

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2022 / KIŞ | SAYI: 76



FELSEFE DÜNYASI

2022/ KIŞ/WINTER Sayı/Issue: 76

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin
doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında
yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından
dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is
published biannually. It is indexed by Philosopher's
Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)
Doç. Dr. Sebile Başok Diş (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)
Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)
Dr. Nazan Yeşilkaya (Şirnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)
Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 150,00 TL

Basım Tarihi : Aralık 2022, 300 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA
Tel: 0 (312) 231 54 40
<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi
IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Bizim Büro Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &, Sedef
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA
Tel: 0(312) 229 99 28

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

ISSN 1301-0875

FELSEFE DÜNYASI

2022 / KIŞ | SAYI: 76



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Nous ile Logos Birliği Esasında Tasavvuf Felsefesi ve Mevlânâ <i>The Philosophy of Sufism and Mevlana on the Basis of the Unity of Nous and Logos</i>	5
Süleyman DÖNMEZ	
Protagoras: Her Şeyin Ölçüsü İnsan <i>Man Who Is the Measure of All Things</i>	23
Lokman ÇİLİNGİR	
Bourdieu ve Kuhn: “Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım <i>Bourdieu and Kuhn: History of Science Discipline and Relational Approach in Context of “Field” and “Paradigm” Concepts</i> ...	40
Ömer Faik ANLI & Tansel Erdem YILMAZ	
Aristoteles’e Muhtemel Katkıları Bakımından Sokratik Epagoge Kullanımları <i>Socratic Epagoge Usages in Terms of Possible Contributions to Aristotle</i>	76
Yunus Emre AKBAY	
Çocuklarla Felsefe Konusunda Türkiye’de Yapılmış Akademik Çalışmaların İçerik Analizi <i>A Content Analysis of Academic Studies on Philosophy with Children in Turkey</i>	105
Fatmanur BUDAK DURMUŞ & Muhittin ÇALIŞKAN	
Mitolojiden Felsefeye Doğa-İnsan İlişkisi <i>The Relationship Between Nature and the Human from Mythology to Philosophy</i>	135
Murat BAHADIR	
Stoaçlık İle Pragmatizm Arasında Köprüler Kurmak <i>Building Bridges Between Stoicism and Pragmatism</i>	158
Emrullah KILIÇ	
Ibn Arabi and Frithjof Schuon’s Androcentric Ontology <i>Ibn Arabi ve Frithjof Schuon’un Androsantrik Ontolojisi</i>	188
Cennet Ceren ÇAVUŞ	
Gerçeğin Tahakkümü: Feyerabend, Bellarmine ve Galileo <i>The Tyranny of Truth: Feyerabend, Bellarmine, and Galileo</i>	211
Ünsal ÇİMEN	
Covid-19 Conspiracism In The Age of Post-Truth <i>Hakikat-Sonrası Çağda Covid-19 Komploteorileri</i>	227
Ömer Ersin KAHRAMAN	
Benedetto Croce’nin Sanat Anlayışı Bağlamında Orhan Veli Kanık Okuması <i>Orhan Veli Reading in the Context of Benedetto Croce’s Understanding of Art</i>	245
Bilge SALUR	
Georg Simmel: Toplumsal Paradigmaya Katkıları Açısından Bir Değerlendirme <i>Georg Simmel: An Assessment in Terms of Contributions to the Social Paradigm</i>	264
Ahmed Hamza ALPAY	
Aristoteles’in <i>Nikomakhos’a Etik</i> Adlı Eserinde <i>Akrasia</i> ’nın Pratik Tasım Üzerinden Yorumlanması <i>The Interpretation of Akrasia in Terms of Practical Syllogism in Aristotle’s Nicomachean Ethics</i>	281
Büşra AKKÖKLER KARATEKELİ	
Helvétius Odaklı Fransız Aydınlanmacı Materyalist Düşünürlerin Eğitime Yönelik Bakışları <i>Helvétius-Focused French Enlightenment’s Materialist Thinkers on Education</i>	302
Ahamadou SYLLA	
<u>KİTAP İNCELEMESİ</u>	
Rethinking Philip Kitcher’s Science Policy In Times of a Global Pandemic <i>Küresel Pandemi Döneminde Philip Kitcher’in Bilim Politikasını Yeniden Düşünmek</i>	338
Merve KAPTAN	

NOUS İLE LOGOS BİRLİĞİ ESASINDA TASAVVUF FELSEFESİ VE MEVLÂNÂ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 5-22.

Geliş Tarihi: 23.05.2022 | Kabul Tarihi: 04.12.2022

Süleyman DÖNMEZ*

Söz Başı

Biz bu araştırmamızda Mevlânâ Celâleddin Rumî bağlamında tasavvuf ile felsefe ilişkisini konu edindik. Söz konusu ilişkinin ise karşıtlık değil, bir bütünlük sergilediğini göstermeye çalıştık. Bütünlükten muradımız, tasavvufu felsefenin ya da felsefeyi tasavvufun içinde eritmek değil, İslâm düşüncesinde bazı yönleriyle farklı çizgilere sahip olan iki disiplinin kesiştikleri hususlara dikkat çekmektir.

Tasavvuf, İslâm kültür ve düşüncesine ait bir terimdir. Felsefe ise genelleşmiştir. Elbette özel bir terim olan tasavvufun genele uzanan yönleri, genelleşmiş olan felsefenin de özele dönük hâlleri vardır. Bu nedenle araştırmada felsefe-tasavvuf ilişkisi meselesi ele alınırken felsefenin genelliği tasavvufun ise özelliği daha ziyade İslâm medeniyeti zemininde çözümlenmeye çalışıldı. Araştırmada kullanılan yöntem ise, Keşfi-inşâdır. Keşfi-inşâ, varlığa dayalı bir bilgi (onto-epistemik) ya da varlık temelli bir değer (onto-etik) zemininde faal olan bir yöntemdir.¹

Keşfi-inşâ yöntemindeki “keşf”, tasavvufî düşüncede karşılaşılan “keşf” ile karıştırılmamalıdır. Keşfi-inşâ yöntemindeki “keşf” ile kastedilen; araştırma esnasında herhangi bir indirgemeye düşmemeye çalışarak olanı ya da olmakta olanı felsefece ifşâ edebilme çalışmasıdır. Felsefî çalışmalarda

* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. ORCID: 0000-0003-4251-6665, e-mail: sdonmez@akdeniz.edu.tr

1 Daha geniş bilgi için bkz. H. Âdem Tülüce, “Türk Tefekkür Tarihini Temellendirmede Yeni Bir Yorum Denemesi”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 18 (2018): 513-533.

öznellik ayırıcı bir nitelik olduğundan, keşfedilenlerin aynı zamanda inşâsı da kaçınılmaz görünmektedir. Bu nedenle keşfe dayalı bir düşünüş, olmuş olanı yahut olmakta olanı belirginleştirmeye çalışırken açığa kavuşturulan her husus, aynı zamanda inşâ bir faaliyete dönüşmektedir.

Hâsılı keşfi-inşâ, dünde olanı tarih yanılığına düşmeden ihyâ edebilme gayretidir. İhyâ edebilme gayreti ise ne düne aittir ne de dünde olanı bugüne getirmektir. Bugünü düne indirgemek de değildir. Bu durumda bir meselenin keşfi-inşâ yoluyla araştırılmasıyla ulaşılan çözüm, şimdiye aittir. Ancak bu çözümde beliren bilgiler, sadece şimdiyi vermez. Geçmişte olana da uzanır.

Giriş

Hilmi Ziya Ülken, “İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş” adını altında yayınlanan kitabında “İslâm’da sırrî felsefe asıl felsefeden daha esaslıdır” der.² Ülken’in “sırrî felsefe” dediği tasavvufudur. “Asıl felsefe” derken de İslâm Meşşailiği ile İsrakiliğini kasteder. Ülken’in bu cümlesi, tasavvufun felsefeyle olan ilişkisini ikirciklendirir. Öyle ki, tasavvuf, bir taraftan “asıl” olarak nitelenen felsefeden ayrıştırılmakta, diğer taraftan ona “esaslı bir felsefe” denmektedir. Esasen Ülken, ikircikli görünen bu ifadeyle; İslâm düşüncesinde ilk dönemlerden beri tartışılmalı felsefe-tasavvuf ilişkisi sorununa dikkat çekmek istemektedir. İşin gerçeği bu fikriyle felsefe-tasavvuf ilişkisi sorununun çözümüne dönük ciddî bir adım da atmaktadır.

Malum olduğu üzere İslâm düşünce tarihinde tasavvufun felsefe olmadığına dair yaygın bir kanaat vardır. Bu kanaat günümüzde de bazı çevrelerce sahiplenilmekte ve savunulmaktadır. Ama tarihî gerçekliği doğru olarak anlayabilmek için, yaygın görünen kanaatleri bir tarafa bırakıp bazı sorular yönelterek işe başlamak daha tutarlı bir yaklaşım olur. Gerçekten de tasavvuf, felsefe dışı bir dünya görüşü ve hayat biçimi midir? Şöyle de sorulabilir: Tasavvufun herhangi bir surette felsefeyle ilişkilendirilmesi yanlış bir hamle midir? Böylesi bir yaklaşım, tasavvuf hakkındaki gerçeği vermez mi?

Tasavvufun bir felsefe olup olmadığı yahut felsefe ile olan bağı kısmen tarihsel, ağırlıklı olarak da güncel bağlamda tartışmaya açık bir husus olarak kabul görebilir. Ancak bu durum bizce yapılan bütün bu tartışmaların ve kabullenişlerin üzerinde ya da arkasında yatan bir gerçeğe işaret eder. O gerçek ise, tasavvufun sağlam bir felsefî zemine sahip olduğudur. Ülken’in de vurguladığı gibi, “sırrî felsefe” (tasavvuf), bizce de felsefî bir zemine sa-

2 Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2005), 86.

hip olmanın yanında “esaslı bir felsefedir.” Bu durum, özellikle tasavvufun tarihsel kökleri, dayanakları, hedefi ve sistemleşmesi bakımından teşrih masasına yatırıldığında araştırmacısına kuşkuyla yer bırakmayacak derecede açık görünür.

Ne demek istediğimizi biraz daha belirginleştirelim.

Felsefenin ilk çıkış yerinin Eski Yunan olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Hemen hatırlatalım; bu araştırmanın konusu felsefenin kökü ya da çıkış yeri değildir. Esasen bizim araştırmamız açısından bu husus, pek önem de arz etmemektedir. Ama İslâm öncesine ait bir düşünüş biçiminin İslâm medeniyetinin esaslı bir parçası olan tasavvufla olan ilişkisi teşrih masasına yatırılmışsa ve çalışmanın hedefi de felsefe ile tasavvufun ayrılan yönlerinden daha çok, birleşen yönlerini tespit etmekse, Eski Yunan’ın felsefi düşünüşte bir “miras yedi” olduğunu fark etmek gerekir.³ Aksi takdirde İslâm medeniyetinin istisnai bir disiplini ve pratiği olan tasavvufun Eski Yunan felsefesiyle olan ilişkisi, bir tarih yanılığına (anakronizm) düşülerek yorumlanır. Bu da bizi gerçeği keşfedememeye sürükler. Gerçeği keşfettirmeyen zihinsel bir uğraşıya dayalı bir inşâ faaliyet ise, hakikati vermeyen “mesel esaslı bir masala”⁴ dönüşür.

Büyük sistem filozofu Fârâbî, felsefenin (hikmetin ya da hikemî ilimlerin) tarih içerisindeki yolculuğundan söz ederken Eski Yunan’dan Müslüman coğrafyaya geçişyle asıl yurduna kavuştuğunu ifade eder.⁵ Bu tespit önemlidir. Çünkü felsefenin kaynağı hakkında bir fikir verir. Biz bu ifadeyi şu şekilde geliştirebiliriz. Felsefe, Kuran-ı Kerim’in çektiği sınırlar ve ilkeler ışığında İslâm medeniyetinde yeniden doğmuştur. Bizim bu yorumumuz felsefe-din karşıtlığından beslenen modern ve sonrası bakışlara çelişik görünür. Çünkü onlara göre, bir dinin kutsal kitabı ile ilişkilenen bir hareket veya düşünüş felsefi değildir. Oysa bu anlayış, İslâm medeniyeti zemininde gerçeği yansıtmaz.

Buradaki modern ve sonrası bakışlardan kastım, sadece Batı dünyasında Dekart (Descartes) sonrası yaygınlaşan “kognitif bir ben” üzerinden varlığa gitmeye çalışan temsilî düşünüşler değildir. Öyle ki, modern bir çizgiye oturmakta zorlanılan bir dizi köktenci, pozitivist ve modern-sonrası (post-modern) yaklaşım ile uzantılarını da düşünme biçimleri açısından modern ve sonrası paradigmaya dâhil etmekteyiz. Zira bütün bu düşünüşlerin ortak

3 Hilmi Ziya Ülken, Şeytanla Konuşmalar, 2.Baskı, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2003), 19.

4 Yalçın Koç, Zihin ve Nazariyat: Zihnin Kaynağı ve Esasları Üzerine Bir İnceleme, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2017), 24.

5 Bkz. Fârâbî, Tahsîl es-Sa’ade, Haydarabad 1345/1926, 38-39.

çizgisi, din ile felsefeyi karşı karşıya getirmeleri ya da ayırmalarıdır.⁶ Nokta-i nazarımız böylesi bir karşıtlık ile keskin kopuşlara bağlı ise tasavvuf ile felsefe de zihinlerde ister istemez ayrışacaktır. Böylesi bir zihinsel yarılma ise, eğer Eski Yunan'da nev'i şahsına mahsus bir felsefe doğdu ise, belki de bunun gerçek anlamda tek sürümü olan, genel anlamda İslâm felsefesinin özelde ise tasavvufun ne olduğu ve hangi sorunu önünde bulduğu ve bu sorunun çözümünde nasıl bir yol izlediği gereğince fark edilemeyecektir.

Varlığa Atılan Dügüm

İslâm felsefesinin Eski Yunan'dan nâşi önünde bulduğu sorun varlığın (vucud) ne olduğu idi. Varlık, Eski Yunan'da daha çok bir varolan (mevcud) olarak ünlü filozof Parmenides'ten beri tartışılmalı bir meseleydi. Tartışmanın gerisinde ise Heraklit'in değişim sorunu vardı. Eski Yunan'da Parmenides kadar şöhretli bir filozof olan Heraklit (Herakleitos), kâinatın sürekli bir değişimin olduğu kanaatindeydi. Neydi bu değişim? Gerçekte var mıydı? Yoksa bir yanılgı mıydı? Gerçekte olan ve asıl durum nasıl açıklığa kavuşturulabilirdi?

Akıl (rasyonel yeti/logos), bu ve benzeri sualler üzerine düşündüğünde kolaylıkla değişmeyen bir dayanağa ya da tutamağa ihtiyaç olduğunu görebiliyordu. Öyle ki, değişim varsa, onun idraki değişmeyen bir ilkeye (arkhe) bağlı idi. Ama aslolan hangisi idi? Değişim mi, değişme mi? Diyelim ki asıl olan arkadaki değişmeyen; bu durumda değişimi anlamamı sağlayan arkadaki o değişmeyen ne idi? Gerçekte değişmeyen bir "şey" var mıydı yok muydu?

Heraklit, değişimi değişmeyen evrensel bir yasa olarak kabul ettiği rasyonel yeti (logos) üzerinden değişime odaklanarak çözmeyi dener. Ama Parmenides, Heraklit'e göre daha farklı ve mistik bir pencereden bakıyordu. Onun nazarında değişim, gerçek değildi. Bir yanılsamadan ibaretti. Bu nedenle tek bir gerçek vardı. O da değişmeme idi. Parmenides değişmeyen bir varlıktan /varolandan söz etti ve onun peşine düştü. Arayışını da mistik çıkışlarına rağmen, daha çok rasyonel yeti (logos) aracılığıyla sürdürdü. Bir bakıma Heraklit'in değişmeyen evrensel yasını -logos- bir varolan olarak rasyonel bir yolla açıklamak istedi.

İslâm kaynaklarında "Eflâtûn-ı İlâhî" olarak nitelenen Platon (Attike'li Musa), "Parmenides" diyalogunda Parmenides'e varlık/varolan meselesine doğru bir yerden başladığını düşündüğü için "babamız" der. Ama onu sıkı

6 Her ne kadar Dekart dâhil birçok modern ve sonrası düşünür ile filozofun temel kaygısı din-felsefe ayrımı olmasa da belirgin paradigma kutuplaştırıcı olmuştur.

bir eleştiriyeye de tabi tutar. Zira Parmenides mevzunun arkasını getirememiş görünür. Parmenides'in tıkandığı husus, değışmeyen bir varlığı (varolan), tek gerçeklik olarak kabul edip değışimi mutlak anlamda inkâr etmesidir.⁷

Bu hususu biraz açalım.

Parmenides'in düşünüşünde var-olmayandan söz etmek abesle iştigaldir. Bu nedenle Parmenides'e göre Yunan akılı olan logos (rasyonel yeti), "yokluğu" reddeder. "Yok" diye bir "şey" yoktur. Parmenides bu yaklaşımıyla varlığı kilitler. İçine kapanan varlık, açmazlarla karşılaşır. Paradokslar oluşur.⁸ Parmenides'ten sonra Platon, varlık (varolan) sorununu Parmenides'in bıraktığı yerden alarak; varlığın kilidini açmanın yollarını arar. Ünlü mağara benzetmesinden kolayca kavranabileceğı gibi bir bakıma Parmenides'in yokluk olarak değerlendirdiğı mağaranın içinin "var" olduğunu kabul eder. Mağaranın içi, gerçeğı yansıtmayan bir gölgeler dünyasıdır.⁹ Ama vardır. Platon, Parmenides'in yapmaya çalıştığı şekliyle varlığı doğrulama yolundan daha ziyade gölgeler âlemini fark ederek onun gerçek olmadığını göstermeye yoğunlaşır. Bir bakıma gerçek anlamda "var-olmayı" fark ettirmek sureti (elenchos)¹⁰ ile, Parmenides'in "var-olana" attığı düğümü çözmeye çalışır.

Parmenides ile Platon'un varlık meselesine yaklaşımları sıkıntılıdır. Öyle ki, varlık ile varolan birbirinden ayrışmaz. Bu durumda varolanın varlıkla ilişkisi çatallanır ve ortaya bir "varolan olarak varlık" çıkar. Bir "varolan olarak varlık" ifadesi üzerinde biraz durulmalıdır. Bu ifade Türkçede dil ve anlam ilişkisi bakımından kapalı görünür. Hatta hatalı, anlamsız bir ibare olarak bile değerlendirilebilir. Gerçekten de bu ibarede bir tuhafılık vardır. Sâhi, bir "varolan olarak varlık" ibaresi ile anlatılmak istenilen ne olabilir? Buradaki sıkıntı Eski Yunan'ın evren tasavvurundan ileri gelir. Eski Yunan evreni ezeli olarak tahayyül eder. Bu nedenle onun varlık (vucud) tasavvuru, varolana (mevcuda) tekabül eder. Bir bakıma Eski Yunan, ontolojiyi (metafizigi) mevcuda indirger. Varlığı maddenin içine hapseden bu bakış, İslâm felsefesinde aşılması gereken ciddî bir mesele olarak görünür. Çünkü varlığın varolana indirgenmesi mantıken mümkün değildir.

Varlık ile varolan bir bütünlük arz etmekle beraber farklı boyutlardır. Öyle ki, varlık, varolanı kuşatan bir mefhumdur. Burada "mefhum" keli-

7 Platon, Parmenides, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989), 30, 108, 109.

8 Felsefe tarihinde özellikle Parmenides'in talebesi Zenon'un dile getirdiğı paradokslar meşhurdur.

9 Platon, Devlet, çev. Hüseyin Demirhan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002), 257-260.

10 Elenchos, Sokrates'in bir fikri, sorular sorarak ileri sürülen fikrin bizzat fikir sahibine çürüttürmesidir. Muhatap böylece sahip olduğu fikrin yanlış olduğunu fark eder.

mesini bilerek kullandık. Günümüz Türkçesine “kavram” olarak çevrilen “mefhum”, kavramdan biraz farklıdır.¹¹ Varlık, mefhum düzeyinde kavram-sallaşma sürecinden öncesine uzanan bir sezgiyle tecrübe edilerek bilinir. Kavramsallaştırma, esasta zihne dayalı bilgikuramsal (epistemik) bir kavrayıştır. Mefhum ise, sezgiye ve müşahedeye dayalı varlık temelli bilişsel (onto-epistemik) bir idrake tekabül eder.

Platon, mefhum düzeyinde idraki mümkün olan varlık meselesini, nefis (psukhe) esasında rasyonel yeti (logos) yardımıyla kavramsal bir zeminde dile dayalı gidimli bir düşünüş yolu (dianoia) ile bir çözüme kavuşturmak ister. Ama meselenin bu tarz ele alınışı nihai anlamda zihinsel bir kurgudan öteye geçmeyecektir. Esasen Platon da bu durumun farkındadır. Bu nedenle hiçbir zaman bir felsefe yaptığını iddia etmemiş, yazdığı diyaloglarla felsefe metinleri değil, oyun yazdığını düşünmüştür.¹²

Platon’un nefis üzerinden inşa etmeye çalıştığı düşünce yolu, Aristoteles tarafından da güvenilir görülmez. Zira Aristoteles Parmenides’in attığı düğümü çözme hususunda dikkate değer adımlar atsa da felsefî tutumu metne dayalı değildir. Platon hayatın, kültürün içine inmeyi denemiş, varlık ile bilgi arasında belirgin ayrımlara gitmemiştir. Çıkış noktası da doğa (phusis) değildir. Bu nedenle Aristoteles, sistemini doğa üzerinden kurgular. Varlık, varolana indirgenir. Ortaya varolanı sınıflandırarak anlamlandırmaya çalışan bir doğal teoloji (theologia naturalis) çıkar.¹³

Platon ile Aristoteles kurdukları felsefeler itibariyle karşıt kutuplarda yer alırlar. Tabiri caizse Platon gözünü göklere diker. Ama göklerdeki dünyayı (idealar âlemi), yerdeki dünyanın enstrümanlarıyla temellendirmek ister. Tabiatı gereği, bu hamle başarılı olmaz. Aristoteles bu başarısızlığı fark ettiği için Platon’un göklerdeki -idealardaki- felsefesini yere -doğaya- indirir.

