* olduğunu söylemek imkânsız hale gelecektir. Bu ise, özdeşliğin korunmasını sağlayan bir tözün varlığı varsayılmaksızın özdeşlik yasasının ihlaline ve çelişkiye götürür.

Farklı bir görüş açısından olsa da Seyfettin Kuşçu'nun bu konudaki bir makalesinde de buna değinilmiştir. Kuşçu'nun sözleriyle;

“Dolayısıyla demet kuramlarının yanlış bir metafizikten kurtulmak yolunda attığı adımların başka bir tartışmaya yol açtıklarını yani özellikler arası bir hiyerarşinin nasıl kurulacağına belirlenmesinin gerektiğini görüyoruz.”¹⁰⁴

Bu sorun ise nesneye atfedilen yüklem ve özelliklerin (Lincoln'un uzun olması gibi) demet teorisi açısından nasıl bir sistematik içerisinde ele alınmaları gerektiği sorununu doğurur. Bir varlık olarak eğer tözden yoksunsa, varlığa gelebilmesi için hangi özellikleri seçmek gerekir? “Yeşil bir elmayı” düşünebilmek için yeşil özelliğinin onda *zorunlu* olması gerekmez; ama yeşilliğin diğer hangi özelliklere göre “üstün” olduğu sorusu ortaya çıkar.

Bu iki eleştiriyi birlikte ele almak gerekir. Dolayısıyla özdeşliğin zamanla değişiminden bahsedebilmem için özdeşliği temellendirebilecek bir tözün bulunması gerekir; bu doğrultuda dört-boyutçu çözüm, Parfit'in önerdiği çözümden farklıdır. Parfit burada ontolojik olarak

103 Sider, *Four-Dimensionalism*, 146.

104 Egemen Seyfettin Kuşçu, “Cambridge Değişimi ve bir Zorunlu Soru: Bir Nesne Olmak Ne Demektir?”, *Felsefe Arkivi*, Istanbul University Press, Sayı 53, 2020, 20.

betimleyici metafizik ile sorunu tanımlamıştır. Oysaki dört-boyutçu yaklaşım bundan farklı olarak her bir zamansal “konumda” farklı özdeşliklerin olduğunu kabul eder.

Sonuç

Hiç şüphesiz çoğu metafiziksel sorun ve problematikte olduğu gibi ışınlanma paradoksunun çözümü de zor ve tek yönlü bir çerçevede ele alınamayacak kadar çok yönlü bir sorundur. Bilindiği gibi Einstein’ın özel görelilik kuramı ile kuantum alan kuramları birbiriyle henüz senkronize olamayacak kadar girift sorunları içermektedir. Bu bağlamda zihnin kuantum alanında nasıl bir yapı izlediğinin şimdiki bilimsel olanaklarla bilinmemesi gibi pek çok bilimsel teori eksikliklerini de bu tabloya ekleyebiliriz. Göstermeye çalıştığımız şey bu noktada dört-boyutçu uzay zaman görüşünün sadece zaman felsefesinde değil aynı zamanda zihin felsefesinde de uygulanabilir olduğu fikridir. Bu ise sadece elimizdeki makaleyle açıklanabilecek kadar basit bir sorun değildir.

Zamanın algısına dair tüm gerçekliğin sadece şimdide olduğunu düşünüyorsak Parfit’te olduğu gibi kişisel özdeşliğin nasıl transfer edildiği *non-necessario* sorun teşkil etmek zorunda değildir. Elbette ki her iki fikri ayrılık yine zorunlu olarak felsefenin farklı alanlarında birbirine karşı kulvarlarda olmak zorunda değildir. Ancak ontolojik olarak meseleyi anlamının önemi adına kesin çizgilere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeplerle dört-boyutçu zaman anlayışının Theseus’un gemisi ve daha pek çok örnekte gördüğümüz gibi ışınlanma paradoksunu çözebileceğini düşünüyorum.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar / References

- Balashov, Yuri. *Persistence&Spacetime*, Oxford University Press, New York, 2010.
- Bardon, Adrian. *The Future of Philosophy of Time*, Routledge Studies of Metaphysics, New York, 2012.
- Bardon, Adrian. *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, çev. Özgür Yalçın, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2015.
- Bennett, H. Charles. *Teleporting an Unknown Quantum State via Dual Classical and Einstein-Podolsky-Rosen Channels*, Aralık 1992, *Physical Review Letters* Cilt 70.
- Bodhi, Bhikkhu. *The Connected Discourses of The Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*, Wisdom Publications, 2000, USA.
- Chisholm, Roderick M. *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open Court Publishing Company, GB, 1979.
- Craig, William Lane& Smith, Quentin. *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*, Routledge, New York, 2008.
- Gallois, Andre. “*Identity Over Time*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-time/>>

- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, The Floating Press, 2009.
- Freeman, Edward. *On McTaggart's Theory of Time*, History of Philosophy Quarterly, Cilt 27, No. 4.
- Frege, Gottlob. *Über Sinn und Bedeutung*, *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 1892, NF-100.
- Hawley, Katherine. *How Things Persist*, Clarendon Press, Oxford, 2001.
- Heller, Mark. *Temporal Parts of Four Dimensional Objects*, Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition içinde, Cilt 46, No.3.
- Inghthorsson, Rognvaldur. *Understanding McTaggart's Paradox*, Metaphysics in the Post-Metaphysical Age Vol. II.
- Perry, John. *The Problem of Essential Indexical and Other Essays*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Kuşçu, Egemen Seyfettin. "Cambridge Değişimi ve bir Zorunlu Soru: Bir Nesne Olmak Ne Demektir?", *Felsefe Arkivi*, İstanbul University Press, Sayı 53, 2020.
- Leibniz, Gottfried W. *Discourse on Metaphysics*, Oxford Clarendon Press, çev. Gonzalo Rodriguez-Pereyra.
- Markosian, Ned. "Time", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/16/05/2020/> (giriş tarihi 23.01.2022).
- McTaggart, Ellis, J. *The Unreality of Time*, *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Cilt XVII, 1908.
- McTaggart, Ellis, J. *The Nature of Existence*, Cilt I, Cambridge At The University Press, 1921.
- Parfit, Derek. Divided Minds and Nature of Persons, (<https://philarchive.org/rec/PARDMA>) (Giriş tarihi 26.01.2022).
- Plato. *Complete Works, Parmenides*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2015.
- Prior, Arthur N. "Thank Goodnes That's Over", *Philosophy*, Cilt 34, No.128 (Haz. 1959). Kraliyet Felsefe Enstitüsü adına Cambridge University Press tarafından neşredilmiştir, 1959.
- Sider, Theodore. *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Clarendon Press, 2001, Oxford.
- Sider, Theodore. Presentism and Ontological Commitment, *The Journal of Philosophy*, Cilt XCVI, Sayı: 7, Haziran 1999.
- Turetsky, Philippe. *Time*, Routledge, USA, 1998.
- Yalçın, Şahabettin. "Hume ve Bellek", ed. İlhan İnan, *Felsefe Tartışmaları*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Sayı 32, İstanbul, 2004.



Bending the Structure: Jacques Lacan Along the Axis of Structuralism and Poststructuralism

Yapıyı Bükme: Yapısalcılık ve Postyapısalcılık Ekseninde Jacques Lacan

Merve Günday¹ , Erman Kaçar² 



¹(PhD student), Middle East Technical University, Social Sciences Institute, English Literature, Ankara, Türkiye

²(Research assistant), Ardahan University, The Faculty of Humanities and Literature, Department of Philosophy, Ardahan, Türkiye

ORCID: M.G. 0000-0002-7345-9870;
E.K. 0000-0002-4635-9559

Corresponding author/Sorumlu yazar/:

Merve Günday
Middle East Technical University, Social Sciences Institute, English Literature, Ankara, Türkiye

E-mail/E-posta: mervegndy@hotmail.com

Submitted/Başvuru: 29.03.2022

Revision Requested/Revizyon Talebi: 15.05.2022

Last Revision Received/Son Revizyon: 17.05.2022

Accepted/Kabul: 22.05.2022

Online Yayın/Published Online: 21.06.2022

Citation/Atf: Günday, Merve and Kaçar, Erman. "Bending the Structure: Jacques Lacan Along the Axis of Structuralism and Poststructuralism" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 56 (2022): 99-112.
<https://doi.org/10.26650/arc.1095500>

ABSTRACT

Lacan wrote and generated ideas at the intersection of structuralism and poststructuralism, and the question of where he stands in this intersection is crucial to understand his conception of the subject. This essay takes the multiplicity of views on Lacan as a structuralist and a poststructuralist as its starting point and aims to weigh these labels against the background of his specific theories and views. We suggest that in his early phase when he was categorised as a structuralist, he had the seeds of his later poststructuralist phase, and when he was generating his poststructuralist ideas, he was building them on his structuralist legacy. This evolution is similar to that of Roland Barthes in that he establishes an ongoing dialog between structuralism and poststructuralism: he is both a threshold figure suggesting an amalgam of these movements, but he is also a dividing figure as his evolution points at the unbridgeable rupture between structuralism and poststructuralism.

Keywords: Jacques Lacan, Derrida, Saussure, structuralism, poststructuralism

ÖZ

Lacan'ın düşüncelerinde yapısalcı ve postyapısalcı öğeleri bulmak mümkündür ve Lacan'ı özne kavramı ancak Lacan'ın bu ikisi arasında nerede konumlandığının anlaşılması ile açıklık kazanır. Lacan'ın yapısalcı ya da postyapısalcı olduğuna dair ileri sürülen farklı düşünceleri çıkış noktası alan bu çalışma, onunla ilgili bu sınıflandırmaları onun teori ve fikirleri çerçevesinde sınırlaştırır. Bu çalışmada, Lacan'ın yapısalcı olarak nitelendirildiği ilk dönemlerindeki kuramsal tartışmalarında postyapısalcı nüveler barındırırken, postyapısalcı düşüncelerini ürettiği sonraki dönemlerde ise bu düşüncelerini daha önceki yapısalcı fikirlerine dayandırdığını ileri sürmekteyiz. Yapısalcılık ve Postyapısalcılık arasında süregelen bir diyalog oluşturması bakımından Lacan epistemolojisindeki bu değişim Roland Barthes'da gözlemlenen değişime denktir: Lacan her iki yaklaşımı bir araya getirerek bu iki konum arasında eşik görevi görürken aynı zamanda, çalışmalarının ilerleyen dönemlerinde görüldüğü üzere, yapısalcılık ve postyapısalcılık arasındaki uçuruma vurgu yaparak bir ayrışma noktası da sunar.

Anahtar Kelimeler: Jacques Lacan, Derrida, Saussure, yapısalcılık, postyapısalcılık



Introduction

One's understanding of language or the sign might be the first thing to look at while locating him/her as a structuralist or a poststructuralist. Whether that philosopher or the philosophical school is in search of an organising principle or a structure might be another element that tells us about their position. Moving from the particular to a general operating mechanism might be another criterion. We will concentrate on the first criterion, the conception of language or more specifically the sign in Lacan. The first question in this context would be whether he is Platonic or not. Platonism is the account of Western metaphysics, says Derrida:

The history of metaphysics, like the history of the West, is the history of these metaphors and metonymies. Its matrix-if you will pardon me for demonstrating so little and for being so elliptical in order to come more quickly to my principal theme-is the determination of Being as presence in all senses of this word. It could be shown that all the names related to fundamentals, to principles, or to the center have always designated an invariable presence-eidos, arche, telos, energieia, ousia (essence, existence, substance, subject) aletheia, transcendentality, consciousness, God, man, and so forth.¹

Here the word metaphysics has nothing to do with the belief systems, but it is a reference to the assumed nature of the signified. Platonism assumes an unproblematic correspondence between the signifier and the signified, both of which make up the sign. Yet, Derrida limits himself only to the world of the signifiers and takes the signified as an assumption. In his attempt to delogocentralize the western philosophy, Derrida was actually detaching himself from this assumed nature of the absolute signified and limiting himself only to the operations of the signifiers. Then, one can come up with the question of 'What is Lacan's conception of the sign?'

As Lacan rereads Freud from a linguistic vantage point which was shaped mostly by Saussure and Jakobson, some critics say that he is a structuralist. However, when we look at what later Lacan says, it becomes impossible to take him as a traditional structuralist. We see that Lacan borrows terms like signifier, signified and sign from Saussure, metonymy and metaphor from Jakobson and uses them extensively or he borrows the idea that language is a site of being from Heidegger. He definitely recontextualizes these words and ideas as he problematizes the link between the signifier and the signified, and he holds the symbolic and imaginary identifications responsible for this problematization. His concepts of Lack and Desire, and phallus as a non-locus or his claim about the lack of overlap between the signifier and the signified make it difficult to locate him within a structuralist frame which assumes that, though the link between the signifier and the signified is arbitrary, it is stable and which looks for a totalizing operating mechanism or a structure behind the particulars. Another thing that disconnects Lacan from structuralism is his basic assumption that the subjectivity is based on a radical split between unconscious and consciousness. That is, these psychic realms work through different lines of

1 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. A. Bass (London: Routledge, 2002), 353.

logic, which do not overlap. However, in both we see linguistic processes as he says unconscious is structured like a language and before the subject is born, there is already the word. There is no teleological flow in Lacan, even if we take the Phallus as the origin, its status as an empty locus or absent presence problematizes its teleological significance.

1. Fundamentals of Structuralism and Post-Structuralism and Lacan's standing in relation to them

Giving a brief overview of structuralist and poststructuralist ideas and theorists might prepare the ground for a more comprehensive discussion on Lacan's position in relation to them. As a theoretical movement, structuralism is traced back to the thinking of Ferdinand de Saussure (1857-1913) who had a revolutionary impact on the study of language with his famous work *Course in General Linguistics*. It was born as a reaction to the social and linguistic turmoil of the late-nineteenth and early twentieth-century Western Europe, where "discourse had become degraded to a mere instrument of science, commerce, advertising and bureaucracy."² In the face of the era's ideological crisis, the structuralists sought to find an alternative approach, which would be only about the language itself, regardless of the historical conditions surrounding it, and they thought that language could contain reality. Although they disconnected the signified from external reality as a response to their age's ideological crisis, they remained Platonic because the notion of the sign they offered by this disconnection referred only to itself, and there was still a stable signified which was later on taken by poststructuralism as an assumption, as a reflection of the functioning logos which was in fact a non-locus.

Structuralist thinkers were anti-humanist in the sense that they concentrated on language and meaning-making mechanisms rather than dealing with meaning and the subject and searched for a monolithic reading of truth. That is, "carving out of the heterogeneous assemblage of phenomena and practice that fall under the heading of language" "an object which is discrete, stable, systematic, homogeneous, and open to empirical examination and logical theorizing,"³ they foregrounded only how language functioned and gave closure to the polymorphous ground of meaning. In Genette's words, what they did was exerting "a sort of internal reduction, traversing the substance of the work in order to reach its bone-structure: certainly not a superficial examination, but a sort of radioscopic penetration and all the more external in that it is more penetrating."⁴ Based on a single system of signification, the anti-humanistic approach of the structuralists also ignored the role of the human subject in the production of meaning: language, preceding the individual, produced meaning in the context of structuralism. So, turned into a product of language, the individual was no longer seen as the producer or the origin of meaning.

Saussure made a big contribution to structuralism with his notion of the linguistic sign. Regarding the linguistic sign as "a two-sided psychological entity," consisting of "a concept"

2 Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Minnesota: The University of Minnesota Press, 2003), 121.

3 Derek Attridge, "The linguistic model and its applications", In *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume 8. From Formalism to Poststructuralism*, ed. Raman Selden (Cambridge: Cambridge UP, 2008), 59-60.

4 Kenneth McMillan Newton, *Twentieth-Century Literary Theory* (NY: Macmillan, 1997), 92.

(signified) and “a sound image” (signifier), he assumed the presence of a solidarity between the signifier and the signified: “the two elements are intimately united, and each recalls the other.”⁵ In this context, the relation between the signifier and the signified was not organic or authentic, but arbitrary. This straightforward connection between the signifier and the signified meant that each sign attained meaning based on its difference from the other signs in the system, as he noted:

in language there are only differences. Even more important: a difference generally implies positive terms between which the difference is set up; but in language there are only differences *without positive terms*. Whether we take the signified or the signifier, language has neither ideas nor sounds that existed before the linguistic system, but only conceptual and phonic differences that have issued from the system. The idea or phonic substance that a sign contains is of less importance than the other signs that surround it. Proof of it is that the value of a term may be modified without either its meaning or its sound being affected, solely because a neighboring term has been modified.⁶

Similar to Platonic tradition, this closed-circuit signification system was based on hierarchical binary dualities: the signified was privileged over the signifier. As a result of this hierarchical signification system which assumed the presence of a transcendental signified to which each signifier was unproblematically destined to arrive, meaning was frozen. In his attempt to repress the signifier under the signified, Saussure also made a distinction between *langue* (“a self-contained whole and a principle of classification”) and *parole* (“many-sided and heterogeneous” actual use of language).⁷ Finding it difficult to “discover its unity” due to its “belong[ing] both to the individual and to society,”⁸ he reduced *parole* to the state of non-existence. So, he saw language as “a system of signs, which was to be studied ‘synchronically’—that is to say, studied as a complete system at a given point in time—rather than ‘diachronically,’ in its historical development.”⁹ Similar to Saussure, formalist thinkers cherished the notion of binary logic because they saw literary texts as systems in which elements were formed “in relations of foreground and background.”¹⁰ As one of the Russian formalists, Roman Jakobson also contributed to structuralism. With the concept of “the dominant,” he addressed the integrity of the Saussurean signification system. He defined “the dominant” “as the focusing component of a work of art: it rules, determines, and transforms the remaining components. It is the dominant which guarantees the integrity of the structure.”¹¹ In this context, he implied the presence of a manipulating centre around which all the other elements in a work of art were gathered for unity. Apart from addressing the Saussurean sign system with his concept of “the dominant,” Jakobson addressed Saussure also by the distinction he made between metaphor and metonymy.

5 Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. C. Bally ve A. Sechehaye, trans. W. Baskin (NY: Philosophical Library, 1959), 66.

6 Saussure, *Course in General Linguistics*, 120.

7 Saussure, *Course in General Linguistics*, 9.

8 Saussure, *Course in General Linguistics*, 9.

9 Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, 84.

10 Raman Selden et al., *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory* (London: Pearson Longman, 2005), 38.

11 Newton, *Twentieth-Century Literary Theory*, 6.

Finally, the French linguist Emile Benveniste needs to be mentioned for the crucial role that he played in the construction of the structuralist discourse. Abandoning Saussure's claim about the arbitrary nature of the relationship between the signifier and the signified, Benveniste argued that this relation was not arbitrary, but necessary from the language user's point of view, and he suggested the notion of the referent to show that the true site of arbitrariness lies between the sign and the reality to which it refers.¹² He also made a distinction "between language as *énoncé* ('enounced': the particular linguistic items in particular order) and as *énonciation* ('enunciation': the utterance as it occurs on a particular occasion)."¹³ Following statements from Lacan seem to summarize what we have referred to so far:

You recall that in linguistics there is the signifier and the signified and that the signifier is to be taken in the sense of the material of language. The trap, the hole one must not fall into, is the belief that signifieds are objects, things. The signified is something quite different – it's the meaning, and I explained to you by means of Saint Augustine, who is as much of a linguist as Monsieur Benveniste, that it always refers to meaning, that is, to another meaning. The system of language, at whatever point you take hold of it, never results in an index finger directly indicating a point of reality; it's the whole of reality that is covered by the entire network of language. You can never say that this is what is being designated, for even were you to succeed you would never know what I am designating in this table – for example, the colour, the thickness, the table as object, or whatever else it might be.¹⁴

To sum up, what the structuralists did by their mechanical approach to meaning and the sign was to enhance the teleological logic of modernity. Ordering and arranging meaning in a hierarchy of significance, they tried to foreground only one perception of reality and exposed the lower leg of the binary trap to repression. Re-surfacing in the symbolic in the form of grand narratives, the epistemic violence of their closed system of sign sterilized meaning from its material conditions of existence and assumed the presence of a centre through which heterogeneous nature of meaning was forced to be totalized. In this binary mode of thinking in which certain ideas were privileged over the others, there was also no possibility for a third alternative.