Felsefe-bilim adına başarılı bir hamle olan Aristotelesçi müdahale doğaüstü bir yönü de olan varlığın doğaüstü tarafını sistem dışına iterek zihnî bir ilkeye dönüştürüyordu. Eski Yunan filozofları için ilk etapta büyük sorun doğurmayan bu çözümleme, dinsel teolojiler açısından sıkıntılı görülür. Bunun üzerine Plotinus, Aristoteles’i ihmal etmeden Platon’u yeniden yorumlar. Platon’un nefsinin (psukhe) üstünde yer alan Bir (Hen) fikrine yoğunlaşır. “Bir”, söz/dil (logia) ile “Bir” demekten bile imtina edilmesi gereken bir doğaüstülüğe (metafizik) tekabül eder. Güneş ışınlarının güneşten -me-cazi anlamda güneşte herhangi bir kusura, eksilmeye sebebiyet vermeden-

11 Toshihiko Izutsu, İslâm’da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 89.

12 Bu mesele, felsefenin yazılan değil, yaşanan bir faaliyet olduğuyla ilişkilidir.

13 Aristoteles, Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, 2. Baskı, (Bursa: İfa Yayınları, 2001), VII.

kendiliğinden çıkması gibi, Bir'den "Nous" sudur eder. "Nous" kendi varlığı üzerine düşünüp Bir'i sezmesiyle de "Nefs" (Psukhe), Nous'un Bir'den taşması gibi, Nous'tan sudur eder. Plotinus'un felsefesi uç uknum (hpostasis) temelli bir kozmogoni inşasıdır. İnşâ edilmek istenilen felsefe, doğaüstü ile doğa arasında bir köprü arayışındadır. Kurguya dayanan bu yapı mistik tecrübelerle desteklenir.¹⁴

Eski Yunan'ın düşünce biçiminde açığa çıkan asıl sorun, Plotinus üzerinden gidersek "Bir" ile "Nefs" arasında konumlandırılan "Nous" fikridir. "Nous", bizim kanaatimize göre, Eski Yunan'da ne olduğu anlaşılamamış, bu nedenle de özellikle daha sonraki yorumlarla rasyonel yetiye (logos) indirgenmiş olan bir kavrayış türüdür. "Nous", "tin, zekâ, akıl, us, zihin" olarak Trkelettirilmif bir kelimedir. Ancak "Nous" bütün bu anlamlara gelebilecek bir kelime olmakla beraber mefhumî bir idraktır. Bu nedenle "Nous", "Logos" (rasyonel yeti) değildir. Ama Logos'un doğrudan karşısında da değildir. Logos'u da kuşatıp onu önceleyerek ona yön veren bir seziftir, bir duyuyştur. Eski Yunan'da "Nous" Logos'a indirgenir. "Logos" ise tabiatı gereği Nous'u bihakkin idrakten yoksundur. Bu nedenle "Logos" Nous'a "yok" diyemez, ama onun ne olduğunu (mahiyet) da izah edemez. Onun hakkında ihtimal ve izafi bir fikir verir. Nous'u kesin bir bilgi (ayne'l yakîn) ile idrakten yoksun olan "Logos", Bir'in hakikatine de eremez. "Logos" ile kavranmak istenilen "Bir", zihinsel ve farazî bir ilkeye dönüşür. Netice itibariyle gerek Eski Yunan'da gerekse daha sonraki zamanlarda metafizik kavrayış, bizim bu yaptığımız tespitten öteye gidememiştir.¹⁵

Tasavvuf, Eski Yunan'ın temellendiremediği, sonrasında kaybedilen Nous'u keşfederek "Logos" temelli düşünüşlerin düştüğü hatayı tekrarlamadan varlığı birlik (tevhid) esasında yeniden inşa etmeyi beceren mistik bir harekettir. Yreğe, gnle tekabül eden "Nous" yerlere göklere sığmayanı varlık zemininde idrak ettiren bir mânâ âleimidir. Bu minvalde tasavvuf ise, gnle, yüreğe dayalı irfan (gnostik) bir felsefedir.

Düğümün zm

Felsefe znel bir faaliyettir. Tasavvuf da öyledir. Lâkin gerek felsefe gerekse tasavvuf, öznelikten rahatsız değil görünseler de peşine düştükleri bilgi ile ulaşmak istedikleri niha hedef bağlamında özneliği açabilmenin yollarını aramışlardır. Niha hedef, genelde salt ve kesin bir bilgiye ulaşmanın ötesine geçer. Ontolojik bir bütünleşmeye yönelir. Bütünleşme, bir birlik (tevhid)

14 Plotinus, Enneadlar: Seçmeler, (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 13,14,

15 Süleyman Dönmez, Emanet Ahlakı: Türk Ahlak Felsefesine Giriş, (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), 28, 30, 116.

meselesidir. Bir-olma, bazen şuhudî bazen kusudî bazen de vucudî olarak tezahür eder.

Klasik İslâm düşüncesinde “vahdet-i şuhud, vahdet-i kusud, vahdet-i vucud” şeklinde kavramsallaşan bu anlayışlar, daha çok tasavvuf tarihinin içine çekilerek ele alınır. Ama bu yaklaşım kusurludur. Çünkü felsefe-dışına iteklenerek tasavvufî (mistik) bir pencereden “şuhud-kusud-vucud” olarak ayrışan nazarlar (theoria) ile beliren her bir manzaranın, esasta tek olan hakikatin, değişen nokta-i nazarlardan seyri olduğu gerçeğini gözardı eder. Nerden bakarsanız bakın gerçekte tek bir hakikat vardır. Ama o tek olan hakikatin okumaları farklı farklı olabilir. Çünkü her bir okuma öznedir. Öznellik ana çizgilere dönüştüğünde ekollere, yollara evrilir. Ama bütün yollar aynı hakikati arar, O'na gider. Genel anlamda felsefe ve tasavvuf birçok arayolu olan bir anayoldur. Bütün arayollar, anayola bağlıdır ya da O'na çıkar.¹⁶

İslâm düşünce tarihindeki tekâmül takip edildiğinde İslâm medeniyetini oluşturan her bir düşünsel faaliyetin meselelere yaklaşımda esasta bütüncül bir tavır sergilediği kolaylıkla görülebilir. Ortada ortaklaşa uğraşılan sorunlar vardır. Toplumun önde gelenleri (umerâ, ulemâ, fukarâ) bu sorunları, kendi nokta-i nazarlarından çözmeye çalışır. Nokta-i nazar, yöntem meselesidir. Yöntemler ayrışır. Zira her yiğidin farklı bir yoğurt yiyişi vardır. Lâkin yöntemlerin farklı olması, birliği, bütünlüğü ihlâl etmez. Çünkü her yiğit kendini bilir. Diğerinden haberdardır. Hedef ise zaten ayındır. Nedir hedef? Hedef, varlığın hakikatine erebilmektir. Ama hangi yoldan gidilirse arzulan hedefe şaşkınlığa düşmeden ulaşılabilir?

Varlığın hakikati, birliktir. Bu birlik (tevhid), değişik nokta-i nazarlardan okunur. Birlik, sadece bir varolan olarak oluşu (kevn/âlem) sistemleştirmekten ibaret değildir. Oluşun kaynağını da görmek gerekir. Bu, Eski Yunan'ın temellendirmeye çalıştığı değişim ile değişmeme sorununu bir bütünlük içinde çözebilmenin bir yolunu bulmak anlamına gelmektedir. Sorun, değişime ya da değişmemeye odaklanarak birini ötekine tercih etmekle çözülmüyordu. Ama sorun Aristoteles'in yaptığı gibi değişmemeyi birtakım ilkelere bağlayarak bir çözüme kavuşturulabilirdi. Lâkin bu da asıl gerçeği (hak göz ardı etmek ya da onu farazî bir ön-ilkeye indirgemek demektir.

Eski Yunan'da din, felsefeye meydan okuyacak kudrette değildi. Daha sonraki süreçte gerek Yahudilik gerekse Hıristiyanlık da felsefe ile pek anlaşamadı. Elbette bu anlaşamama felsefeden uzak durdukları anlamına gelmiyordu. Felsefe bazen asıl din olarak yorumlandı, bazen dini bozan bir sapkın-

¹⁶ Bütün yollar Roma'ya çıkmaz, O'ya çıkar. “Lâ ilâhe ille Hu.” “Lâ mevcûde ille Hüve.”

lık olarak yargılandı. Ta ki, İslâm medeniyetinde öncesinden tevarüs eden bazı meseleler felsefece ele alınıp bir bütünlük içinde yorumlanana kadar.

Felsefe-din ilişkisi meselesinde İslâmî tavrın da ikircikli olduğu iddia edilebilir. Bu tarz ikirciklikler, genelde parçacı yaklaşımlardan neşet eder. İslâm medeniyeti karşılaşılan sorunlar bağlamında bütüncül bir okumaya tâbi tutulmadığı sürece felsefe ile tasavvuf arasında var olduğu sanılan bir dizi karşıtlıktan söz edilir. Lâkin bu tarz anlamalar, “mesel esaslı masal” kavlındendir.

Tasavvuf, esaslı bir felsefedir. Çünkü İslâm medeniyetinde felsefe, hikmete tekabül eden bir faaliyettir. Hikmet, bir dizi hikemî ilim (bilim) yoluyla keşfedilebilir. Tasavvuf da hikmete götüren bir yaşama biçimidir. Bu düşünüş, mevzuya hangi değer dizgeleri bağlamında yaklaşıldığını gösterir. Başarılı olunup olunmadığı ise, başka bir meseledir. Başarılı olunduğu ya da olunmadığı kanaati, geleneğin devamını ve yenilenmesini sağlayan bir güç olarak iş görür. Öyle ki, başarı varsa korunmalı, yoksa başarılı olmanın bir yolu aranıp bulunmalıdır.

Dinî düşünüşlerin felsefeye meydan okumasıyla beraber felsefenin derdi Eski Yunan düşüncesinin boyunu aşmıştır. Çünkü felsefenin dinin temel umdesi olan insanlara benzemeyen bir tanrı fikri ile hesaplaşması gerekmiştir. İslâmî bağlamda belirginleştirek; “doğmamış, doğrulmamış, eşî benzeri olmayan, ezeli, ebedî; nasıl düşünürseniz düşünün düşündüğünüzün dışında olan bir Mutlak Varlık; yerlere göklere sığmayan, ama ârîfin kalbine sığabilen bir Allah” tasavvurunu Eski Yunanın düşünce örgüsüyle temellendirmek mümkün değildir.

Tanrı’yı sistem dışına itmeyen bir felsefe yapmak, Aristo mantığının sınırlarını zorlar. Bu nedenle İslâm Meşşailiği, öncelikle Aristoteles mantığını geliştirip düzenlemekle işe başlar. Fârâbî mantığı varlık esasında yeniden yapılandırır. Varlığı, zorunlu (vacib) ve mümkün olarak iki farklı nokta-i nazardan açar. İmkânı ise mâhiyete bağlayarak onto-epistemik bir yapı kurar. Tanrı’ya tekabül eden zorunluluk, mâhiyet atfedilemeyen Mutlak Varlık’a ait bir nitelemedir. Ona herhangi bir mâhiyet atfedilemediği için de Aristocu anlamda tanımı yapılamaz. O, ancak mefhum düzeyinde sezilen basit/sade bir varlıktır. Fârâbî’nin açtığı kapıdan giren düşünürler, varlık meselesini dallandırıp budaklandırarak birçok cihetten tartışılar.¹⁷

17 Bu makalenin konusu varlık meselesini okullar ya da düşünürler bağlamında bütün yönleriyle ele almak olmadığı için, asıl amacımız olan tasavvufun esaslı bir felsefe olduğu görüşümüz doğrultusunda ihtiyaç duyduğumuz kadarıyla ana çizgilere değinerek yol almaktayız.

İslâm Meşşailiği varlık meselesini esasen şuhudî bir çıkışla ele aldı. Varlık- mâhiyet ayırımına uğratılamayan İlk Varlık, ancak mefhumî düzeyde sezgiyle idrak edilebildiği için, öznel bir duyuşla fark edilebilirdi. Bu, her bir insanın kendini duymasına/işitmesine benzeyen içsel ve fitrî bir idrakti. Bu nedenle ancak kendini okuyabilenler, ağyarı (ötekini) kavrayabilirdi. Ağyarı kavrayış, insanın mefhumî bir sezikle kendini ve İlk Varlık'ı bilmesinden¹⁸ sonra kurulan rasyonel düşüncülerle mümkün oldu. Bu düşünüş yolunda özne (bilen), ne varlığın (vucud) ne de varolanın (âlem) içinde ontolojinin -metafiziğin- içinde eritildi. Vucud-mevcud (Tanrı-âlem) ikiliği de ontik anlamda korundu. Ama varlığın birliği ilkesinden epistemik açıdan taviz verilmedi. Şuhudî nazarla ulaşılan ya da ulaşılmak istenen bilgiye, varlığın bilgisi penceresinden bakanlar “ilme'l yakîn”, bu bilginin derinlerde tecrübi bir içseste ihtiyaç duyduğunu farkında olanlar ise, “ayne'l yakîn” dediler.

Hakikate erişme uğraşısında öne çıkan bir diğer nazar ise, varlığı kusud (irade) bakımından birlemek isteyenlerdir. Vahdet-i kusud, istek ile iradenin birliği demektir. Kusud, şuhud ile vücuda göre daha teolojik bir yorumdur. Öyle ki, şuhudî ve vucudî tavrda varlığın birliği meselesi ile varlığın birliğinin müşahedesi varlık meselesini metafizik bir boyutta tutar. Ama bu varlığın teolojik anlamda Allah olarak idraki sonradan gelir. İstek ile iradenin birliğinde ise, doğrudan doğruya Allah'ın isteği ve iradesi öncelenir.¹⁹ Kusudî birlik tecrübesinde de şuhudî tavrda olduğu gibi özne, varlığın içinde eritilmez. Çünkü kusudî birlikten murat, özellikle tasavvufî bağlamda yüreğe Allah'ın birliği ile ilahlığını yerleştirmek, Allah'ın dışındaki varlıkların (mâsivâ) da tanrılığını reddetmektir.

Şuhudî ve kusudî birliğin üzerinde vucudî birlik meselesi vardır. Vucudî birlik (vahdet-i vucud) olarak bilinen nazar, İslâm medeniyetinin varlık temellendirme denemeleri içinde en çok ilgi çeken ve en özgün olanıdır. Varlığın birliği tasavvurunda varlık-âlem (Tanrı-âlem) ikiliği söz konusu değildir. Yukarıda açıklandığı gibi, şuhudî ve kusudî bakışta varlık-âlem ikiliği öznel bir biliş üzerinden aşılmaya çalışılır. Vucudî birlikte özne odaklı tanrı-âlem ayrılığı bir yanılısama olarak görülür. Asıl olan varlığın birliğidir. Bu birlikte ne bilene ne de bilinene yer vardır. Zira gerçek anlamda sadece “O” vardır. Varlığın bu tarz idrakine “hakka'l yakîn” adı verilir.

İnsanı vucudî birliğe götüren sürecin arkasında, ulaşılmak istenen hakikate dönemindeki mevcut düşünüş yöntemleriyle erişilememesi vardır.

18 “Kendini bile Rabbini bilir.” “Rabbini bilen kendini bilir.”

19 Elbette istek ile iradenin birliği meselesi, bir maşerî şuur veya maşerî vicdan üzerinden meta-sosyolojik olarak temellendirilebilir. Ancak İslâm düşünce tarihinde bu tarz bir temellendirme girişiminin olup olmadığını bilmiyorum.

Amaç, aşkın ve tek olan varlığı hakkıyla idrak edebilmektedir. Ama insan sınırlı bir varlıktır. Sınırlı ve kayıtlı bir varolan olarak insan sınırlandırılıp kayıtlanamayan mutlak bir varlığa nasıl ulaşabilir? İşte varlığın birliği nazariyesinin çözmeye çalıştığı açmazlardan birisi budur. Diğer yandan gerçekliğinden kuşku duyulmayan bir çokluklar âlemi, bir birlik içinde bütünleştirilmeye çalışılır.

İslâm mistiklerinin birçoğu; varlığı (vucud), vahdet (birlik/tevhid) nazarından seyretme yolunu seçtiler. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî de onlardan biriydi.

Varlığın Birliği (Vahdet-i Vucud) Meselesi ve Mevlânâ

Mevlânâ “vahdet-i vucud” (varlığın birliği) ter kibini eserlerinde “teknik bir terim olarak” hiç kullanmaz.²⁰ Elbette bu durum Mevlânâ’nın varlığı, birlik nazarından seyretmediği anlamına gelmez. O iliklerine kadar varlığın birliği anlayışını benimser. Öyle ki, bütün benliğiyle varlık ile oluştaki birliği-tevhidi- duyar, görür, seyreder. Dilin imkânlarının elverdiği ölçüde de onu dillendirir.

“Varlığın birliği” meselesi, felsefi/tasavvufî bir yorum olarak daha çok İbn Arabî ile özdeşleştirilir. İşin aslı, İbn Arabî’nin eserlerinde de “varlığın birliği” tamlamasına teknik bir terim olarak rastlanmaz. Hatta bu durum, İbn Arabî’nin eserlerinde dağınık olarak karşımıza çıkan varlığın birliği düşün cesini derleyip toparlayarak sistemleştiren Sadreddin Konevî’de de değişmez. Konumuz, “vahdet-i vucud” ter kibinin kim tarafından ne zaman teknik bir terime dönüştürüldüğünü tarihî bağlamda incelemek değildir. Öyleyse niçin mevzuya tasavvuf ya da felsefe tarihi zemininde teknik bir detaydan söz açarak girdik? Bu bilgi önemliydi, çünkü varlığın birliği düşüncesi, İslâm medeniyetinin esasları olan “tevhid/birlik” umdesinden neşet eder.²¹

Tevhid/birlik, bir Müslüman için İlâh olarak sadece Allah’ın “var” olduğuna şahitlik etmektir. Ama bu şahâdet, felsefî açıdan dinî bir inanışın (itikâd) çok ötesinde İslâm medeniyetinin kurucu ilkesidir. Evrensel bir düşünüşdür. Varlıktan varolana uzanan, varolanda varlığı gören bütüncül bir idraktır.²² Bu durumda varlığın birliği meselesinin asgarî iki boyutu vardır: 1) Allah’ın varlığı ve birliği, 2) Tek olan varlığın çoklukla, âlemle olan ilişkisi. Bu iki boyut, Kur’an-ı Kerim’in denetiminde İslâmî bir zeminde derinleşir. Buradan bir felsefe doğar.

20 William Chittick, Varolmanın Boyutları, çev. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 254.

21 Chittick, age., s. 193, 194, 195.

22 Krş. İsmail R. Farukî, Tevhid, çev. Dilaver Yardım, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 22.

Mevlânâ, meselenin teknik ve felsefî tarafıyla neredeyse hiç ilgilenmez. Varlık (vucud) ya da oluş bağlamında yapılan tartışmalara da pek iltifat etmez. Derdi tecrübe ederek idrakine erdiği “hakikati” (birliği/tevhidi) muhatabına ulaştırabilmektir. Muhatap insandır. İnsanlar arasında ayırım yapmaz. Kulağı olan duyacaktır. Gözü olan görecektir. Kalbi olan bilecektir. Lâkin “hakikati” idrak etme de idrak ettirme de kolay değildir.

Pekâlâ, güçlük nereden ileri gelmektedir?

Temel sıkıntı, varlığın birliği hakikatinin tanımlanamamasıdır. Çünkü tanım (tarif), esasen rasyonel yetinin (logos) işidir. Rasyonel yeti ise evdeki hesabı bir türlü çarşıya uyduramayan cüzî bir akıldır. Varlık bakımından hakikatin birliğinin idraki ise, özneldir. İçsel bir yolculuk zemininde yaşananın ve hissedilenin bu yola girmeyene ya da giremeyene aktarılması neredeyse imkânsızdır.²³ Bu nedenle de varlığın birliğindeki hakikat, ancak ârifâne bir sezîş /bilîş²⁴ ile idrak edilebilir.

Teklik (birlik/tevhid) konusu mefhumî bir mesele olduğu için bilgikuramsal (kavramsal) düzeye taşınması dil (lisan) aracılığıyla mümkündür. Ama dil, içsel olarak idrak edileni tam olarak dışa aktarmada yetersizdi. Sorunun aşılabilmesi için devreye mecazî dil girdi. Varlığın esasının bir olduğu hakikati, benzetmeler kullanarak gönülden gönle aktarılmaya çalışıldı.²⁵ Esasen gönülden gönle akan, gönülden bağımsız olarak “var” olan hakikatin -tevhidin-gönülden gönle yol bularak keşfettirilmesi idi. Mevlânâ da dilin sunduğu bu imkândan alabildiğince faydalandı. Hikâyeler anlattı. Şiirler söyledi.

Hakikatin hikâye, şiir ya da her ikisini de kullanarak muhataba aktarmak, felsefede geçerli görünen kıyas yollarıdır. Ancak Fârâbî, kesin bilgiye ulaşmada “hatabî” ve “Şiirî” olarak isimlenen bu yöntemleri yeterli görmez. Kesin bilgiye, sadece burhânî yolla erişilebileceğini düşünür.²⁶ Lâkin burhânî yöntemde de sezgisel bir kavrayış işin içindedir. Bu durum Fârâbî’de de açıktır.²⁷ İslâm düşüncesinde Fârâbî sonrasında Fârâbî’nin yeterince açmadığı sezgisel yön belirginleşir. Ama bu açılımda öne çıkan rasyonel yetiden çok gönüldür. Gönül, Eski Yunan’da sezilen, lâkin felsefesine geçilemeyen “nous” bağlamında kullanıyorum. Nous, genelde rasyonel yeti (logos) ile karıştırılır. Rasyonel yeti (logos), söze (logia) ve kavramsal genellemelere

23 Süleyman Dönmez, Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı, (Adana: Karahan Kitabevi 2015), 127.

24 Arife tarif gerekmez.

25 Süleyman Dönmez, Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı, (Adana: Karahan Kitabevi 2015), 69.

26 Fârâbî, İlimlerin Sayımı, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara Elis Yayınları, 2017), 110, 114.

27 Mehmet Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, 15. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 236.

dayalı hesabî bir akıldır. Nous ise, gönlü esas alan hasbî akıldır.²⁸ İslâm felsefesinde nous-logos kargaşası düzeltilmeye çalışılır. Tasavvuf ise, nous/gönül felsefesi yapar.

Varlık ve birliği meselesinin hesabî akılla (rasyonel yeti/logos) değil de gönlü esas alan hasbî bir akılla (nous) temellendirilmek istenmesi, bir dizi yanlış anlamalara da sebebiyet verecektir. Her ne kadar İslâm düşüncesinde öncelikle tartışılan husus, birlik (tevhid) sorunu olsa da özellikle Eski Yunan felsefesinin etkisiyle işin içine varlık/varolan meselesi de zamanla dâhil edilecektir. Varlığın birliğinin teknik bir soruna dönüşmesi ise nispeten daha da sonra tartışılmaya başlanacaktır. Bu bağlamda lehte ve aleyhte bir dizi anlayış ile yorum da öne çıkacaktır.²⁹

Mevlânâ, zamanla teknik bir tartışmaya dönüşen varlığın birliği meselesinde ileri sürülen çatışmaların doğrudan muhatabı değildir. Çünkü Mevlânâ'nın nazarında varlığın birliği, dallanıp budaklanan bu yorumlamalara çok uzaktır. Yukarıda da değinildiği üzere Mevlânâ için varlığın birliğinden kasıt, açık-seçik ve yaşadığı öznel bir hakikat (ru'yet) olarak Allah'ın varlığının birliğinin (tevhid) tasdikidir. Bu nedenle tekraren vurgulamak gerekirse, varlığın birliği anlayışına (vahdet-i vucud) yönelen ve ağırlıklı olarak da geç dönemlerde öne çıkan bazı olumsuz eleştiriler, Mevlânâ'yı doğrudan ilgilendirmez. Zaten Mevlânâ, hiçbir zaman varlığın birliği meselesini, yanlış anlaşılan yönlerden biri olan tanrı-âlem özdeşliğine (panteizm) indirgemez. Varolanın (mevcudat/âlem) gerçekliğini de inkâr etmez. Allah nasıl "var" ve "gerçek" (hak) ise, âlem de vardır ve gerçektir. Ancak âlemin var olması Allah'a bağlıdır. Allah yoksa, âlem de var olamaz.³⁰

İslâm düşünce tarihinde âlemin/kâinatın Allah'la ilişkilendirilmesi Allah'ın "ol" (kün) emrine müteallik bir yaratma olarak görülür.³¹ Yaratma olmuş bitmiş bir hâdise değildir. Sürekli dir.³² Tasavvufta bu süreklilik Allah'ın isimleri üzerinden sağlanır.³³ Kâinat (varoluş) ise, Allah'ın isimlerinin ya da sıfatlarının³⁴ tezahürüdür. Allah'ın sayısız güzel ismi ve sıfatı vardır. Allah

28 Bkz. Süleyman Dönmez, Emanet Ahlakı, 114-116.

29 Ele aldığımız konu, varlığın birliği nazariyesinin lehinde ve aleyhinde olan düşünceleri masaya yatırmak olmadığı için, burada bu hususta detaylı bilgi verilmeyecektir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Chittick, Varolmanın Boyutları, 277-298.