Poststructuralism problematizes the stable signification system of Saussurean linguistics in which each sign attains meaning by means of its difference from the other signs. It points to the conflict inherent in the closed system of the sign, arguing that the process of differences to which meaning is exposed cannot be given closure. That is, the realization that a sign differs not only from a single sign, but also from many other possible signs renders unthinkable the presence of a one-to-one set of correspondence between the signifier and the signified. This in turn throws into doubt the taken-for-granted notions of truth. As Eagleton notes: "since the meaning is a

12 Attridge, "The linguistic model and its applications", 72.

13 Attridge, "The linguistic model and its applications", 72.

14 Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book III: The Psychoses 1955–1956*, ed. Jacques Alain Miller, trans. Russell Grigg (New York: WW Norton & Company, 1993), 32.

matter of what the sign is *not*, its meaning is always in some sense absent from it too.”¹⁵ Laying bare the working mechanisms of Saussurean signification system, thus, post-structuralist thinkers argue against the presence of a transcendental signified at which each signifier is assumed to problematically arrive. Rather, they underline that a signifier each time refers to another signifier, forming a complex network of signifiers. As they reflect, meaning, being too fluid to be frozen by binary polarities, arises in this process that involves the open-ended play of signifiers: meaning “cannot be easily nailed down, it is never fully present in any one sign alone, but is rather a kind of constant flickering of presence and absence together.”¹⁶ The elusive nature of meaning that stands uncontainable by language is underlined by Ryan from a Marxist angle:

Poststructuralists assume that culture constructs order out of the inchoate matter of the world and in so doing helps to maintain repressive social regimes. If structuralists found order in everything from kinship systems to fashion, poststructuralism argues that all such orders are founded on an essential endemic disorder in language and in the world that can never be mastered by any structure or semantic code that might assign it a meaning.¹⁷

Contrary to the structuralists who seek to find an essence or a solid foundation at the core of every work by dissecting and articulating them with a mathematical precision, the post-structuralist thinkers argue that no sign can be taken in isolation to search for its origin because each sign carries the traces and fragments of other possible signs with it. Though unvoiced and reduced to the state of non-existence due to the threat they pose to linear logic of modernity by their impenetrability, these signs always stand there, lying beyond the full grasp of language. Their potential but unactualized presence refutes the Saussurean idea that assumes the presence of a happy solidarity between the signifier and the signified and unveils the illusion of Oneness inherent in it.

Reflecting that “language is a much less stable affair than the classical structuralists had considered,” the post-structuralists criticize the structuralists also by arguing that “nothing is ever fully present in signs:”

Since language is something I am made out of, rather than merely a convenient tool I use, the whole idea that I am a stable, unified entity must also be a fiction. Not only can I never be fully present to you, but I can never be fully present to myself either. I still need to use signs when I look into my mind or search my soul, and this means that I will never experience any ‘full communion’ with myself.¹⁸

Arguing that there cannot be “full communion” in the subject, they emphasize the illusion of metaphysical presence and Oneness, which cherishes unitary notion of subjectivity. They come

15 Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, 111.

16 Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, 111.

17 Michael Ryan, “Marxism and poststructuralism”, içinde *The Cambridge History of Literary Criticism*, ed. Christa Knellwolf ve Christopher Norris, (Cambridge University Press, 2001), 101.

18 Eagleton, *Literary Theory: An Introduction*, 112.

to this conclusion based on the fact that there always lies a gap between what is said and what is meant by the subject.

As one of the touchstones of post-structuralism, the French philosopher Jacques Derrida was the first who proposed deconstructing Western metaphysical thinking in order to demonstrate the constructed nature of the hierarchical relationship between the signifier and the signified. Derrida's deconstructive criticism depends on applying a symptomatic reading to texts and finding the impasses of meaning. As noted in his *Of Grammatology*:

If in the process of deciphering a text in the traditional way we come across a word that seems to harbor an unresolvable contradiction, and by virtue of being one word is made sometimes to work in one way and sometimes in another and thus is made to point away from the absence of a unified meaning, we shall catch at that word. If a metaphor seems to suppress its implications, we shall catch at that metaphor. We shall follow its adventures through the text and see the text coming undone as a structure of concealment, revealing its self-transgression, its undecidability.¹⁹

Derrida challenges phonocentrism and its teleological drive, giving priority to writing rather than speech as he thinks that writing reveals its textuality better than speaking with its continual dissemination. So, he takes the writing as the originary, as binaries are dissolved in it. He starts with Saussurean assumption and goes beyond it, arguing that although we cannot get rid of logos, we can lay bare its working mechanisms. Unveiling the "structurality of structure,"²⁰ he emphasizes the dispersal of meaning. As he notes, meaning can never be nailed down as it is not present in a sign. It is dispersed among the chain of signifiers beyond capture. Also, as the meaning constantly differs and gets delayed, we can have only traces of it. In this context, he poses a challenge to the notion of a centre in structuralism. As he says, although the centre is outside the system, untainted by its own working mechanisms, it is also inside as it regulates the system. As he notes:

Thus it has always been thought that the center, which is by definition unique, constituted that very thing within a structure which while governing the structure, escapes structurality. This is why classical thought concerning structure could say that the center is, paradoxically, within the structure and outside it. The center is at the center of the totality, and yet, since the center does not belong to the totality (is not part of the totality), the totality has its center elsewhere.²¹

In this sense, contrary to the Platonic tradition for which signifiers can be meaningful as long as they are organized by the master signified, he argues that signified part is just an assumption:

19 Gayatri Chakravorty Spivak, *Translator's Preface. Of Grammatology by Jacques Derrida* (The John Hopkins UP, 1998), lxxv.

20 Derrida, *Writing and Difference*, 353.

21 Derrida, *Writing and Difference*, 352.

although it does not exist, it functions by organizing the way we think. So, destroying the content of the sign, he destroys the entire logic of language.

To conclude, post-structuralism lays bare the working mechanisms of the Western metaphysics of presence and points at the lack of correspondence between the signifier and the signified. Departing from the Platonic tradition, it argues that meaning is dispersed along the chain of signifiers.

2. What is the case in Lacan, then?

The dominant idea in the first period of Lacan's work, 1932-48, is the domination of the human being by the image.²² Later on, there is a shift in emphasis from the image to the signifier. Rather than the absolute signified which is located in a transcendental domain, Lacan locates the absolute signified in the unconscious. In his epistemology, this absolute signified or the "master signified" is identical to what can fill in the immense sense of Lack in the individual. However, this element undergoes a repression after the infant is linguistically castrated, that is, disconnected from the (m)Other, or a sense of wholeness experienced with the mother. We are doomed to repress this wholeness, and replace it with Lack. What is this repressed material in the primary repression? We don't know. This repressed is most of the time identical with the master signified. However, in Lacan, the correspondence between the signifier and the signified is very rarely achieved, and he calls this correspondence "full speech," in the aftermath of which the subject gets rid of the conflicting material in his ego.²³ Therefore, in the full speech the signifier overlaps with one's desire regarding the element which disturbs the psyche and after this overlap, there is what we call "the cure." The master signified, which is radically repressed after the infant's submission of itself to the logic of the signifiers in the symbolic, is replaced by a master signifier which is in the domain of culture or the symbolic. So, the master signified, whatever it is, can be a metaphor for the nostalgic phallic Other, or the (m)Other. The master signifier, on the other hand, rules in the shared Other of the symbolic. The master signified is definitely beyond the grasp of the speaking subject unless he is a psychotic. However, the master signifier in the shared Other is a non-locus, an absent presence. It doesn't exist, but it functions. It is what Lacan calls the phallus, anything that promises to fill in this sense of Lack or anything that promises to eradicate the rupture between the subject and the Phallic Other or anything that promises to fulfil desire. However, this is an impossibility. Therefore, desire goes on constantly producing itself.

In Lacan, there is the endless play of the signifiers as in Derridean mode of thinking. In a similar tone of voice to Derrida, he says, "the signifier begins not with a trace, but with the fact that one effaces the trace. Nevertheless, an effaced trace does not a signifier make. What inaugurates the signifier is the fact that it is posited as capable of being effaced."²⁴ Further, he

22 Madan Sarup, *Jacques Lacan* (London: Harvester Wheatsheaf, 1992), 101.

23 Jacques Lacan, *Ecrits*, Trans. Alan Sheridan (London: Routledge, 2015), 35.

24 Jacques Lacan, *Desire and Its Interpretation. The Seminar of Jacques Lacan. Book VI*, ed. Jacques Alain Miller, trans. Bruce Fink (Polity, 2019), 80.

puts forward that “a sign is not the sign of something, but of an effect that is what is presumed as such by a functioning of the signifier.”²⁵ By giving priority to the signifier and its play and by foregrounding the erased nature of the signified, Lacan explains the split between the signifier and the signified with a bar, but this bar problematizes the happy solidarity between the signifier and the signified in Saussure:

The signifier presents itself both as being able to be effaced and as being able, in the very operation of effacement, to subsist as such. I mean that the signifier presents itself as already endowed with the properties characteristic of the unsaid. With my bar, I cancel out the signifier, but I also perpetuate it indefinitely, inaugurating the dimension of the signifier as such. To make a cross is to do something, that strictly speaking, does not exist in any form of mapping available to animals.²⁶

Unlike Saussure, he talks about a dysfunctional signified, or “it’s in the relationship of one signifier to another signifier that a certain relationship of *signifier over signified* will be engendered. The distinction between the two is essential.”²⁷ The signifier is preceded by trace “which is an imprint” and with its “evanescent” nature, the trace is integral to signification process:

Let’s begin with what a trace is. A trace is an imprint, not a signifier. One does, however, get the sense that there may be a relationship between the two, and in actual fact what is called the material of signifiers always partakes in something of the evanescent character of a trace. That even seems to be one of the conditions for the existence of signifying material. It is not a signifier, however. Friday’s footprint that Robinson Crusoe discovers during his walk on the island is not a signifier. On the other hand, if we suppose that for one reason or another he, Robinson Crusoe, effaces this trace, then the dimension of signifiers is clearly introduced. As soon as it’s removed, where removing it has a meaning, that of which there is a trace is manifestly constituted as signified.

If the signifier is thus a hollow, it’s insofar as it bears witness to a past presence. Conversely, in what is a signifier, in fully developed signifiers in speech, there is always a passage, that is, something following each of the elements that are articulated together and that are, by nature, fleeting and evanescent. It’s this passage from one to the next that constitutes the essential feature of what I call the signifying chain.²⁸

This is a far cry from the Saussurean understanding of the sign which bases itself on the power of the signified. As Birlik argues, the cleavage between conscious and unconscious psychic

25 Jacques Lacan, *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge. The Seminar of Jacques Lacan. Book XX*, ed. Jacques Alain Miller, trans. Bruce Fink (Norton & Company, 1999), 49.

26 Lacan, *Desire and Its Interpretation. The Seminar of Jacques Lacan. Book VI*, 80.

27 Jacques Lacan, *Formations of the Unconscious. The Seminar of Jacques Lacan. Book V*, ed. Jacques Alain Miller, Trans. Russell Grigg (Polity, 2017), 26.

28 Lacan, *Formations of the Unconscious*, 322-323.

mechanisms denies the possibility of a coherent and a mathematical structure for the subject, and it would be wrong to configure the Symbolic as a stable structure with knowable working principles because

on the one hand the *Shared Other* upon which the Symbolic is founded tries to repress the imaginary O/other (that is, the regulating principle in the imaginary), but on the other hand it fails to totally eliminate the Imaginary O/other and becomes inconsistent by its residues.²⁹

Lacan also says that language works on a metaphorical basis:

It's on the basis of the signifier-to-signifier relationship, of the link between this signifier over here and that signifier over there—on the basis of a relationship between signifiers alone, that is, the homonymic relationship, between '*atterre*' and '*terreur*'—that the action of creating signification, namely, the nuancing by '*terror*' of what already existed by way of meaning on a metaphorical basis, is going to occur.³⁰

Unlike Derrida, however, this endless play in Lacan takes place in alignment with the logic of the signifiers. Interestingly enough, for him, unconscious is structured like a language as well. That means, there is a different logic of the signifiers (images) operating in the unconscious that is different from the logic of the signifiers in the symbolic. As can be seen, his analysis of both unconscious and conscious mechanisms is in linguistic terms.

Another issue that moves him to a poststructuralist ground is his refusal to acknowledge psychoanalysis as a science. For him, it is a discourse, and at the end of the analytical sessions what the analyst aims to reach is not a cure at all. Cure comes as a bonus.³¹ What is aimed at in the analysis is to enable the subject to achieve an encounter with his /her desire. So, his analysis is not based on a positivist teleology, but an open-ended flow. At the end of the analysis, if the subject wishes to be "cured," it is his/her decision. Another Lacanian departure from the Freudian terrain is his attitude toward the ego. In contemporary Freudian psychoanalysis which is dominated by ego psychologists, the main aim is to strengthen the ego of the analysand by leading to an identification between the analysand and the analyst, however, according to Lacan, this is a form of ideological imposition.³² He rejects a teleological flow in the course of the analysis. Also, he rejects a sense of origin or an organizing principle in the form of an ego. He bases his conception of subjectivity on a split between the unconscious and consciousness. For him, the subject is a barred S due to the unbridgeable difference between the logics of consciousness and

29 Birlik, "Lacan's Complicated Relationship with Structuralism", *Ankara University The Journal of The Faculty of Languages and History-Geography* 59, 1 (2019): 534.

30 Lacan, *Formations of the Unconscious. The Seminar of Jacques Lacan. Book V*, 26.

31 Sarup, *Jacques Lacan*, 11.

32 Sarup, *Jacques Lacan*, 11.

unconscious.³³ Unconscious is elusive and alien to the conscious subject and it is untranslatable into symbolic logic: “[t]o the extent that what is spoken rarely coincides with what the ego intends to communicate.”³⁴ This barred status refers to the status of the unconscious beyond the rational grasp of the subject himself/herself or the others, and this is the thing that differentiates the human from the animal.

There is no way for us to go into the abyss of the unconscious, except for a few occasions like the dreams, slip of the tongue or the pen, as we all know. In his interpretation of the slips from unconscious, he thinks in Freudian lines, but he replaces Freudian terms of condensation and displacement with the linguistic terms of metaphor and metonymy, thus he attracts the attention to the impossibility of a totalized comprehension of the unconscious psychic material. For him, rather than what is repressed, how this repressed is put into words or turned into *Verneinung*³⁵ is important:

According Lacan’s interpretation of Freud, when repression takes place, a word or some part of a word, “sinks down under,” metaphorically speaking. The word does not thereby become inaccessible to consciousness, and it may indeed be a word that a person uses perfectly well in everyday conversation. But by the very fact of being repressed, that word, or some part thereof, begins to take on a new role. It establishes relations with other repressed elements, developing a complex set of connections with them.³⁶

Here he moves his analytic practice to a slippery ground by putting the emphasis not on knowing, but on interpreting. What the subject makes of his/her repressed material varies from one subject to another and, again, it differs from the response of one analyst to another. This is a problematization of the positivist truth value of the psychic material. He also rejects the universally accepted one-hour sessions, not to be duped by the ego of the subject, he opts for irregular sessions, which sometimes take only five minutes.

We can make a longer list of why Lacan goes beyond structuralism. As can be seen in all these examples, there is no origin as a reference point or a telos in his analytical practice, this moves him onto a more slippery and fluid ground and makes him an anti-positivist practitioner of psychoanalysis. Likewise, Lacan sees the decision to become an analyst as analogous to the act of becoming a poet.³⁷ All these were not acceptable by the institutional medicine, and he was expelled from the International Psychoanalytic Association because of his unorthodox practice and teaching methods.

33 Jacques Lacan, *The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis. Book II, 1954-1955*, ed. John Forrester, trans. Sylvania Tomaselli (WW Norton & Company, 1988), 3-12.

34 Stuart Schneiderman, *Returning to Freud: Clinical Psychoanalysis in the School of Lacan*, ed. & trans. S. Schneiderman (Yale University Press, 1980), 3.

35 As he argues, “*Verneinung*... belongs to the order of discourse and concerns what we are capable of bringing to the light of day in an articulated form” (Lacan, *The Psychoses*, 84).

36 Bruce Fink, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance* (Princeton: Princeton UP, 1996), 8.

37 Sherry Turkle, *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud’s French Revolution* (The Guilford Press, 1992), 123.

Lacan is harshly criticized for being phallogentric by the French feminists and the post feminists. We agree with them, to some extent; however, if we bear in mind that Lacanian understanding of the phallus is a function or a position, we have a different view of the issue. Another thing that must be underlined is the fact that in Lacan's explication of subjectivity, rather than the phallus, the word Other is employed most of the time and Other is a two-partite space, phallic Other and the shared Other.³⁸ Phallic Other is occupied by the imaginary mother who gives narcissistic omnipotence to the infant as she allows the infant to occupy a phallic position for herself. However, in a patriarchal discourse, this symbiosis is to be shattered as it poses a threat to the heteronormative discourse in culture and it hinders the infant from becoming a functioning member of culture.

If we put all these in a nutshell, we can say that in Lacan, there is no easy assumption of a correspondence between the signifier and the signified as in Saussure, but he refers to rare cases of full speech, unlike Derrida. As noted by Birlik, "the Lacanian notion of the *point de capiton* is rejected by the poststructuralists."³⁹ Also, there is an organising principle, that is phallus, but it is very elusive, beyond grasp, it is an absent presence. He borrows a lot from Saussure, but moves beyond him and towards a poststructuralist plane of thinking. As a result, we can say that Lacan is somewhere between structuralism and poststructuralism.

CONCLUSION

To conclude, we argue that despite borrowing terminology from structuralist theory, Lacanian epistemology follows the path of post-structuralism, problematizing the idea of teleology and the relationship between language and reality in a Derridean fashion. Stated otherwise, Lacan both points to the discrepancy between structuralism and post-structuralism in his theory and reflects his shift of emphasis from structuralism to post-structuralism, rendering any absolute notion of truth dysfunctional. Structuralism assumes the presence of a one-to-one correspondence between the signifier and the signified, confining the signifier to the lower leg of the binary trap. However, Lacan contests the taken for granted notion of this correspondence, prioritizing instead the signifier over the signified and arguing that meaning, evading any attempt for closure, arises out of the endless play of the signifiers in the chain of signification. It is worth noting that teleology assumes the presence of a transcendental signified, which lies at the core of Platonic philosophy or metaphysics of presence. In a teleological context, meaning is given closure by the idea of Oneness or unity. However, as Lacan brings to the fore through this theorization of subjectivity, meaning is too fluid to be totalized by Platonic metaphors: far from yielding to the closure of the close-circuit Saussurean signification system, meaning gets dispersed and deferred. On the other hand, when he argues that unconscious is structured like a language, he addresses the methodology of structuralism in the construction of his theory's post-structuralist nature; however, he thinks that the unconscious working mechanisms cannot be fixed by a structure. This becomes more apparent when we think that the Lacanian notion of subjectivity resists the

38 Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (Routledge, 2006), 136.

39 Birlik, "Lacan's Complicated Relationship with Structuralism", 540.

idea of metaphysical presence: as subject arises out of the spontaneous, momentary points of convergence between the signifier and the signified, denying full grasp of language, we can no longer talk about the origin in a Lacanian context, but the originary. Nevertheless, because of his idea of fleeting moments of convergence between the signifier and the signified, we may say that Lacan differs from the poststructuralist thinkers, which gives support to our argument that Lacan is located somewhere between structuralism and poststructuralism.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir.

References / Kaynaklar

- Attridge, Derek. "The linguistic model and its applications". In *The Cambridge History of Literary Criticism. Volume 8. From Formalism to Poststructuralism*, edited by Raman Selden, 58-84. Cambridge: Cambridge UP, 2008.
- Birlik, Nurten. "Lacan's Complicated Relationship with Structuralism". *Ankara University, The Journal of The Faculty of Languages and History-Geography* 59, 1 (2019): 529-542.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Trans. A. Bass. London: Routledge, 2002.
- Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Minnesota: The University of Minnesota Press, 2003.
- Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge, 2006.
- Fink, Bruce. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton UP, 1996.
- Lacan, Jacques. *Desire and Its Interpretation. The Seminar of Jacques Lacan. Book VI*. Ed. Jacques Alain Miller. Trans. Bruce Fink. NY: Polity, 2019.
- . *Écrits*. Trans. Alan Sheridan. London: Routledge, 2015.
- . *Formations of the Unconscious. The Seminar of Jacques Lacan. Book V*. Ed. Jacques Alain Miller. Trans. Russell Grigg. Polity, 2017.
- . *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge. The Seminar of Jacques Lacan. Book XX*. Ed. Jacques Alain Miller. Trans. Bruce Fink. Norton & Company, 1999.
- . *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis. Book II, 1954-1955*. Ed. John Forrester. Trans. Sylvania Tomaselli. WW Norton & Company, 1988.
- . *The Seminar of Jacques Lacan. Book III: The Psychoses 1955-1956*. Ed. Jacques Alain Miller. Trans. Russell Grigg. New York: WW Norton & Company, 1993.
- Newton, Kenneth McMillan. *Twentieth-Century Literary Theory*. Macmillan, 1997.
- Ryan, Michael. "Marxism and poststructuralism". In *The Cambridge History of Literary Criticism: 99-108*. Eds. Christa Knellwolf and Christopher Norris. Cambridge University Press, 2001. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521300148.009>.
- Sarup, Madan. *Jacques Lacan*. London: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- Saussure, Ferdinand De. *Course in General Linguistics*. Eds. C. Bally and A. Sechehaye. Trans. W. Baskin. Philosophical Library, 1959.
- Schneiderman, Stuart. *Returning to Freud: Clinical Psychoanalysis in the School of Lacan*. Ed. & Trans. S.

- Schneiderman. Yale University Press, 1980.
- Selden, Raman et al. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. London: Pearson Longman, 2005.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Translator's Preface." In *Of Grammatology*: ix- lxxxvii. Baltimore: The John Hopkins UP, 1998.
- Turkle, Sherry. *Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution*. NY: The Guilford Press, 1992.



Akran Anlaşmazlığında Uzlaşıcılık ve Yüksek Düzeyde Gerekçeli İnançlar Problemi

The Conciliatory View in Peer Disagreement and the Problem of Highly Justified Beliefs

Nusret Erdi Elmacı¹



¹(Araştırma Görevlisi), Pamukkale Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Denizli, Türkiye

ORCID: N.E.E. 0000-0001-6621-6005

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Nusret Erdi Elmacı
Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli, Türkiye
E-mail/E-posta: nusreterdi71@gmail.com

Başvuru/Submitted: 27.04.2022

Kabul/Accepted: 14.06.2022

Online Yayın/Published Online: 22.06.2022

Citation/Atf: Elmacı, Nusret Erdi. "Akran Anlaşmazlığında Uzlaşıcılık ve Yüksek Düzeyde Gerekçeli İnançlar Problemi" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 56 (2022): 113-129.
<https://doi.org/10.26650/arc.1109833>

ÖZ

Epistemik açıdan birbirine denk olan ya da denk olduklarını kabul eden öznelere aynı delillere dayanarak birbirine karşıt inançlar benimsemeleri akran anlaşmazlığı olarak adlandırılır. Böyle bir ihtilaf durumu karşısında hangi epistemik tutumun rasyonel olduğu tartışmalıdır. Uzlaşımçı yaklaşıma göre, bir akran anlaşmazlığında rasyonel olan reaksiyon öznelere kendilerinde bir kusur olduğunu düşünmeleri ve ihtilaf konusu inançlarını askıya almalarıdır. Buna karşın Lackey, akran anlaşmazlığı durumlarında öznenin kendisinden şüphe etmesi gerektiğini ileri süren uzlaşımçı teze karşı çıkar. Ona göre yüksek düzeyde gerekçeli inançlar söz konusuyorsa, öznenin kusuru karşısındakinde araması rasyonel bir reaksiyondur. O halde, özne başlangıçta epistemik bakımdan akranı kabul ettiği kişinin bundan böyle akranı olmadığına inanabilir. Bu nedenle, Lackey'e göre uzlaşımçı tez hatalıdır. Lackey'nin itirazına cevap olarak Christensen, yüksek düzeyde gerekçelendirilmiş inançlarla ilgili anlaşmazlıklarda Lackey'e hak vermekle birlikte, bunun uzlaşımçı yaklaşıma karşıt bir durum oluşturmadığını düşünmektedir. Ancak, Christensen'in bu savunması bir başka soruna yol açmaktadır. Problem şu ki, bazı durumlarda öznenin, karşısındakinin akranı olmadığına inanması uzlaşımçı görüşle uyumsuz bir sonuç verir. Dolayısıyla, anlaşmazlığa rağmen hangi durumlarda benimsenen inancın korunabileceğinin netleştirilmesi gerekmektedir. Bu makalede, yüksek düzeyde gerekçeli inançların, öznelere için karşısındakinin akranı olmadığına inanmayı her zaman makulleştiren bir sebep sunmadığı ileri sürülecektir. Böylece, Christensen'in savunmasının revize edilmesi gerektiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Akran Anlaşmazlığı, Uzlaşımçı Görüş, İkinci Düzey Deliller, Epistemik Sarsıcı, Rasyonel Tutum

ABSTRACT

Peer disagreement refers to subjects who are epistemically equivalent or accept being equivalent to each other who then adopt opposing beliefs based on the same evidence. Which epistemic attitude is rational is debatable in the face of such



a conflict. According to the conciliatory approach, the rational reaction in a peer disagreement is that the subjects think they have a flaw in themselves and suspend their conflicting beliefs. However, Lackey (2010) opposed the conciliatory thesis that the subject should doubt themselves in the case of peer disagreement. According to Lackey, the rational response for a subject with highly justified beliefs would be to look for fault in the other person. Then, the subject may believe that the person who had initially been accepted as epistemically equal would no longer be considered a peer. Therefore, according to Lackey, the conciliatory thesis is erroneous. In response to Lackey's objection, Christensen (2011) agreed with Lackey with regard to disagreements being about highly justified beliefs but did not feel that this contradicted the conciliatory approach. However, this defense from Christensen raises another problem: In some cases, the subject's belief that the other person is not a peer yields a result that is inconsistent with the conciliatory view. Therefore, which situations this belief can be preserved despite the conflict needs to be clarified. This article argues that highly justified beliefs do not always provide a justifiable reason for subjects to believe the other person is not their peer. In this way, the study will attempt to show that Christensen's defense needs to be revised.

Keywords: peer disagreement, conciliatory view, second order evidence, epistemic defeater, rational attitude

EXTENDED ABSTRACT

Peer disagreement involves a situation of conflict between subjects who are epistemically indistinguishable or who consider each other to be equals and have no reason to consider each other to be flawed. Controversy arises over what kind of attitude epistemic peers who have different beliefs should display despite starting from the same evidence. In the face of this problem about what is rational, two basic solutions are encountered. According to the conciliatory approach, the rational attitude in the case of a peer disagreement is that the subjects suspend their disagreement of beliefs or lower the level of confidence in these beliefs. The view that opposes this and is expressed as steadfast argues that the subjects can maintain their beliefs rationally despite the disagreement.

This idea of the conciliatory view, which argues as a general thesis that maintaining a belief that is the subject of debate in peer conflict is unreasonable has two basic grounds: (i) Conflict itself is an epistemic defeater and undermines the epistemic status of the subjects' initial beliefs, and (ii) After conflict has arisen, subjects are unable to refer to the evidence of their first-order beliefs in determining their epistemic attitudes.

Lackey (2010) argued the general thesis of the conciliatory view to be flawed in some cases. People have beliefs that are highly justified and that cannot be reasonably explained as disagreement. A state of disagreement in the face of such beliefs indicates that one of the subjects has a rather peculiar mental disorder. If the subject is able to believe that they do not have a mental disorder because of their own personal information, they can reasonably believe that the other person has the problem. According to Lackey, the subject may therefore believe that the other person is no longer their epistemic peer in the face of highly justified beliefs and can rationally continue to maintain the belief in question.

Lackey argues that even if (i) is true, some beliefs' level of justification can defeat the higher order (second-order) defeater, which is the disagreement itself. Although Christensen (2011) found this idea to be correct, he argued that this does not pose a problem for the conciliatory

approach. According to Christensen, highly justified beliefs also possess some good reason to consider these beliefs to be rational. In other words, these beliefs have positive character higher-order evidence (+HOE) and can neutralize the confounding role of negative character higher-order defeaters (-HOE), which is the conflict itself. In such cases, the subject can maintain their original belief, and the conciliatory view does not take a position against it.

Although Christensen seems correct in this regard, higher-order evidence of positive character poses a problem in some cases for the conciliatory thesis, because +HOE is a reason why subjects consider each other as peers in some cases. For example, people who are experts in a subject or in a position to seek expert opinion may not only have some evidence for their first-order beliefs but also some reason to believe their beliefs to be rational. Moreover, two subjects who believe each other to be experts should share these reasons (i.e., +HOE) with each other or be aware that they may have such reasons. Otherwise, they are not able to be in an epistemic position where they can accept each other as peers.

The problem is that, if +HOE can eliminate the higher-order defeater in the case of highly justified beliefs, this should also be true in expert disputes as well, because experts may also have highly justified beliefs or believe they are highly justified. However, +HOE is one of the reasons they consider each other as peers and thus cannot be a reason for not accepting each other as peers upon a disagreement. This is a clear circularity error and thus (ii) is violated. Moreover, if both subjects can reasonably maintain their beliefs because of the +HOE, the conflict situation would not disappear, and this means an understanding that is contrary to the conciliatory approach. Still, the conciliatory view can solve this problem by arguing that positive higher order evidence can be a defeater over negative higher evidence as long as they are not the reasons why the subjects consider each other as peers.

Giriş

Epistemolojinin konularından birisi rasyonalitenin doğasıdır. Rasyonalitenin doğasıyla ilgili bir tartışma alanı olan akran anlaşmazlığı, gerçek bir anlaşmazlık karşısında epistemik tutumların ne olması gerektiği üzerinedir.¹ İdealize edilmiş bir anlaşmazlık türü olan akran anlaşmazlığında, problem şu ki, epistemik açıdan akran olan ya da başka bir ifadeyle epistemik ikiz olarak görülebilecek kişiler bir uyumsuzluk halinde olduğunda, özneler için hangi epistemik tutumun rasyonel olduğunu belirlemek güç görünmektedir.

Bu güçlüğüün sebebi gerçek bir anlaşmazlık durumu ile görünürde bir anlaşmazlık arasındaki ayırmda kendisini gösterir. İletişim halindeki öznelerin bir anlaşmazlık içinde olması yaygındır. Bir konu hakkında uyuşmayan fikirlerin ortaya atılmasıyla kişiler arasında bir ihtilaf meydana gelir. Böyle durumların görülmesinin pek çok sebebi olabilir.² Ancak, epistemik açıdan bu tür durumlar her zaman gerçek bir anlaşmazlık örneği değildir. Çünkü bazı durumlarda anlaşmazlık halinde olmak kaçınılmazdır. Şöyle ki, bazen tartışma konusuyla ilgili belirleyici olan unsurlar başından itibaren uzlaşmazlığa yol açmaya gebedir. Bu tür unsurlar, farklı kriterleri benimsemek, farklı algılara sahip olmak ya da eldeki enformasyonlar bakımından aynı düzeyde olmamak vb. olabilir. Eğer iki özne arasındaki anlaşmazlığın sebebi epistemik durumlarındaki farklılık ise buradaki uyumsuzluk durumu görünürde bir anlaşmazlıktır. Bunun nedeni, buradaki anlaşmazlığın ortaya çıkmasının aslında üzerinde tartışılan konuyla ilgili olmamasıdır. Gerçek ya da diğer bir deyişle epistemik bir anlaşmazlık durumundan bahsedilebilmesi için tartışan tarafların benzer bir epistemik seviyeye ve delilsel anlamda aynılığa sahip olması gerekir. Aksi halde, anlaşmazlık halinde olunması kaçınılmazdır; ama bu anlaşmazlığın sebebi delil ve tartışılan konu arasındaki ilişkiden ziyade öznelerin arasındaki epistemik asimetridir.

Görünürde bir anlaşmazlık olarak bahsi geçen, asimetrik özneler arasındaki ihtilaf durumlarında rasyonel olan tavrın ne olması gerektiği daha az tartışmalıdır. Bazen öznelerin delilleri farklıdır ya da bazen mental durumları. Örneğin bir özne, farklı fikirde olduğu kişiyi uzman görüyor ya da bilişsel kapasitesinin kendisinden aşağıda olduğunu düşünüyor, epistemik tutumunu belirleyen tartışılan konu değil karşısındakıyla ilgili fikirleri olur.³ Bir başka açıdan, diyelim ki özne karşısındakini kendisiyle aynı epistemik düzeyde görüyor, ama tartışma esnasında karşısındaki öznenin uykusuz, yorgun vs. olduğunu düşünüyor olsun. Öyleyse özne, ihtilaf halinde olmanın nedenini tartışılan konunun dışındaki sebeplere bağlayabilir. Bu gibi durumlarda, özneler epistemik anlamda asimetrikdir veya asimetrik olduğuna inanabilirler. Bundan dolayı, öznelerin anlaşmazlık halinde olmanın sebeplerini bu asimetride aramaları doğaldır. Ancak, eğer öznelerin epistemik açıdan aynı olmadıklarını düşünmek için bir sebepleri

1 Bu makalede akranlar arasındaki anlaşmazlıklar üzerinde durulmaktadır. Diğer türden anlaşmazlıklar ve bunlarla ilgili tartışmalar hakkında bir sunum için bkz. Bryan Frances, "Disagreement", *The Routledge Companion to Epistemology*, Ed. S. Bernecker ve D. Pritchard, (New York: Routledge, 2011), 68.

2 Örneğin, bir eylem söz konusu olduğunda neyin yapılması gerektiğiyle ilgili ya da otobüsün kalkış saatinin kaç olduğu gibi gündelik konular hakkında farklı inançlar benimsenebilir. Bazen ise beğeniler birbirleriyle uyuşmaz ve bundan dolayı insanlar tartışma halinde olabilirler.

3 Frances, "Disagreement", 68.

yoksa bu özneler birer epistemik akrandır. Dolayısıyla, bu öznelerin aynı delillerden yola çıkarak birbiriyle uyumlu olmayan inançlara sahip olması, epistemik akranların arasındaki bir anlaşmazlık durumunu gösterir.⁴

Epistemik akranlar arasındaki uyuşmazlıklarda rasyonalitenin neyi gerektirdiği konusundaki tartışma, taraflar arasında epistemik açıdan bir fark olmaması karşısında rasyonel olanı neyin belirleyeceğiyle ilgilidir. Bir akran anlaşmazlığı halinde, öznenin karşısındakinin hatalı olduğunu rasyonel bir şekilde savunabilmesi için güçlü bir sebebe sahip olması gerekir. Buna karşın, epistemik aynılığı paylaşan ya da en azından böyle olmadıklarına dair bir delili olmayan öznelerin elinde bu tür bir sebep yok görünmektedir. Bu nedenle, uzlaşmacılık olarak adlandırılan yaklaşıma göre, akranlar arasındaki ihtilaf durumları öznelerin kendisinden şüphe duyması için bir sebeptir. Yani, bir özne başlangıçta akranı kabul ettiği özneyle bir anlaşmazlık haline girmişse, bu ihtilaf hali, öznenin yalnızca kendisinde kusur aramasına bir dayanak oluşturabilir.

Buna karşın, aşağıda daha detaylı tartışılacağı gibi, Lackey bu yaklaşıma itiraz eder ve uzlaşmacılığın bu genel tezinin her zaman doğru epistemik reaksiyonu sağlamadığını düşünür. Çünkü öyle inançlarımız vardır ki, karşımızdakini akran kabul etsek bile bunlardan vazgeçmemiz pek de akla yatkın değildir. Lackey, yüksek düzeyde gerekçeli inançlar olarak söz ettiği bu tür anlaşmazlık durumlarında öznenin, rasyonel bir şekilde anlaşmazlığın ortaya çıkmasının sebebini karşısındakinde arayabileceğini iddia eder. Fakat, Christensen yüksek düzeyde inançlarla ilgili anlaşmazlık durumlarında Lackey'nin görüşünün doğru olduğunu, ama bunun zaten uzlaşmacılığın tezlerine karşıt bir örnek oluşturmadığını savunur.

Christensen bu konuda haklı olsa bile, Lackey'e karşı yaptığı savunma uzlaşmacılık için bir başka probleme kapı açmaktadır. Çünkü uzmanlar ya da filozoflar arasındaki tartışmalarda, özneler kendi inançlarının doğruluğuna oldukça güvenebilirler. Yani, yüksek düzeyde gerekçeli inançlara sahip olabilirler. Yine de bu, karşısındaki özneyi kendilerine eşdeğer görmedikleri anlamına gelmez. Her ne kadar kendi inançlarının oldukça güvenilir olduğunu düşünüyor ve bunun için iyi sebeplere dayanıyor olsalar da özneler akran kabul ettikleri kişilerin de kendileri kadar dikkatli, konuya vakıf ve donanımlı olduğuna baştan inanabilir. Zaten böyle olmasaydı, gerçek bir anlaşmazlık durumundan söz edilemezdi. O halde, uzmanlar da yüksek düzeyde gerekçeli inançlara sahip olabilirler; ancak bu, anlaşmazlık halinde olmalarının akran olmadıklarına inanmayı makulleştirdiğini göstermez.

Bundan dolayı, anlaşmazlığın ortaya çıkmasından önce ya da sonra, akran olup olmamakla ilgili verilecek hükmün tartışma konusu inancın gerekçelendirme düzeyiyle bir ilgisi olmamalıdır. En azından, uzlaşmacı tez için bu gereklidir ve Christensen'in savunması bu konuda problem doğurmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu probleme ilişkin bir çözüm önerisi denenerek uzlaşmacı yaklaşıma Lackey tarafından yapılan itiraz karşılanmaya çalışılacaktır. Makalenin ilk bölümünde akran anlaşmazlığı konusu ve uzlaşmacı yaklaşımın ana hatları tanıtılacaktır. İkinci

4 Gerçek bir anlaşmazlık durumu hakkında benzer bir sunum için bkz. Richard Feldman, "Epistemological Puzzles about Disagreement", *Epistemology Futures*, Ed. S. Hetherington, (Oxford: Oxford University Press, 2006), 216; Jonathan Matheson, *The Epistemic Significance of Disagreement*, (New York: Springer, 2015), 19.

bölümde, Lackey'nin uzlaşıcılığa yönelttiği itiraz ve Christensen'in savunması incelenecektir. Birbirini epistemik akran kabul eden öznelerin uyumsuzluğu halinde, özneler için makul olanın inançlarını sürdürmemeleri olduğunu bir genel tez olarak savunan uzlaşımçı görüşe karşı Lackey, temel matematik gibi tartışma konusu olmaktan uzak görünen inançlar için bu tezin hatalı bir rasyonalite anlayışı sunduğunu iddia eder. Christensen ise, Lackey'nin iddiasının aksine, uzlaşıcılığın her akran anlaşmazlığında böyle bir tezi savunmadığını düşünmektedir. Makalenin son bölümünde Christensen'in bu düşüncesinin uzman anlaşmazlıkları karşısında uzlaşımçı yaklaşım için problem oluşturduğu gösterilecektir. Çünkü eğer gerçek bir anlaşmazlık söz konusu olduğunda uzlaşımçı reaksiyon tartışma konusu inançtan şüphe duymayı gerektiriyorsa, yüksek gerekçeli inançlarla ilgili bir anlaşmazlık örneği olan uzman anlaşmazlıklarında da aynı reaksiyon rasyonel olmalıdır. Bu nedenle, Christensen'in savunması haklı olmakla birlikte, bazı durumları ayırt etmek için revize edilmelidir.

1. Akran Anlaşmazlığı ve Uzlaşıcılık

Akran anlaşmazlığından bahsedebilmek için tartışma halindeki öznelerin birbirlerini epistemik bakımdan görmezden gelebilecekleri sebeplere sahip olmamaları gerekir. Eğer öznenin, karşısındakinin kusurlu olduğunu düşünebileceği bir sebebi veya karşısındakinin epistemik durumu hakkında bir önyargısı varsa, öznenin anlaşmazlığın ortaya çıkmasından sonraki tavrını bu sebep ya da önyargı belirler. Dahası, öznelerin ihtilafa sebep olan konuyla ilgili aynı delillere sahip olmaları gereklidir. Aksi halde anlaşmazlığın sebebi inançların dayandıkları deliller olur ve ihtilaf halinde olmak anlaşılmaz bir durum olarak görülmeyebilir. Dolayısıyla, özneler hem bilişsel seviyeleri bakımından hem de sahip oldukları deliller bakımından birbirlerini aynı konumda görmelidirler. Bu nedenle, akran anlaşmazlığı için iki konuda eşitlik gerekli görülmektedir. Birincisi, delilsel anlamda epistemik eşitliktir. Eldeki verilerin ortak olması, karşılıklı olarak tarafların birbirinin argümanlarını biliyor olması gibi tartışma konusu olan inancın sebepleriyle ilgili eşitliktir. İkincisi ise mental anlamda epistemik eşitliktir. Tartışma halinde olan kişilerin, birbirlerinin epistemik yeteneklerinin aynı olduğuna inanması ve karşısındakinin ya da kendisinin kusurlu olduğunu düşündürecek bir sebebinin olmaması bakımından eşitliktir.⁵ Lackey'nin ifadesiyle⁶ birincisi "delilsel eşitlik" ikincisi ise "bilişsel eşitlik" olarak adlandırılabilir.⁷ Aşağıda böyle durumlara yönelik bir örnek sunulmaktadır:

Restoran

İki arkadaş sıklıkla restoranda yemek yer ve gelen hesabın %20'sini bahşiş olarak bırakacak şekilde kişi başına düşen para miktarını hesaplarlar. Çoğu zaman hesabı

5 Detaylı bir sunum için bkz. Thomas Kelly, "The Epistemic Significance of Disagreement", *Oxford Studies in Epistemology*, Ed. T. S. Gendler ve J. Hawthorne, c. 1, (New York: Oxford University Press, 2005), 175; Feldman, "Epistemological Puzzles About Disagreement", 219; David Christensen, "Epistemology of Disagreement: The Good News", *The Philosophical Review* 116, No 2 (2007): 188.