30 Krş. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Fîhi Mâ Fîh, çev. Ahmed Avni Konuk, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 12. 13.

31 "O, bir şey yaratmak istediğinde, ona: "Ol." der. O da hemen olur." (Yasin Suresi, Ayet: 82).

32 "O, her an bir iştedir." (Rahman Suresi, Ayet: 29).

33 Mevlânâ, Mesnevî I, çev. Veled İzbudak, Gözden Geçiren: Abdulkaki Gölpınarlı, (İstanbul: MEB Yayınları, İstanbul), 344.

34 Kelam, Allah'ın isimlerinden ziyade sıfatları üzerinden meseleyi ele alır. Bkz. Tuna Tunagöz, Mevlânâ Düşüncesinde Tanrı, (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), 54-112.

her an bu isimleri ve sıfatları ile tecellî eder. İlâhî tecellî, Allah'ın birliği ile kâinatdaki çokluğu bütünlük. Tasavvufta varlığın birliğini temellendiren bu bütünlükten “bir” ile “çok” arasındaki çelişkiyi çözmek isteyen bir isim metafiziği doğar. Tasavvufî düşünce isimler metafiziği sayesinde çokluğun birlikle ilişkisi sorununa dikkate değer bir çözüm sunar. Öyle ki, bu çözüm denemesinde isimlerin çok olması, Allah'ın teklifiğini/birliğini zedelememektedir.

İsimler metafiziğinde tek olan Allah, Allah tarafından yaratılan kâinatın Allah'ın isimleri aracılığıyla ayrılmaktadır. Mutlak Varlık olarak Allah, kâinata indirgenemez. Zira kâinât, Allah'tan başkadır. Allah ise Mutlak Varlık'tır. Mutlak Varlık, kendi teklifiği bakımından “O” olarak sezilebilir. O'nun bir tecellisi olan kâinat ise mümkündür ve çokluklar olarak tezahür eder. Bu durumda çokluğun birlikle ilişkisi, ancak “o ve değil” diyalektiğiyle inşa edilebilir.³⁵ Mutlak Varlık, sadece “O” olduğu için kâinât O'nun iradesine bağlı olarak “O-değil” (O-olmayan) olarak zuhur eder.³⁶ Bir başka ifadeyle; kâinât “O-değil” olan bir varoluştur. Mevlânâ'nın başarısı, rasyonel yeti açısından çelişik görünen bu zuhuru -varlık esasında birlik-çokluk ilişkisini-daha önce de hatırlatıldığı gibi felsefi/teknik tartışmalara girmeden herkesin anlayabileceği bir üslupta gönüllere nakşedebilmesidir.

İslâm düşüncesinde birlik-çokluk ilişkisi, varlığın birliği zemininde teknik anlamda dört mertebede temellenir. İlk mertebeye mutlak saflığı içinde varlığın (vucud) kendisidir. Bu, “zâtu'l vucud” olarak adlandırılır. İkincisi, herhangi bir taayyüne sahip olmayan mutlak vahdet olarak idrak edilen “ehadiyyet” mertebesidir. Üçüncüsü, “ayân-ı sabite” olarak adlandırılan çokluğun birliğine tekabül eden taayyün etmiş varlıktır. Dördüncü ve son mertebeye ise, zahirî varlıktır. Bu dört mertebeye dört açılışa (modus) tekabül eder: Mutlak olarak şartsız vucud, olumsuz olarak şartlı vucud, bir şey olmak ile şartlı vucud ve kısmî olarak şartsız vucud.³⁷ Varlıktaki bu bütüncül yapı, doğrudan Allah'la ilişkilidir. Bu nedenle mutlak saflığı içindeki varlık tenzih ile O'nun dışındaki düşünüş ve ilişkilendirmeler ise, teşbih yoluyla idraklere sunulur.³⁸

Allah'ın mutlak saflığı içindeki varlığı -zâtı- hiçbir surette bilinemez. Öyleyse zatî idrakte ne tenzih ne de teşbih kullanışıdır. Bu durumda nasıl bir

35 William Chittick, çev. Mehmet Demirkaya, Hayal Alemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 31, 37, 39.

36 Mesela Mevlânâ ile Mevlânâ'nın kendisi arasındaki ilişki düşünüldüğünde isim olan “Mevlânâ” Mevlânâ'nın kendisi değildir. Bizatihi Mevlânâ'ya bağlı bir tezahürdür. Zuhur, sadece Mevlânâ'ya işaret eder. Bizatihi onu vermez.

37 Bkz. Izutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi, 71.

38 Bkz. Chittick, Hayal Alemleri, 40-48.

yol izlenmelidir ki, varlık parçalanmadan temellenebilsin? Zâtî mertebe bilâ-nisbîdir. Ne nazarî ne de fikrî zeminde nisbete gelir. Ancak diğer mertebelerin hakikati, gayrı-nisbî bir cihetten kavranabilir. Meseleyi bu minvalde ele almak nazarî yaklaşımdır. Nisbîlik (ratio), sadece zâhirî mertebede iş görür. Lâkin zahirde kalmak hakikati vermez. Sadece dile dayalı bir fikre ulaştırır. Bu nedenle varlığın birliği, ancak nazarî açıdan -nazariyatla- açılabilir. Nazarî yol, bir seyirdir. Varlığın seyridir. Seyir ise fikirlere (fikriyat) götürür.

Nazariyatta seyredilen ya fikriyatta veya fikriyatla katledilir ya fikriyata katılır ya fikriyatla ya da fikriyatta katedilir.³⁹ Katledenler, varlığın birliği meselesinde her türlü yanlış anlama ile uygulamalardır. Katanlar, mevcudu koruyup her türlü açılıma mesafeli duranlardır. Fikriyatla katedenler, sorunlara çözüm üreterek mevcudu hem koruyup hem de ilerletenlerdir. Fikriyatta katedenler ise, mevcuda dayanmakla beraber bir aşamadan sonra bağımsızlaşan fikirlerle yürüyenlerdir. Mevlânâ, nazariyatta seyrettiğini hem fikriyata katan hem de fikriyatla katedenler arasındadır.⁴⁰

Mevzu, zâtî birlik ise, tenzihle nazariyatta seyredilene fikriyata katmak en doğru adımdır. Mevzu, kevnî birlik ise, nazariyatta seyredilen fikriyatla katetme teşbihle mümkün olur. Tenzih ve teşbih, tek olan Mutlak Varlık çok olan âlemi birini ötekine indirgmeden bir bütünlük içinde temellendirebilme denemesidir. Mevlânâ varlık ve birliği zemininde bir dizi zorluk barındıran bu hususu, klasik tasavvufî yapıdan kopmadan genelde hikâyeleştirerek -kıssadan hisse kâbilinden- kolaylar.

Mevlânâ'nın değeri, Nureddin Topçu'nun ifadesiyle⁴¹ “Anadolu'nun ruhunun uyanış çağında” Türklerin birlik ile bütünlüğünün değişik iç ve dış nedenlerle tehlikeye girdiği bir dönemde Türklüğe “istikamet vermesi ve hikmetin ışıklarını göstermesinden” gelir. Bu nedenle Mevlânâ, dün itibariyle birlik ve beraberlik için nasıl bir rol üstlendi ise, günümüzde de onun gönlü bizlere birliğin, dirliğin ve iriliğin yolunu gösterecek kudrette görünmektedir.

Söz Sonu

Mevlânâ'nın eserlerinin -mesela, sadece Mesnevî'ye bakılsa bile- büyük tasavvuf araştırmacısı A. Schimmel'in de dikkat çektiği gibi “onüçüncü yüz-

39 “Nazariyat, seyir, fikriyat” zemininde İslâm medeniyetini temellendirme girişimi için bkz. Süleyman Dönmez, “İslâm Medeniyet Tarihi Esasında Fuat Sezgin Hakkında Bir Değerlendirme”. *Antakiyat* 2 (2019): 1-16.

40 Elbette burada tasavvufun fikrî bir mesele olmadığı unutulmamalıdır. Esasen tasavvufta fikirlerin çokluğu ve çok farklı olması eleştirilmiştir. Bu nedenle hakikat fikirler üzerinden keşfedilemez. Bizim yaptığımız yorum felsefecidir.

41 Bkz. Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan: Mevlânâ ve Tasavvuf*, 7. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 121.

yılda bilinen neredeyse akla gelebilecek her tasavvufî nazariyeyi kapsar.”⁴², Ancak Mevlânâ'da bu nazariyeler sistematik olarak ele alınmaz. Çünkü Mevlânâ'nın derdi sistem kurmak değildir. Esasen bize göre İslâm medeniyetinde düşüncenin gelişimi ve tekamülü bakımından zirveyi teşkil eden onüçüncü yüzyılda daha çok öne çıkan, sistematik bir temellendirmeden ziyade öncesi olan bir düşünsel (teorik) yapının (felsefî ve dinî düşünüşün) pratiğe dökülmesidir. Mevlânâ da bu minvalde İslâm coğrafyasında yerleşmiş ve yaygınlaşmış olan bir bilişle yaşamış ve söylemiştir.

Mevlânâ tasavvufu bir felsefe olarak görmez. Elbette Mevlânâ'nın tasavvufu bir felsefe olarak görmemesi, tasavvufun felsefeye okunamayacağı anlamına gelmez. Bu nedenle biz bu çalışmamızda tasavvufu Mevlânâ'nın da dışında kalamadığı bir çerçevede felsefî bağlamda temellendirmeye cüret ettik. Bizi bu hususta cesaretlendiren de Merhum Hilmi Ziya Ülken oldu. Lâkin biz bakış açımızı biraz farklılaştırdık. Gönül ile akıl birliği (nous-logos birliği) esasında tasavvufun bütünleştirici bir felsefeye ulaştığını öne sürdük. Tasavvuf felsefesi yaptık.

Tasavvuf ile felsefesinin içiçeliği, İslâm medeniyetinde düşüncenin seyri- nin bir bütünlük taşıdığına en açık göstergesidir. Bütünlük meselesi, İslâm akaidinin temel ilkesi olan “tevhid” ile doğrudan ilişkilidir. Öyle ki, İslâm düşünce tarihinde tevhid meselesi, zamanla varlığın birliği olarak kavram- sallaşarak güçlü bir felsefeye dönüşmüştür. Mevlânâ da her ne kadar teknik anlamda varlığın birliğinden ve felsefesinden söz etmese de yaşadığı ve dile getirmeye çalıştığı, esasta varlıktaki bu birlik/tevhid olmuştur. Elbette bu birlik nazarı Tanrı'nın tekliğinden neşet etse de zâtını zedeleyici değildir.

Çalışmaya Mevlânâ'nın Mesnevi'sinin ikinci cildi, 54 ile 55. beyitlerini naklederek hitam çekelim:

“Bazen güneş bazen deniz olursun / Bazen Kaf Dağı bazen Anka kuşu olursun”

“Sen kendi zatında ne osun ne busun / Sen vehimlerden fazla çok ötedesin.”

42 Bkz. Annemarie Schimmel, İslâm'ın Mistik Boyutları, çev. Ergun Kocabıyık. 3. Basım, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012), 333.

Öz

Nous ile Logos Birliği Esasında Tasavvuf Felsefesi ve Mevlânâ

Araştırmamızda Mevlânâ Celâleddin Rumî bağlamında tasavvuf ile felsefe ilişkisini konu edindik. Söz konusu ilişkinin ise karşıtlık değil, bir bütünlük sergilediğini göstermeye çalıştık. Bütünlükten muradımız, tasavvufu felsefenin ya da felsefeyi tasavvufun içinde eritmek değil, İslâm düşüncesinde bazı yönleriyle farklı çizgilere sahip olan iki disiplinin kesiştikleri hususlara dikkat çekmektir. Tasavvuf, İslâm kültür ve düşüncesine ait bir terimdir. Felsefe ise genelleşmiştir. Elbette özel bir terim olan tasavvufun genele uzanan yönleri, genelleşmiş olan felsefenin de özele dönük hâlleri vardır. Bu nedenle araştırmada felsefe-tasavvuf ilişkisi meselesi ele alınırken felsefenin genelliği tasavvufun ise özelliği daha ziyade İslâm medeniyeti zemininde çözümlenmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Nous, Logos, Mevlânâ, Tasavvuf Felsefesi, Felsefe

Abstract

The Philosophy of Sufism and Mevlana on the Basis of the Unity of Nous and Logos

In this study, we discussed the relationship between Sufism and philosophy in the context of Mevlana Jalâl al-Dîn Rûmî. We tried to show that this relationship exhibits a unity, not an opposition. What we mean by unity is not to dissolve Sufism into philosophy or philosophy into Sufism, but to draw attention to the intersections of two disciplines that have different lines in Islamic thought. Sufism is a term belonging to Islamic culture and thought. Philosophy, on the other hand, is not. Of course, Sufism, which is a special term, has general aspects; and philosophy, which is generalized, has specific aspects. For this reason, while the issue of the relationship between philosophy and sufism is discussed in the research, the generality of philosophy and the characteristic of Sufism are tried to be analyzed on the basis of Islamic civilization.

Keywords: Nous, Logos, Rumi, Sufi Philosophy, Philosophy

Kaynakça

- Annemarie Schimmel, (2012). *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık. 3. Baskım, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- Aristoteles, (2001). *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, 2. Baskı, Alfa Yayınları, Bursa.
- Fârâbî, (2017). *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol. Elis Yayınları, Ankara.
- Fârâbî, *Tahsîl es-Sa'ade*, Haydarabad 1345/1926.
- H. Âdem Tülüce, (2018). "Türk Tefekkür Tarihini Temellendirmede Yeni Bir Yorum Denemesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18: 513-533.
- H. Ziya Ülken, (2005). *İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- H. Ziya Ülken, (2003). *Şeytan'la Konuşmalar*, 2. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul.
- İsmail R. Farukî, (1987). *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Mehmet Bayraktar, (2019). *İslâm Felsefesine Giriş*, 15. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, (1994). *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul
- Mevlânâ, *Mesnevî I*, (1995). çev. Veled İzbudak, Gözden Geçiren: Abdulbaki Gölpinarlı, MEB Yayınları, İstanbul.
- Nurettin Topçu, (2013). *İslâm ve İnsan: Mevlânâ ve Tasavvuf*, 7. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Platon, *Devlet*, (2002) çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Platon, (1989). *Parmenides*, çev. Saffet Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul.
- Plotinus, (1996). *Enneadlar: Seçmeler*, Asa Kitabevi, Bursa.
- Süleyman Dönmez, (2019). "*İslâm Medeniyet Tarihi Esasında Fuat Sezgin Hakkında Bir Değerlendirme*", *Antakiyat* 2 1-16.
- Süleyman Dönmez, (2015). *Emanet Ahlakı: Türk Ahlak Felsefesine Giriş*, Karahan Kitabevi, Adana.
- Süleyman Dönmez, (2015). *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı*, Karahan Kitabevi, Adana.
- Toshihiko Izutsu, (1995). *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul
- Tuna Tunagöz, (2015). *Mevlânâ Düşüncesinde Tanrı*, Karahan Kitabevi, Adana.
- William Chittick, (1999). *Hayal Alemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- William Chittick, (1997). *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Yalçın Koç, (2017). *Zihin ve Nazariyat: Zihnin Kaynağı ve Esasları Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara.

PROTAGORAS: HER ŞEYİN ÖLÇÜSÜ İNSAN

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 23-39.

Geliş Tarihi: 04.10.2022 | Kabul Tarihi: 04.10.2022

Lokman ÇİLİNGİR*

Giriş

Çağdaş ve selefi durumunda olan Herakleitos, Empedokles, Anaksogoras ve Demokritos gibi düşünürlerden etkilenmiş olsa da, Protagoras kendinden öncekilerden farklı olarak entelektüel çabayı “doğadan insana yöneltmede” bir dönüm noktasıdır. Böyle bir dönüşümün parolası olarak karşımıza çıkan ölçü-insan (*homo mensura*) önermesi doğal olarak Protagoras öncesi ve Protagoras sonrası felsefenin değerlendirilmesinde temel argüman işlevi görmektedir. Protagoras’ı sıradan bir eğitmen, bir kültür eleştirmeni veya İyonya felsefesine savaş açmış bir retorik ustası olarak görmek büyük hata olur. Keza ölçü-insan önermesinde ontolojik olduğu kadar, epistemolojik ve pratik bir anlam da yüküldür. Diğer bir deyişle, Protagoras sadece teorisinin değil aynı zamanda praksisin de ölçütünü ortaya koymaya çalışmıştır. Sokrates her ne kadar Protagoras’ın epistemik göreceliğine karşı mesafeli dursa da, ona, insanı ve değerleri öncelemek, felsefeyi bilgelik ideali temelinde, retorik ve diyalektik bir teknikle kitlelere yaymak konularında tümüyle yakın durmaktadır.¹ Platon’un ünlü sofistin ismini taşıyan diyalogunda, Sokrates’in diyalog partneri Protagoras’a oldukça saygılı davranması, onun argümanları karşısında bütünüyle olumsuz ve yıkıcı bir tavır takınmaması boşuna değildir. Üstelik *Protagoras* diyalogunda ve sonradan kaleme alınan *Theitatos* diyalogunda Protagoras’ın ölçü-insan önermesine dair ileri sürdüğü argümanlar yüksek bir mantıksal seviye içermektedir.

* Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. ORCID: 0000-0003-0121-9744, e-mail: lcilingir@hotmail.com

1 W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 3*, çev. Sabri Gürses. (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2021), 321vd.

Çalışma boyunca ölçü-insan önermesi ile ilgili aşırı öznelci veya katı evrenselci yaklaşımlardan mümkün merteye uzak durmaya çalışacağız. Yeni bir bakış açısı cesaretlendirilmelidir ancak sırf üzerinden vakit geçti diye doğru olan bir yaklaşımı bir kenara atmanın da felsefi düşüncenin tarihsel ruhuyla örtüşmeyeceği kanaatindeyiz. Ölçü-insan önermesini yorumlamada uç noktalara varmak demek, önermeyi aşırı öznelci bir şekilde yorumlayan ikinci bir Platon vakası yaşamak demektir. Ancak Platonsuz bir Protagoras figürü ortaya koyma çabasını da mümkün ve anlamlı görmüyoruz. Yahut Platon ünlü sofist tümüyle kendi sisteminin karşıtı olarak konumlandırarak, bilinçli bir şekilde, olduğundan farklı aktardı iddiasını da aşırı bulmaktayız. Zira en azından elimizde iki farklı eserde iki farklı Protagoras figürü mevcuttur ve bunların ikisi de Platon'a aittir. Bu durum hem Platon'un Protagoras'a ne denli önem verdiğini hem de onun hakkında değişmez dogmalara sahip olmadığını kanıtlar niteliktedir. Bütün bu çekinceler temelinde Protagoras'ın ölçü insan-önermesi aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Doğadaki Arkhe'den İnsandaki Ölçü'ye Protagoras'a Giden Yol

İyonyalı doğa filozoflarının araştırmalarının merkezinde doğada var olduğuna inandıkları ölçü ve uyumu ortaya koymak yatar. Doğada buldukları ölçüyü insan eylemlerinde de ararlar.² Böylece kozmolojiden hareketle etik sorunları açıklamaya çalışırlar. Evrensel düzenle değerler düzeninin iç içe girdiği böyle bir anlayışta insan, *makro kosmos içinde mikro kosmos* olur. Her şey hem kendi içinde hem de bütünle bir orantı içine girer. *Logos*, belirsiz ve biçimsizin karşıtı olarak, belirli, orantılı ve ölçülebilir olandır.³ Bazı düşünürler evrende var olan her şeyin bir yeri ve sınırı olduğuna ve bunun da arkhe olarak kabul ettikleri sayı ile ifade edilebileceğine inandılar. Kimse kimsenin sınırına müdahale etmemelidir. Yani insan kendisine tanınan sınırlarının dışına çıkmamalıdır. Onlara göre sınırsızlık ve ölümsüzlük ancak tanrılara mahsustur.

Protagoras öncesi İyonyalı düşünürlere göre, evrendeki bütün varlıkların aslı faili, yönetici ilkesi; yani arkhe, ölçünün de kendisidir. Tüm varlıklar akrabadır, insan da bu kozmik düzenin bir parçasıdır. Dolayısıyla insan da kozmik ölçüye tabidir. Ancak Protagoras ile bu düzen kavramı parçalanır. Deyim yerindeyse, kendinden öncekilerin doğada aradıkları ölçüyü (*metron*) o, insanda ve insanın kültürel yaratmalarında arar. Artık “insan her şeyin

2 Ölçü kavramının geometrik birim tespitinden insan eylemlerinin ahlakiliğinin göstergesi olan “ölçülülük” erdemine değin evrilmesi söz konusudur. Antik dönemde ana erdemlerden biri kabul edilen “sophrosune” (Lat. *temperantia*) günümüz Türkçesine genelde “ölçülülük” diye çevrilir. Türkçede ölçülülük yerine sıkça Arapçadan gelen “itidal” ve “iffet” sözcükleri kullanılır.