6 Jennifer Lackey, "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance", *Social Epistemology*, Ed. A Haddock, A. Miller, ve D. Pritchard, (New York: Oxford University Press, 2010), 302.

7 Bu iki eşitlik, yalnızca spesifik bir konuyla ilgilidir. Yani, burada kastedilen her durum ve her konu hakkında öznelerin böyle bir eşitlik durumuna sahip olmaları değildir.

akıllarından yapmakla birlikte, geçmişte anlaşmazlığa düştükleri durumlarda hesap makinesi ile hesaplamayı kontrol etmiş ve haklı olmak konusunda eşit düzeyde sonuç almışlardır. Ayrıca birbirleri hakkında hata yaptıklarını düşündürecek (yorgunluk, içki vs. gibi) herhangi bir sebepleri yoktur. Nihayetinde birisi hesaplamasının sonucunu 43 dolar bulurken diğeri 45 dolar bulur.⁸

Restoran örneğinde tarafların anlaşmazlık halinde oldukları konu hesaplamasının sonucudur. Farklı bir sonuca ulaşmalarının burada problem edinilmesinin sebebi iki öznenin de aynı delillerden yola çıkarak bu sonuca ulaşmalarıdır. Bu tür durumlarda, anlaşmazlık konusu olan inancın dayandırıldığı deliller birinci düzey delillerdir. Birinci düzey deliller, bir inancı oluştururken bu inancın doğruluk değeriyle, yani doğru ya da yanlış olduğuna inanmakla ilgili olan deliller olarak karakterize edilmektedir. Örneğin, bir P inancının doğru ya da yanlış olduğuna inanmak için dayanılan deliller E ise, burada E, birinci düzey (first-order) delildir. Bununla birlikte, birbirlerinin epistemik seviyelerini aynı düzeyde kabul ederek, karşısındakinin akranı olduğuna inanan öznelere ihtilaf halinde olmasıyla bir başka delil daha ortaya çıkmaktadır. Bu delil, anlaşmazlık durumunun kendisidir. Çünkü anlaşmazlık halinde olunması demek, en az bir öznenin hatalı bir sonuca ulaştığı anlamına gelir. Fakat, akran anlaşmazlığında tarafların karşısındakinin kusurlu olduğunu düşünmek için bir sebebi yoktur. Bu nedenle, bazı görüşlere göre akran anlaşmazlığı halinde ihtilafın ortaya çıkması, öznelere kendilerinde bir kusur olduğunu düşünmek için iyi bir sebep teşkil eder. Öznenin kendi akıl yürütmelerinde ya da inancını dayandırdığı delillerinde bir problem olduğunu düşündürecek bu tür delillere ikinci düzey (second-order / higher-order) deliller denilmektedir.⁹

Christensen ikinci düzey delillerin¹⁰, öznenin epistemik işlevinde bir bozukluğa inanmasını makul kılan deliller olduğunu ve bu nedenle, öznenin inançlarını hatalı şekilde oluşturduğunu düşünmesini rasyonelleştirdiğini öne sürer.¹¹ Örneğin, bir doktor hastasına teşhis koymuş olsun. Böylece, doktor eldeki veriler ışığında hastanın durumuyla ilgili bir inanca sahiptir. Daha sonra, varsayalım doktor çok uzun süredir uykusuz bir şekilde çalıştığını fark eder. Böyle bir durumda, doktorun uykusuzluk ve yorgunluk sebebiyle kendi mental hali hakkında edindiği enformasyon, hastaya koyduğu teşhisle ilgili ikinci düzey bir delil oluşturur. Çünkü doktorun kendi mental halinin olumsuz olduğuna işaret eden delil, aynı zamanda doktorun hastasına teşhis koyarken içinde bulunduğu epistemik durumla ilgilidir. Bundan dolayı, eğer doktor uykusuzluğunun bilişsel durumunu olumsuz etkilediğine inanıyor ya da inanması rasyonel bir tutumsa, bu bilişsel

8 David Christensen, "Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism", *Philosophers Imprint* 11, No 6 (2011): 2.

9 David Christensen, "Higher-Order Evidence", *Philosophy and Phenomenological Research* 81, No 1 (2010): 188; Richard Feldman, "Respecting The Evidence", *Philosophical Perspectives* 19 (2005): 97; Mattias Skipper ve Asbjørn Steglich-Petersen, *Higher-Order Evidence: New Essays* kitabına giriş, Ed. Mattias Skipper ve Asbjørn Steglich-Petersen, (New York: Oxford University Press, 2019), 1.

10 Çağdaş Epistemoloji literatüründe ikinci düzey deliller, "second-order" ya da yaygın olarak aynı tür delillere karşılık "higher-order" şeklinde ifade edilmektedir. Aslında, "higher-order evidence" kullanımı son yıllarda genel kabul görmüş olsa da Türkçe kullanım açısından ikinci düzey deliller ifadesinin konuyla bağlamında daha anlaşılır olacağı düşünüldüğünden bu makalede ikinci düzey deliller ifadesi tercih edilmektedir.

11 Christensen, "Higher-Order Evidence", 186.

durumda yaptığı teşhislerin de şüpheli olduğuna inanmalıdır. Dolayısıyla, aslında hastaya konulan teşhisle doğrudan bir bağlantıya sahip olmayan bir delil, dolaylı olarak bu teşhisin epistemik statüsüne yönelik bir etkiye sahip olur.

Bu noktada belirtilmelidir ki, ikinci düzey delillerin rasyonalitenin doğası üzerindeki rolü oldukça tartışmalıdır.¹² Bazı görüşler bahsi geçen türdeki ikinci düzey delillerin inançlar üzerinde epistemik bir rolü olduğunu savunurken, bazıları buna karşı çıkar. Akran anlaşmazlığında rasyonel tutumun ne olması gerektiği konusunda da tartışan tarafların arasındaki çekişme, temelde ikinci düzey delillerin rolüyle ilgilidir. Şöyle ki, anlaşmazlığın kendisi, ikinci düzey delil olarak öznenin kendisinden şüphe etmesi için iyi bir delil ise, bu durumda epistemik bir sarsıcı olarak işlev kazanır. Bir epistemik sarsıcı, eldeki pozitif statülü bir inancın yeni bir delil ile bu statüsünü kaybetmesidir.¹³ Diyelim ki, bir E delili P'yi gerekçelendirsin. Yani, E'ye dayanarak oluşturulan P inancı gerekçeli bir inançtır. Daha sonra edinilen bir X enformasyonu, E ile bir arada düşünüldüğünde P'nin artık gerekçeli bir inanç olmadığına delil sağlıyorsa, P'nin başlangıçtaki statüsü sarsılmıştır. Eğer ikinci düzey delil olarak anlaşmazlığın kendisi bir epistemik sarsıcı ise akran anlaşmazlığı durumlarında da öznenin kendi inancının kusurlu bir sürecin sonucu olduğuna inanmasıyla özne artık başlangıçtaki inancını, yani anlaşmazlık durumunu fark etmeden önceki inancını sürdürmez. Buna karşın, öznenin kendisinden şüphe duyması için iyi sebepleri olmasına rağmen rasyonel bir şekilde inancını korumaya devam etmesi mümkünse, ikinci düzey delillerin sarsıcı rolü reddedilebilir. Dolayısıyla, akran anlaşmazlığı üzerine yapılan tartışmada temel olarak iki pozisyon bulunmaktadır.¹⁴ Uzlaşımçı (conciliatory) görüş, ikinci düzey delillerin bir sarsıcı rolü olduğunu kabul eder ve anlaşmazlık durumunun öğrenilmesiyle birlikte öznelerin artık başlangıçtaki inançlarını sürdürmemesi ya da bu inanca duydukları itimat düzeyini düşürmeleri gerektiğini ileri sürer.¹⁵ Bu görüşün karşısında yer alan uzlaşmazcı (steadfast) yaklaşım ise ikinci düzey delillerin sarsıcı rolünü kabul etmez ve rasyonel bir şekilde anlaşmazlığın sürdürülebileceğini savunur.¹⁶

Uzlaşmazcılığa göre, akranlar arasında bir uyumsuzluk halinde anlaşmazlık durumu rasyonel bir şekilde sürdürülebilir. Çünkü anlaşmazlığın kendisi olan ikinci düzey delil, öznenin birinci düzey inancının sebepleri tarafından bertaraf edilebilir. Eğer aynı delillerden karşısındaki öznenin farklı bir sonuca ulaşması bir ikinci düzey delilse, öznenin bu delillere dayanarak akranından farklı bir sonuca ulaşması da bir ikinci düzey delildir. Böylece, akranın ulaştığı sonucun farklı olması ile kendi ulaştığı sonucun farklı olması gerçeği karşısında öznenin ikinci düzey delilleri birbirini dengeler ve öznenin rasyonel tutumu için başvuracağı tek delil birinci düzey delilleri olur.¹⁷ Christensen, bu analizin hatalı olduğunu düşünür. Çünkü bu tür durumlar üçüncü şahıs

12 Bu makalede, ikinci düzey delillerin doğasıyla ilgili ayrıntılı bir sunum yapılmayacak, makalenin kapsamı akran anlaşmazlığı ile sınırlı tutulacaktır. İkinci düzey delillerle ilgili bir tartışma için bkz. Maria Lasonen-Aarnio, "Higher-Order Evidence and The Limits of Defeat", *Philosophy and Phenomenological Research* 88, No 2 (2014): 314-45.

13 Thomas Grundmann, "Defeasibility Theory", *The Routledge Companion to Epistemology*, Ed. S. Bernecker ve D. Pritchard, (New York: Routledge, 2011), 156.

14 Matheson, *The Epistemic Significance of Disagreement*, 14-16.

15 Christensen, "Epistemology of Disagreement: The Good News", 196; Feldman, "Respecting the Evidence", 100.

16 Kelly, "The Epistemic Significance of Disagreement", 189-90.

17 Kelly, "The Epistemic Significance of Disagreement", 189-90.

bakış açısından değil, her öznenin kendi perspektifinden değerlendirilebilir. Bir anlaşmazlık karşısında öznenin tek gerçeği, karşındakinin farklı bir sonuca ulaşmış olmasıdır. Buna rağmen, kendisinin ulaştığı sonucun doğru olduğuna inanması için özne, birinci düzey delillerine başvuracak olursa, döngüsellik problemiyle yüzleşir.¹⁸

Uzlaşımçı yaklaşıma göre, akran anlaşmazlığında ikinci düzey delillerin birinci düzey inançlar üzerinde sarsıcı gücünün olmaması için öznelerin ya delilsel ya da bilişsel simetrisini bozabilecek bir unsurun olması gerekir.¹⁹ Eğer akranlar arasındaki epistemik simetrisinin olmadığına yönelik bir delil veya sebep söz konusu değilse, öznelerin kendilerinde bir hata aramak için güçlü bir sebebi vardır ve Feldman'ın vurgusuyla²⁰ özne “delile saygı göstermelidir”. Varsayalım, anlaşmazlık durumunun fark edilmesinden sonra özne inancını sürdürmeye devam etsin. Bunu hangi gerekçeyle yapabilir? Christensen, bunun ancak birinci düzey delillere dayanarak yapabileceğini, ama böyle bir durumda öznenin döngüsellik hatasına düşeceğini ifade eder.²¹ Çünkü özne, anlaşmazlık konusu olan inancını sürdürmeye devam edebilmek için bu inancın dayandığı delillere yeniden başvurmak zorundadır. Yani, zaten tartışma konusu yapılan inancın delilleri, bu inancın rasyonel olduğunu savunmak için yeniden bir dayanak noktası yapılır ve bu durum kötü bir epistemik tutum anlamına gelir. Bu nedenle, Christensen ikinci düzey deliler karşısındaki epistemik reaksiyonun başlangıçtaki delillerden bağımsız olması gerektiğini ileri sürmektedir.²²

Bir başkasının P hakkında ifade ettiği inancın epistemik güvenilirliğine vereceğim değeri, P hakkındaki inancımı nasıl değiştireceğimi (ya da değiştirip değiştirmeyeceğimi) belirlemek için değerlendirirken, P'ye yönelik başlangıçtaki inancımın arkasındaki sebeplere dayanmamalıyım.

“Bağımsızlık prensibi” olarak ifade edilen bu ilke, yukarıda da ifade edildiği gibi, akranlar arasındaki epistemik simetriyi kırabilecek bir delilin olmadığı yerde, epistemik tavrı belirleyenin anlaşmazlığın kendisi olacağını dile getirir. Böylece, ikinci düzey delilin sarsıcı rolünün rasyonel bir şekilde görmezden gelinemeyeceğini savunur. Dolayısıyla, uzlaşımçılık için ihtilafın ortaya çıkmasından sonra öznenin epistemik tutumu birinci düzey delillerine dayanamaz. Anlaşmazlığın kendisi olan ikinci düzey delil, öznenin kendinden şüphe duymasına sebep olan deliller olarak bir epistemik sarsıcıdır ve bu delile reaksiyon gösteren özne doğal olarak inancında ısrar etmekten vazgeçmelidir.

2. Şüphe Duyulması Zor İnançlarda Uzlaşımçılık

Lackey, uzlaşımçılığın bir genel tez olarak iddia ettiği, akran anlaşmazlığı durumlarında ikinci düzey delilin sarsıcı güce sahip olduğu düşüncesine itiraz etmektedir.²³ Ona göre, *Restoran* örneği ve benzer türdeki anlaşmazlık durumları, yanılma ihtimali oldukça mümkün olan durumlardır ve

18 Christensen, “Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism”, 5-6.

19 Lackey, “A Justificationist View of Disagreement’s Epistemic Significance”, 299-300.

20 Feldman, “Respecting The Evidence”, 100.

21 Christensen, “Higher-Order Evidence”, 196.

22 Christensen, “Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism”, 2.

23 Lackey, “A Justificationist View of Disagreement’s Epistemic Significance”, 310.

uzlaşıcılık böyle durumlar için rasyonel bir seçenek gibi görünmektedir. Fakat, inançlarımızda yanılma potansiyelimiz her zaman bu kadar olası değildir. Bazen bir inancın gerekçelendirmesi oldukça güçlüdür. Gerekçelendirme düzeyi yüksek olan inançlar, ikinci düzey sarsıcı delilleri bertaraf ederek anlaşmazlık durumunun kendisine karşı bir sarsıcı rolü oynayabilir. Şöyle ki, bazı anlaşmazlık konuları öyle inançlar hakkında olabilir ki, bu inançlar üzerinden anlaşmazlığa düşmek öznenin karşısındakinde bir kusur olduğuna inanmak için sebep teşkil eder. Böylece, özne başlangıçta inandığı bilişsel ve delisel eşitlik durumunun aslında hatalı olduğuna, karşısındakinin akranı olmadığına makul bir şekilde inanabilir. Lackey'nin bu duruma verdiği örnek aşağıdadır:

Yol Tarifi

On beş yıldır Chicago'da yaşıyorum ve şehir merkezine oldukça aşinayım. Yemekten hoşlandığım pek çok restoran arasında, Michigan Bulvarındaki My Thai favorilerim arasındadır. Komşum Jack, on beş yıl önce benimle aynı apartmana taşınmış ve şehre aşinalık konusunda benim gibi yeterlidir. Çeşitli yerlerde birbirimize rastlamamız alışılmadık bir durum değildir ve My Thai de onlardan birisidir. Bugün onu apartmana gelirken gördüğümde, Michigan Bulvarındaki My Thai'den geldiğimi söyledim ve buna karşılık bana, My Thai'nin Michigan Bulvarında değil, State Sokağında olduğunu söyledi. Bu anlaşmazlıktan önce ne Jack ne de benim, hafızalarımızın bir şekilde yetersiz olduğunu düşünmek için bir sebebimiz yoktur. Ayrıca ikimizde Chicago hakkında bilgi söz konusu olduğunda haklı olarak birbirimizi akran olarak görmekteyiz.²⁴

Yol Tarifi ya da benzer durumlarda Lackey, gerekçelendirme düzeyi oldukça yüksek inançların söz konusu olduğuna dikkat çeker.²⁵ Bu nedenle, özne haklı olarak inancında bir kusur aramayabilir. Çünkü anlaşmazlık durumu gerekçelendirme düzeyi böylesine yüksek inançlara güvenmemeyi makulleştiren bir gerekçe değildir. Aksine, bu tür bir senaryoda anlaşmazlık durumunun ortaya çıkmasının en akla yatkın açıklaması öznenin akranı kabul ettiği kişide bir problem olduğudur. Dolayısıyla, Lackey'e göre yüksek gerekçeli inançlarla ilgili anlaşmazlık durumlarında, anlaşmazlığın kendisi olan ikinci düzey delilin sarsıcı rolü kırılır.²⁶ Şöyle ki, bu tür durumlarda tek makul açıklama öznelerden en az birisinde bir tür tuhaflık ya da bilişsel olarak kusurlu bir durumun olduğudur. Ancak, bu tuhaflık ya da kusur, restorandaki hesaplama örneğindeki gibi basit bir hesaplama hatası değildir. Bu derece güçlü bir biçimde gerekçelendirilmiş bir inanç hakkında hatalı sonuca ulaşmak için çok daha ciddi bir mental bozukluğa sahip olunması gerekir. Eğer özne, kendisinin bu tarz bir mental bozukluğa sahip olmadığına inanabilecek bir epistemik pozisyondaydı, örneğin bir ilaç almadıysa ya da psikolojik bir rahatsızlığı olduğundan kuşku duyacağı bir şeyler bulunmuyorsa, problemlinin karşısındakinin olduğunu makul bir şekilde düşünebilir. Lackey'nin deyişiyle, "kişisel enformasyon" bahis konusu türden anlaşmazlık durumlarında ikinci düzey delilin sarsıcı gücünü bertaraf edebilir.²⁷

24 Lackey, "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance", 308-9.

25 Lackey, "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance", 308.

26 Lackey, "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance", 309-10.

27 Lackey, "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance", 310.

Lackey, gerekçelendirme düzeyi yüksek inançlarla ilgili anlaşmazlık durumlarında hem anlaşmazlığın kendisi olan ikinci düzey delilin sarsıcı rolü olamayacağını hem de öznenin birinci düzey inancının delillerine başvurmasının makuliyeti sebebiyle bağımsızlık prensibinin rasyonel tutum konusunda genel bir tez olamayacağını öne sürmektedir. Buna karşın, Christensen'a göre, Lackey'nin iddiası uzlaşımçılık için bir problem olmadığı gibi, bağımsızlık prensibine karşı bir argüman da oluşturmamaktadır.²⁸ Bu tür örnekler, Christensen'ın deyişiyle "aşırı biçimde yüksek rasyonel güven" duyulan durumlardır. Yukarıdaki *Restoran* örneğinde, eğer öznelardan birisi hesaplamasını dikkatlice yapsa ve sonucu defalarca kontrol edecek olsa, *Yol Tarifi* örneğine benzer şekilde, öznenin hesabın sonucundan oldukça emin olacağı bir durumla karşılaşır. Eğer bunu akran kabul edilen diğer özne de yaptıysa, farklı bir sonuca ulaşılması pek de beklenen bir durum olmazdı.²⁹ O halde, öznelerin şüphe duymakta zorlanacağı inançlarla ilgili anlaşmazlık durumlarının açıklaması makul olmayan ya da tuhaf olarak tabir edilebilecek bir şeylerin olduğudur. Örneğin, akranında ciddi bir bilişsel problem olması ya da belki akranın şaka yapıyor olması gibi bir açıklama çok daha akla yatkın olacaktır. Bu nedenle, özne anlaşmazlığa rağmen inancını sürdürebilir; fakat bu, öznenin başlangıçtaki delillerinden dolayı değil, durumun tuhaflığı sebebiyledir. Böylece, karşısındakinin epistemik akranı olduğuna yönelik öznenin başlangıçtaki inancı sarsılmıştır ve bundan böyle özne, rasyonel bir şekilde inancını korumaya devam edebilir. Dahası, Christensen bu tür örneklerde iki farklı ikinci düzey delil olduğuna işaret eder.³⁰ Anlaşmazlığın kendisi olan negatif yönlü ikinci düzey sarsıcı delilin yanı sıra, öznenin kendi inancının güvenilir olduğuna inanmak için de ikinci düzey delilleri vardır. Çünkü bu tür durumlarda özneler oldukça güvenilir metotlar kullanmış veya bu konuda özenli davranmıştır. Dolayısıyla, öznenin hem P'ye hem de P'nin güvenilir olduğuna inanmak için sebepleri bulunur. Pozitif yönlü bu ikinci düzey sebeplere dayanarak, özne böyle bir inanç konusunda anlaşmazlığa düşülmesini makul bulmayabilir ve bu tutumunu birinci düzey delillerine dayandırmadığı için bağımsızlık prensibini ihlal etmez.

3. Akranlığın Delilleri ve Uzlaşımçı Reaksiyon

Özetlersek, uzlaşımçılığa göre akran anlaşmazlığında anlaşmazlık durumunun kendisi, anlaşmazlık konusu inanç için sarsıcı güce sahip ikinci düzey bir delildir. Pozitif bir epistemik statüye sahip inançları sarsacak bu delil diyelim ki $-H$ olsun. Lackey, bazı durumlarda pozitif epistemik statülü inançların $-H$ 'ye direnebileceğini savunur. Buna karşılık olarak Christensen, eğer anlaşmazlık konusu inancın güvenilir olduğuna yönelik birtakım deliller varsa, Lackey'nin haklı olduğunu; ancak bunun uzlaşımçı görüş için açıklanamayacak bir şey olmadığını düşünmektedir. Pozitif epistemik statüye sahip bir inanç için, bu inancın güvenilir olduğuna da inanmayı rasyonelleştirecek pozitif anlamda ikinci düzey deliller olabilir. Diyelim ki bu deliller $+H$ olsun. Bu durumda, anlaşmazlığa rağmen $+H$ ile $-H$ birbirini nötralize eder. O halde, $-H$ 'nin sarsıcı gücü kırılır ve özne anlaşmazlık konusu olan inancını sürdürmeye devam edebilir.

28 Christensen, "Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism", 9.

29 Christensen, "Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism", 8-9.

30 Christensen, "Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism", 10.

Bu noktada Christensen'in savunması bir probleme kapı açmaktadır. Çünkü bazı durumlarda öznenin, karşısındakinin akranı olduğunu kabul etmesinin sebepleri, kendisi gibi pozitif karakterli ikinci düzey delillere sahip olması ya da olabilme potansiyelidir. Buna karşın -H, akran olup olmamakla ilgili bir delil değilken, +H her iki özne için de sağlandığında akran sayılmanın ya da akran olduğuna inanmanın bir delili olarak işlev görür. Bundan dolayı, ikinci düzey pozitif delil bazen karşısındakinin akran olarak görmeye ya da görmemeye yönelik bir karşı delil olmayabilir. Yukarıda da açıklandığı gibi, uzlaşıcılık iki öznenin epistemik bakımdan simetrik olduğu, yani epistemik akranların söz konusu olduğu senaryolarda anlaşmazlığın kendisi olan ikinci düzey delilin öznenin kendisinden şüphe etmesi için iyi bir delil olduğunu ileri sürmektedir. Öznelerin simetrik olması sebebiyle, özneler birinci düzey delillerini inançlarını sürdürmek için döngüsellik probleminde düşmeden kullanamaz ve ayrıca anlaşmazlık durumunu karşısındaki öznenin akranı olmadığını düşünmek için bir delil olarak ele alamaz. Çünkü bu tür anlaşmazlıklarda ikinci düzey delil, hatalı olanın kim olduğuna yönelik öznelere bir ipucu vermemektedir. O halde, rasyonel olan tutum öznenin kendisinin hatalı olma ihtimalini göz önüne alarak inancına yönelik itimadını düşürmesidir.

Lackey ise, bu genel reçetenin hatalı olduğunu, gerekçelendirme düzeyi yüksek inançlarda anlaşmazlık durumunun öznenin karşısındakininde bir problem olduğunu düşünmeyi makul kıldığını savunur. Yüksek düzeyde gerekçeli inançlar hata ihtimali yok denecek kadar az olan inançlardır. Buna rağmen bir anlaşmazlık söz konusuysa, öznelerden birisinin ciddi bir bilişsel bozukluk durumunda olduğunu gösterir. Eğer özne, kendisinin böyle tuhaf bir duruma sahip olmadığını rasyonel bir şekilde düşünebiliyor ya da böyle bir durumda olduğunu düşünmek için herhangi bir kişisel enformasyonu bulunmuyorsa, o halde en akla yakın seçenek karşısındakinin böyle bir durumda olduğunu düşünmek olacaktır. Böylece, özne başlangıçta varsaydığı gibi, karşısındakinin akranı olduğu inancının hatalı olduğuna inanabilir. Burada, birinci düzey inancın gerekçelendirme düzeyi sebebiyle öznenin kişisel enformasyonunu makul bir gerekçe yapması, bir simetri kırıcı olarak rol oynar.

Lackey haklıysa, birinci düzey deliller akran anlaşmazlığı durumlarında rasyonel tutumları belirlemede bir role sahip olabilir. Dahası, en azından bazı durumlarda ikinci düzey delilin sarsıcı rolünü kırabilir. Bunun bir sonucu olarak bağımsızlık prensibi ve uzlaşıcılığın temel tezi rasyonelite hakkında genel bir epistemik ilke olmaktan çıkmaktadır. Christensen, bu itirazın ne bağımsızlık prensibi için ne de uzlaşımçı görüş için bir problem olmadığını düşünmektedir. Çünkü, uzlaşımçılığa göre akran olmayı belirleyen unsur delilsel ve bilişsel eşitliktir. Eğer özne, inancının oldukça güvenilir bir sürecin sonucunda oluştuğuna inanıyorsa, bu inanç hakkında birinci düzey delillerinin yanı sıra ikinci düzey delillere de sahiptir. Yani, özne hem inancı için iyi sebeplere hem de bu inancında rasyonel olduğuna inanmak için iyi sebeplere sahiptir. Böyle durumlarda anlaşmazlık halinde olunması, öznenin karşısındakinin akranı olmadığına inanmayı rasyonelleştirir. Fakat, Christensen'a göre bunun sebebi öznenin inancının birinci düzey delilleri değil, inancının rasyonel olduğuna inanmayı makulleştiren ikinci düzey delillerdir. Dolayısıyla, özne inancının doğrudan delillerine başvurarak değil, pozitif karakterli ikinci düzey delillerine başvurarak anlaşmazlık durumundan kaynaklanan sarsıcıyı bertaraf edebilir. Böylece, bağımsızlık prensibine aykırı bir tutum söz konusu edilmez.

Christensen'in bu savunması haklı görünmekle birlikte, uzlaşıcılık açısından hangi durumlarda ikinci düzey negatif delilin bir sarsıcı kabul edileceği konusunda belirsizlik doğurmaktadır. Burada problem şudur: Eğer pozitif karakterli ikinci düzey delillere sahip olan öznelere anlaşmazlık durumunu görmezden gelmesi rasyonel bir tutumsa, epistemik performans bakımından iyi olduğuna, bir konuda uzman olduğuna inanan ya da inancının güvenilir olduğunu düşünmek için sebepler edinen her özne, akranında bir problem olduğuna inanabilir. Fakat, böyle bir delile sahip her özne makul şekilde akranının problemliliğini düşünebilir mi? Aşağıdaki örnek bu konuda bir fikir vermektedir:

Epistemoloji ve Kötü İblisler

Farz edelim, eşit şekilde nitelikli iki epistemolojist olan Rich ve Alvin, kötü bir iblisin aldatmalarına maruz kalan bir dünyadaki kişilerin, epistemik açıdan nasıl bir durumda olacaklarına dair bir tartışma yürütmektedirler. Rich, bu dünyanın kurbanlarının yine de inançlarının gerekçeli olacağı sonucuna varır. Alvin ise, kabahatli olmamalarına rağmen bu dünyanın sakinlerinin inançlarının gerekçeli olamayacağı sonucuna ulaşır. Birbirleriyle argümanlarını paylaşırlar, fakat buna rağmen anlaşmazlıkta ısrar ederler.³¹

Bu örnekte olduğu gibi iki filozofun ya da bir konuyla ilgili iki uzmanın anlaşmazlık halinde olduğu durumlarda akranların her birinin pozitif karakterli ikinci düzey delili ya da Lackey'nin ifadesiyle kendilerinde bir problem olmadığına yönelik kişisel enformasyonu bulunmaktadır. Sonuçta, bir uzman yalnızca delillerine dayanarak inancını oluşturmaz; ayrıca, tecrübeye dayanan birikimini kullanarak bu inancın veya kendi akıl yürütmelerinin rasyonel olduğuna da inanabilir. Uzlaşımçı yaklaşımın temel tezi, akran olmayı simetrik bir epistemik pozisyon olarak düşündüğünden, uzmanlar arasındaki bir anlaşmazlık durumunda da rasyonel tavrın inançlarına duyduğu itimadı düşürmesi gerektiğidir. Ancak, Lackey'nin itirazına karşılık Christensen'in ileri sürdüğü savunma, inancının güvenilir olduğuna da rasyonel bir şekilde inanabilen bir öznenin anlaşmazlık durumunun sebebinin karşısındakinde aramasına müsaade etmektedir. Bu durumda, söz konusu düşünce ya uzlaşımçı yaklaşıma karşıttır ya da uzlaşıcılık yalnızca düşük düzeyde gerekçeli inançlar üzerinde işleyen bir yaklaşımdır.

Bu sorunla karşı kaşıya kalınmasının nedeni, Christensen'in ikinci düzey pozitif karakterli delillerin rolüyle ilgili görüşlerinin, rasyonel tutumları belirlemede bir sınır belirlememesidir. O halde, bu belirsizliği giderecek bir eklemeye söz konusu problem çözülebilir. Şöyle ki, epistemik simetri, akran olmanın belirleyici ölçütüyse, pozitif türdeki ikinci düzey delillerin gerçekten bu simetriyi bozması gerekir. Bunu bir örnekle açıklarsak, varsayalım A1 ve A2 isminde iki asistan hekime aynı vakaya teşhis koymaları istensin. İkisi de birbirlerini akran kabul etmekte ve aynı verilerden bir sonuca varmaya çalışmaktadırlar. A1, teşhisini koyar ama bu teşhisten emin olmak için bir uzmanın görüşüne de başvurur. Uzmanın da bu teşhisi onaylamasıyla A1, ulaştığı sonucun güvenilir olduğunu düşünmek için de ikinci düzey pozitif deliller edinir. Yukarıda ifade edildiği gibi, Christensen'a göre inancının rasyonel olduğunu düşünmek için bir öznenin

31 Matheson, *The Epistemic Significance of Disagreement*, 69.

anlaşmazlık konusu inançtan bağımsız olarak edindiği ikinci düzey deliller varsa, anlaşmazlık durumundan kaynaklanan sarsıcı ikinci düzey deliller bertaraf edilebilir. Dolayısıyla, A1'in elinde bu tür deliller vardır ve eğer A2 ile bir anlaşmazlık durumu oluşursa, A1 rasyonel bir şekilde teşhisine güvenmeyi sürdürebilir. Buna karşın, varsayalım A2' de teşhisini onaylatmak için bir uzmana başvurmuş ve teşhisinin rasyonel olduğuna yönelik ikinci düzey pozitif delile sahiptir. O halde, A2'de inancını korumaya rasyonel bir şekilde devam edebilir ve sonuç olarak anlaşmazlık durumu ortadan kalkmaz.

Anlaşmazlık halinin korunması uzlaşımçı yaklaşımın ana fikriyle uyumsuz bir sonuçtur. Çünkü uzlaşıcılık öznelerin inançlarını askıya alması gerektiğini iddia ederken anlaşmazlık durumunun da rasyonel bir şekilde nasıl ortadan kalkabileceğini göstermektedir. Fakat, bundan daha önemli olan nokta, A1 ve A2 arasındaki anlaşmazlık durumunun aslında gerçek bir anlaşmazlık örneği olmamasıdır. Çünkü iki öznenin de erişime sahip olmadığı bir delil, yani her öznenin birbirinden bağımsız olarak edindiği, uzman görüşü dolayısıyla haberdar olmadıkları bir enformasyon söz konusudur. Bu delilden haberdar olmayan özneler, delisel anlamda simetrik olmadıklarına inanarak epistemik tutum geliştirirler. Halbuki, iki özne de uzmandan görüş alarak yeni bir delil edindikleri için, aslında delisel simetriyi, yani birbirlerini akran kabul etmek için eşit güçte sebeplere sahip olma durumunu korurlar. Eğer birbirlerine pozitif karakterli ikinci düzey delillerini bildirselde, durumun farkında olacak ve birbirlerinin hatalı olduklarını düşünmek makul olmayacaktır.

Christensen'in savunması bu tür durumları ayırt etmemektedir. Bunun bir sonucu olarak uzlaşıcılığın genel tezleri ve bahsi geçen örnek durumlarda nasıl bir reaksiyonu savunduğu belirsiz hale gelmektedir. Bunu önlemek, ikinci düzey sarsıcı delillerin yalnızca gerçek bir anlaşmazlık durumunda mümkün olduğunu gözeterek mümkündür. Bu bakımdan, pozitif karakterli ikinci düzey deliller ancak şu söz konusu değilse anlaşmazlık durumu üzerinde bir sarsıcı olabilir: İnancının rasyonel olduğunu düşünmek için bir öznenin anlaşmazlık konusu inançtan bağımsız olarak edindiği ikinci düzey deliller mevcut ve *bu deliler öznelerin birbirlerinin akran olduğunu düşünmelerine bir sebep sağlamıyorsa*, anlaşmazlık durumundan kaynaklanan sarsıcı ikinci düzey deliller bertaraf edilebilir. Böylece, iki uzmanın tartışmasında gerçek bir anlaşmazlık durumu delisel eşitliği gerektirdiğinden, uzmanların kendi inançlarının güvenilir olduğuna yönelik sebeplerinin bu delisel eşitliğin bir parçası olması gerektiği ya da en azından iki öznenin de pozitif karakterli ikinci düzey delillere sahip olduğuna yönelik bir inancı olması gerekir. Böyle bir durumda anlaşmazlığın kendisi bir ikinci düzey sarsıcıdır ve öznelerin yüksek düzeyde gerekçeli olan veya böyle olduğuna inandığı inançları ikinci düzey sarsıcıyı sarsamaz. Aksi halde, özneler karşısındakini akran olarak kabul etmenin sebeplerini, anlaşmazlıktan sonra karşısındakini akran olarak kabul etmemenin sebebi olarak kullanırlar ve bu, epistemik olarak döngüsellik problemini gündeme getirerek epistemik açıdan uygun olmayan bir tutuma sebep olur.

Epistemoloji ve Kötü İblisler örneğinde, Rich ve Alvin, kendi argümanlarını titizlikle kurarlar ve belki de bu argümanların güçlü olup olmadığı hakkında akranlarından görüş de alabilirler. Dolayısıyla, ikisi de argümanlarının güçlü olduğuna güvenmek için iyi sebeplere sahip olabilir.

Bununla birlikte, bir konuyu tartıştıklarında, birbirlerini akran kabul ederlerken, birbirlerinin uzman olduğunu, inançlarına yüksek düzeyde güven duyacaklarını ya da bu konuda bir takım iyi sebeplere sahip olacaklarını da göz önüne alırlar. O halde, akran olduklarına inanırken ikisi de karşısındakinin +H'ye sahip olduğunun bilincindedir. Böylece, +H, akran olmakla ilgili bir delil olarak başlangıçta epistemik bir rol oynar. Buna rağmen, anlaşmazlığın ortaya çıkmasıyla birlikte öznelerin akran olduklarına inanmanın bir parçası olan +H'yi, bundan böyle akran olmadıklarına inanmak için bir delil olarak kullanması rasyonel bir görünüm sergilemeyecektir.

Bu noktada, yüksek düzeyde gerekçeli inançlarla ilgili bir başka konu daha gündeme gelebilir. Lackey, bir özne, her ne kadar karşısındakinin akranı kabul ediyor ve bunun için iyi sebeplere dayanıyor olursa olsun, 2 ile 2'nin dört ettiği inancına karşı çıkan akranın artık akran olmadığına ve 2 ile 2'nin dört ettiği inancını sürdürmenin rasyonel seçenek olduğuna dikkat çeker.³² Uzlaşımçı tez böyle bir örnekte de anlaşmazlığın kendisinin bir epistemik sarsıcı olduğunu iddia edebilir mi? Christensen'in da dikkat çektiği gibi bu tür aşırı örnekler için elbette uzlaşımçılık inançlardan vazgeçmeyi savunmaz. Fakat, bunun sebebi bu tür inançların yüksek gerekçeli olması ya da ikinci düzey pozitif karakterli gerekçelere sahip olmaları değildir. 2 ile 2'nin dört etmesi ya da benzeri aşırı örnekler birer toplumsal enformasyondur. Tamamen veya oldukça yaygın olan bu tür enformasyonlar, doğru kabul edilen ve şüphe konusu edilmeyen inançlardır. Dahası, akran olsun ya da olmasın bu tür enformasyonlar ortak olarak paylaşılr. Dolayısıyla bir özne, 2 ile 2'nin 5 ettiğini iddia ederse, akran olmakla ilgili değil, birinci düzey delillere saygı göstermemekle ilgili bir kusura sahiptir. Çünkü akranlar bu enformasyona sahiptir ve akran olmak delilsel eşitliği varsaydığından, ortak enformasyonu dikkate almayan bir özne bu eşitliği bozmuştur. Yani, özneler aynı delillerden yola çıkarak farklı bir sonuca ulaşmış olmazlar. O halde, bu türden anlaşmazlıklar bir akran anlaşmazlığı örneği değildir ve uzlaşımçılık için problem oluşturmamaktadır.

Sonuç

Bu makale, akran anlaşmazlığında tartışan tarafların, anlaşmazlığa dayanarak birbirlerinin aslında akran olmadıklarını düşünmelerinin makul olup olmadığını konu edinir. Lackey'e göre şüphe duymakta zorlanacağımız inançlarımız vardır ve karşımızdaki kişiyi epistemik anlamda aynı düzeyde görüyor olsak bile, bu inançlardan vazgeçemeyiz. Ancak, anlaşmazlık karşısında inancımızı korumanın bir sebebi olmalıdır ve Lackey'e göre bunun gerekçesi kişisel enformasyondur. Buna göre, şüphe duyulması zor inançlarda ihtilaf halinin ortaya çıkması, öznelerden birisinin problemlili olduğunu gösterir. Söz konusu inanç oldukça güvenilir ve kişi kendisinde bir sorun olduğuna inanmak için bir delile sahip değilse, tek makul seçenek karşısındakine güvenmemek olur.

Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi, Lackey'nin akran anlaşmazlığında rasyonel reaksiyonun inançları askıya almak olduğunu savunan uzlaşımçı teze bir itiraz olarak dile getirdiği bu düşüncelerine Christensen katılmamaktadır. Bununla birlikte, Christensen bu tür örneklerde

32 Lackey, "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance", 308.

Lackey'in önerdiği epistemik tutuma karşı çıkmaz. Yalnızca, söz konusu tutumların uzlaşıcılığa aykırı olmadığını öne sürer. Buna karşın, anlaşmazlık durumuna dayanarak karşısındakinin artık akranı olmadığına inanmanın rasyonel bir tutum olması, uzlaşıcılık için problemlidir. Bunun en iyi görülebildiği durumlar uzman anlaşmazlıklarıdır. Bu makalede gösterilmeye çalışıldığı gibi, bir özne inancının güvenilir olduğuna da inanacak sebeplere sahip olsa bile, karşısındakinin kendisiyle aynı seviyeye ve delillere sahip olduğuna baştan beri inanıyorsa, anlaşmazlık durumunu karşısındakinin akranı olmadığına yönelik bir delil olarak kullanamaz. Çünkü gerçek bir anlaşmazlıktan bahsedilebilmesi için, kişi, inancının güvenilir olduğuna yönelik delillerini karşısındaki özneye paylaşıyor olmalı ya da en azından karşısındakinin akran olduğuna başlangıçta inanırken, onun da bu türden delillere sahip olabileceğine inanmalıdır. Aksi halde, epistemik simetri özneler arasında sağlanmadığından, uzlaşımçı tez zaten gündeme gelmemektedir. Dolayısıyla, bir özne inançlarına ya da inançlarını oluştururken kendi bilişsel yapısına yüksek düzeyde güveniyor ve tartışma halinde olduğu kişinin de akran olduğuna inanıyorsa, akranının da kendisi kadar güvenilir inançlar oluşturabileceğine inanmalıdır. Bunun bir sonucu olarak, öznenin karşısındaki kadar hatalı olma ihtimalini bir delil olarak görmesi ve uzlaşımçı tezin savunduğu gibi inancına yönelik itimadını düşürmesi gerekir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Bu makale "Çağdaş Epistemolojide İkinci Düzey Sarsıcılar ve Rasyonelite Problemi" başlıklı devam eden doktora tezinden üretilmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

This article is based on my ongoing PHD. thesis titled "Second Order Defeaters and the Rationality Problem in Contemporary Epistemology".

Kaynaklar / References

- Christensen, David. "Epistemology of Disagreement: The Good News". *The Philosophical Review* 116, No 2 (2007): 187-217.
- Christensen, David. "Higher-Order Evidence". *Philosophy and Phenomenological Research* 81, No 1 (2010): 185-215.
- Christensen, David. "Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism". *Philosophers Imprint* 11, No 6 (2011): 1-22.
- Feldman, Richard. "Respecting The Evidence". *Philosophical Perspectives* 19, (2005): 95-119.
- Feldman, Richard. "Epistemological Puzzles about Disagreement". *Epistemology Futures*, Editör S. Hetherington, 216-36. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Frances, Bryan. "Disagreement". *The Routledge Companion to Epistemology*, Editörler S. Bernecker ve D. Pritchard, 68-74. New York: Routledge, 2011.
- Grundmann, Thomas. "Defeasibility Theory". *The Routledge Companion to Epistemology*, Editörler S. Bernecker ve D. Pritchard, 156-66. New York: Routledge, 2011.
- Kelly, Thomas. "The Epistemic Significance of Disagreement". *Oxford Studies in Epistemology*, Editörler T. S. Gendler ve J. Hawthorne, 1:167-94. New York: Oxford University Press, 2005.