3 W.K.C. Guthrie, Yunan Felsefe Tarihi I, çev. Ergün Akça (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 216.

ölçüsü” olur. Gerçi Miletli düşünürler ve Pythagorasçılar da tanrısal ruhu, logosu kendinde barındıran insana tanrısal bilgeliğin peşinden gitme, tanrıya benzeme hedefleri koyarlar ama insan henüz tanrısal olandan, arke veya logostan bağımsız olarak bir ölçü niteliğine kavuşmuş değildir. İnsanın bütün cehdi evreni, tanrısal olanı veya şeylerin düzenini anlamaya yöneliktir. Herakleitos ile insan adeta vites büyütür, değer biçmede terfi eder ve bütün ölçülerin ölçüsü olmaya göz diker. Bununla birlikte araştırma ve bilme faaliyetinin istikameti değişir. Artık insan, şeylerin salt düzenini çözmeden ziyade şeylerle birlikte doğrudan insanı hedefe koyar. Kendini bilmeye ve anlamaya çalışır. Zira o kendi içinde bir ölçüdür. Pythagoras ve Herakleitos’un farklı düzen anlayışları Protagoras ve Sofistlerin düşüncesine nüfuz eder ve kendilerinden öncekilerin doğada bir “metron” bulma çabaları insanın kendini şeylerin ölçüsü haline getirme cüretine dönüşür. İnsanın her şeyi bilmesi, insanın konumu hakkında kesin bir tespitten ziyade, kendini diğer var olanlar arasında bir karşılaştırma noktası olarak almaya yöneliktir. Bu sebeple Platon’un *Protagoras* diyalogunda yapılan insan-hayvan karşılaştırması bunun ifadesidir.⁴ Ancak Platon, Protagoras’ın aksine insan-hayvan karşılaştırmasını kodlamakla hiç ilgilenmez. Bunun yerine insanın Tanrı’ya benzerliğini vurgulamaya çalışır. Zira ona göre insan “yeryüzünün değil, cennetin evladıdır”⁵ (Platon, *Timaios* 90a). Neticede Protagoras ile başlayıp Sokrates ile devam eden süreçte insan, şeylerin ölçüsü veya karşılaştırmalı tüm konularda, bireysel boyutta olduğu gibi toplumsal boyutta da hareket noktasıdır. Örneğin Sokrates şehirdeki insanlara yönelir ve onların kültürel başarılarını tartışma konusu yapar.

Protagoras, Grek *polis*’lerinde (antik dönem kent/şehir devletçliği) kültürel ve siyasi gelişmelere koşut olarak ortaya çıkan ve demokrasi kültürünün yerleşmesine katkıda bulunan Sofistler topluluğunun en ünlü simasıdır. İyonyalı ve Elealı düşünürlerin aksine Sofistler insanı ve toplumu felsefi-kültürel etkinliğin odak noktası yaparlar. Onlar aynı zamanda aristokratik geleneğe karşı çıkıp farklı sınıfların görüşlerini dile getirme işlevi de üstlenmiş olan güzel ve etkili söz söyleme sanatı (retorik) ustalarıdır. Sofistler, siyasal konularda en faydalı bilgiye sahip olduklarını, demokratik bir toplumda en yüksek erdem olan, “iyi bir vatandaş” olmayı, yani *siyasal erdemi* ve siyaset sanatını öğrettiklerini savunan ve popüler bilim seminerleri veren *felsefi eğitimciler* idi.⁶ İnsandan hareket etmesi, popüler felsefe yapması, eleştirel yaklaşımı, retorik ustalığı ve diyalog yöntemini kullanması yön-

4 Platon, *Protagoras*, 322a.

5 Platon, *Timaios*, 90a.

6 Werner Zeller, *Greksel Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 111.

leriyle Sofistlerden farkı olmayan Sokrates'in, onların baş düşmanı olması veya düşmanı imiş gibi gösterilmesi hala yeterince açıklığa kavuşturulabilmiş değildir.⁷

Sofist Protagoras, yalnızca siyasal erdem öğretmenliği yapmakla kalmayıp, aynı zamanda bizzat düşünmenin kendisini de eleştirel sorgulamanın konusu yapmıştır. Protagoras'ın savunduğu görüşler, bize aktarıldığı kadarıyla, en yüksek mantıksal düzeyde bilgi içermektedir. Platon'un özellikle *Protagoras* diyalogunda, ünlü sofistin ileri sürdüğü iddialara yeterince yıkıcı bir yanıt vermemesi bunu kanıtlar niteliktedir. Protagoras'ta yeni olan, düşüncenin bizzat kendisini konu edinmesi, bu şekilde de düşüncenin kendine karşı eleştirel bir mesafe koymasıdır. Protagoras ile felsefede ortaya çıkan ve çoğu zaman Sokrates'e mal edilen bu esaslı dönüşümün arka planına bakmamız gerekmektedir.

Her şeyden önce Protagoras, İyonya düşünürleri ile birlikte, mitsel dünya görüşüne karşı tavır alarak, doğanın ve toplumun insanın bilgi ve yetilerine bağlı bir şekilde anlaşılması gerektiği kabulünden hareket eder. Ancak onun ilgi alanı doğa değil insan ve kültürel değerlerdir. Bu bağlamda onun ilk yaptığı iş, basit bir şekilde İyonyalıların doğaya yönelik olarak kullandıkları araştırma ve anlama tekniğini topluma, tek tek insanlara uyarlamaktır. Elbette böyle bir yaklaşımın temelinde net bir doğa ve toplum görüşü yatmaktadır. Protagoras, Elealılar ve Herakleitos arasında varlığın yapısı üzerine süren tartışmayı pratik açıdan gereksiz görse de, bu tartışmanın epistemik ayağı söz konusu olduğunda Herakleitos'a yakın durmaktadır. Keza dış dünyayı algılama noktasında Atomcuların da Protagoras üzerinde önemli etkisi vardır.⁸ Buna rağmen yirmi altı asırdır en büyük felsefi önermelerden biri kabul edilen "Her şeyin ölçüsü insandır" ifadesinde Protagoras'ın durduğu yer tam olarak kestirilebilir değildir. Ölçü-insan önermesi diye meşhur olan bu ifadenin tam olarak neye gönderme yaptığı veya anlam boyutu hala tartışma konusudur. Öte yandan itiraf etmek gerekir ki, Protagoras'ın kişiliği ve görüşleri üzerinde, onun en büyük rakibi olarak gösterilen Sokrates'in ki ne benzer bir belirsizlik vardır. Yani, hangi Sokrates kadar, hangi Protagoras sorusunun da cevabı net değildir. Zira Sokrates'i olduğu gibi Protagoras'ı da ağırlıklı olarak Platon'un diyalogları üzerinden tanımaktayız.

7 Guthrie, haklı olarak, Sofistlere karşı saldırıların hep Sokrates'in ağzından yapılmış olmasının rağmen, sofistler ile Sokrates arasında bir karşıtlıktan değil, sofist düşünce ile Platon'un sistemi arasındaki kesin karşıtlıktan söz edilebileceğini söyler (Yunan Felsefe Tarihi 3, 22).

8 Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 182,183.

Ölçü-İnsan Önermesinin Etimolojik Ve Gramatik Yapısı

Hegel, Protagoras'ın "ölçü-insan (*homo-mensura*)" deyimini, ortaya koyulduğu andan itibaren "her şeyin etrafında döndüğü büyük önerme" olarak adlandırır, çünkü onun sayesinde insan, düşüncenin "belirleyicisi, içerik veren" olmuştur, yani düşünen özne, felsefenin merkezine yerleştirilmiştir.⁹

Ölçü-insan önermesi Platon'un diyaloglarında açık bir şekilde iki yerde geçmektedir. Bunlardan ilki *Kratylos* diyalogunda geçen temel/kısa formudur: "Her şeyin ölçüsü insandır (*pánton chrimáton métron estin ánthropos*)"¹⁰ İkincisi *Theaitetos*'ta geçen daha ayrıntılı ve tam halidir: "Her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür".¹¹ Ölçü-insan önermesini ve onu oluşturan temel kavramları çözümlerken, önermenin Protagoras öncesi köklerini irdelemekle başlamak ve sonra da onu oluşturan kavramların kullanım bağlamını göstermek yerinde olacaktır.

Protagoras üzerinde oldukça etkili olduğu bilinen Anaksagoras'ın *Doğa Üzerine* adlı eserinde her /bütün (*panton*) ve şey/nesne (*krimata*) kavramlarına yer verir ("Her şey bir arada idi, çokluk ve küçüklük bakımından sınırsızdı."¹² Protagoras'ın *Hakikat Üzerine* adlı kaybolduğu ileri sürülen eserinin ilk cümlesi de, "Her şeyin ölçüsü insandır. Var olanların var oldukları ve var olmayanların var olmadıkları konusunda"¹³ diye başlar. Bu durum Protagoras ile Anaksagoras'ın metinleri arasındaki bağlantıyı açıkça ortaya koyar. Diğer bir ifadeyle, bu referans Protagoras'ın ölçü insan önermesinde dile getirdiklerini Anaksagoras'ın fiziği ışığı altında okunabileceğine işaret eder. Anaksagoras'ın doğa felsefesinde şey/nesne, kullanılan veya kullanılabilen şeyleri imler. Çoğul olarak özellikle mallar, eşyalar, hazineler ya da değişim

9 J.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Auf der Grundlage der Werkausgabe von 1832–1845*, Bd. 18 (Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1971), 429, 430.

10 Platon, *Kratylos*, 385a. Cümlelerin orijinalinde "insan" sözcüğü ifadenin başında yer almaktadır. Türkçe çevirilerde "insan" bazen başta bazen sonda kullanılmaktadır. Türkçeye benzer durum Almanca ve İngilizce çevirilerde de göze çarpmaktadır.

11 Platon, *Theaitetos*, 152a. Sextus Empiricus'un Kuşkuculuk'unda yer alan önerme Türkçeye şu şekilde çevrilmiştir: "İnsan her şeyin, var olan şeylerin varlığının ve yok olan şeylerin yokluğunun, ölçüsüdür." Ancak Grekçesinde (*pantōn khrēmátōn metron estin anthrōpos, tōn men ontōn hōs estin, tōn de ouk ontōn hōs ouk estin*) şeklinde bir dizilim mevcuttur ve cümle yapısı "Her şeyin/bütün şeylerin ölçüsü insandır ..." şeklinde çevrilmeye daha uygun görünüyor. (Kuşkuculuk. Pyrrhonculuğun Ana Hatları, çev. M. Kaya Sütçüoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 98 (216))

12 Walter Kranz, *Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 148.

13 Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 440.

veya takas aracı para demektir.¹⁴ Genelde bir “parça” veya “ürün” anlamına gelir, yani sayılabilir ve ölçülebilir bir şey veya sayı ve miktar belirtir. Örneğin, “Çok sayıda gemi”.

Ancak Protagoras Anaxagoras’tan farklı olarak *panton krimaton* deyimine ölçü (*metron*) sözcüğünü ekler. Sözcüğün temel anlamı uzunluk veya hacim ölçüsü (örneğin bir şarap ölçüsü), yani sayılabilir veya niceliksel olarak belirtilen bir şeye karşılık gelir.¹⁵ *Krimaton* öncelikle sonlu, farklı, sayılabilir ve ölçülebilir bireysel şeylerdir. Dolayısıyla insanın ölçtüğü şeyleri ifade etmektedir. Aslında bu, Anaxagoras’ın doğa anlayışında olmayan bir ayrıma veya sınırlamaya tekabül eder. İnsan şeyleri saydığı ve ölçtüğü sürece, onların sınırlarını ortaya koyabilir. Bu nedenle, Platon’un Pythagorasçıların da etkisiyle olsa gerek, ölçü-insan önermesini sıcak ve soğuk, tatlı ve acı ya da güzel ve adil gibi değer bildiren özellikleri duyuşal niteliklere (*krimaton*) örnek olarak aktarması ilk başta şaşırtıcı gelebilir.¹⁶ Çünkü ölçü orijinal anlamında öncelikle aritmetik veya geometrik bir nitelik olarak anlaşılırsa, duyuşal veya değer özelliklerinin tam olarak nasıl ölçülebileceği sorun teşkil etmektedir.¹⁷ Dahası onların belirli durumlardaki varlıklarının veya yokluklarının nasıl tespit edileceği ve bu şekilde nasıl tanımlanacakları açık değildir.

Zeller ve Versenyi, sözcüğün sadece maddi olgular anlamına gelmediğinin, aynı zamanda ahlaki nitelikleri de kapsadığının altını çizerler.¹⁸ Schippa, Protagoras’ın bu sözcüğü “tıpkı eşyalar ve mülk gibi insanlarla onlar arasındaki ilişkilerden kaynaklanmakta olan, kişilerin kullandığı veya ihtiyaç duyduğu şeyleri ima etmek” için tercih ettiğini söyler.¹⁹ “Kullanılan şeyler” diyebileceğimiz *khremata*, daha çok ilişkide olunan nesnelere, şeylere, insana/özneye göre olan, insana göre ölçülen ve özneye göre değer biçilen şeylerdir. Örneğin Platon, adalet ve dindarlık gibi değer özelliklerini açıkça *pragmata*²⁰ ve örtük olarak (*krimata*) olarak tanımlar ve bunlara, bu cümlenin kapsadığı nesnelere örnek olarak ölçü-insan önermesinin yorumu için atıfta

14 Bkz. George Thomson, İlk Filozoflar, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel Yayınları, 1988), 281.

15 Bkz. F.E. Peters, Antik Yunan Terimleri Sözlüğü, çev. Hakkı Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 343-344.

16 Platon, *Theitatos*, 152b6-8, 171e2f.

17 Sözelimi her şeyi sayıya indirgemeyi deneyen Pythagorasçılar adaleti üçgen ile ifade ederler. Ayrıca Platon’un idealar kuramı dikkate alındığında var olan her şeyin ölçüsünün idealar olduğu düşünülürse bu yaklaşım daha anlaşılır hale gelecektir.

18 Bkz. Zeller, Grek Felsefesi Tarihi, 115, ayrıca Laszlo Versenyi, Sokrates ve İnsan Sevgisi, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları), 35.

19 Edward Schippa, Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric (University of South Carolina Press, 2003), 118.

20 Platon, Protagoras, 330c1, d2-4.

bulunur.²¹ Bununla birlikte, iki terimin eşanlamlılığı aşikâr değildir, çünkü iki terim arasında ölçü (*metron*) terimi açısından önemsiz olmayan bir terim vardır. *Krimata* sayılabilen ve ölçülebilen şeyler anlamına gelirken, *pragmata*²² ifade edilebilen şeyler demektir. Bu anlam bağıını Protagoras'ın ölçü-insan önermesinin açılımı durumundaki bir diğer önemli yargısında bulmak mümkündür: “Her konuda birbirine karşıt iki söylem bulunur”.²³ Hakkında iki zıt veya çelişkili (*logoi*) olan şey veya durum *pragma*'dır ve bunlar sayı ve ölçü ile ifade edilir demektir.

Bu açıklamalardan sonra ölçü-insan önermesini oluşturan üç terime, yani “her şey”, “ölçü” ve “insan” terimlerine daha yakından bakabiliriz. Zira Versenyi'nin de sorduğu gibi, Protagoras, “hangi insan”, “hangi şeyler” ve “hangi ölçü” hakkında konuşmaktadır?²⁴ Bu soruları aydınlatabilmek için irdelememizi derinleştirmemiz gerekmektedir.

Ölçü-insan önermesinin kısa formu, yukarıda da belirtildiği gibi, *Kratylos* diyalogunda “pánton chrimáton métron estin ánthropos” şeklinde yer almaktadır. Latince “*omnium rerum homo mensura est*” diye karşılanan cümle, İngilizceye genelde, “Of all things, the measure is man” ve *Almancaya* “Aller Dinge Maß ist der Mensch” diye çevrilmektedir. Gerek Türkçede gerekse Batı dillerinde sıradan ve özensiz bir biçimde asıl cümledeki özne ve yüklem yer değiştirdiği görülmekte ve “İnsan her şeyin ölçüsüdür” (İng. “*Man is the measure of all things*”, Al. „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“) şeklinde ifade edilmektedir. Her ne kadar dilin kullanımı her iki şekilde dizilişe imkân tanısa da, cümlenin ana formundaki özne yüklem dizilişine bakıldığında, “insan” sözcüğü cümlenin sonunda yer almaktadır. İlk durumda cümle, “yalnızca insanın her şeyin ölçüsü olduğu” anlamına gelirken, ikinci durumda, insanın yalnızca belirli şeyler hakkında değil, her şey hakkında yargıda bulunabileceği anlamına gelir. Önermenin “her şeyin ölçüsü (*panton krimaton*)” ile başlaması, bu ikinci ihtimalin güçlü olduğuna kanıt teşkil eder.²⁵ Bu dizi- liş tesadüf olmasa gerekir. Zira sözcüğün cümle içindeki konumu ile yüklen- diği anlam arasında bir bağ mevcuttur. Sözdizimsel bir kurala bağlı olmadan

21 Platon, *Theitatos*, 172a1–4.

22 Şeylerin *pragmata* olarak görülmesi, şeylerin anlamlarının/değerlerinin ne yapıp edebilecekleri, nasıl bir somut etkiye sebep olacakları, ilişkiye girdikleri şeylere etkileri üzerinden belirleniyor olması demektir. Örneğin duyular üzerinde nasıl bir etkiye sebep olacakları bununla bağlantılıdır. Bu konuda bkz. Nil Avcı, “William James'in Felsefesinde Öznelerarasılık Kavramının Arend ve Rorty'nin Fikirleri Dolayısıyla Araştırılması”. *Felsefe Dünyası*, Sayı 65, 2017, 216-239.

23 Leartius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 440; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, çev. Oğuz Özügöl (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 1995), 85.

24 Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010) 34.

25 Bkz. Alfred Neumann, “Die Problematik des Homo-Mensura Satzes”, *Classical Philology*, Oct., 1938, Vol. 33, No. 4, 372.

bir kelimenin cümlelerin sonuna taşınması, o kelimenin cümle içerisindeki anlamını/önemini azaltır veya değiştirir. “Hangi insan? diye sorulduğunda kapsamsal açıdan iki seçenek vardır: İnsan ya birey ya da tür olarak alınmak zorundadır.²⁶ Bu durumda, cümlelerin ilk kısmına yapılan vurgu, “insan” kavramının kapsamını genişleteceğinden bütün insan türüne işaret edecektir. Dolayısıyla Protagoras insanı bir tür olarak kastetmiş olsaydı, önermenin alacağı biçim şu şekilde olurdu: *İnsan* her şeyin ölçüsüdür. “İnsan” cümlelerin sonuna koyulduğuna göre burada vurgu “her şey”e yapılmaktadır.

Ölçü-İnsan Önermesinin Bireysel Yorumu

İmdi, *bireysel yorumlama* için onaylayıcı bir nitelik arz eden Protagoras’ın sensualist yorumu Platon’un *Theaitetos* diyalogunda açık bir şekilde ortaya konulmuştur.²⁷ Sokrates, muhatabının, bilginin algı olduğu iddiasını ölçü-insan önermesi üzerinden tanımlar. Protagoras, duyularla algılanan şeyin gerçek olduğunu savunur. Buna karşın duyusal olarak algılanamayan şeyin de önemini küçümser. Yani o tüm dikkatini duyusal algıya yoğunlaştırır. Bu nedenle Protagoras’ın, duyusal izlenimlerin bireysel farklılığını dikkate almadığı varsayımı pek mümkün görünmemektedir. Bu varsayım, Protagoras’ın Abdera’dan (veya bir iddiaya göre İyonya/Teos’tan) geldiği Herakleitos ve Demokritos’un çağdaşı olduğu, yani bireysel bilgi farklılıklarını öğretisini oluşturan ve savunan filozofların çağdaşı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, daha da imkânsız hale gelir. Protagoras’ın duyusal izlenimlerin bireysel farklılığının bilincinde olması, onun kuramının bireysel yorumlanmasının önemli bir nedenidir. Dolayısıyla, duyusal algı ile ilgili Protagoras’ın şüpheciliği ölçü-insan önermesinin genel olarak yorumlanmasını güçleştirir. Diğer bir deyişle, duyu algısının ortaya çıkışı veya bilginin oluşumu kuramı böyle bir yoruma izin vermez. Kaldı ki *Theaitetos*’ta ölçü-insan önermesinin geçtiği pasajın hemen devamında Protagoras’ın bilgi konusundaki yaklaşımı bariz bir şekilde ortaya koyulur. Zira ona göre, “şeyler bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyledir”, rüzgâr da “üşüyenlere göre soğuk, üşümeyenler için” soğuk değildir.²⁸ Dolayısıyla eşyanın bilgisini duyu organlarımızdan başka bir yetiyle elde etme imkânı yoktur. Protagoras’ın duyumcu yaklaşımı “ölçü/metron” ve “şeyler/krimata” sözcüklerinin arasındaki ilişki üzerinden de açıklanabilir. Örneğin söz konu-

26 Bu konuda Zeller haklı olarak diyor ki, “insan ifadesini hangi anlamda anlamamız gerektiği, yani Platon’un Protagoras’ın bilgi teorisini Herakleitosçu akış doktriniyle birleştirip *Theaitetos*’da açıkladığı bireyci anlamda mı, yoksa daha sonraki yazarların tahmin ettiği gibi genel anlamda, yani insanın tür olarak mı anlaşılması gerektiği yahut nihayet kolektif bir anlamda dolayısıyla terimin bir grup (ulus, kabile) olarak mı insanlara hasredilmesi gerektiği pek o kadar kesin değildir.”(Grek Felsefesi Tarihi, 115.)

27 Bkz. Platon, *Theaitetos* 152a.

28 Platon, *Theaitetos* 152a.

su diyalogda ölçü-insan önermesi ortaya koyulmadan hemen önce Protagoras'ın bakış açısı, “bir şey bilen kimse bildiğini algılar” şeklinde ifade edilir. Buradan da sansüalizmin parolası olan yargıya varılır: “bilgi algıdan başka bir şey değildir.”²⁹

Ölçü-insan önermesi ile aynı bağlamda verilen yukarıdaki iki ifade birlikte düşünülürse, ölçünün konusu olan her şeyin öncelikle algılanan şeylere karşılık geldiği söylenebilir. En azından Sokrates, “her şeyin ölçüsü insandır” ile “bilgi algıdır” deyimleri arasında sıkı bir bağ kurmaktadır.³⁰ Yukarıdaki çözümlenmelerde de gösterildiği gibi, “her şeyin ölçüsü” ifadesinde “her şey”, algının konusu olan, insanla belli bir ilişki içinde var olan, daha doğrusu insani olan şeyleri ima etmektedir. Buraya kadar söylediklerimizden çıkan sonuç, Sokrates veya Platon'un Protagoras'ı, Herakleitos'un “her şey akar” şeklinde ifade edilebilecek kuramının bir takipçisi olarak gördüğüdür.³¹ Aristoteles ise ölçü-insan önermesini, “duyularla görünen şeyin doğru olması gerektiği”³² şeklinde özetler ve onu görünüş ve varlığın eşitlenmesi olarak görür. Yine Protagoras'a ait olan “her konuda birbirine karşıt iki görüş açısının bulunduğu”³³ yönündeki yargıyı, ölçü-insan önermesi ile birlikte ele alarak şu eleştiriyi yapar:

“Protagoras'ın öğretisi de bu aynı görüşten [çelişkisizlik ilkesini inkâr etmekten] kaynaklanmaktadır ve her iki öğreti de aynı şekilde doğru veya aynı şekilde yanlış olmak zorundadır. Çünkü bir yandan, eğer bütün görüşler ve izlenimler doğru ise, bütün yargılar aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olması gerekir. Zira çok sayıda insan birbirine karşıt görüşlere sahiptir ve bu insanlardan her biri kendi görüşlerini paylaşmayan insanların yanlışta içinde olduklarına inanır. Bunun sonucunda, o halde, bir aynı şeyin hem olması hem de olmaması gerekir. Öte yandan, eğer durum böyleyse, bütün

29 Platon, Theaitetos 151e.

30 Platon'un Theaitetos diyalogunda konumladığı Protagoras figürü için bkz. Nihat Durmaz, “Theaitetos Diyalogunda Platon ve Protagoras Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme”, Felsefe & Teoloji, Sayı 35, 2020, 56-70.

31 Sokrates'in Protagoras'a karşı geliştirdiği beş kanıttan üçü, hayvanlar, insanlar ve tanrılar üzerinden insan-ölçü önermesine yöneliktir. Kalan iki itiraz da duyum/algı ile bilgiyi eşdeğer görmesine karşılık ortaya koyulur. “Neden Protagoras Gerçek'inin başlangıcında “bütün şeylerin ölçüsü domuzdur” veya hayvandır veya algı sahibi varlıkların aşağı türünden herhangi biridir demedi? Bir de biz ona bilgelikten dolayı bir tanrıya olduğu gibi hayranlık duyarken, eserinin başında kendisinin zekâ keskinliği açısından değil başka bir insanla, hatta küçük bir kurbağa ile kıyaslayınca bile daha ileride bulunmadığını görseydi, söyledikleri pek kibirlince ve bizim için hakaretle dolu olurdu. Başka türlü söyleyebilir miyiz, Theodoros? Çünkü bir kimsenin algılarına dayanarak düşündüğü şeyler doğru oluyorsa ve mademki bir kimsenin hem algıları hakkında doğru bir hüküm vermeye, hem düşüncelerin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında incelemede bulunmaya başka birinin hakkı yoktur.” Platon, Theaitetos, 161c-d-162c.

32 Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1009 b.

33 Capelle, Sokrates'ten Önce Felsefe II, 85.

görüşlerin doğru olmaları gerekir. Çünkü doğru ve yanlış düşünenler, karşıt görüşlere sahiptirler. Eğer şeylerin kendileri, sözünü ettiğimiz görüşün var saydığı gibiyse, insanların tümünün doğru düşünmeleri gerekir.”³⁴

Böylece Aristoteles, bilgiyi (duyusal) algı ile eşitleyerek ölçü-insan önermesini tümüyle sensüalist bir zeminde yorumlayan hocası Platon’dan kısmen uzaklaşır. Yani Aristoteles önermenin bilginin kaynağı ya da ölçüsü olarak bilim ya da duyu ile değil, daha ziyade bu iki yetiyi kullanan insanla ilgili olduğunu söyler. Sonrasında Sextus Empiricus’un yorumu da bu genel bakış açısını teyit eder niteliktedir:

“Protagoras da şunu savunur: ‘İnsan her şeyin, var olan şeylerin varlığının ve yok olan şeylerin yokluğunun, ölçüsüdür.’ Protagoras’ın ‘ölçü’ (metron) sözcüğünden anladığı ‘ölçüt’ (kriterion) ve ‘şey’ (khrematon) sözcüğünden anladığı ‘nesne’ (pragmaton) olmaktadır. Bu bakımdan onun tam olarak iddiası şudur: ‘İnsan her şeyin, var olan şeylerin varlığının ve yok olan şeylerin yokluğunun ölçütüdür’ ve bu şu anlama gelir ki, Protagoras yalnızca her bir bireye görünen şeye vurgu yapmakta ve böylece de göreliliği işin içine sokmaktadır.”³⁵

Bu ifadelerden açık bir şekilde anlaşılacağı üzere, Protagoras’ın ölçü-insan önermesinin bireysel boyutunun kapsamını veya sınırlarını öncelikle insanın algılamasına ve tecrübesine dahil olan şeyler belirlemektedir.

Ölçü-İnsan Önermesinin Genel Yorumu

Şimdi ölçü-insan önermesinin *genel* olarak *yorumlanmasına* ilişkin tartışmalara geçebiliriz. İnsan-ölçü önermesinin genel yorumlanması demek, bilgi farklılıklarının nesnel bir şekilde belirlenebilme ihtimalini kabul etmek demektir. Bu ise rasyonalist bir yaklaşıma kapı aralamaktır. Zira bireysel bilgi farklılıkları rasyonel bilgide duyusal bilgiden çok daha az yer alır. Ancak biz biliyoruz ki Protagoras bilgi meselesinde rasyonel bilginin imkanını savunan Doğa filozofları ile Elealı düşünörlere karşı mesafeli durmaktadır. Elbette aklın bilginin kazanılmasındaki yerini inkâr etmez ama Protagoras’tan bir Parmenides çıkarmaya çalışmak beyhudedir. Protagoras, bugün bizim “pragmatist” terimiyle tanımlayabileceğimiz bir bakış açısına daha yakındır. Öte yandan, Platon’un *Protagoras* diyalogunda ünlü sofistin kendi ağzından aktarılan efsanede, Prometheus, hayvanların uygun organ ve yetilerle donatılmasına karşın insanın acizliğinden endişe duyarak, Hephaestos ve Athena’dan, sanatın anası olan bilgeliği ateşle birlikte çalar ve bu şekilde

34 Aristoteles, *Metafizik*, 1009 a.

35 Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*. Pyrrhonculuğun Ana Hatları, 98 (216).

insana yaşam için gerekli bilgelikle donatır. Bu örnekte de görülebileceği gibi, Protagoras'ın anti-rasyonel eğilimleri ölçü-insan önermesinin genel yorumlanma imkanına karşı durmaktadır.

Günümüzde Protagoras'ı Platoncu bakış açısından yorumlamaya karşı çıkan Nestle gibi bazı düşünürler,³⁶ itirazlarına kanıt olarak Protagoras'ın temel iki tezindeki sözdizimsel ve anlamsal benzerliklere dikkat çekerler. Buna göre, “Her şeyin ölçüsü insandır” ile “Tanrılar hakkında hiçbir bilgim yok” birbirini tamamlar niteliktedir.³⁷ Zira her iki cümlenin öznesi insandır veya ben'dir. Yüklem ölçü ya da bilgidir. Konu/nesne ise şeylerin ya da tanrıların toplamıdır. Bu içeriksel ve yapısal benzerlik, açıkça, tanrılar hakkındaki ifadeyi ölçü-insan önermesinin bir uygulaması olarak görmeyi mümkün kılmaktadır. Bu nedenle, “ölçü-insan”daki “insan” bireyden ziyade, insan topluluklarını veya bireysel insanları içeren bir cins olarak insanı ifade eder ve “ölçü” de insanın bilişsel imkanları için genel bir terim olarak “ölçmek”e atıfla kullanılmıştır denilebilir.

Acaba Protagoras, epistemolojisinde olduğu gibi ahlaki, siyasi ve kültürel alanlarda da bireye mi öncelik vermektedir? Bu sorunun cevabı önemlidir, zira Protagoras'ın insanı epistemoloji haricindeki tüm teorik soruların muhatabı ve ölçüsü olarak gördüğü tespit veya kabul edilirse, o zaman bilgi sorununa ilişkin ölçü-insan önermesinin farklı bir şekilde formüle edilmesi gerekir ki o da şöyle olur: “Her şeyin ölçüsü insan türüdür”.

Pratik alanda, insanın genel olarak pratik değerlerin ölçüsü olarak tanınması ihtimali, farklı insanların görüşlerinin çeşitliliğinden soyutlanabilme imkanının tanınmasına bağlıdır. Oysa böyle bir soyutlamanın mümkün olması hem Protagorasçı epistemolojinin temelleri hem de dönemin siyasal ve kültürel ilişkileri dikkate alındığında oldukça zor görünmektedir. Protagoras daha genç yaşlarda çok farklı kültür ve toplumları tanıma imkanını bulmuş, dolayısıyla insan topluluklarının yani insan türünün farklılığına ikna olmuş gibidir. Yani, o zamanlar bile tür olarak insan (*homo generalis*) kavramını anlamlı bulmadığı tespit edilebilir. Buna göre Protagoras'ın ölçüyü birey olarak insanda (*homo individualis*) aramasının en önemli sebebi dönemin kültürel ilişkileri ve inanç atmosferidir. Denilebilir ki aynı neden, Protagoras'ın insan türünün farklılığının tanınmasından bireysel çeşitlili-

36 Wilhelm Nestle, Vom Mythos zum Logos (Stuttgart: Kröner, 1940), 273.

37 Protagoras'ın, *Tanrılar Üstüne* adlı eseri devletin emriyle yakılan ve dolayısıyla “ıdam” fikri verilen ilk eseridir. Protagoras yaklaşık 70 yaşındayken, önce Anaksagoras (500-420), sonra da Sokrates'e yöneltilen dinsizlik suçlamasından payını alır ve Atina'dan sürgün edilir. Bkz. Capelle, Sokrates'ten Önce Felsefe II, 84.

Platon, Protagoras, 322a.

ğin tanınmasına geçişine imkân tanımıştır. Bu görüşe Protagoras'ın bir dil-bilimci ve retorik ustası olarak ikna etme edimini ön plana çıkartmasını da eklemek gerekir. Dönemin bu kültürel ortamı ve ilişkiler ağı Protagoras'ın olduğu kadar tüm diğer Sofistlerin de düşünce sistemleri üzerinde belirleyici bir etki bırakmıştır.

Protagoras'ın etik ve politik görüşlerine daha yakından bakıldığında yine Platon'un aktarımları ile karşılaşmaktayız. Bilgi konusunda olduğu gibi ahlaki ve siyasi konularda da Platon'un iki farklı eserinde iki farklı Protagoras tiplemesi söz konusudur.³⁸ *Protagoras* diyalogunda insanın kökenine dair efsanede “edep ve utanma”nın bütün insanlarda eşit olduğu, eşit dağıtılması gerektiği belirtilmektedir. Yine adalet ve doğruluk duygusunun her insan için geçerli kabul edildiği ve bunun bütün insanlara öğretilmesi gereken “genel” bir siyaset sanatı olduğu şu şekilde ifade edilmektedir:

“Ama temeli doğruluk ve ölçülülük olan siyaset sanatından söz açıldı mı, herkesin düşüncesini söylemesini kabul etmekte haklıdır, çünkü herkesin yurttaşlık sisteminde payı olması gerekir; olmazsa, site de olmaz”³⁹

Kaba bir ayırım yapılacak olursa, *Protagoras* diyalogunun umumi karakteri siyasi ve etik meselelerde ölçü-insan önermesinin *genel* olarak ele alındığını göstermektedir. Yani insan orada daha ziyade tür olarak dikkate alınmıştır. Fakat *Theaitetos* diyalogunda, yukarıda da belirtildiği gibi, insan ölçü önermesinin tek tek bireyler bazında kullanılmasına yönelik keskin bir vurgu vardır. Tek tek insanlar ile tek tek siteler yer değiştirmiş bir şekilde göreceli yaklaşıma kapı aralanır. Artık her bir site kendi başına ahlaki ve siyasi iyyinin belirleyicisi konumuna yükseltilir. Site veya toplumlar kendi doğrusunu ve adaletini tesis etmekle mükelleftir. Üstelik herhangi bir sitenin kendi yasalarının evrensel doğruluğundan söz etmesi makul karşılanmaz. Bu şekilde Protagoras'ın epistemolojisi kolay bir şekilde etik göreceliğe varır ve insan etik kavramların da ölçüsü olur.

Ancak bu sonuçla bağdaşmayan ifadeler de mevcuttur. Protagoras'ın aktardığı hikâyede, insan türünün yok olmasından endişe duyan Zeus, insanlara saygıyı ve adaleti eşit bir şekilde dağıtması için Hermes'i görevlendirir.

38 Denilebilir ki, Platon'un zihinsel gelişimi, nesnel gerçekliğe ve ideal gerçekliğe yönelik görüşlerinin keskinleşmesi, Sofistlerin göreceli ve kuşkucu düşünceleriyle kendi arasına git gide mesafe koymasına yol açmıştır. *Protagoras*'ta, Platon'un henüz 15 yaşlarında tanımış olduğu ünlü düşünürü karşı kişisel hayranlığının etkisi görülebilir. Buna karşın *Theaitetos* diyalogu Platon'un kuramsal kaygılarının ön planda olduğu bir dönemdir. Belirtilen nedenlerden ötürü, ünlü Abderalı sofistin kendi adıyla bilinen diyalog, Platon'un Sofistlerin öğretileri ve etkileri hakkındaki eleştirel bir yaklaşımla kaleme alınmış bir çalışmadır. Dolayısıyla, Protagoras'ın ölçü-insan önermesi temelinde öğretisi değerlendirilirken Platon'a ait iki temel kaynağın sözü edilen özellikleri dikkate alınmak zorundadır.

39 Platon, *Protagoras*, 323e/323a.

Lakin, Protagoras'ın bu nitelikleri genel olarak kabul etmesinin altında, insanların bir arada yaşaması gereğine dair varsayımı yatmaktadır. Denilebilir ki, bir zamanlar yeni kurulan Thurioid kenti (M.Ö. 444) için yasa taslağı hazırlamış⁴⁰ olan Protagoras, sosyal ilişki ve bağların korunmasından yanadır. Benzer tavrı teoloji alanındaki görüşlerinde de görmek mümkündür. Ona göre yalnızca insan tanrılara inanmaya ve onlara tazim ve kurbanlar sunmaya uygundur.

Tüm bu çözümlenmelerden anlaşılacağı üzere, Protagoras'ın din veya tanrısallıkla ilgili iki farklı ve hatta çelişkili görünen yaklaşım sergilediği söylenebilir. Bunlardan ilki teolojik şeylerin ölçüsünün insan türü olduğu; ikincisi ise ölçü olanın birey olarak insan olduğu görüşüdür. Bununla birlikte bu çelişki, Protagoras'ın din hakkındaki görüşü mevcut dine atıfta bulunandan ayırt edildiğinde ortadan kalkar. Eğer ölçü-insan önermesi tanrısallık alanına aktarılırsa genel, yerel inançlar alanına uyarlanırsa bireysel bir nitelik kazanır. Buna göre, Protagoras, dini meselelerin toplumdan bireye geçişinin, kültürün ilerlemesine karşılık gelen kademeli geçişini kabul etmiş olmalıdır.

Sonuç Yerine

Protagoras'ın "Her şeyin ölçüsü insandır [ölçü-insan]" önermesinin anlam boyutunu ontolojik olduğu kadar, epistemolojik ve pratik açılardan da yorumlayarak ortaya koymaya gayret ettiğimiz bu makalede, Protagoras'ın sadece teorinin değil aynı zamanda praksisin de ölçütünü ortaya koymaya çalıştığını tespit ettik. Ancak ölçü-insan önermesinde Protagoras'ın durduğu yeri tam olarak belirleyebildiğimizi iddia etmek güçtür. Bu sebeple tam bir belirlenim ortaya koymaktansa bir yandan Protagoras'ı bu önermeyi dile getirmeye iten etkenleri, diğer yandan ölçü-insan önermesi üzerine günümüze değin yapılan yorumları önermenin gramatik yapısını ön plana çıkararak karşılaştırmalı bir şekilde vermeyi tercih ettik. Bu çerçevede karşılaştığımız iki temel sorundan ilki Protagoras hakkında birincil kaynak olan Sokratik Platon ile Aristoteles'in önermeyi baskın duyurucu ve öznelci yorumu ve ölçü-insan önermesinin özensiz çevirileri oldu.

Tarihsel süreçte ölçü-insan önermesinin formülasyonuna varan yolda Protagoras'ın İyonya düşüncesiyle tanışıklığının etkisinden söz etmek gerekir. Bu çerçevede, Anaksagoras'ın ve Herakleitos'un düşünce sistemlerinin ontolojik bağlamda bir ölçü belirlemeye yönelik çabalarının Protagoras'a miras kaldığını belirtmemiz gerekir. Ancak Protagoras'ı doğuran asıl sebep-

40 Bkz. Capelle, Sokrates'ten Önce Felsefe II, s. 83.

leri öncelikle, bütün sofist hareketin de temelinde yatan dönemin sosyo-kültürel çalkantılarında ve yinelenen insan tasavvurlarında aramanın isabetli olduğu kanaatindeyiz. Yani ölçü sorununu sofistik dönüşüm ile birlikte insan üzerinden okunmaya başlanması Protagoras'ın en büyük başarısıdır. Bu arka plan üzerinden ölçü-insan önermesinin gramatik yapısına dönersek, bilhassa “her şey”/ bütün şeyler ifadesinde şeyler/nesnelere (*krimata*) sözcüğünün insan tarafından kullanılan şeylere gönderme yaptığını, insana göre ölçülenleri ve özneye göre değer biçilen şeyleri belirttiğini daima göz önünde bulundurmamız gerekir. Bir diğer önemli nokta da ölçü-insan önermesinin genel veya bireysel yorumunun önermenin orijinal halindeki cümle yapısına bağlı olarak değişebiliyor olacağıdır. Yani “Her şeyin ölçüsü insandır” şeklindeki bir sentaktik yapı insanın yalnızca belirli şeyler hakkında değil, her şey hakkında yargıda bulunabileceği vurgusunu öne çıkarmaktadır.

Protagoras'ı birincil olarak tanıdığımız Platon'un iki farklı eserinde iki farklı Protagoras tiplmesi ile karşılaştığımız her yorumcunun ortak kanatıdır. Platon'un bu diyaloglarda Protagoras'ın görüşlerini ne ölçüde doğru tasvir ettiği tartışma konusudur. Ancak *Protagoras* diyalogunda karşımıza çıkan Protagoras figürüne karşı Sokrates'in oldukça saygılı davrandığı ve felsefe tarihlerinde tasvir edilen Sokrates karakterinin aksine Protagoras'a görüş ve tavırlarıyla yakın duran bir Sokrates'in yer aldığını söylemek mümkündür. Dahası bu diyalogda Protagoras'ın etik ve siyasi meseleler söz konusu olduğunda ölçü-insan önermesini *genel* olarak ele alma eğilimi göze çarpmaktadır. Ancak *Theaitetos* diyaloguna gelindiğinde, ölçü-insan önermesi ve metinde bu önermenin öncesinde ve sonrasında önerme ile irtibatlı bir şekilde ortaya konulan diğer yargılar, öznelci ve duyumcu bir bilgi anlayışının parolası niteliğindedir. Denilebilir ki *Protagoras* diyalogunun tasvir ettiği ölçü ölçü-insan önermesinin bireysel boyutunun kapsamını tümüyle insanın algılamasına ve tecrübesine dahil olan şeyler olarak belirlemektedir.

Tanrılar Üzerine adlı eserin ilk cümlesinde sarf edilen, “Tanrılar hakkında bir tespitte bulunamıyorum...” yargısı ile ölçü-insan önermesi arasında hem gramatik hem de semantik bir yakınlık mevcuttur. Bu sebeple genel kanaat Protagoras'ın tanrılar hakkındaki ifadeyi ölçü-insan önermesinin bir uygulaması olarak kullanmış olacağıdır. Bu kullanım da bize inanç ve toplumsal değerler gündeme geldiğinde ölçü-insandaki insanın, bir bireyden çok, insan topluluklarını ifade ettiğini veya bireysel insanları kapsayan bir genelliğe sahip olduğunu; yani, genel bir terim olarak kullanıldığını gösterir niteliktedir. Kesin olan bir şey var ki bilgi sorunu söz konusu olduğunda Protagoras'ın duyumcu ve öznelci yaklaşımı ağır basmaktadır. Bazen de ona yakıştırılan çelişkili tavır konuyu ele alış biçiminden kaynaklanmaktadır.

Söz gelimi o, din hakkındaki görüşünü dile getirirken mevcut dine atıfta bulunduğu zaman kuşkucu ve göreceli konuşur. Genel olarak din ve tanrısallık hakkında konuştuğu zaman ise daha nesnel ve tek tek bireyleri kapsayan bir genellikte konuşur. Netice itibarıyla Protagoras'ta insan bireysel boyutta olduğu gibi toplumsal boyutta da hareket noktasıdır. Bu sebeple, Protagoras'ın salt öznel ve göreceli bir yaklaşıma sahip olduğunu, henüz insanda bireysel veya toplumsal yön ayrımı yapmadığını ve ölçü insan önermesinin popüler bir söylem olmanın ötesinde derin bir refleksiyonu içermediğini tutarlı bir şekilde iddia etmek mümkün değildir.

Öz

Protagoras: Her Şeyin Ölçüsü İnsan

“Her şeyin ölçüsü insandır” [ölçü-insan/homo mensura] deyiminin epistemik bir tespitten ziyade ahlaki bir buyruk gibi insan zihnini sarsan ama aynı zamanda insani tevazudan uzaklaştıran bir tınısı vardır. Protagoras'ın bu sözle neyi kastettiği üzerine sayısız yorumlar yapılmıştır. Ancak kesin olan bir şey var ki, düşünce tarihinde ilkin bu ifadeyle mantıksal bir zeminde insanın kendiyile arasına radikal bir mesafe koyarak ölçünün mercii konumuna yükselmesi mümkün olmuştur. Böylece insan kendini, dolayısıyla bizzat düşüncüyü esaslı bir şekilde felsefi eleştirinin konusu kılmıştır.

Protagoras, İyonya felsefesinin hükmettiği, yani Miletli doğa filozoflarıyla başlayan ve Elea ekolüyle devam eden süreçte mitsel yaklaşımla köklü bir kopmanın yaşandığı bir atmosferde Abdera'da dünyaya gelir. Değişen tarihsel ve toplumsal şartlar entelektüel çabanın doğadan insana yönelmesini kaçınılmaz kılar. Zira, doğa filozoflarının fenomenal dünyası ve bu dünyanın varsayılan ilke ve ölçüsü artık insan doğasını ve değerler sahasını açıklamada yetersiz kalır. İşte Protagoras'ın ölçü-insan önermesi varlıktan, bilgiye ve bütün değerler alanına değin izdüşümleri olan köklü bir entelektüel dönüşümün parolası olur. Bununla birlikte ölçü olan insanın birey mi yoksa tür mü olarak alınması gerektiği Protagoras ile Sokrates arasında başlayan ve günümüze değin devam eden kadim bir tartışmaya yol açar. Bu yazının asıl amacı ölçü-insan önermesi temelinde başlayan bu tartışmanın temel iddialarını gözden geçirerek, önermenin asıl vurgusunu ortaya çıkarmaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ölçü, İnsan, Ölçü-İnsan, Görecelik, Protagoras

Abstract

Man Who Is the Measure of All Things

The saying “Man is the measure of all things” [man-measure/homo mensura], rather than being an epistemological assertion, has a resonance which disturbs the mind like a moral imperative, but also keeps oneself away from modesty. Numerous interpretations are made on what Protagoras intended to mean by this expression. However, what is certain is that, in the intellectual history of mankind only by means of this expression it became possible that human being advanced to become the authority of criterion by means of placing a radical distance to itself. Consequently, man rendered himself and thus thought itself the subject matter of philosophical criticism.

Protagoras was born in Abdera where the governing intellectual atmosphere was determined by the radical separation from myth, which started with the philosophers of Miletus and continued with Eleatic philosophers. Changing historical and social conditions make turning of intellectual endeavor from nature to human inevitable because the phenomenal world of the philosophers of nature, and the principle and measure of this world do not meet the requirement of explaining the human nature and the sphere of values. Thus, Protagoras' proposal of man-measure becomes the key proposal for an intellectual transformation projected in the spheres of being, knowledge and the totality of values. In addition, the question on the status of the “man” which is the measure, the question whether it is the individual or the species, results in the archaic discussion which starts between Protagoras and Socrates, and continues until today. The main purpose of this paper is to manifest the essential emphasis of the man-measure statement through reviewing main claims of this discussion which is grounded on this statement.