- Lackey, Jennifer. "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance". *Social Epistemology*, Editörler A Haddock, A. Miller, ve D. Pritchard, 298-325. New York: Oxford University Press, 2010.
- Lasonen-Aarnio, Maria. "Higher-Order Evidence and The Limits of Defeat". *Philosophy and Phenomenological Research* 88, No 2 (2014): 314-45.
- Matheson, Jonathan. *The Epistemic Significance of Disagreement*. New York: Springer, 2015.
- Skipper, Mattias, ve Asbjørn Steglich-Petersen. *Higher-Order Evidence: New Essays* kitabına giriş, Editörler Mattias Skipper ve Asbjørn Steglich-Petersen. New York: Oxford University Press, 2019.



Türkçe Literatürde Carl Schmitt Bibliyografyası

Bibliographies on Schmitt in the Turkish Literature

Oğuzcan Acar¹ 



¹(Doktora öğrencisi), Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Kocaeli, Türkiye

ORCID: O.A. 0000-0002-5290-8497

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Oğuzcan Acar

Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Kocaeli, Türkiye

E-posta/E-mail: oguzcanacar7@gmail.com

Başvuru/Submitted: 31.03.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested: 29.04.2022

Son Revizyon/Last Revision Received: 18.06.2022

Kabul/Accepted: 21.06.2022

Online Yayın/Published Online: 27.06.2020

Atıf/Citation: Acar, Oğuzcan. "Türkçe Literatürde Carl Schmitt Bibliyografyası" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 56 (2022): 131-147.

<https://doi.org/10.26650/arc.1096650>

öz

Carl Schmitt, yirminci yüzyılın en ihtilafli düşünürlerinden biridir. Politik olana dair görüşleri başta olmak üzere hukuk, tarih ve edebiyat gibi alanlarda ürettiği fikirlerle büyük önemi haizdir. Politik tavrı alışlarından dolayı çoğu yazar tarafından tepki gösterilen bir isim olsa da kimi mühim araştırmacının, çağdaş politik krizlere çözüm bulma gayeleriyle Schmitt'e başvurması, onu sıklıkla gündeme gelen bir isim hâline getirmiştir. Böylelikle düşünür, dünya genelinde ve Türkiye özelinde hukuk ve politika eksenli tartışmaların daha iyi anlaşılması için değerlendirilir olmuştur. Felsefeciler, hukukçular ve siyaset bilimciler olarak üç ana hatta tasnif edilebilecek araştırmacılar, bilhassa 2000 sonrası dönemde Schmitt çalışmalarına yoğunlaşmıştır. Yoğunlaşan akademik çalışmaların ivmesi Türkiye'de de bir moment oluşturmuş ve Türkçe literatürün sahip olduğu materyal giderek genişlemiştir. Bu bağlamda düşünür ve görüşlerine yönelik kitaplar, kitap bölümleri, makaleler, tezler ve benzeri doküman kaleme alınmış; yine kitaplar ve makaleler gibi dokümanların da çevirileri yapılmıştır. İşbu bibliyografya çalışması, mevzubahis Schmitt eğiliminin neticesinde üretilen akademik çalışmalara odaklanıp ilerleyen süreçte yapılacak yeni çalışmalara bir literatür taraması olarak yardımcı olma gayesi gütmektedir.

Anahtar Kelimeler: bibliyografya, Carl Schmitt, Türkçe literatürde Schmitt

ABSTRACT

Carl Schmitt was one of the most controversial thinkers of the 20th century. He was vitally important with regard to the ideas he produced, especially those on politics as well as those in fields such as law, history, and literature. Although his name has been criticized by many writers because of his political attitudes, the fact that some significant researchers have referenced Schmitt in order to find solutions to contemporary political crises has made his name one that comes up frequently. Thus, this thinker has been evaluated in order to better understand law- and policy-based debates around the world in general and Turkey in particular. Researchers who've focused on Schmitt, especially in the post-2000 period, can be classified under three main lines of thought: philosophers, jurists, and political scientists. The acceleration of intensified academic studies has also created a moment in Turkey in which the material in the Turkish literature is gradually expanding. In this context, this article looks at the books, book chapters, articles, dissertations, and similar documents such



as articles that have been written and translated about Schmitt and his views. This bibliographic study aims to serve as a literature review to new and future studies that will be done by focusing on the academic studies that have been produced as a result of this aforementioned trend regarding Schmitt.

Keywords: bibliography, Carl Schmitt, Schmitt in Turkish Literature

1. Carl Schmitt Çalışmaları

Carl Schmitt'in görüşlerinin ana hatlarını çizmek yahut bu görüşlerin bugün neden yeniden ele alındığının gereklerini açıklamak oldukça uzun olacağı, ayrıca çalışmanın bağlamından çıkması ihtimaline yol açabileceği için burada yalnızca bibliyografya çalışmasına yönelik bilgilere yer verilmiştir.

Schmitt ve/veya görüşleri üzerine yabancı dillerde yapılan çalışmalara dair bibliyografyalar hâlihazırda onlarca sayfaya ulaşmaktadır ki bu durum, düşünürü gösterilen akademik ilginin azımsanamayacak düzeyde olduğuna işaret etmektedir. Düşünürün kaleme aldığı çalışmaların, kendisi hayattayken belli ölçüde bir üne kavuştuğunu ve yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren kendisi ve/veya görüşleri hakkında çalışmalar yapıldığını göz önünde bulundurursak yaklaşık yüz yıllık bir Carl Schmitt literatüründen bahsetmek yanlış olmaz. Bununla birlikte bilhassa 1990 yılı dolayları ve sonrasında, düşünürü yönelik çalışmaların katlanarak arttığı gözlemlenmektedir ki Andreas Koenen (*bkz. Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum "Kronjuristen des Dritten Reiches"*) ve Alain de Benoist (*bkz. Carl Schmitt: Internationale Bibliographie der Primär und Sekundärliteratur*) gibi isimlerin hazırladığı bibliyografyalar bunu ispatlar niteliktedir. Keza Jacques Derrida, Walter Benjamin, Giorgio Agamben, Chantal Mouffe, Leo Strauss, Slavoj Žižek gibi önemli yazarların eserlerinde Schmitt'in etkilerinin görülmesi, düşünürün ehemmiyetinin kavranmasına yardımcı olacaktır.

Dünya genelinde yürütülen Carl Schmitt çalışmaları arasında, küresel ilginin yoğunlaşmasına katkıda bulunan çalışmaların başında *Telos* dergisinin *Carl Schmitt: Enemy or Foe?* (*bkz. n. 72, 1987*) özel sayısının geldiği söylenebilir. İlerleyen yıllarda düşünürü yönelik derleme çalışmaların sayısı artmıştır ki bu çalışma örneklerinin başında Chantal Mouffe'un editörlüğünü üstlendiği *The Challenge of Carl Schmitt* (1999) ve Jens Meierhenrich ile Oliver Simons editörlüğünde hazırlanan *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (2016) eserleri bulunmaktadır.

Türkçe literatürde ise ne yazık ki bu genişlikte bir çalışmalar dizisine henüz erişilememiştir. Elbette nicelik olarak yoğun bir literatür bulunmasa da nitelik olarak oldukça derin çalışmaların yapıldığı ifade edilebilir. Bünyamin Bezci'nin *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafası* (2006) ile Aykut Çelebi'nin *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu* (2008) başlıklarını taşıyan ve tez çalışmalarından kitaplaştırılan eserler, Türkçe literatürdeki ilk örnekler gibi görünmektedir. Ayrıca yazarların tez çalışmalarından kitaplaştırılan Murat Ertan Kardeş'in *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi* (2015) ile Funda Günsoy'un *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan* (2010) başlıklı kitaplarının, Schmitt çalışmalarının hem ilk örneklerinden hem de en niteliklilerinden olduklarını söylemek mümkündür.

Burada bahsi geçen ve isimleri bibliyografyada yer alan diğer çalışmalardan yola çıkılarak denilebilir ki Türkçe literatürdeki Carl Schmitt çalışmaları, yabancı dillerde olanları aratmayacak düzeyde bir nitelik potansiyeline sahiptir. Tabii bu potansiyelin açığa çıkarılabilmesi için, bu alana dair çalışmalara ağırlık verilmesi gerekmektedir.

İşbu bibliyografya çalışması, Schmitt'e yönelik yapılacak çalışmalara bir nebze olsun yardımcı olmak, daha önce yapılan çalışmaların taramasını yaparak yol göstermek gayesiyle hazırlanıp araştırmacılara sunulmuştur.

2. Türkçe Bibliyografyaya Dair

Öncelikle belirtilmesi gereken şudur ki işbu bibliyografya çalışmasında ele alınan eserler, direkt olarak Carl Schmitt ve/veya görüşleri üzerine yapılan çalışmaları kapsamaktadır. Düşünür ve/veya görüşlerine dolaylı olarak yer veren, metnin muhtevası gereği değinen, bir bölüm olarak ele almaktan ziyade küçük alt başlık olarak ismini zikreden, temel olarak çıkış noktası olsa da başka bir bağlama sahip olan, kısacası odağına ve merkezine Schmitt'i ve/veya düşüncelerini almayan çalışmalara yer verilmemiştir.

Çevirmen önsözleri, sunuş yazıları gibi metinlerin yanı sıra eserler için çevirmen harici yazarlar tarafından kaleme alınan akademik formatlı metinlere bibliyografyada yer verilmiştir. Muhtelif kitaplarda Schmitt ve/veya düşüncelerine ya da bir başka düşünce yahut düşünürle yapılan karşılaştırma bölümleri ile İngilizce kaleme alınmasına karşın içinde Schmitt ve/veya düşüncelerine dair Türkçe geniş özetler bulunan tez çalışmaları da bibliyografyaya dâhil edilmiştir. Bunların yanı sıra belirtilmelidir ki bu bibliyografya çalışmasına Schmitt ile ilgili kitap tanıtımı/inceleme/eleştirisi gibi çalışmalar ile akademik muhtevaya sahip olmayan web yazıları gibi metinler dâhil edilmemiştir. Bu çalışmada yer alan metinlerin, akademik çalışmalarda kullanılabilir usulde ve nitelikte olması ile akademik formasyonla hazırlanmış olmasına dikkat edilmiştir.

İşbu bibliyografya çalışması için kitap, makale ve tez gibi çalışmalar incelenmiş hem internet ortamında hem de kütüphanelerde katalog taramaları gerçekleştirilmiş, belirlenen eserler *Carl Schmitt'in Eserleri* ve *Carl Schmitt Üzerine Eserler* olmak üzere iki ana başlık altında listelenmiştir. Böylelikle düşünürün kendi eserleri ile muhtelif yazarların imzası bulunan telif yahut çeviri eserlerin ayrılması hedeflenmiştir. Ardından Schmitt'in kendi eserleri *Kitapları*, *Makaleleri* ve *Web Üzerindeki Diğer Yayınlar* olarak üç başlık altında kategorize edilmiş; düşünürün kendi eserleri arasında da arama yapılmasına kolaylık sağlamak hedeflenmiştir. Schmitt üzerine yapılan çalışmalar ise *Kitaplar*, *Makaleler*, *Tezler* ve *Dergi Özel Sayıları* olmak üzere dört başlık altında tasnif edilmiş; çalışmanın sistematik bir yapıda olmasına dikkat edilmiştir. Çalışmada yer alan eserlerin belirtilmesi gerekli görülen nitelikleri, köşeli parantez içinde ifade edilmiştir: Örneğin, akademik etiğin gözetilmesi bağlamında tez çalışmalarının danışmanları ile tezlerden kitaplaştırılan çalışmaların bilgileri bunların arasındadır.

3. Türkçe Literatürde Carl Schmitt Bibliyografyası

Türkçe literatürde Carl Schmitt bibliyografyası bu bölümde iki ana başlık ve bu ana başlıkların alt başlıkları şeklinde tasnif edilerek listelenmiştir.

3. 1. Carl Schmitt'in Eserleri

Bu bölüm Carl Schmitt tarafından kaleme alınan eserlerin Türkçe çevirilerini içermektedir.

3. 1. 1. Carl Schmitt'in Kitapları

Schmitt, Carl. *Değerlerin Tiranlığı*. Çev. Mehmet Cemil Ozansü. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.

Schmitt, Carl. *Hamlet ya da Hekuba: Zamanın Oyuna Baskını*. Çev. Cana Bostan. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.

Schmitt, Carl. *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*. Çev. Toros Güneş Esgün. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

Schmitt, Carl. *Kanunilik ve Meşruiyet*. Çev. Mehmet Cemil Ozansü. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.

Schmitt, Carl. *Kara ve Deniz*. Çev. Gültekin Yıldız. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.

Schmitt, Carl. *Parlamentar Demokrasinin Krizi*. Çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2017.

Schmitt, Carl. *Partizan Teorisi*. Çev. Sibel Bekiroğlu. Ankara: Nika Yayın, 2017.

Schmitt, Carl. *Roma Katolikliği ve Politik Form*. Çev. Gültekin Yıldız. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.

Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. Çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat*. Çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2016.

Schmitt, Carl. *Tarih ve Siyaset Üzerine İki Deneme*. Çev. Gültekin Yıldız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009. [Bu kitap *Roma Katolikliği ve Politik Form* ile *Kara ve Deniz* eserlerinin birlikte basımıdır, iki metin daha sonra ayrı olarak kitaplaştırılmıştır.]

3. 1. 2. Carl Schmitt'in Makaleleri

Schmitt, Carl. "Hobbes ve Descartes'te Bir Mekanizma Olarak Devlet." Çev. A. Emre Zeybekoğlu. *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni* 23, Sayı 1-2, (2011): 969-980.

Schmitt, Carl. "Parlamentarizm İle Modern Kitle Demokrasisi Arasındaki Tezat Üzerine." Çev. A. Emre Zeybekoğlu. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 64, Sayı 1, (2006): 359-374.

Schmitt, Carl. “Tarafsızlaşma ve Depolitizasyon Çağı.” Çev. A. Emre Zeybekoğlu. İstanbul *Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 63, Sayı 1-2, (2011): 359-372.

Schmitt, Carl. “Devlet Etiği ve Çoğulcu Devlet.” İçinde *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 273-291. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Schmitt, Carl. “Liberal Hukuk Devletinin İlkeleri ve Hukuk Devletinde Kanun Kavramı.” Çev. Bilal Canatan. İçinde *Hukuk Devleti Hukuki Bir İlke Siyasi Bir İdeal*, ed. Adnan Küçük, Bilal Canatan ve Ali Rıza Çoban, 119-148. Ankara: Adres Yayınları, 2008.

Schmitt, Carl. “Siyasal Birliğin Üçlü Yapısı.” Çev. Toros Güneş Esgün. *Felsefe Yazın Dergisi*, Sayı 20, (2012): 18-22.

Schmitt, Carl. “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet.” Çev. Bertil Emrah Oder. İçinde *Devlet Kuramı*, ed. Cemal Bali Akal, 245-255. Ankara: Dost Yayınları, 2005.

3. 1. 3. Web Üzerindeki Diğer Yayınlar

Schmitt, Carl. “Almak, Bölmek, Otlatmak (1953).” Çev. Hüsnü Yavuz Aytekin, *ViraVerita*. May. 17, 2020. <https://viraverita.org/yazilar/almak-bolmek-otlatmak-1953>

Schmitt, Carl. “Siyasal Birliğin Üçlü Yapısı.” Çev. Toros Güneş Esgün, *ViraVerita*. Şub. 16, 2015. <https://viraverita.org/yazilar/siyasal-birligin-uclu-yapisi>

3. 2. Carl Schmitt Üzerine Eserler

Bu bölüm Carl Schmitt üzerine yapılan ve hem yazın dili Türkçe olan hem de muhtelif yabancı dilden yapılan çeviri eserleri içermektedir.

3. 2. 1. Carl Schmitt Üzerine Kitaplar

Anderson, Perry. *Spektrum: Sağdan Sola Düşünce Hayatı*. Çev. Sami Oğuz ve Savaş Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017. [1. Bölüm, ss. 23-54.]

Bezci, Bünyamin. *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafası*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006. [Doktora tez çalışmasından kitaplaştırılmış eserdir.]

Carl Schmitt’in Meydan Okuması, der. Chantal Mouffe. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Cohen, Jean L. ve Andrew Arato. *Sivil Toplum ve Siyasal Teori*. Ankara: Efil Yayınevi, 2013. [5. Bölüm, ss. 185-234.]

Çelebi, Aykut. *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt’in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*. Ankara: İmaj Yayınevi, 2008. [Doçentlik tez çalışmasından kitaplaştırılmış eserdir.]

Etil, Hüseyin. *İsmet Özel ve Partizan: Aynı Adamın Öyküsü*. İstanbul: Küre Yayınları, 2019. [Yüksek Lisans tez çalışmasından kitaplaştırılmış eserdir.]

Gültepe, Zeynep. *Immanuel Kant'ın Kozmopolit Hukuk İdealine Karşı Carl Schmitt'in Realizmi*. İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2019. [Yüksek lisans tez çalışmasından kitaplaştırılmış eserdir.]

Günsoy Kaya, Funda. *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010. [Doktora tez çalışmasından kitaplaştırılmış eserdir.]

İşsevenler, Osman Vahdet. *Kurucu İktidarın Eleştirisi: Anayasanın Maddi ve Fail Nedeni*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019. [2. Bölüm, ss. 85-150.]

Karaca, Sıtkı. *Machiavelli – Carl Schmitt ve Siyasal İktidar*. Ankara: Alter Yayıncılık, 2013.

Kardeş, Murat Ertan. *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015. [Doktora tez çalışmasından kitaplaştırılmış eserdir.]

Kardeş, Murat Ertan. *Yönsüzleşmiş Savaşlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019. [3. Bölüm, ss. 133-176.]

Lilla, Mark. *Pervasız Dahiler*. Çev. Ahmet Ergenç. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006. [2. Bölüm, ss. 53-86.]

Özenç, Berke. *Demokrasiyi ve Anayasayı Korumak: Kelsen Schmitt'e Karşı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.

Sherratt, Yvonne. *Hitleri'nin Filozofları*. Çev. Özge Eldaş. İstanbul: Say Yayınları, 2014. [4. Bölüm, ss. 120-132.]

Tuğlu Olpak, Ceren. *Carl Schmitt'in Politik Felsefesinde Çoğulculuk Eleştirisi*. İstanbul: On İki Levha Yayınları, 2021. [Yüksek lisans tez çalışmasından kitaplaştırılmış eserdir.]

Türk, Duygu. *Öteki, Düşman, Olay*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013. [Doktora tez çalışmasından kitaplaştırılmış eserdir.]

3. 2. 2. Carl Schmitt Üzerine Makaleler

Akın, Mahmut Hakkı. "Carl Schmitt'in Siyasal Teorisi Karşısında Aliya İzzetbegoviç'in Siyasal Pratiği." *Tezkire*, Sayı 54, (2015): 161-172.

Akkoç, Derviş Aydın. "Carl Schmitt'in Egemenlik Kuramı Üzerine Eleştirel Bir Deneme." *Evrensel Kültür*, Sayı 207, (2009): 50-55.

Altunsu, Onur. "Carl Schmitt'in Hukuk Düzeninin Temeli Hakkındaki Görüşleri." *Legal Hukuk Dergisi* 16, Sayı 188, (2018): 3727-3752.

Ananiadis, Grigoris. “Carl Schmitt ve Max Adler: Siyasetle Demokrasinin Uzlaşmazlığı.” İçinde *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 169-196. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Balcı, Mehmet Emin. “Carl Schmitt’in Değerlendirmeleri Doğrultusunda Modern Toplumda Siyaset-Siyaset Dışı İlişkisi.” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 15, (2013): 59-70.

Baştürk, Efe. “Öteki ve Varlık: Freudo-Lacan’cı Politik Psikoloji Üzerinden Schmitt’i Yeniden Okumak.” *Humanitas* 5, Sayı 10, (2017): 161-175.

Baştürk, Efe. “Siyasal Olanın Varoluşsal Diyalektiği ya da Schmitt’i Hegel-Lacan Üzerinden (Yeniden) Okumak.” *Özne*, Sayı 27, 2017.

Bezci, Bünyamin. “Modern Türkiye’de Meşruiyetin Politik İçeriği: Schmitt’ten Bir Değerlendirme.” *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar* 44, Sayı 508, (2007): 5-13.