Keywords: Measure, Man, Man-measure, Relativity, Protagoras.

Kaynakça

- Aristoteles, (1996). *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Avcı, Nil, (2017). "William James'in Felsefesinde Öznelerarasılık Kavramının Arend ve Rorty'nin Fikirleri Dolayısıyla Araştırılması". *Felsefe Dünyası*, Sayı 65, 216-239.
- Capelle, Wilhelm. (1995). *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, çev. Oğuz Özgül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Durmaz, Nihat. (2020). "Theaitetos Diyalogunda Platon ve Protagoras Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme", *Felsefe & Teoloji*, Sayı 35, 56-70.
- Empiricus, Sextus. (2017). *Kuşkuculuk. Phyrhonculuğun Ana Hatları*, çev. M. Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Guthrie, William Keith Chambers, (2017). *Yunan Felsefe Tarihi III Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*. Çeviren: Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Guthrie, W.K.C. (2021). *Yunan Felsefe Tarihi 3*, çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hartung, Gerald. (2018). *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Hegel, G.W.F. (1996). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Auf der Grundlage der Werkausgabe von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*, Bd. 18. Frankfurt/Main.
- Jaeger, Werner. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. İstanbul: İthaki yayınları.
- Kranz, Walter. (1984). *Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Leartius, Diogenes. (2013). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Nestle, W. Vom (1940). *Mythos zum Logos*. Stuttgart.
- Neumann, Alfred.(1938). "Die Problematik des Homo-Mensura Satzes", *Classical Philology*, Oct., 1938, Vol. 33, No. 4 (Oct., 1938), 368-379.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon. *Diyaloglar*. (2010). Haz. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KreSchippa, Edward. (2003). *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. University of South Carolina Press.
- Thomson, George. (1988). *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınları.
- Versenyi, Laszlo. (2010). *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Zeller, Werner (2017). *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları.

BOURDIEU VE KUHN: “ALAN” VE “PARADİGMA” KAVRAMLARI BAĞLAMINDA BİLİM TARİHİ DİSİPLİNİ VE İLİŞKİSEL YAKLAŞIM

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 40-75.

Geliş Tarihi: 11.05.2022 | Kabul Tarihi: 29.10.2022

Ömer Faik ANLI*
Tansel Erdem YILMAZ**

*Uzak tropikal diyarlarda egzotik bir büyüünün güven
veren muskalarını aramak yerine,*

*yerli büyücülükle ve onun fetişleriyle alakadar olma-
yı göze alan acemi büyücü,*

*kışkırttığı şiddetin kendi aleyhine dönmesine de ha-
zırlıklı olmalıdır (Bourdieu, 2021: 7).*

Cari sosyal bilimler alan(lar)ında, özellikle sosyoloji üzerinden ilişkisel – tözcü tartışması hız kazanırken, bilim incelemeleri (İng. *science studies*) içerisinde bilimin sosyal bilimi konumundaki bilim tarihi disiplini, diğer pek çok disiplin gibi, adeta bu tartışmadan bihaber biçimde ‘işine bakmaktadır’¹. Oysa, kurucu çerçevesinde ilişkilerden ziyade şeyleri, süreçlerden ziyade durumları ifade etmeye uygun, yani ‘tözcü’ biçimde yapılanmış bir disiplin, tam da bu yapılanmaya cepheden meydan okuyan ilişkisel yaklaşım edimsel bir paradigma olmaya doğru yol aldığını ilan ederken (Esgin & Çeğin, 2015), bu ilana rağmen ‘işine bakmaya’ devam edebilir mi? Bu çalışmadaki amacımız, bu soruya ‘hayır’ cevabını vererek bunu gerekçelendirebilmek ve tözcü – ilişkisel tartışmasını meta düzeyde bilim tarihi alanına taşıyabilmek-

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-5621-5145 e-mail: oanli@ankara.edu.tr

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü Bilim Tarihi, ORCID: 0000-0002-6478-8939, e-posta: tanselerdem@gmail.com

1 Bu tabir, olağan-bilim dönemini yaşamak anlamında kullanılmıştır.

“Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım
tir.² Bu taşıma, disipline işgüzarca bir ‘ithalat’ olarak değil, bu tartışmanın bütün potansiyelleriyle ve edimselliğiyle birlikte alanda farklı bir kavram setiyle (Kuhncu model) zaten içerildiğini göstermeye yöneliktir. Böylece yapay olarak ayrılmış teorik evrenler arasındaki sahte sınırların yıkılmasına da katkıda bulunulabilecektir.³ Zira bilim tarihi disiplini / araştırma programı en az üç hatta (eksende) veya düzeyde ilişki tesis eder: Bilimle, refleksif bir biçimde kendisiyle ve bilim-felsefesiyle; ve onu ilişkisel bir disiplin kıla(bile)n, tesis ettiği bu ilişkilerle varoluş kazanmasıdır. Bunu gösterebilmek için yaptığımız, ilişkisellik tartışmasına açılan bir kapı olarak Pierre Bourdieu’nun kavram setiyle, bilim tarihinin Kuhncu kavram setini⁴, hiçbir teorik şiddet uygulamaksızın, bir demontaj-remontaj sürecinde örtüştürmek ve bu kavram setleriyle bilim tarihinin bilim ve teknoloji çalışmaları (STS / İng. *Science and Technology Studies*) uzamındaki yerine dair tartışmanın yürütülebilir olduğunu teorik düzeyde göstermektir. Bu çalışmadaki amacımız ve vardığımız sonuç, ‘bilim tarihi disiplini içerisinde ilişkisel paradigmanın seçilmesi gerektiğini göstermek’ değildir. Aksine, amacımız, bir paradigmanın sosyo-epistemolojik yapısı gereği bir “seçim” meselesinin konusu olmadığını, mevcut bilim tarihi alanında ilişkilenci ve tözcü ana kategorileriyle ifade edildiğinde (teorize edildiğinde) alanda somut karşılığı (teorize edilmiş ve fakat işler bir kurumsallık ve disipliner praksis) buluna(bile)n bir çeşitlenmenin mevcudiyetini göstermek ve teorize etmektir.

Günümüzde bilim ve teknoloji çalışmalarının klasik sınırların korunduğu disiplinler arası bir alan olarak mevcudiyetini sürdürmediği / sürdüremeyeceği görülmektedir. Yani, bilim ve teknoloji çalışmaları, bir bilim tarihçisinin, bir bilim filozofunun, bir bilim sosyoloğunun aynı kurumsal çatı altında istihdam edilmeleri ile kendiliğinden mevcudiyet kazanan kurucu bir teoriye veya epistemolojik temele sahip değildir. Dolayısıyla, bu haliyle bir alan olarak teorik veya epistemolojik bir zemin üzerinden iş birliği ve çıktı üretebilecek yapıda da değildir. Bilim ve teknoloji çalışmalarının bir alan açabilmesi için çatısı altındaki her bir alt-alanın (disiplinin / araştırma programının) ve o alanların teorisyen ve pratisyenlerinin klasik yan yana olma halini aşan bir etkileşimsel ilişki üzerinden konum almaları gerekmektedir. Oysa, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısı için bir disiplinin ‘bilim dalı’na ve bir ‘alan’a dönüşümü, diğer bilim dalları arasında kendisini var edecek, özellikle komşu ‘alanlar’dan kendisini açıkça ayıracak özgün sınır-

2 Meta düzeydeki bu teorileştirmenin ampirik olarak da sınanması (alandaki çıktılarını; tezlerin, makalelerin vb. paradigmatik çeşitlenme odaklı analizi ve değerlendirmesi yöntemiyle) olanaklıdır.

3 Belirtilmelidir ki teorik evrenler / teoriler arası her sınır ‘sahte’ değildir.

4 Kuhn’un “paradigma” kavramını doğrudan kullanmayı bıraktığı ve “disipliner matris” kavramını öne çıkardığı dönem ve perspektif dışında bırakılmıştır.

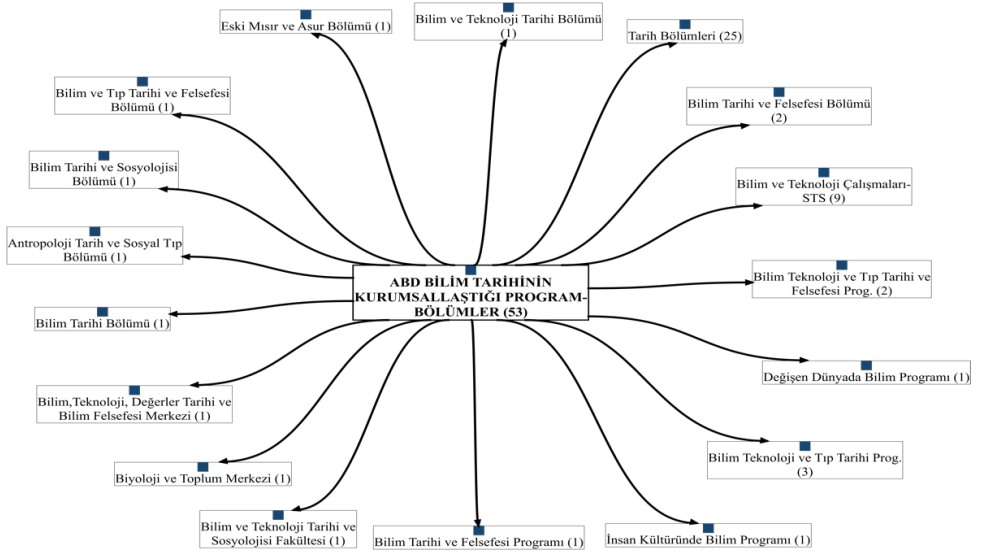
lar yaratmasına ve nihayetinde bu sınırlarla belirlenmiş alanın teorisyen / pratisyen kimliğinin inşasına gereksinim duymaktaydı. Diğer bir deyişle bir disiplin, kendisine ayırt edici, özgün, bilimsel ve diğerlerinin yapamadığı bir işi yapan bir ‘alan’ açtığına akademik olarak var olabilmekteydi. Bu minvalde, bilim tarihi, 1912 ve 1936 yıllarında yayın hayatına başlayan ISIS ve OSIRIS Dergileri, 1924 yılında kurulan “Bilim Tarihi Cemiyeti” (İng. *History of Science Society*), 1940’ta George Sarton’un bilim tarihi profesörü olması, 1955 yılından bu yana bilim tarihçilerine verilmekte olan Sarton Madalyası (ve benzerleri) ile tam da bu koşulları sağlayarak kendisine bir alan açabilmiştir.

Alan açabilmenin açık göstergelerinden biri olarak görülebilecek ilk doktora derecesinden, yani, 1942 yılından yetmiş dokuz yıl sonra⁵, günümüzde, Amerika Birleşik Devletleri’nde akademik-disipliner bir araştırma programı ve alanı olarak ‘Bilim Tarihi’nde (ve programa eklenen ‘Teknoloji Tarihi’nde) lisansüstü derece veren program sayısı elli üçe, Türkiye dışında belli başlı ülkelerde ise otuz dörde ulaşmıştır. Bu sayılar ve genişleme bilim tarihinin müstakil bir alan olarak tesis edildiğinin pekiştirici göstergesidir. Ancak, bu genişlemeye yakından bakıldığında Amerika Birleşik Devletleri’nde programların yirmi beş tanesinin tarih bölümlerinde olsa da geri kalanlarda kurumsal bir çeşitlenme (Şekil-1), Birleşik Devletler dışındaki programların ise, beş tanesi (biri STS, biri tarih, iktisat ve bilim felsefesi⁶ odaklıdır) tarih bölümlerinde olmak üzere, geri kalan programların yine bir çeşitlenme altında kurumsallaştığı görülmektedir (Şekil-2) (History of Science Society, 2021).

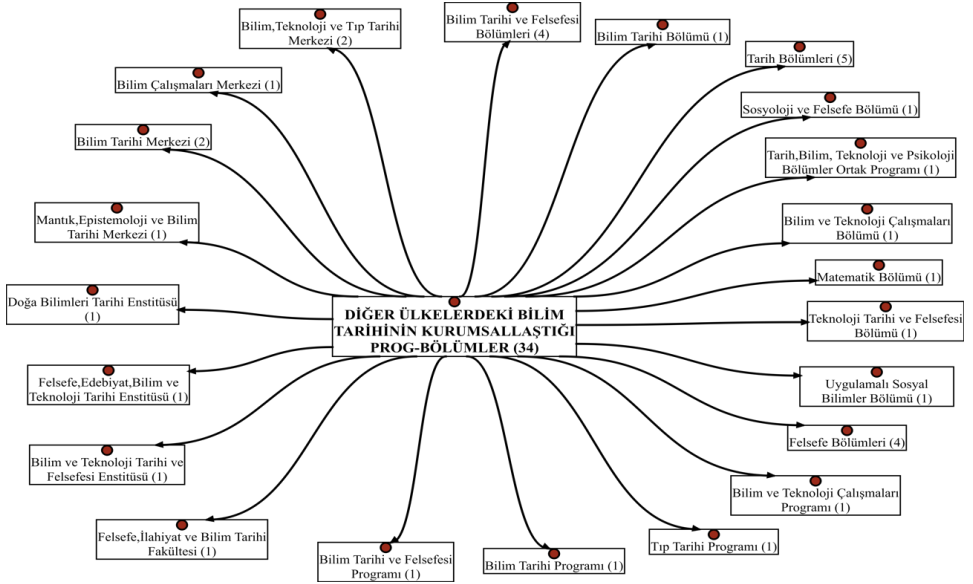
5 2021 yılı baz alınmıştır.

6 İng. Program in History, Economics and Philosophy of Science (HEPS).

“Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım



Şekil 1: Amerika Birleşik Devletleri'nde Bilim Tarihi Lisansüstü Programlarının Kurumsallaşmaları



Şekil 2: Amerika Birleşik Devletleri Dışındaki Ülkelerde⁷ Bilim Tarihi Lisansüstü Programlarının Kurumsallaşmaları

7 Türkiye'deki programlar dahil değildir.

İlk bakışta (özellikle Türkiye koşullarından bir bakışla), bu kurumsal çeşitlenme bir tür bürokratik olumsuzluk olarak görülebilir. Oysa, lisansüstü derece veren bir araştırma programının, bir alan olarak kurumsal yapılanmasının hangi disiplinin (disiplin etiketinin) çatısı altında ya da kendi başına müstakil olarak ‘alan’ açabildiği ve buna bağlı olarak programın teorisyen ve pratisyenlerinin (bilim tarihçilerinin) alan dışıyla (bilim tarihçisi olmayanlarla) ve alan içerisindeki farklılıklarla (diğer bilim tarihçileriyle) ilişki biçimlerinin dönüşümleri, esasında bilim tarihinin teorik ve pratik işlevselliğinin dönüşümlerinin göstergeleridir. Akademi içerisindeki konumlanma (müstakil bir bölüm, başka bir bölümün bileşeni vb.) ve bu konumlanmaya bağlı olarak bilim tarihine yüklenen görev, bilim tarihinin ve nihayetinde bilim tarihçisinin tanımını doğrudan belirleyebilmektedir. Öyle ki, Harvard Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü (Sarton’un profesörlük unvanını ve Aydın Sayılı’nın ilk doktora derecesini aldığı üniversite ve bölüm), bölümün 1930’lardan gelen isminin tarihsel olarak çok kıymetli olmakla birlikte mevcut çalışmaların konu kapsamının büyümesi (yalnızca klasik fizik, biyoloji, kimya, matematik ve tıp bilimleri gibi geleneksel olarak yapılandırılmış bilimleri değil, aynı zamanda sosyal bilimleri de içerecek şekilde, psikolojinin yanı sıra tarih yazımı, cinsiyet ve ırk çalışmaları, edebiyat, sanat ve felsefe tarihi dahil beşeri bilimleri içerecek biçimde büyümesi), yaklaşımlarına bilim sosyolojisini entegre etmeleri ve bilim ve teknoloji çalışmaları (STS) ile yakın bağlantılar kurmaları, arşiv odaklı tarihsel ve teknik yakın okumadan (metin odaklı çalışma) maddi kültür incelemeleri, etnografya ve katılımcı gözleme kadar sürekli genişleyen bir dizi yöntem kullanmaya başlamaları ve akademisyenlerden küresel sağlık, iklim değişikliği, nükleer malzeme kullanımı ve düzenleyici politikalar gibi güncel ve acil konuların taraflarına kadar giderek artan bir çeşitliliğe hitap etmeye başlamalarından dolayı dar kapsamlı kaldığını açıkça ifade etmektedir (Harvard University Department of History of Science, 2021).

Bu bağlamda, bilim tarihi disiplinindeki parçalı, çeşitlenmiş durum, disipline dair meta-teorik veya temel epistemolojik bir konsensüsün mevcut olmadığını ve indirgemeci olmayan böylesi bir konsensüsün inşasının bu manzarada olanaksız olduğu yargısının güçlendiğini de gösteriyor olabilir. Bu yargıya ‘içerden’ bakıldığında görünen, her bilim tarihi pratiğinin kendisini diğerleri için ‘tanımlayıcı çerçeve’ olarak konumlandırıyor olduğudur. Bu görüntü, disiplin içerisindeki çeşitlenmeyi açıklayabilmek için bilim tarihi disiplininin temel epistemolojilerinin bir(er) paradigma olarak kavranıp kavranamayacağı sorusu üzerinden bu çalışmada konu edinilmiştir. Diğer bir deyişle, disiplinindeki durumun, ilişkisel yaklaşımı da içeren paradigma-tik çeşitlenme (çok-paradigmallık) ile açıklanabilir olup olmadığı ve bunun “alan” kavramı ile nasıl bağlantılandırılabilceği sorulmaktadır.

Kavram Seti

‘Alan’ – ‘paradigma’ bağıntısını gösterebilmek için Bourdieu’nun “nispeten özerk (bir) uzamı, kendine özgü yasalarla donanmış (bir) mikro-kozmoz” işaret eden (2013: 67) ‘alan’ kavramı kullanılmıştır. Alanlar ve alt-alanlar hususunda “bu alanların mazhar oldukları özerklik derecesi”ni belirleyen ve ‘disiplinin’ diğer alanlardan farkını ve alan içi ayrıntılığını tesis eden epistemolojik unsur olarak da paradigma yapısı analize dahil edilmiştir. Bunun için, alanın rekabet içeren sosyal bir uzam olmasına bağlı olarak yine Bourdieu’nun (2013: 124) ‘bilimsel cemaat’ ile ‘alan’ ayrımını benimsiyoruz. Bu, disiplin içinde farklı epistemik cemaatlerin değil, rekabet halindeki ‘paradigmaların’ (epistemolojik unsurların) izini sürebilmeyi sağlayan bir ayırımdır. Diğer bir deyişle, alanın sosyal özerkliğinin tesis edilmesinde işlev gören, olası disiplinler melezlenmeye veya çeşitlenmeye olanak sağlayan ya da buna direnç gösteren epistemolojik unsurun, Bourdieu’nun (2016: 121) kavram setiyle ifade edilirse de alanın tarihini oluşturan ‘epistemolojik bilinçdişinin’ izi aranmaktadır. Powell’in (2015: 291) “kurumlar toplumsal ilişkilerden doğar, insan kümelerinden değil” ilkesini şu revizyonla kabul ediyoruz: Bir bilim alanı epistemolojik ilişkilerden doğar, bilim insanları kümesinden değil.⁸ Tam da bu anlamda, Bourdieu’nun “ampirik bireyler / epistemik bireyler” ayrımı işlevseldir. Ampirik bireyi adlandıran, “hangi yönlerden farklılaştığını açıklamaksızın adlandırdığı şeyin farklı olduğunu söyle”yen ve “bilgi değil tanıma aracı” olan özel isimden (George Sarton, Aydın Sayılı veya Thomas Kuhn gibi) farklı olarak, bir alan söz konusu olduğunda epistemik birey “vasıflarının inşa etmeye katkıda bulunduğu uzamda işgal ettiği konuma göre tanımlanır (ve onun bu konumu bir ölçüde uzamı tanımlamaya da katkıda bulunur)” (Bourdieu, 2021: 26). Ufak bir müdahaleyle “epistemik birey” yerine “paradigmatik birey” dediğimizde ayırım halen işlevsel kalmakta ve alanın kurucu ismi birey olmanın ötesine geçmektedir.⁹ Bu bağlamda paradigma, araştırmayı yapılandırarak ‘bilimsel’ soruların nesnelere tanımlayan ve sorulan soruların yanıtlanmasında hangi yöntemin kullanılacağını ve ne tür yanıtların meşru kabul edileceğini ve son olarak da bunlarla birlikte araştırmanın ve ona bağlı disiplinin içerisini ve dışarısını belirleyen çerçeve olarak kabul edilmektedir. Yani paradigma, kavramsal (fikri) ürünlerin üretim, dolaşım ve kullanım koşul ve biçimlerini yapılandıran sosyo-epistemo-

8 Hemen belirtelim ki bu, sosyolojik unsurun ihmal edilebilir olduğu ya da alanda hiçbir etkisinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Zira ileride göstereceğimiz gibi sosyolojik ilişkisel de paradigmanın üçlü kategorizasyonunun bir parçasıdır.

9 Sartoncu paradigma (veya Sarton’un bilim tarihi), Sayılı Ekolü, Kuhncu Paradigma vb. kullanımlar bu temeldedir. Buna bağlı olarak Sarton’un ve Sayılı’nın bildiği dil sayısı ya da Kuhn’un fizik, felsefe bilgisi gibi vasıflar, alanın gerek-vasıfları haline gelirler.

lojik unsurdur. Daha sonra üzerinde durulacağı üzere, paradigma bu işlevleri yerine getirirken tabanı gerçeklik olan üç yüzeyle (metafizik, sosyolojik, yapı) epistemolojik bir nesne görünümü arz eder.