Bezci, Bünyamin. “Schmitt ve Siyasal Kavramı.” İçinde *Siyasal Üzerine Konuşmalar*, ed. Ahmet Okumuş ve Metin Demir, 95-143. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.

Bilgin, Mehmet Fevzi. “Siyasal Teoloji: Carl Schmitt ve Siyasal Kavram Analizi.” *Doğu Batı*, Sayı 30, (2004): 161-171.

Bostan, Cana. “Çevirmenin Önsözü.” Carl Schmitt. İçinde *Hamlet ya da Hekuba: Zamanın Oyuna Baskını*, 7-19. Çev. Cana Bostan. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.

Canatan, Bilal. “Avrupa Birliği Neden Bir Federasyon Olamaz? Carl Schmitt’in Federal Anayasa Teorisi ve Federalizmin Sınırları.” *Liberal Düşünce*, Sayı 40, (2005): 109-124.

Carrarino, Agostino. “Carl Schmitt ve Avrupa Hukuk Bilimi.” İçinde *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 253-272. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Colliot-Thelene, Catherine. “Carl Schmitt Max Weber’e Karşı: Hukuki Rasyonalite ve İktisadi Rasyonalite.” İçinde *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 197-220. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Çelebi, Aykut. “Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme.” *Defter*, Sayı 42, (2001): 109-146.

Çelebi, Aykut. “Schmitt ve Geniş Mekânlarda Siyaset.” İçinde *Siyasal Üzerine Konuşmalar*, ed. Ahmet Okumuş ve Metin Demir, 145-197. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.

Çelebi, Aykut. “Sunuş: ‘Siyaset Kaderimizdir’: Carl Schmitt ve ‘Siyasal Kavramı.’” Carl Schmitt. İçinde *Siyasal Kavramı*, 9-29. Çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Dalar, Müge. “Yeni Savaşlar Yeni mi?: Schmitt ve Kelsen Bağlamında Bir Değerlendirme.” *Mülkiye Dergisi* 38, Sayı 3, (2014): 7-28.

Demirkent, Dinçer. “Anayasal Kuruluş Konusunda Kapanmayacak Tartışma: Hannah Arendt ve Carl Schmitt’te Kurucu İktidar Sorunu.” *Mülkiye Dergisi* 39, Sayı 3, (2015): 89-122.

Deveci, Cem. “Faşizmin Yorumlanması ya da Carl Schmitt’in Saf Siyaset Kuramı.” İçinde *Liberalizm, Devlet ve Hegemonya*, ed. Fuat Keyman, 32-87. İstanbul: Everest Yayınları, 2002.

Dotti, Jorge E. “Karl’dan Carl’a: Bir Marx Okuru Olarak Schmitt.” İçinde *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 135-168. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Duva Kaya, Özlem. “Politika Hakikat İlişkisinin Hukuksal Sonuçları: Carl Schmitt ve Hannah Arendt.” *Dergibi*, Sayı 5, 2009.

Dyzenhaus, David. “Devlete İtibarını İade Etmek.” İçinde *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 111-134. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Ercan, Damla. “Schmitt’in ‘Olağanüstü Hal’i ile Agamben’in ‘İstisna Hali’: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme.” *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 11, Sayı 2, (2021): 1395-1415.

Ercins, Gülay ve İbrahim Buldur. “Teoloji-Politik Felsefe İlişkisi Kısacasında Egemenlik Kavramının Schmitt’den Analiz.” *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 16, Sayı 58, (2020): 107-128.

Erkıpçak, Ayşe Eylem ve Hasanhan Taylan Erkıpçak. “Carl Schmitt’in Sisteminde Anayasanın Koruyucusu: Schmitt Kelsen’e Karşı.” *Pasajlar: Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 1, (2019): 95- 111.

Esgün, Toros Güneş. “Carl Schmitt.” İçinde *Siyaset Felsefesi Tarihi, Platon’dan Zizek’e*, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, 495-511. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Esgün, Toros Güneş. “Leviathan’ın Hayaletleri: Schmitt ve Neumann’da Hukuk ve Devlet.” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58, Sayı 1, (2018): 905-930.

Esgün, Toros Güneş. “Sunuş: Kararcılıktan Somut Düzen Kuramına Carl Schmitt ve Hukuki Düşüncenin Üç Türü.” Carl Schmitt. İçinde *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 13-30. Çev. Toros Güneş Esgün. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

Etil, Hüseyin. “Sunuş: Carl Schmitt’in Partizan Teorisi.” Carl Schmitt. İçinde *Partizan Teorisi*, 9-32. Çev. Sibel Bekiroğlu, Ankara: Nika Yayın, 2017.

Gök, Ömer Faruk. “Schmitt ve Benjamin: İki Olağanüstü Hâl.” *Hukuk Kuramı* 4, Sayı 3, (2017): 1-13.

Göztepe, Ece. “Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt’in ‘Anayasa Öğretisi’.” *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 73, Sayı 1, (2015): 129- 180.

Göztepe, Ece. “Çevirenin Önsözü.” Carl Schmitt. İçinde *Siyasal Kavramı*, 31-33. Çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Güller, Abdülsamet. “Carl Schmitt’in Hukuk ve Politika Yaklaşımına Bir Bakış.” *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4, Sayı 2, (2021): 597-613.

Gültepe, Zeynep. “Carl Schmitt: Politik-Olan, Egemenlik ve Uluslararası Hukuk.” *Kutadgubilig*, Sayı 39, (2019): 147-154.

Günsoy Kaya, Funda. “Politik Olan’ın Nötralizasyonu ve Devrimci Politika: Carl Schmitt’in Marx Okuması.” *Kaygı*, Sayı 19, (2012): 139-158.

Günsoy, Funda. “Hıristiyan Epimetheus: Bir Carl Schmitt Biyografisi.” *Felsefe Arkivi*, Sayı 46, (2017): 41-70.

Günsoy, Funda. “Carl Schmitt’in Metodu.” *Demokrasi Platformu* 26, Sayı 26, (2011): 49-65.

Güran, Enes. “Carl Schmitt: Olağanüstü Halde Hukuk.” *Felsefe Arkivi*, Sayı 46, (2017): 21-40.

Güvenç Akçaoğlu, Müge. “Modern Anayasal Demokrasilerde Anayasanın Meşruiyeti: Schmitt ve Habermas’ın Kuramlarının Karşılaştırmalı İncelemesi.” *Amme İdaresi Dergisi* 51, Sayı 2, (2018): 1-25.

Hirst, Paul. “Carl Schmitt’in Kararcılığı.” *İçinde Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 17-32. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

İşık, Sever. “İmtiyaz ve İstisna: Locke ve Schmitt’te Yasa, Egemen ve Olağanüstü Hal.” *Mukaddime* 10, Sayı 1, (2019): 335-354.

İşsevenler, Osman Vahdet. “Editörün Takdimi: Hukuk, Hukuk Düşüncesi ve Kararcılık.” Carl Schmitt. *İçinde Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, 7-12. Çev. Toros Güneş Esgün. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

Kahveci, Turgay ve Kadir Aras. “Hukuk-İktidar İlişkisi Üzerine Tarihsel ve Kuramsal Bir Soruşturma: Carl Schmitt, Walter Benjamin ve Giorgio Agamben’de Hukuk-İktidar İlişkisi.” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 32, (2021): 21-48.

Kansu, Akasya. “Carl Schmitt’in Modern Anayasacılık Eleştirisinin Friedrich August Von Hayek Üzerinden Düşünülmesi.” *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11, Sayı 2, (2020): 411-421.

Karaaslan, Ebuzer. “Schmitt’in Hayaleti ve Parlamentarizmin Krizi.” *Liberal Düşünce Dergisi* 23, Sayı 91-92, (2018): 179-200.

Karaböcek, Can. “Carl Schmitt: Modern Devlet Düşüncesinde Şeytanın Avukatı.” *Kutadgubilig*, Sayı 21, (2012): 219-234.

Karadağ, Ulaş. “Schmitt’in Uğrakları Üzerine: ‘Kararcılık’tan ‘Somut-Düzen’e.” *Hukuk Kuramı* 5, Sayı 2, (2018): 1-10.

Kardeş, Murat Ertan. “Schmitt’in Katekhon’u Üzerine Birkaç Not.” *Felsefe Arkivi*, Sayı 46, (2017): 9-20.

Kardeş, Murat Ertan. “17. Yüzyıl Meselesi Olarak Spinoza: Schmitt’in Spinoza Kavrayışları.” *Felsefe Arkivi*, Sayı 40, (2014): 21-36.

Kardeş, Murat Ertan. “Carl Schmitt Romantik Miydi?.” *Romantizm*, ed. Mahmut Sever, 431-438. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

Kardeş, Murat Ertan. “Carl Schmitt ve Alexandre Kojève Yazışmalarında Tarihin ve Nomosun Anlamı.” *Felsefe ve Tarih*, ed. Gökhan Murteza, 39-58. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Kardeş, Murat Ertan. “Sonsöz: Üçüncü Dünya Savaşı Olacak Mı?.” Carl Schmitt. *İçinde Partizan Teorisi*, 123-135. Çev. Sibel Bekiroğlu. Ankara: Nika Yayın, 2017.

Kardeş, Murat Ertan. “Tarihsel Zamanda Karar Alamamanın Trajikliği: Benjamin ve Schmitt Bağlamında Bir Okuma.” *Kampplatz 2*, Sayı 5, (2014): 121-136.

Kardeş, Murat Ertan. “W. Benjamin ve C. Schmitt Arasındaki Estetik ve Politika Tartışması.” *Yazında Politika Çeviri Politikaları*, ed. Ferah Yazıcı, 63-70. İstanbul: Dilita Dil Hizmetleri, 2010.

Kargioğlu, Fırat ve Ziya Kıvanç Kıraç. “Carl Schmitt’in Siyaset Felsefesinde ‘Egemenlik’ Kavramının Hakkını Vermek.” *21. Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 3, 2013.

Kargioğlu, Fırat. “Başkanlığa Meyyalım, Vallâhi Erkten’ ya da ‘Başkanlık Sistemi’ Tartışmalarına Schmittyen Bir Katkı: ‘Demokratik Diktatörlük.’” *Yeni Türkiye: Başkanlık Sistemi*, Sayı 51, (2013): 439-448.

Kargioğlu, Fırat. “Bir İhtimal Daha Var O da Ölmek mi Dersin? ya da ‘Anayasa Savaşları’na Schmittyen Bir Katkı: ‘Nihilist Anayasacılık.’” *Yeni Türkiye: Yeni Anayasa*, Sayı 50, (2013): 401-415.

Kars Kaynar, Ayşegül. “Carl Schmitt, Yargı Kararları ve Anayasal Devlette Siyasal İktidarın Sınırı.” *Kampplatz 2*, Sayı 5, (2014): 45-68.

Kervégan, Jean-François. “Carl Schmitt ve ‘Dünya Birliği.’” *İçinde Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 81-110. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Kervégan, Jean-François. “Carl Schmitt: Düşmanın Kökünü Nasıl Kazırız?.” Çev. Habil Sağlam. *Umran*, Sayı 267, (2016): 26-35. [Radyo söyleşisinden transkripte edilip çevrilmiş metindir.]

Kervégan, Jean-François. “Olağanüstü Hal.” Çev. İsmail Yerguz. İçinde *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, haz. Philippe Raynaud ve Stephane Rials, 635-639. Çev. İsmail Yerguz, Necmettin Kamil Sevil, Emel Ergun ve Hüsnü Dilli. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003. [İşbu madde Schmitt bahsi içermektedir.]

Kılıç Cepdibi, Aylin. “Hakikatin intikamını aldığı bir siyaset ve hukuk teorisyeni: Carl Schmitt ve nazi totalitarizmiyle ilişkisi.” *Felsefelogos*, Sayı 71, (2018): 159-202.

Mouffe, Chantal. “Carl Schmitt ve Liberal Demokrasinin Paradoksu.” İçinde *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 59-80. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Mouffe, Chantal. “Schmitt’in Meydan Okuması.” İçinde *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 9-16. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Oğuz, Mustafa Cem. “Romantizm ve Carl Schmitt’de Desisyonizm Fikri.” İçinde *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar*, ed. Hilal Onur İnce, 49-91. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.

Onur İnce, Hilal. “Carl Schmitt’in Siyaset Anlayışının 11 Eylül Sonrası ABD Güvenlik Politikasına Yansımaları Üzerine Düşünceler.” *Türkiye Günlüğü*, Sayı 79, (2004): 80-98.

Ozansü, Mehmet Cemil. “Çevirmenin Sunuşu.” Carl Schmitt. İçinde *Değerlerin Tiranlığı*, 7-12. Çev. Mehmet Cemil Ozansü. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.

Ozansü, Mehmet Cemil. “Sunuş.” Carl Schmitt. İçinde Kanunilik ve Meşruiyet, VII-XXXII. Çev. Mehmet Cemil Ozansü. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.

Özpolat, Haşim. “Küresel Terörizm Karşısında İnsan Haklarını Yeniden Düşünmek: Schmittyen Bir Yaklaşım Denemesi.” *Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 20, Sayı 1, (2021): 517-558.

Öztürk, Armağan. “Schmitt’in Liberalliği.” *Felsefe Arkivi*, Sayı 46, (2017): 71-88.

Preuss, Ulrich K. “Siyasi Düzen ve Demokrasi: Carl Schmitt ve Etkisi.” İçinde *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 221-252. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Rüthers, H. C. Bernd. “20’nci Yüzyılın Siyasi Düşünürü: Carl Schmitt.” Çev. Hüseyin Özcan ve Muaz Şeker. *Kamu Hukuku Arşivi* 9, Sayı 2, (2006): 135-145.

Sarıtaş, İbrahim. “Yıkımdan Mutlak Savaşa Bir Sonderweg: Carl Schmitt’in Politik Teolojisi.” *Liberal Düşünce* 27, Sayı 105, (2022): 89-106.

Schönberger, Christoph. “Değerler Hukuk İçin Bir Tehlike Midir? Carl Schmitt ve Karlsruhe Cumhuriyeti.” Carl Schmitt. İçinde *Değerlerin Tiranlığı*, 47-68. Çev. Mehmet Cemil Ozansü. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.

Taburoğlu, Özgür. “Hobbes, Schmitt ve Agamben’in Siyaset Kuramlarında Keyfilik, Boşluk ve Aşırılık.” *Kampfplatz 2*, Sayı 5, (2014): 97-120.

Tenzer, Nicolas. “İrade.” Çev. İsmail Yerguz. İçinde *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, haz. Philippe Raynaud ve Stephane Rials, 459-472. Çev. İsmail Yerguz, Necmettin Kamil Sevil, Emel Ergun ve Hüsnü Dilli. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003. [İşbu madde Schmitt bahsi içermektedir.]

Türk, Duygu. “Schmitt’in ‘Siyasal’ı versus Levinas’ın Etiği.” İçinde *Siyasal’da Bir Ömür: Prof. Dr. Ömür Sezgin’e Armağan*, der. Duygu Türk ve Zafer Yılmaz, 263-281. Ankara: Mülkiyeliler Birliği, 2014.

Türk, H. Bahadır. “Radikal Demokraside Siyasal Temsil Sorununu Carl Schmitt Üzerinden Düşünmek.” *Kaygı*, Sayı 27, (2016): 167-182.

Türkeli, Gözde. “Schmitt ve Kelsen’in Görüşleri Ekseninde Anayasanın Koruyuculuğu Tartışması.” *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 26, Sayı 2, (2020): 980-1005.

Uslu, Cennet. “Popülist Egemenlik Anlayışının Teorik Kökenleri: Rousseau ve Schmitt.” *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 25, Sayı 42, (2020): 3-38.

Walther, Manfred. “Carl Schmitt Baruch Spinoza’ya Karşı ya da Siyasal Teolojinin Sonu Üzerine.” Çev. Toros Güneş Esgün. *Felsefelogos*, Sayı 40, (2011): 51-60.

Yeşilçayır, Celal. “Carl Schmitt’in Liberalizm Eleştirisi.” *Mavi Atlas* 5, Sayı 1, (2017): 22-43.

Yeşilçayır, Celal. “Carl Schmitt’in Siyasalın Otonomluğu Bağlamında Karar Vericiliği (Dezisionismus) Keşfetmesi.” *Kutadgubilig*, Sayı 34, (2017): 825-841.

Yıldız, Gültekin. “Çevirenin Önsözü.” Carl Schmitt. İçinde *Kara ve Deniz*, 7-14. Çev. Gültekin Yıldız. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.

Yıldız, Gültekin. “Çevirenin Önsözü.” Carl Schmitt. İçinde *Roma Katolikliği ve Politik Form*, 7-12. Çev. Gültekin Yıldız. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.

Yılmaz, Canan. “Carl Schmitt ve Demokrasi Anlayışı.” *İstanbul Barosu Dergisi* 86, Sayı 1, (2012): 224-231.

Yılmaz, Sibel. “‘İstisna Hali’ Üzerinden Bir Egemenlik Kavramı Tartışması Schmitt ve Agamben’in Teorileri Hakkında Bir Çalışma.” *Türkiye Barolar Birliği Dergisi Dergisi*, Sayı 132, (2017): 383-410.

Zengin Salihi, Hatice Sevgi. “Carl Schmitt: İstikrardan ‘İstisna’ya Siyasal Düzen.” *Akademik Hassasiyetler* 7, Sayı 14, (2020): 243-267.

Zeybekoğlu, Ali Emre. “Carl Schmitt, Naziler ve Liberalizm.” İçinde *Bülent Tanör Armağanı*, 819-835. İstanbul: Legal Yayınları, 2004.

Zeybekoğlu, Emre. “Distinguo Ergo Sum-Carl Schmitt.” *Doğu Batı*, Sayı 35, (2006): 139-162.

Zizek, Slavoj. “Post-Politika Çağında Carl Schmitt.” İçinde *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe, 33-58. Çev. Hivren Demir Atay ve Hakan Atay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

3. 2. 3. Carl Schmitt Üzerine Tezler

Akbaş, İbrahim. *İşid ve düşmanları: Dabık Dergisini Carl Schmitt perspektifinden okumak*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Gülriz Şen]

Aldanmaz, Ufuk. *Carl Schmitt ve Hannah Arendt’te politik kavramının siyasal açıdan değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Celalettin Yanık]

Başbüyük, Kamil Baran. *Carl Schmitt ve Antonio Gramsci’de siyasal olan, egemenlik ve hegemonya: Tarihselci perspektiften bir karşılaştırma*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022. [Tez Dnş.: Dr. Mustafa Görkem Doğan]

Bezci, Bünyamin. *Carl Schmitt’in politik felsefi açısından modern Türkiye’de güçlü devlet kavramı*. Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004. [Tez Dnş.: Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay]

Buldur, İbrahim. *Egemenlik kavramına hukuki ve politik bakış: Kelsen ve Schmitt*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. [Tez Dnş.: Prof. Dr. Gülay Ercins]

Demir, Hasan. *Demokrasi düşüncesinin gelişimi bağlamında demokrasi ve demokrasi karşıtı görüşler: Giovanni Sartori ve Carl Schmitt*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013. [Tez Dnş.: Prof. Dr. Cemal Güzel]

Demiray, Mehmet Ruhi. *A search for an integral view of law, the state & human rights: Comparing Hans Kelsen’s positivism, Carl Schmitt’s realism & Otfried Höffe’s rationalism*, Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Cem Deveci. (“Appendix: Turkish Summary.” ss. 288-300.)]

Doğancan, Özsel. *Yeni muhafazakarlık: Carl Schmitt ve Leo Strauss üzerinden eleştirel bir okuma*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006. [Tez Dnş.: Dr. Halil Onur İnce]

Ergin, Volkan. *Carl Schmitt’e göre modern devlette ideal egemen*. Yüksek Lisans Tezi. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Fatma Dore]

Esgün, Toros Güneş. *Carl Schmitt'in insan anlayışı çerçevesinde siyasal kuramların antropolojik temelleri üzerine bir inceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz]

Etil, Hüseyin. *Carl Schmitt'in partizan teorisi çerçevesinde İsmet Özel şiiri'nin sosyo-politik analizi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Begüm Özden Fırat]

Görgün, Yusuf. *Egemenlik kavramı ve Carl Schmitt*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015. [Tez Dnş.: Yrd. Doç. Dr. Arda Atakan]

Gültepe, Zeynep. *Immanuel Kant'ın kozmopolit hukuk idealine karşı Carl Schmitt'in realizmi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018. [Tez Dnş.: Prof. Dr. Nihat Bulut]

Günsoy Kaya, Funda. *Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta 'politik olan' kavramı*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Solmaz Zelyut]

Güran, Enes. *Carl Schmitt'in siyaset ve hukuk kuramında otonomi tezi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016. [Tez Dnş.: Yrd. Doç. Dr. Mustafa Yaylalı]

Güvenç Akçaoğlu, Müge. *Political theoretical reading of constitution making and constitutional change process in Turkey in the framework of Schmitt's and Habermas's theories*, Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2016. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Cem Devci. ("Appendix A: Turkish Summary." ss. 439-458.)]

İşçi, Baran. *Muhafazakarlık ekseninde Carl Schmitt'in egemenlik anlayışı ve yeni muhafazakarlık*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. [Tez Dnş.: Dr. Eylem Özdemir]

İşsevenler, Osman Vahdet. *Kurucu iktidarın felsefi temellendirilmesi*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. [Tez Dnş.: Prof. Dr. Yasemin Işıқтаç. (2. Bölüm, ss. 63-120.)]

Karahöyük, Mustafa. *Parlamentar demokrasi ve liderlik: Max Weber ve Carl Schmitt üzerinden bir tartışma*. Doktora Tezi. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Koray Tütüncü]

Kardeş, Murat Ertan. *Carl Schmitt'in politik felsefesi üzerine bir inceleme*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012. [Tez Dnş.: Prof. Dr. Cengiz Çakmak]

Kargılı, Metehan. *Siyasi iktidarın hukuki meşruiyeti bağlamında Louis Althusser'in DİA kavramı ve Carl Schmitt'in egemenlik tasviri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021. [Tez Dnş.: Dr. Hakan Kurunç]

Kargıoğlu, Fırat. *Carl Schmitt'in devlet felsefesinde totaliter unsurlar*. Yüksek Lisans Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013. [Tez Dnş.: Yrd. Doç. Dr. Gökhan Tuncel]

Kaşıkcı, Hülya. *İki çatışma bir ironi: Sınıf çatışmasından kimlik çatışmasına Karl'dan (Marx) Carl'a (Schmitt) ironik bir yöneliş*. Yüksek Lisans Tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Esra Dik]

Sarı, Sinan. *Teolojik siyasa: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı söylemlerinde Carl Schmitt terminolojisi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. [Tez Dnş.: Dr. Hüdayi Sayın]

Şakar, Mehmet Cafer. *Carl Schmitt'te yasallık ve meşruluk üzerine bir inceleme*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017. [Tez Dnş.: Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo]

Tanyeri, Elifsu. *Umutsuzluk çağında Schmittçi 'politik olan' kavramsallaştırmasını yeniden düşünmek: Derrida, Nancy, Stiegler*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Ruhtan Yalçınar]

Tuğlu Olpak, Ceren. *Carl Schmitt'in politik felsefesinde çoğulculuk eleştirisi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017. [Tez Dnş.: Doç. Dr. Saim Üye]

Türk Karahanoğulları, Duygu. *Çağdaş siyasal teoride etik ve siyaset ilişkisi: Levinas, Schmitt, Badiou*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012. [Tez Dnş.: Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları]

Tüylü, Leyla. *Carl Schmitt'in Nomos düşüncesi ve modern sınır duvarlarının meşruiyet temelleri*. Yüksek Lisans Tezi. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019. [Tez Dnş.: Prof. Dr. Fatma Tütüncü]

Ünlü, Özlem. *Thomas Hobbes and Carl Schmitt on the tension between sovereign and law*. Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018. [Tez Dnş.: Prof. Dr. Halil Turan. ("Appendix B: Turkish Summary." ss. 159-178.)]

Zeybekoğlu, Ali Emre. *Carl Schmitt'in 20. yüzyıl devlet ve siyaset kuramına katkısı*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009. [Tez Dnş.: Prof. Dr. Oktay Uygun]

3. 2. 4. Carl Schmitt Üzerine Dergi Özel Sayıları

Felsefe Arkivi: Carl Schmitt Dosyası, Sayı 46, İstanbul, 2017. [Sayı editörleri: Nedim Yıldız ve Murat Ertan Kardeş.]

4. Değerlendirme

Yapılan bu bibliyografya çalışmasına göre Carl Schmitt'in kendi eserlerinin çevirisine yönelik yoğun çalışmalar yapılmadığı görülmektedir. 2015 ile 2017 ve 2020 ile 2022 yılları arasında girişimler görülmüşse de yeterli bir literatür yaratılamamıştır. Öyle ki Schmitt'in *Die Diktatur (On Dictatorship)*, *Der Nomos der Erde (Nomos of the Earth)*, *Politische Theologie II (Political Theology II)* ve *Politische Romantik (Political Romanticism)* gibi temel metinleri hâlâ Türkçeye kazandırılmamıştır.

Schmitt üzerine yazılan yahut içeriğinde bölüm olarak düşünüre yer veren kitaplarda ise 2019 yılında bir yoğunluk dikkat çekmektedir. Akademik makale çalışmalarında ise 2019 yılında göze çarpan yoğunluk var olmakla birlikte 2014 ile 2021 yılları arasında Schmitt çalışmalarının önceki yıllara göre çoğaldığı görülmektedir. Tez çalışmaları için ise yine 2019 yılı çalışmaların en yoğun olduğu sene olarak dikkat çekmektedir.

Denilebilir ki Türkçe literatürdeki Carl Schmitt çalışmaları 2000'li yıllardan bugüne artarak ilerlemiş ve 2019 yılında pik yapmıştır. Ayrıca belirtmek gerekir ki *Felsefe Arkivi* dergisinin *Carl Schmitt Dosyası (2017)* başlığıyla hazırladığı tematik yayın, düşünüre yönelik bilinen ilk ve tek dergi özel sayıdır.

Bunların yanı sıra Carl Schmitt hakkında lisansüstü çalışmalar gerçekleştiren yazarların kümelendiği başat disiplinler Siyaset Bilimi, Felsefe ve Hukuk olarak görünmektedir. Bunlara ek olarak eser miktarda çalışma da Uluslararası İlişkiler, Kamu Yönetimi ve Sosyoloji disiplinlerinin sınırları dâhilinde gerçekleştirilmiştir. Araştırma metinlerinin genel odak noktası ise “devlet”, “kararcılık”, “siyasal” ve “egemenlik” gibi Schmittçi terminolojinin temel kavramları etrafında yapılandırılan siyaset felsefesi ve hukuk konularında şekillendirilmiştir.

Nihayetinde şunu ifade etmek gerekir ki Türkçe literatürdeki Carl Schmitt çalışmaları henüz doyuma ulaşmamış, yeter görülebilecek bir telif yahut çeviri eser niceliğine erişilememiştir. Bu nedenle düşünüre ve/veya görüşlerine yönelik çalışmaların yoğunlaştırılması gerekli görünmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

AMAÇ-KAPSAM

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün 1945 yılından beri yayınladığı akademik dergisidir. Açık-erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergi olarak yılda iki defa Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy dergisinin amacı Türkçe ve İngilizce, özgün araştırma makalesi, çeviri metin ve kitap incelemesi yazıları yayınlamak ve ulusal ve uluslararası düzeyde alanla ilgili bilginin paylaşımına katkıda bulunmaktır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy felsefenin tüm alanlarına ilişkin konuları kapsar. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur.

EDİTORYAL POLİTİKALAR VE HAKEM SÜRECİ

Yayın Politikası

Dergi yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranının %15 veya %20'den az olması beklenir.

Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil

bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildirimler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda "yazar" yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler "teşekkür / bilgiler" kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma

yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyuğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

TELİF HAKKINDA

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta

paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

AÇIK ERIŞİM İLKESİ

Dergi açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İŞLEMLEME ÜCRETİ

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

ETİK

Yayın Etiği İlke ve Standartları

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığını beyan etmelidir. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Her bir makale en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

YAZARLARA BİLGİ

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- İnsan denekler ile yapılan deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluştan gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, "yöntem" bölümünde katılımcılardan "bilgilendirilmiş onam" alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

DİL

Derginin dili Türkçe ve Amerikan İngilizcesi'dir.

YAZILARIN HAZIRLANMASI VE YAZIM KURALLARI

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak ve <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> adresinden erişilen <http://dergipark.gov.tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) kapak sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Çalışmalar, A4 boyutunda, 12 punto Times New Roman harf karakterleriyle ve 1,5 satır aralık ölçüsü ile ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Dipnotlar var ise, bu sınırlar içinde kalmalıdır ve 10 punto ile yazılmalıdır.
2. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.
3. Giriş bölümünden önce 250 kelimele çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz yer almalıdır. Çalışmanın İngilizce başlığı İngilizce özün üzerinde yer almalıdır. İngilizce ve Türkçe özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden, 5-10 adet Türkçe, 5-10 adet İngilizce anahtar kelime yer almalıdır.
4. Araştırma makalesi bölümleri şu şekilde sıralanmalıdır: "Giriş", "Amaç ve Yöntem", "Bulgular", "Tartışma ve Sonuç", "Kaynaklar". Derleme ve yorum yazıları için ise, çalışmanın önemini belirttiği, sorunsal ve amacın somutlaştırıldığı "Giriş" bölümünün ardından diğer bölümler

- gelmeli ve çalışma "Tartışma ve Sonuç", "Kaynaklar" ve "Tablolar ve Şekiller" şeklinde bitirilmelidir.
5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).
 6. Dergide yayınlanan yazıların tüm sorumluluğu ve belirtilen görüşler yazarlara aittir; İstanbul Üniversitesi bir sorumluluk yüklenmez.
 7. Yayın kurulu ve hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, metin üzerinde bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
 8. Dergiye gönderilen çalışmalar yayınlansın veya yayınlanmasın geri gönderilmez.

Kaynaklar

Derleme yazıları okuyucular için bir konudaki kaynaklara ulaşmayı kolaylaştıran bir araç olsa da, her zaman orijinal çalışmayı doğru olarak yansıtmaz. Bu yüzden mümkün olduğunca yazarlar orijinal çalışmalarını kaynak göstermelidir. Öte yandan, bir konuda çok fazla sayıda orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi yer israfına neden olabilir. Birkaç anahtar orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi genelde uzun listelerle aynı işi görür. Ayrıca günümüzde kaynaklar elektronik versiyonlara eklenebilmekte ve okuyucular elektronik literatür taramalarıyla yayınlara kolaylıkla ulaşabilmektedir.

Kabul edilmiş ancak henüz sayıya dahil edilmemiş makaleler Early View olarak yayınlanır. Genel bir kaynaktan elde edilemeyecek temel bir konu olmadıkça "kişisel iletişimler" atıfta bulunulmamalıdır. Eğer atıfta bulunulursa parantez içinde iletişim kurulan kişinin adı ve iletişimin tarihi belirtilmelidir. Bilimsel makaleler için yazarlar bu kaynaktan yazılı izin ve iletişimin doğruluğunu gösterir belge almalıdır.

Referans Stili ve Formatı

Makaleler için kullanılacak referans sistemi "Chicago Manual of Style (CMOS) olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Örnekler:

İR: İlk referans, **SR:** Sonraki referans, **K:** Kaynakça

Kitap

İR Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SR Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

K Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İR J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SR Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

K Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

İR Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options*

(Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999), 20.

SR Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

K Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999.

İR Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SR Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

K Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Soyadı taşımayan yazarlar (örn. Kung Fu Tse) kaynakçada ilk isminin baş harfi altında yazılır. Örneğin Kung Fu Tse, K harfinden kaynakçaya girmelidir. Soyadı almış yazarlar kaynakçaya soyadlarıyla girilir (örn. Popper, Karl).

Çeviri Kitap

İR Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SR Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

K Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Hazırlayanı/Derleyeni/Editörü Olan Kitapta Kitap Bölümü

İR Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SR Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", 83.

K Çakmak, Cengiz. "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler." *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M. Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Kitap İçindeki Önsöz, Sunuş, Giriş vb. Kısımlar

İR Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SR Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

K Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Elektronik Olarak Yayımlanmış Kitap

İR Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SR Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

K Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

Online başvurulmuş kitaplar için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm ya da kısım başlığı referans verilebilir.

Telif Dergi Makalesi

İR Cengiz Çakmak, "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe," *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SR Çakmak, "Asadan Böceği," 17-18.

K Çakmak, Cengiz. "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe." *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Çeviri Dergi Makalesi

İR Reinhard Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SR Reinhard, Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," 22.

K Kleinknecht, Reinhard. "Olay ve Gerçeklik Zamanı." Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Elektronik Dergi Makalesi

İR Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü," *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SR Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde," 266-268.

K Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü." *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

Online başvurulmuş makaleler için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer mevcutsa DOI (Digital Object Identifier) numarasını belirtin.

Tez

İR Ali Suat Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SR Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", 40.

K Gözcü, Ali Suat. "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Ansiklopedi Maddesi

İR Ahmet Cevizci, "Mutluluk," *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SR Cevizci, "Mutluluk," 1131.

K Cevizci, Ahmet. "Mutluluk." *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Kitap Tanıtımı

İR Aruz İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SR İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," 371.

K İbişi Temelli, Arzu. "Siyaset Felsefesi." *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Web Sitesi

İR Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, "How Should We Evaluate Deaths?," Practical Ethics, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SR "How Should We Evaluate Deaths?"

K Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. "How Should We Evaluate Deaths?" Practical Ethics. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

Basılı Gazete Makalesi

İR Takiyettin Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SR Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," 2.

K Mengüşoğlu, Takiyettin. "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan." *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Elektronik Gazete Haberi

İR "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SR "What Consent?"

K "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Makalenin türü
- Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu
- İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Referansların derginin benimsediği Chicago Manual of Style'ı temel alan referans sistemine uygun olarak düzenlendiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmamış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - ✓ Makalenin kategorisi
 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi de yer almalıdır), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks numarası
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
- Makale ana metni
 - ✓ Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almaması gerekir.
 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Özetler: 250 kelime Türkçe ve 250 kelime İngilizce
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5-10 adet Türkçe ve 5-10 adet İngilizce

YAZARLARA BİLGİ

- ✓ Makale ana metin bölümleri
- ✓ Teşekkür, Çıkar çatışması, Finansal destek belirtilmelidir
- ✓ Kaynaklar
- ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, kaynak ve alt yazılılarıyla)

İLETİŞİM

Baş editor : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK
E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr
Tel : (212) 455 57 00 / 15801
Adres : İstanbul Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Felsefe Bölümü,
34459 Beyazıt İstanbul - Türkiye

AIM AND SCOPE

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has been the scholarly publication of Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Philosophy since 1945. It is an open access, peer-reviewed, journal published two times a year in June and December.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi aims to contribute to dissemination of knowledge in the field by publishing original research, translation and book review articles in Turkish and English.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has a scope that covers all areas of philosophy. The target group of the Journal consists of academicians, researchers, professionals, students, related professional and academic bodies and institutions.

EDITORIAL POLICIES AND PEER REVIEW PROCESS

Publication Policy

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

Plagiarism

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

Double Blind Peer-Review

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers

matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Transfer Form.

The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor-in-Chief to provide retractions or corrections of mistakes.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by editor-in-chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor in chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

COPYRIGHT NOTICE

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

OPEN ACCESS STATEMENT

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

ARTICLE PROCESSING CHARGE

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

ETHICS

Standards and Principles of Publication Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

Each manuscript is reviewed at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible

for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

LANGUAGE

The language of the Journal is Turkish and American English.

MANUSCRIPT ORGANIZATION AND FORMAT

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <http://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> It must be accompanied by a title page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist), and cover letter. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Transfer Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. The manuscripts should be in A4 paper standards, written in Times New Roman font style in 12 font size, line spacing of 1.5 and "justify align" format. If there are footnotes, they must remain within these limits and be written in 10 font size.
2. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords, sections of article, references and tables and figures.
3. Before the introduction part, there should be an abstract of 250 words. Underneath the abstract, 5-10 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. Research article sections are ordered as follows: "Introduction", "Aim and Methodology", "Findings", "Discussion and Conclusion" and "References". For review and commentary articles, the article should start with the "Introduction" section where the purpose and the method is

mentioned, go on with the other sections; and it should be finished with "Discussion and Conclusion" section followed by "References" and "Tables and Figures".

5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, postal address, phone, fax number of the author(s) and ORCIDs of all authors (see The Submission Checklist).
6. Authors are responsible for all statements made in their work published in the Journal; Istanbul University has no responsibility in this regard.
7. The author(s) can be asked to make some changes in their articles due to peer reviews.
8. The studies that were sent to the journal will not be returned whether they are published or not.

References

Although references to review articles can be an efficient way to guide readers to a body of literature, review articles do not always reflect original work accurately. Readers should therefore be provided with direct references to original research sources whenever possible. On the other hand, extensive lists of references to original work on a topic can use excessive space on the printed page. Small numbers of references to key original papers often serve as well as more exhaustive lists, particularly since references can now be added to the electronic version of published papers, and since electronic literature searching allows readers to retrieve published literature efficiently. Papers accepted but not yet included in the issue are published online in the Early View section. Citing a "personal communication" should be avoided unless it provides essential information not available from a public source, in which case the name of the person and date of communication should be cited in parentheses in the text. For scientific articles, written permission and confirmation of accuracy from the source of a personal communication must be obtained.

Reference Style and Format

Archives of Philosophy – Felsefe Arkivi uses Chicago Manual of Style as reference style. Please use this link for more details: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text.

Examples:

FN: First note, **SN:** Subsequent note, **B:** Bibliography

Book

FN Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SN Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

B Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

FN J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SN Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

INFORMATION FOR AUTHORS

B Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

FN Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options* (Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999), 20.

SN Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

B Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999.

FN Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SN Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

B Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Authors who do not have surnames (i.e. Kung Fu Tse), should be listed according to their first names. For example, Kung Fu Tse should enter the bibliography under the letter K. Authors with surnames are listed after their surnames (i.e. Popper, Karl).

Translated Book

FN Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SN Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

B Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Chapter of an Edited Book

FN Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M .Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SN Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", 83.

B Çakmak, Cengiz. "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler." *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M .Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Preface, Introduction, Etc. of a Book

FN Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SN Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

B Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

E-Book

FN Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SN Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

B Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

For books consulted online, cite the URL or the name of the database. If no page numbers are available, cite a section or chapter title.

Journal Article

FN Cengiz Çakmak, "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe," *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SN Çakmak, "Asadan Böceği," 17-18.

B Çakmak, Cengiz. "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe." *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Translated Journal Article

FN Reinhard Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SN Reinhard, Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," 22.

B Kleinknecht, Reinhard. "Olay ve Gerçeklik Zamanı." Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Online Journal Article

FN Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü," *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SN Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde," 266-268.

B Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü." *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

For articles consulted online, cite the URL or the name of the database. If available, specify the DOI (Digital Object Identifier) number.

Thesis or Dissertation

FN Ali Suat Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SN Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", 40.

B Gözcü, Ali Suat. "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Encyclopaedia Entry

FN Ahmet Cevizci, "Mutluluk," *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SN Cevizci, "Mutluluk," 1131.

B Cevizci, Ahmet. "Mutluluk." *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Book Review

FN Aruz İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SN İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," 371.

B İbişi Temelli, Arzu. "Siyaset Felsefesi." *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Website Content

FN Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, "How Should We Evaluate Deaths?", *Practical Ethics*, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SN "How Should We Evaluate Deaths?"

B Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. "How Should We Evaluate Deaths?" *Practical Ethics*. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

News or Magazine Article

FN Takiyettin Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SN Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," 2.

B Mengüşoğlu, Takiyettin. "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan." *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Online News or Magazine Article

FN "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SN "What Consent?"

B "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- The category of the manuscript
- Confirm that "the paper is not under consideration for publication in another journal".
- Confirm that final language control is done.
- Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in line with journals's reference system based on Chicago Manual of Style.
- Copyright Agreement Form
- Permission for non-published material
- Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
 - ✓ All authors' names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses

INFORMATION FOR AUTHORS

- ✓ Corresponding author's email address, full postal address, telephone and fax number
- ✓ ORCID's of all authors.
- Main Manuscript Document
 - ✓ Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript.
 - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
 - ✓ Abstracts (250 words) both in Turkish and in English
 - ✓ Key words: 5-10 words both in Turkish and in English
 - ✓ Manuscript body text
 - ✓ Acknowledgements, grant supports, conflicts of interest should be indicated
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title)

CONTACT INFO

Editor-in-chief : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK

E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr

Phone : +90 (212) 455 57 00 / 15801

Address : Istanbul University, Faculty of Letters,
Department of Philosophy
34459 Beyazıt Istanbul - Turkey

TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU / COPYRIGHT AGREEMENT FORM

İstanbul Üniversitesi
Istanbul University

Dergi Adı: Felsefe Arkivi
Journal name: Archives of Philosophy

Telif Hakkı Anlaşması Formu
Copyright Agreement Form

Sorumlu Yazar Responsible/Corresponding Author	
Makalenin Başlığı Title of Manuscript	
Kabul Tarihi Acceptance Date	
Yazarların Listesi List of Authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-Mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.) Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)	
---	--

Sorumlu Yazar: Responsible/Corresponding Author:	
Çalıştığı kurum	University/company/institutiton
Posta adresi	Address
E-posta	E-mail
Telefon no; GSM no	Phone; mobile phone

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder:
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını, Tüm yazarların bu çalışmaya asli olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını, Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını, Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını, Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanımı dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet haklarıdır. Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz. Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz. Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kantlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work. The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights. I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Sorumlu Yazar; Responsible/Corresponding Author	İmza/Signature	Tarih/Date
	/...../.....