Bu haliyle paradigma, ilişkiselliği üzerinden ‘alan kurucu’ boyutuyla epistemolojik-kök-teori olmaktan taşmaktadır. Diğer bir deyişle, paradigmadaki söz konusu olan salt bir epistemolojik-teori değil, teorinin edimselleştiği bir ilişkiselliklerdir. Paradigma hem ‘metafizik’ – ‘sosyolojik’ – ‘yapı’ anlamlarının etkileşimi, diğer bir deyişle de ilişkiselliği ile edimselleşirken, özellikle sosyolojik boyutu üzerinden kurumsallaşarak aşkınsal bir ilişkisellik uzamına da dahil olmaktadır. Bu durumun kavramsallaştırılması gerektiğinde, “benzer koşulların ve koşullanmaların ürünü olan bütün failer [bilim tarihçileri] arasındaki örtük bir anlaşma’nın ve aynı zamanda grubun aşkınlığının pratik deneyiminin, grubun olma ve yapma biçimlerinin temeli” olarak ‘habitus’ kavramı (Bourdieu, 2016: 174, 175 [...] bize ait) paradigmanın sosyolojik anlamı ile örtüşmektedir. O kadar ki, Bourdieu (2016: 209) “disiplin habitusları”ndan bahsederken, bunların akademik dünyadaki uzmanlar arasındaki uyumu tesis etmekle birlikte disiplinler ayrımları da sağladıklarını ifade etmektedir. Disiplin habitusları, uzmanlar arasındaki uyumsuzlıklardan ve bunların ifade edilme biçimlerinden, pratikteki her türlü sınırlılıktan ve başka disiplinlerin temsilcileriyle ilişkilerde açığa çıkan her türlü çarpıklıktan sorumlu ‘yapılandırıcı yapılar’dır. O halde, epistemik cemaat beraberinde paradigmatik kapanmayı getirdiğinde, yukarıda değinilen, cemaat çeşitliliğiyle birlikte açığa çıkan meta-teorik konsensüs inşasının olanaksızlığı yargısının nedeni de belirginleşmektedir. Diğer taraftan Bourdieu’nun (2016: 118) “sanat ve bilim dünyaları gibi en ‘saf’ olanları dahil, bütün alanların temelinde yer alır” dediği ve “görme ve ayırma ilkesi” ile karşıladığı *nomos*, Kuhn’un ‘paradigması’nın diğer bir yüzeyi ile örtüşmektedir. “Bir alanın kurucu bakış açısı” olan *nomos*’un antitezi yoktur ve daha da önemlisi, aynı paradigma gibi, “bütün önemli soruların matrisi olarak, kendisini sorgulayabilecek soruları üretmez” (Bourdieu, 2016: 118). Bourdieu’nun alan kurucu *nomos* ile Kuhn’un paradigması arasındaki bir diğer örtüşme farklı / çeşitli *nomos*ların ve / veya paradigmaların eş-zamanlılığında¹⁰ açığa çıkmaktadır. Eş-zamanlılık durumunda her bir paradigma / *nomos* diğer herkesin meşruiyet iddiasını zayıflatır, çünkü her bir paradigma (tanımı

10 Thomas Kuhn’un orijinal teorisinde paradigmaların eş-zamanlılığı ancak kriz dönemlerinde belirgindir. Bu nedenle olağan bilim koşullarında böylesi bir çoğulluk, imkânsız değil, fakat anormal bir durumdur. Ancak Kuhn da bu anormal durumu, ender olmak kaydıyla, bazı koşullar altında mümkün görmektedir: “Erken devirlerin özelliklerinden olan çeşitli düşünce okullarının her biri, paradigmaya çok benzeyen yapılar tarafından yönlendirilir. Daha ileri dönemlerde, *ender de olsa*, iki paradigmanın barışçılı olarak bir arada etkin olabileceği koşullar bulunabilir (Kuhn, 2014: 64).

“Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım gereği) olumsuz bir farklılık ilişkisi temelinde kurulmuş bir konum-alıştır (Thorpe, 2015: 184). Tözsel yaklaşım için eş-zamanlılık koşullarında bir ‘ya / ya da’ durumu kaçınılmazdır. Oysa aynı koşullarda ilişkisel yaklaşım ‘ya / ya da’ durumunu meta düzeye çekerek orada eritmekte ve bir alt seviyede birbirine komşu paradigmaların ilişkilerine bağlı mutlak dışlayıcı olmayan bir farklılaşma tespit edebilmektedir.

Bu temelde disipline ilişkin meta-teorik konsensüs inşasının olanaksızlığının ‘tözsel yaklaşım’ içerisinde açığa çıkan bir sonuç olduğu görülmektedir. O halde, bir ‘yaklaşım’ değişimi veya çeşitlenmesi bilim tarihinde disiplin-içi yeni olanaklar açabilecek potansiyeli taşıyabilir. Bu uyarılma, Mustafa Emirbayer’den (1997: 281) ödünç alınacak bir perspektif değişimidir ve onun ‘sosyolog’ ve ‘sosyal dünyası’ sırasıyla ‘bilim tarihçisi’ ve ‘bilim’ ile yer değiştirmektedir: “Günümüz sosyologları [bilim tarihçileri] temel bir ikileme karşı karşıyadırlar: Sosyal dünyayı [bilimi] öncelikle ya tözler, statik ‘şeyler’ olarak ya da süreçler, dinamik açık ilişkiler olarak kavramak.” Bu ne anlama gelmektedir? Nesnesini (yani bilimi) ilişkisel bir süreç olarak gören bir disiplin, aynı zamanda meta düzeyde kendi bilimselliğini de ilişkisel bir süreç ile ‘çerçevelemek’ durumunda olacaktır. Yani, bu konumlanış refleksif bir biçimde kendisini de içermektedir. Bilim tarihi disiplini Bourdieu’nun (2016: 103) antropolojik bilimler olarak kategorize ettiği bilimler arasında yer almaktadır. Bunlar, doğa bilimleri gibi yalnızca nesnesinin bilgisini değil, tanımları gereği olanaklı her bilgi nesnesinin pratik ya da bilimsel bilgisi hakkında bilgi edinme amacına sahip olan ve kendileri de bilgi nesnesi haline gelebilen bilimlerdir. “Bu bilimlerin bilgi kiplerini bilmeye ve tarihsel olarak bilmeye çalışırken, onlara uyguladıkları bilgiyi de tarihsel eleştiriye tabi kılarak tarihselleştirmekten başka çareleri yoktur” (Bourdieu, 2016: 103).

İlişkileri etkileşim tarihleri olarak düşünmek, onları süreçler olarak düşünmektir. İlişkiler dinamiktir ve sürekli evrim geçirirler. ‘Aynı kaldıklarında’ bile, bu süreçsel bir etkidir. Ancak sürekli etkileşimler içinde yeniden ürettikleri sürece ‘aynı kalırlar.’ İlişkisel ve süreç bir elmanın iki yarısıdır (Crossley, 2015: 193, 194).

Bu pasaj, muadil bir biçimde bilim teorisi ve tarihinin kavram setiyle -ve dolayısıyla bir bilim teorisi altında- tekrar ifade edilebilir mi? Cevap, ‘evet’ tir. Diğer bir deyişle, bu yaklaşımı bilim teorisinin (felsefesinin) ontolojik ve epistemolojik çerçevesinin düğüm noktalarından biri olarak görmek, böylece bilimi bir etkileşim ve ilişki ağı olarak kavrayan bir teori üretmek olanaklıdır -hatta bu teori edimseldir-. Thomas Kuhn’un adıyla özdeşleşen

bu bilim teorisi, teorik düzlemde değişimler ve bunlara bağlı minör farklar (ve bu farkların çıktıkları olan kimi majör farklar) içermekle birlikte Alexandre Koyré – Thomas Kuhn – Paul Feyerabend damarının genetik kodunu oluşturmaktadır. Kuhn’la birlikte ‘paradigmatik model’ olarak da anılan bu teorisinin / modelin kilit kavramı olan ‘paradigma’, çeşitlenmiş kullanımlarıyla ilk bakışta problemleri görülebilmektedir. Öyle ki, paradigma kavramının metinler-arası olmayan ve dil oyunlarını aşan bilime / bilimselliğe dair gerçek bir problemi kavrama yeterliliği bile şüpheli görülebilmektedir. Çünkü ‘paradigma’, fazla kullanılmış, bu nedenle tahrif olmuş ve dikkati odaklamaktan ziyade dağıtmaya başlayan bir ‘isme’ dönüşmenin eşliğindedir.¹¹

Ancak bu eşikte olma durumu ‘paradigma’nın diğer her şeyden ayrı, kendi başına var olan ve bir kendilik olarak tespit edilebilir tözsel bir mevcudiyet, diğer bir deyişle de ‘bu paradigmadır!’ diye işaret edilebilecek bir nesne olarak varsayılmasına bağlıdır. Oysa, paradigma kavramının somut bir nesneye işaret etmiyor oluşu bir yana, bilim modellemesi için yaşamsal olan bilime içkin kavramların ve kavrayışların çeşitliliğini çerçevelemeye ve ilişkilendirmeye yönelik bir girişim olması söz konusudur. O halde söz konusu olan, doğrudan bilimi / bilimsel araştırmayı yapılandıran ve pratiğini oluşturan tedavüldeki kavram setlerini bir ağ formunda ilişkilendirerek çerçeveleyen bir ara-düzyet meta-kavramdır. Meseleye böyle bakıldığında, Margaret Masterman’ın (2017) gösterdiği paradigmanın çok-anlamlılığı durumuyla Kuhn’un (2019: 373) ‘Masterman paradigmayı doğru anlamış’ ifadesi birbirini tamamlayabilmektedir. Kuhn’un tek bir alanla sınırlanmamış (bilim tarihi *veya* felsefesi ile değil, bilim felsefesi ve tarihi ile), çok çeşitli alanlar içinden “gerçek bilime bakmasından” kaynaklanan düşünme biçimi, “aslında bulanık değil karmaşıktır, çünkü felsefi olarak ifade edersek, malzemesinin karmaşıklığını yansıtır” (Masterman, 2017: 81).

Nesnede (bilimde / bilimsel araştırmada) ve onu kavrayış girişiminde yansımaları bulan bu ‘karmaşıklık’, ilişkisel bir çeşitlilik olarak görüldüğünde, araştırma nesnesi ilişkisel bir ağ olarak teorize edilebilir hale gelmektedir. Bu da bilim modellemesine soyunan (yani bilimin meta-teorisini ortaya koymaya çalışan) araştırmacıların neden bazen ana yollarla bazen de tali yollarla birbirlerinden uzaklaştıklarını açıklayabilmektedir. Çünkü böylesi bir teorileştirme bir adım sonrasında bilim teorileri arası etkileşim meta-problemini de açmaktadır. Kuhn, bilim felsefesinin gündemini, tamamlanmış ürün-

11 Öyle ki Thomas Kuhn 1969 sonrası yıllarda “paradigma” kavramını çok az kullanmaya başlamıştır. Diğer bir deyişle, bu eşik bilim teorisi açısından belki de 50 yıl önce aşılmıştır. Ancak günümüzde “paradigma” teriminin bağlamı / bağlamsız kullanımları tedavülde kalmayı sürdürmektedir. Bu nedenle halen “eşliğindedir” denilmiştir.

“Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşımler olarak referans kitaplarında / makalelerinde yer alan bilimsel teorileri konu edinen mantıksal gerekçelendirmelerin statik manzarasından dinamik ilişkiselliğe doğru değiştirmektedir. Bu, teorileri oluşturan, onlara bağlanan ve sınavan (sınamalar karşısında genel, algoritmik tepkiler vermeyen), onları sahaya süren ve kendi profesyonel yayınlarında bunları yayımlayan bilim insanlarının dinamik ilişkiselliğine doğru bir değişimdir. Böylece, Kuhn biliminin dinamik ilişkiselliğini (bilim felsefesinin felsefesini) de değiştirmektedir. Bu anlamda, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* daha 1962 baskısıyla içsel bir ilişkisellik taşıyan akışkan bir metindir ve Masterman’ın vurgusuyla (2017: 82) “bilimin gerçekteki yapılış biçimini” konu edinmektedir. Bu ilişkisellik, tespit edilen yirmi bir farklı paradigma anlamının (Masterman, 2017: 83-90) üç kategori altında toplanabilmesini sağlamaktadır. Bu kategoriler, bilimin tarihinde meydana gelmiş olayların ilişkisel benzerliklerini teori içerisinde çerçeveleyen kavramsal unsurlar, bizim adlandırmamızla da paradigmanın yüzeyleridir: (1) Metafiziksel Paradigmalar veya meta-paradigmalar (1. anlam / yüzey); (2) Sosyolojik Paradigmalar (2. anlam / yüzey); (3) Artifakt Paradigmalar ya da Yapı Paradigmalar (3. anlam / yüzey) (Masterman, 2017: 90, 91).

Bu kategorilerden ilki paradigmanın metafiziksel anlamı üzerinedir. Metafiziksel paradigma, kavramları yani algıları, inançları yahut fikirleri temsil eden yapıları tanımlamaya yarayan bir nevi standart olarak iş görür. Bu anlamıyla paradigma, meta-paradigma olarak “teoriden çok daha geniş ve ideolojik bakımdan ondan önce gelen şeydir, yani bütünlüklü bir Weltanschauung’dur” (Masterman, 2017: 92). Sosyolojik paradigma olarak ele alınabilecek ikinci kategori, bilimsel başarıların evrensel kümeye dahil olanlarını, bilime ve somut durumlara dair kabul edilen kimi ortak kabulleri kapsar. Burada Kuhn’un baskın paradigma anlayışının, bilimsel çerçevesindeki sıklık sebebiyle sosyolojik anlamdaki kategoriye yakın olabileceğini düşünebiliriz. Son olarak, bir yapı anlamında kullanımı anlatan paradigma kategorisi, dilsel, biçimsel ve en önemlisi araçsal olarak bir örnek ya da artifakt niteliğinde ele alınır. Yön gösterici ve sınırlayıcılığıyla Kuhn’un bu kategoriden de beslenecek bir yaklaşım ortaya attığını söylemek zor değildir. Zira bir örneklem olarak artifakt paradigma “bir teoriden daha azıdır, çünkü örneğin bir alet gibi kuramsallıktan epey uzak bir şey olabilir” (Masterman, 2017, s. 92) ya da bir bulmacanın çözülmesine giden yolda somut bir bilimsel başarı olarak kabul edilmiş bir uygulamadır. Bu üçlü, bir arada ve ilişkisel biçimde Bourdieu’nun “kurum bilimi” olarak adlandırdığı yapıyı kurar:

Kurum bilimi, rutinleşmiş bir pratiği bilimsel etkinlik modeli olarak kurmaya meyillidir; bu pratik içinde, görünür usullerin görünürdeki kusursuzlu-

ğu -zaten sıkça icracalarına emanet edilirler-, alimin ve bilimin saygınlığını sorgulamaya özgü tüm soruşturmaları saptırdığı için, bilimsel olarak nihai işlemler, düşünüm ya da eleştirel kontrol olmadan muvaffak olabilirler (Bourdieu, 2021: 35).

Bu kategoriler arasında bizim çalışmamız için öne çıkan (eşitler arasında birinci olan), biraz da çelişkili biçimde, sosyolojik paradigmalardır. Çünkü bu kategori (paradigmanın bu anlamı) gerçek bilimde merkezde soyut bir teori yerine somut bir başarının bulunduğu tespit etmesiyle (Kuhn, 2014: 80), “profesyonel bilim felsefesi ile ilk kez karşı karşıya kalan bilim insanının”, bizim araştırmamız için ‘bilim tarihçisinin’, endişe kaynağı olan soruyu ortadan kaldırır: “Olmayan bir teoriyi nasıl kullanıyor olabilirim?” (Masterman, 2017: 92). Gözlem ve deneyim ile sınırı ciddi şekilde kısıtlı tutulmuş ve fakat gözlem ve deneyim ile belirlenmemiş bir araştırma girişiminin (Kuhn, 2014: 72) ulaştığı somut bir bilimsel başarı, yani “rakip bilimsel etkinlik tarzlarına bağlanmış olanları çevrelerinden koparıp kendilerine çekecek kadar yeni ve benzersiz” (Kuhn, 2014: 79) başarı somut örnektir. Bu örnek hem üçüncü kategorideki artifakt paradigmadır hem de bilim insanlarını kendisine bağlayarak kimliklendiren ve bilimsel alışkanlıklar yaratan ikinci kategorideki sosyolojik paradigmanın kökenidir. İkisi arasındaki geçişken ilişkisellik şöyle tespit edilebilir: “Gerçek ve yaşayan bilimde, ‘somut bir bilimsel başarıyı’ kabul ettirme çabasının haklı gerekçeleri olmalıdır. Sonuçta ortaya çıkan tezinin (ve / veya daha sağın ve pahalı tekniğin) kabul edilebilmesi için, başka türlü elde edilemeyecek sonuçları elde etmeyi olanaklı kılması gerekir” (Masterman, 2017: 97). Dikkat edilecek olursa burada somut bir sonuca / çıktıya giden bir uygulama ve ayrıca bu sonucun / çıktının bir ‘başarı’ olarak kabul görmesi iç içe geçmektedir. Bu durum, araştırmacılar, araştırma pratiğine dair yarı-bilinçli bir alışkanlık yaratır. İşte bu paradigma, “mesleki bütün gereklerin hareket merkezi olarak ele alınan somut bir bilimsel başarı” olarak “aynı başarıdan soyutlanarak elde edilecek yasalar, teoriler ve çeşitli görüş açıları karşısında” mantıksal önceliğe sahiptir ve ilişki bütünlüğünden ötürü “kendi mantıksal öğelerine (atomlarına) indirgenemez” (Kuhn, 2014: 80).

Bu kategoriye öne çıkarmamız çelişkili görülebilir, çünkü başlangıçta doğrudan epistemik cemaati konu edinmeyecek biçimde epistemolojik unsuru odağa almayı tasarladığımızı ifade etmiştik. Ancak bu çelişki yüzeyeldir, zira bilim tarihi disiplini için esas olan teoriziz paradigmanın belirleyiciliği tezi bu kategori altında ele alınmakla birlikte, iddiamız bunun epistemolojik unsurdan ayrılamaz olduğudur. Zira “bir bilim insanı [episte-

mik cemaat dolayımında] vücut bulmuş bilimsel alandır ve bilim insanının bilişsel yapıları ile alanın yapısı arasında türdeşlik vardır” (Bourdieu, 2004: 41 [...] bize ait). Diğer bir deyişle, Masterman’ın (2017: 91 [...] eklenti bize ait), “bir paradigma sosyolojik açıdan görüldüğünde (felsefi [epistemolojik] açıdan görüldüğünün aksine) bir küme bilimsel alışkanlıktır” ifadesini bir revizyonla şöyle okuyoruz: Paradigmanın böyle görülmesi için sosyolojik bakış (ve dolayısıyla nesne olarak epistemik cemaat) gerekebilir ancak bu bir kez görüldükten sonra durumun epistemolojik analizi yapılabilir; yani sosyolojik eklentiyle felsefi açığa dönülebilir. Nitekim Masterman’ın (2017: 101) sorularından birisi de tam bu dönüşü içermektedir: “Bulmaca çözmede kullanılan bir yapının (yani 3. anlamda bir paradigmanın) metafiziksel olarak kullanılabilmesi nasıl olur? Gerçekte de bir yapı-paradigma bir ‘görme biçimi’ haline nasıl gelebilir?” Bu soru kilit önemdedir, çünkü araştırmanın önce bir araştırma programına, ardından da bir disipline / alana dönüşümünün parametrelerinden biri olan ‘alan sınırlarına dair bilinç’, paradigmanın birinci (metafiziksel) anlamı üzerinden kurulmaktadır. Bu nedenle tözsel ya da ilişkisel olmasının fark yaratacağı anlam da budur.

Bu çalışmada Kuhn’un paradigmatik modelinin Bourdieu’nun kavram setiyle örtüşecek biçimde bu modellemeyi yapabilecek potansiyelde olduğunu öne sürüyoruz. Bu tezi gerekçelendirebilmek için meta-bilim teorisi olarak paradigmatik model alınmış ve Margeret Masterman’ın müdahalesiyle biçimlendirilmiştir. Bu, bilim tarihinin (en azından Kuhn’cu yaklaşımın) nesnesini ele alış çerçevesidir.

Bilim Tarihi Araştırma Program(lar)ı: Mevcut Durum ve Problem Durumu

O halde, bu noktada bilim tarihi için özel bir problem açığa çıkmaktadır: Nesnesini ele alış ‘çerçevesi’ aynı zamanda kendi bilimsel mevcudiyet ‘çerçevesi’dir. Bu bağlamda Bourdieu’nun (2016: 142) dile getirdiği, ‘teorik veya metodolojik yeterliliğin yerleşik tanımını sorgulayan bir teoriyi ya da yön-temi yargılama yeterliliğine kim sahip olacaktır?’ sorusu bilim teorisinin (felsefesinin), ‘kim ve hangi koşullar altında sahip olmuştur?’ sorusu ise bilim tarihinin konusudur. Bu sorular tam da Thomas Kuhn’un yapıtında (2014) olduğu gibi etkileşimli ve geçişken sorulardır. “Bilimin düşünüm-sel [refleksif] tarihsel-sosyolojik analizinin tamamen döngüsel bir biçimde, kendi bilimsellik kriterlerini üretmeye ve dayatmaya meylettği de yadsınmaz” (Bourdieu, 2016: 142). Bu bağlamda, Bourdieu’nun sosyal ve kültürel sistemlerin işleyişlerini analiz etmekle, onların varoluş nedenlerini analiz etmek arasındaki farka yaptığı vurgu (Reynaud&Bourdieu, 2014: 142), bilim

tarihi disiplininin bir paradigmasının işleyişini analiz etmekle, disiplindeki paradigmatik çeşitlenmenin varoluş nedenini analiz etmek arasındaki farka uygulanmaktadır. Burada disiplinin paradigmatik uzamındaki çeşitlenmenin varoluş nedenlerinin herhangi bir paradigmaya içkin olmadığı vurgulanmalıdır. Bu vurguyla birlikte, bu nedenlerin paradigmalardan bağımsız olarak mevcut oldukları ve yapılması gereken tek şeyin bunları keşfetmek olduğu yanılığından uzak durulmalıdır. Yapılması gereken, bu nedenleri mevcut paradigmlar arası ilişki ve etkileşimde arama yoluna gitmektir. Bu yolda, bilimin tarihinde (geçmişinde) ilişkişel süreçler olarak paradigmaları tespit eden bilim tarihi, kendisini de paradigmatik olarak, yani ilişkişel süreçler içerecek bir açıklıkta kurmak durumundadır. Bu ilişkişel süreçlerin art arda gelişi ya da eş zamanlılığı durumunda ilişkişel süreçler arası ilişkişelliğin refleksiif olarak nasıl kavranabileceği disiplinin temel epistemolojisinde veya meta-teorisinde modellenmek durumundadır.

Genel hatlarıyla *Kavram Seti* bölümündeki gibi çerçevesini çizebileceğimiz paradigma kavrayışı, üçlü anlamı ile benimsendiği noktada bilimsel etkinliğin sınırını çizerek Bourdieucu anlamda bir alan açabilen çerçevedir. O halde, analiz tersten yürütülürse bir bilim dalı ve bununla etkileşimli olarak bir alan olan bilim tarihinin de bu yapıyı taşıyor olması gerekmektedir. Yine aynı analiz hattından gidildiğinde disiplinin mevcut durumundaki parçalı yapı paradigmatik çeşitlenmenin açık göstergesi olarak alınabilir. Diğer bir deyişle, disiplinin STS altında bir alt-alan olması ile, HPS (İng. *History and Philosophy of Science*) altında olması ya da müstakil bir alan açması, salt kurumsal yapılanma veya adlandırma tarihi ile açıklanabilir bir fark olmadığı gibi, disiplinin epistemolojik analizinde de bu fark ihmal edilebilir değildir.

Bizim çalışmamız açısından öne çıkan soru, 'paradigmanın üçlü yapısı'ndaki hangi farklılaşmanın hangi boyutta ve hangi mekanizmalarla bir çeşitlenme yarattığına dairdir. Tam da bu nedenle paradigmalardan müteşekkil bilim tarihinin süreç analizini yapabilmek için disiplini odağa koyduğumuzda 'tözcülük' ve 'ilişkişellik' kavrayışlarının konumlanışları hayatidir. Ancak bu soru öncesinde, ortada disipline dair bir problemin olduğu açık hale getirilmelidir. Zira bu bağlam ve kurumsallık içerisinde 'Alfa'sı ve 'Omega'sı' metin olan tarih ve bununla örtüşecek biçimde bilim tarihi araştırma programı (tözcü yaklaşım / kurucu paradigma) için ortada bir problem yok gibi görünmektedir. Metin, nesnelliktir, kanıttır ve bilimselliğin yegâne kriteridir. Bu haliyle 'metin', bilim tarihinin analiz birimidir ve analiz biriminin tanımlanması ile bir disiplinin temel parametrelerinin tanımlanması aynı süreçtir. Tözcü yaklaşım için üzerinde çalışılacak metinler mevcut olduğu sürece bilim tarihinin potansiyeli devam edecektir. Bu yaklaşım, bilimin

tarihinde tespit edilen metinlerin tarihsel konumlandırılışını (kronolojisini) ve analizini nesne edinen ve bu yolla esasen bilim politikalarına, eğitime ve bilim imajına katkı sunmayı amaçlayan bir disipliner çerçeveyi bilim tarihi olarak adlandırır ve ‘alan’ olarak kodlayarak bilimin-bilimi disiplini olduğunu savlar. Bu noktada ortaya çıkan sorun netleşir: Akademi dışında bilim tarihine ilişkin popülerite ne kadar artarsa artsın, disiplin akademi içinde özerk varlığını ve gelişmesini sürdürürken, diğer bağlantılı alanlarla temas olanağını maksimize etmesi gerektiğinde durum ne olacaktır?

Tam da bu sorunun fonunda *Bilim ve Teknoloji Çalışmaları* (STS) alanının kurumsal mevcudiyeti pekiştikçe bir araştırma programı olarak ‘problem-siz’ görünen bilim tarihine ilişkin öz değerlendirme sorularının sayısında ve biçiminde (eleştirel bir tona doğru olmak üzere) bir artış gözlemlenmektedir. Örneğin, Gooday, Lynch, Wilson ve Barsky’nin makalesi (2008) bu sorulardan bir kısmını içermektedir: Bilim tarihi bilgisi bir bilim insanı için nasıl işlev görür? Bilim öğrencilerinin, genel olarak bilimi kavramak üzere zamanlarını ayırabilecekleri (zamansal yatırım yapabilecekleri) çok daha işlevsel disiplinler veya araştırma programları mevcut değil midir? Bilim tarihi eğitiminin gelecekteki bilim insanlarının eğitimi için oynadığı / oynayabileceği bir rol var mıdır? Bir bilim öğrencisi neden bilimselliği üzerinde tartışma bulutları olmayan bir disiplinin pratisyeni ve hatta teorisyeni (uzmanı) olmayı bırakıp o disiplinin profesyonel / uzman tarihçisi olur / olmalıdır? Bunun o disipline ve / veya bilime katkısı ve / veya pozitif faydası nedir? Bilim tarihinin tek işlevi pedagojik midir (‘yapan yapar, yapamayan felsefesini veya tarihini öğretir’) veya disiplinin tek gücü tedrisat sermayesinde midir? Belli bir tür bilim tarihi aktif ve açık (ya da örtük) olarak mutlak göreliliğin tespiti ile bilimin otoritesini sarsma ve ortadan kaldırmakla mı iştigal etmektedir ve öyleyse bile bu tür bilim tarihi (örneğin Feyerabend’in bilim tarihi) neden ‘yanlış’tır? Birden çok türde ve bir kısmı da uzlaşmaz olan bilim tarihi araştırma programı (paradigması) varsa ve bilimin zamansal ontolojik geçmişi tek ise programlar arasında nasıl bir ilişki ve fark vardır, bu farkın nedeni nedir? Bu fark hakkında bilgi terimleri üzerinden (doğru / yanlış) bir yargıya varılabilir mi?

Eğer yargıya varmak mümkün değilse, diğer bir deyişle söz konusu olan her zaman bir ‘yorum’ ya da ‘güç ilişkileri’ (resmi tarih / alternatif tarih; iktidarın tarihi / haricilerin tarihi vb.) ise bilim tarihinin -her nereden gelirse gelsin- bilim hakkında toplumu yanlış bilgilendiren ya da yönlendiren ‘revizyonist tarih(ler)’den yakınma hakkı ve onları düzeltme ödevi (en azından bunun meşruiyeti) yoktur. Kendi paradigması ile ‘bilim imgesinde esaslı bir dönüşüme yol açmak’ hedefindeki Thomas Kuhn da buna dahildir. Çünkü,

eğer Alexandre Koyré (1998: 11) haklı ise -ki öyle görünmektedir¹²- “teoria ve praxis arasındaki ilişkinin değişiminde, eski vita contemplativa idealinin yerini vita aktiva ideale bırakması” ile karakterize olan yeni-bilgi-dünyasının (modern dünyanın) bir parçası olarak doğan bilim tarihi disiplini, bu dünyaya uygun bilgi ürettiğini ‘kanıtlamak’ zorundadır. 20. yüzyılın ilk yarısı içerisinde akademik bir alan olarak bilim tarihinin araştırmasını nesnel bir zemine oturtabilmesinin ve araştırma sonucunu kanıtlanabilirlik (doğrulanabilirlik) üzerinden güvenceye alabilmesinin ve bu yolla araştırmayı ve alanı bilimsel kılmalarının yolu araştırmanın olgulara ampirik temasını sağlamak (nesnel veriyi elde etmek) ve bunu metodolojik olarak standardize ederek korumak olduğu açıktır. Bu paradigmatik zorunlulukla birlikte, alandaki araştırmaların alt-amaçları için de metinlerin görece önceliği vardır.

Örneğin, Türkiye’deki¹³ bilim tarihi araştırmaları için metinlerin önemi ve vazgeçilmezliği, isabetli biçimde şöyle gerekçelendirilmiştir:

Ülkemizdeki ve ülkemizin dışındaki yazma kütüphanelerinde mevcut olan bilimsel eserlerden sadece küçük bir kısmı yayınlanmış olduğu için Türklerin bilimin çeşitli dallarında yapmış oldukları hizmetler hakkındaki bilgilerimiz henüz çok yetersizdir ve bu durum Türklerin bilim yeteneği hakkında bazı şüphelerin doğmasına neden olmuştur. Türk bilim tarihinin aydınlatılabilmesi ve bu şüphelerin giderilmesi için ilk planda metin çalışmalarına ağırlık vermemiz gerekmektedir (Dosay ve Demir, 1995: 60).

Bu gerekçe ayrıca 2020 yılı itibarıyla Türkiye için tekrar pekiştirilmiş ve Sartoncu paradigma içerisinde bunun bir yandan bilinçli bir yandan da bağlamsal bir zorunluğun gereği bir tercih olduğu vurgulanmıştır:

(...) genel değerlendirmelerle uğraşmak yerine ayrıntılara inmenin daha doğru ve daha yararlı olacağına karar verildi; bunun ardından metin neşrini de kapsayan monografiler dönemi açıldı. (...) Aydın Sayılı ve öğrencileri güçlüklerden yılmadılar; muhtelif yüzyıllara ait Arapça, Farsça ve Türkçe bilim metinlerinden birkaçını bilimsel ilkelere uygun bir biçimde yayınladılar ve sonraki araştırmacıların korkusuzca geçebilecekleri ana geçitler ve ana yol-

12 Ancak bilim tarihi disiplini içerisinde Koyré’nin -özellikle Galileo’ya ilişkin çalışmasının içerdiği- tezlerinin ve ek olarak Kuhn’un tezlerinin tam bir mutabakatla kabul gördüğü söylenemez. Zaten tam da bu durum bu çalışmanın araştırma konusu durumundadır, zira kabul görme / görmeme durumunun paradigmatik temelli olduğu öne sürülmektedir. Fakat çok-paradigmatlı bilim tarihi disiplini için bile olsa soru bakidir: Bunlar arasında doğru / yanlış terimleri içeren bir karar verilebilir mi yoksa paradigmalara arası -olası-tercih tümüyle öznel-sosyal süreçlerin sonucu mudur?

13 Türkiye’de örnek oluşturan çalışmalar yerelliğin ötesinde, alanın ilk doktora derecesi sahibi Aydın Sayılı ve onun ekolünü sürdüren öğrencilerine ait olduğu için kurucu paradigmanın yapısını doğrudan yansıtmaktadır.

“Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım ları açtılar; izledikleri yol doğrudu ve hissi değil akli gerekçelerle belirlenmişti; incelenmeyi bekleyen binlerce yazma eser, kütüphanelerde yatarken, başka ne yapılabilir veya nereden başlanabilirdi? (Demir, 2020: 13)

Yapılmış başarılı çalışmalar ile sonraki araştırmacılara ana geçitler ve ana yollar açmak tam da Kuhncu paradigma kavramının her üç yüzeyini de (metafizik, sosyolojik, yapı) kristalize eden bir kullanım olmakla birlikte, metin çalışmasının “bir veri toplama çalışması” olduğu da belirtilir (Dosay ve Demir, 1995: 60) ve bu çalışmada paradigmatik standardizasyonu sağlayan metodolojik süreç işletilir. Bu süreç, esasında “incelenecek bilim metninin kurulması” ve “kurulmuş olan metnin Türkçe’ye tercüme edilmesi veya sadeleştirilmesi” aşamalarından ve gerekli olduğunda birden fazla nüshası bulunan metinlerin incelenmesi ile tenkitli metinlerin kurulmasından oluşmaktadır (Dosay ve Demir, 1995: 61). Amaç, metnin “mevcut nüshaların en hatasızları[nın] karşılaştırılarak kurulması ve neşredil”mesidir (Dosay ve Demir, 1995: 61). Bunun istisnası, yani karşılaştırmaya gerek duyulmayan durum, “eldeki nüshanın yazarın kendisi tarafından yazılmış nüsha” olmasıdır (Dosay ve Demir, 1995: 61). Veri, güvenilir olarak sağlandığında (kurulduğunda) “tercüme edilmiş veya sadeleştirilmiş metnin değerlendirilmesi, yani bilim tarihi açısından öneminin gösterilmesi” (Dosay ve Demir, 1995: 62) ile ortaya veriyle desteklenmiş bir bilgi açığa çıkar. Bu süreç, Sarton’un (kurucu paradigmanın) bilim tarihi araştırma programına yüklediği amacın ilk bölümünü, yani “betimleme”yi karşılamaktadır: Ona göre “bilim tarihi uygarlık tarihinin iskeletidir” (Sarton, 1924: 28) ve bilim tarihi, sistematize edilmiş pozitif bilginin gelişimini betimleyip ve açıklamasıyla bu iskeletin bilinmesi görevini üstlenebilir (Sarton, 1962: 1). İkinci bölüm, yani “açıklama” için teori veya en azından teorik bir bakış gereklidir (ki tarih bilimlerinin teoriye yükselebilir olup olmadığı tartışma konusudur; ve tam da bu bağlamda Kuhn’un ‘teorisiz paradigma’ ifadesi hatırlanmalıdır). Dosay ve Demir’e göre (1995: 62) bunu olanaklı kılan “derleme çalışmaları”dır:

Bir derleme çalışması, çeşitli metin çalışmalarından (ve diğer veri toplama yöntemlerinden) elde edilen bulguları derleyerek genel hükümlere varan ve bu nedenle güvenilirliği metin çalışmalarının ve diğer çalışmaların nitelik ve niceliğine bağlı olan bir araştırma biçimidir.

Öyleyse bilim tarihi araştırmalarında, metin çalışmaları ile (ve diğer veri toplama yöntemleriyle) toplanan gözlemsel veriler, derleme çalışmaları ile kuramsallaştırılmakta ve bu araştırma biçimleri arasındaki karşılıklı iletişim bilim tarihini anlamamızı ve kavramamızı mümkün kılmaktadır (1995: 62).

Benzer biçimde bilim tarihi araştırma programına yüklenen nedensel açıklama görevine bir diğer örnek, yine Demir tarafından ifade edilmiştir (2020: 18):

(...) bizden öncekilerin bilim alanında neler yaptıklarını (veya yapamadıklarını) *nedenleriyle birlikte* araştırıp gün ışığına çıkarmamız gerekmektedir (şüpheciler için söylüyorum: önemsenebilecek bir şey yapmamış olsalar bile, *neden* yapmadıklarını veya yapamadıklarını göstermek, günümüzü ve geleceğimizi anlamlandırmak açısından yararlı olmayacak mıdır?).

Bir yanda ampirik temelini (yani nesnellliğini ve ona bağlı bilimselliğini) kendinden menkul metinlerde bulan klasik bilim tarihi, diğer yanda ise “bilimsel olgu ve teori, kavramsal olarak birbirlerinden ayrılamazlar, ayrılırlar bile bu ancak tek bir olağan bilimsel uygulama geleneği içinde yapılabilir” (Kuhn, 2014: 75) diyen ve refleksif olarak kendisini de içeren paradigmatik bilim tarihi bulunduğu ‘kanıtlama’ meselesi derinleşmektedir. Çünkü klasik bilim tarihi, metinleri çıplak, nötr ve kendinden menkul ‘bilim tarihsel olgulara’ dönüştürürken fonunda pozitivist bilim teorisini tutuyorsa ve Kuhn haklıysa, bu bilim tarihi kendi olağan biliminde tözsel metin mevcudiyetleri (ampirik veriler) görmektedir. Oysa teori (fondaki epistemolojik teori) değiştiğinde (paradigmatik değişim veya çeşitlenme tam da bunu yapar) tözsel metinler konum ve ilişki değiştirecektir. Yani metinler teori ile ilişki bir anlam mevcudiyetine sahiptir. Kuvvetle muhtemeldir ki, tam da bu nedenle Kuhn, daha öğrenciyken Sarton’la ve onun ‘tarzı’ ile ilişkisini anlatırken, daha o zamanlar “Sarton’un yapmadığı türden bir bilim tarihinin olduğu”nu ve “Sarton’dan ancak çok fazla veri öğrenilebileceğini düşündüğünü” ifade etmektedir¹⁴ (2019: 353). O halde bilim tarihinin ‘nesnellliğini’, ‘bilimselliğini’ ve ‘işe yararlılığını’ analiz birimi ve veri olarak ‘metinler’ sağlamamakta ise, bunları görünür kılan, kuran, değerlendiren ve öyle ya da böyle bütünsel bir resim açığa çıkaran paradigmatik bakış, hem de kurucu paradigma olağan bilimini sürdürürken değişir veya çeşitlenirse ne olacaktır? Zira bir paradigmanın olağan bilim döneminin en önemli göstergelerinden biri “paradigmanın görünmezliği”dir. Diğer bir deyişle, olağan bilim döneminde araştırma yapan bilim insanı bir paradigmaya bağlı olmadığını rahatlıkla ifade edebilir. Bu bağlamda bakıldığında, Sarton’un bilim tanımı

14 Belirtilebilir ki bilim tarihi alanının en önemli ödülleri olan ve ilki 1955 yılında bizzat George Sarton’a verilen Sarton Madalyası 1982 yılında Thomas Kuhn’a verilmiştir. Ayrıca Kuhn, Sarton’un ölümünün ardından *American Association for the Advancement of Science* himayesinde 1960’tan itibaren düzenlenen Sarton’u Anma Konferansları (İng. *George Sarton Memorial Lecture*) içerisinde 1972’de bir konferans (“Mathematical versus experimental traditions in the development of physical science” başlığıyla) vermiştir. Bu da Thomas Kuhn’un daima (Türkiye’deki algının aksine) alan-ıçi bir aktör olarak görüldüğünün açık göstergesidir.

“Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım (“sistemize edilmiş pozitif bilgi”), araştırmanın doğrulayıcı kanıtlar olarak metinler üzerine kurulması (doğrulamacı bilim modeli), parçadan bütüne, veriden açıklamaya gitme eğilimi (olgudan teoriye gidiş) pozitivist paradigmanın göstergeleridir.

Tam bu noktaya Bourdieu’nun bakış açısından bakarsak, daha genel çerçevede *Homo Academicus*’u ve ardından “alan”ı görürüz:

Ayrılmaz biçimde entelektüel ve “geçici” olan her çeşit özel yatırımla bağlı olduğumuz bir dünya üzerine çalışmanın temsil ettiği meydan okuma karşısında, öncelikle kaçıştan başka bir şey düşünemeyiz: Taraflılık şüphesinden kurtulma kaygısı; bilimin silahlarını belli çıkarların hizmetine sunduğundan başta şüphe edilen, “çıkarı olan”, “ön bilgi sahibi” özne olarak kaybolmaya; hatta en gayrişahsi, yani en otomatik ve en azından bu mantıkta “normal bilim”in en tartışmasız usullerine başvurarak kendini bilen özne olarak feshetme teşebbüsüne yol açar (Bourdieu, 2021: 8).

Bourdieu’nun “ön bilgi sahibi özne”si, paradigma dahilindeki bilim insanından başka biri değildir. Aydın Sayılı ve öğrencilerinin “profesyonel” oldukları ve “bilim tarihçiliği”nin “onlar için bir ‘hobi’ değil, bir ‘meslek’” olduğunun vurgulanması (Demir, 2020: 12), bilim felsefesi ile bilim tarihi arasındaki yöntem farkının ve Türkiye’de bilim tarihinin kurumsallaşma yolunda önemli mesafe kat etmesine karşın bilim felsefesinin kurumsallaşmadığının belirtilmesi ve ‘bilim tarihçisi’ ve ‘bilim felsefecisi’ kimliklerinin ayrıştırılması (Demir, 2020: 20, 21) Bourdieu’nun nispeten özerk (bir) uzam, kendine özgü yasalarla donanmış (bir) mikro-kozmoz” olarak (2013: 67) “alan” kavramına uygunluk göstermektedir. Diğer taraftan, bilimsel anlamda nesneleştirme sürecinde Bourdieu’nun ifadeleriyle “bir bakış açısı dayatmayan hiçbir nesne yoktur; söz konusu nesne, bakış açısını, yani tarafınlığı yıkmak, çalışılan uzamdaki bir konuma bağlı tarafı görüşü aşmak maksadıyla üretilmiş bir nesne olsa bile” (2021: 9). Bu ifadelerde kolaylıkla “bakış açısı” yerine “paradigma” kavramı yazılabilir ve pasajın anlamında hiçbir değişiklik olmaz. Zira, Kuhn’un kullandığı ünlü “tavşan / ördek örneği”nde olduğu gibi, bilimsel araştırmada bir şeyi bir nesne olarak görmek daima paradigma-yüklüdür ve ilgili bilim insanının, hele ki olağan bilim dönemini yaşayan bir araştırma programında, paradigmanın farkında olmasını bile gerektirmez. Buna bağlı olarak da simetrik olarak bir paradigmanın belirli bir bakışı ve nesneleştirmeyi dayattığı kadar, bir nesnenin de art alanında bir nesneleştirme sürecini ve paradigmayı dayattığı rahatlıkla söylenebilir.

Bu bağlamda alan olarak tesis edilmiş, buna bağlı olarak da olağan bilim dönemini oluşturmuş bir paradigma tesisi tamamlanmış bilim tarihine yönelik gündeme getirilen sorular -özellikle agresif tonda eleştirel olanlar- ciddiye alınsın ya da alınmasın, ilgili tartışma 1990'lı yıllarda yeni bir boyut kazanmıştır. STS ve bilim tarihi alanı arasındaki ilişkinin mahiyeti bu tartışmanın odağındadır. İlk bakışta, bilim sosyolojisi ve sosyo-epistemolojiden (ve sosyal inşa tezlerinden) evrilerek açığa çıkan STS ile neredeyse bütünüyle tarih bilimi yöntemleri ve vizyonu üzerine kurulmuş bilim tarihi alanı arasındaki ilişkinin bir disiplinler-arası iş bölümü veya yardımlaşma olması gerektiği ve buna bağlı olarak da STS içerisinde bilim tarihinin nasıl görüldüğünün bilim tarihi açısından önemsiz olduğu düşünülebilir. Ancak Harvard Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü'nün daha önce de ifade edilen STS'e doğru genişleme hamlesinde veya bilim tarihi lisansüstü programlarının STS altında veya ilişkili olarak yapılandırılmaya başlaması gibi kurumsal örneklerde durumun farklı olduğu görülmektedir.

STS alanının etkin ismi Sheila Jasanoff, 1999 yılında şu soruyu açık bir biçimde dile getirmiştir: "Bütünleşik bir alan olarak -hem tarihsel hem de çağdaş araştırma metodlarını kapsamak anlamında- bilim ve teknoloji incelemeleri [STS] alanı için, tam da Bilim Tarihi Cemiyeti yüzüncü yılını, Bilim Üzerine Sosyal İncelemeler Cemiyeti de ellinci yılını kutlarken nasıl bir gelecek hayal edebiliriz?" STS'in alan içi referans kitaplarından biri olan *Handbook of Science and Technology Studies* adlı çalışmada, bilim ve teknolojinin insan yaşamında oynadığı rol üzerine sosyolojiden, antropolojiden, felsefeden, siyasal bilimlerden, retorikten, kadın çalışmalarından önemli katkılar sunulmuşken, 'tuhaf' bir biçimde 'tarih' bu çok seslilikte müstakil olarak yer almamıştır (Jasanoff, 2000: 622). Yine de bu durum, STS'in, yani ayrı bir alanın bilim tarihi alanını bağlamayan veya etkilemeyen içsel tartışması olarak görülebilir. Oysa tam da aynı yıllarda, simetrik olarak bilim tarihi alanında da Kuhncu anlamda bir krizin göstergesi olarak okunabilecek bir olay vuku bulmuştur: Bilim tarihinin 'bilim' için değerinin ne olduğu, bilim tarihi disiplininin yayın organları arasında amiral gemisi olan *Isis*'te açık biçimde sorulmuş (Maienschein & Smith, 2008) ve 'bilim tarihi ne işe yarar?' ve 'bilim tarihi bilimde ve / veya bilim için neyi / neleri değiştirebilir?' gibi soruların kaçınılmaz hale geldiği ifade edilmiştir.

Bilim Tarihi ve Bilim Felsefesi: İki Şapka Modeli

Bu manzara neticesinde bilim tarihinin hedeflerine ve beklentilerine uygun araştırma yöntemlerini gözden geçirmesi bir zorunluluktur. Klasik bilim tarihi yaklaşımını tözcü yaklaşım olarak nitelendirmemiz isabetli ise, bunun

“Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım karşısında en güçlü alternatif olarak açığa çıkan ilişkisel yaklaşım, ‘bilimsel metnin’ bir ilişki ve etkileşim ağı içindeki konumuna duyarlılığı esas alarak, bilimin geçmişinin bilimin tarihi olarak anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğunu ortaya koyacaktır. Ancak bu durumun açığa çıkardığı teorik bir zorluk vardır. İlişkisel yaklaşımın holistik yapısı, yani ilişkilerin ve ağların, parçalarının toplamından fazlası olması ve yapının bu ‘fazlalık’ ile analiz edilmesi gerekliliği, metodolojik bir zorluk ve disiplinler sınır aşmaları doğurmaktadır. Öyle ki klasik bilim tarihçisi sınırlarında kalınarak bu analiz yapılamaz. Araştırmacının bilim filozofu (felsefecisi) şapkasını takması gerekir. Diğer bir deyişle, akademik kuruluşları ve kurumsallaşmaları gereği farklı alanlar olarak edimselleşmiş iki alanın disiplinler arası iş bölümü ötesinde kesişiminin sağlanması gerekmektedir. Fakat ‘iki şapkanın aynı anda takılamazlığı’ kabulü bizi bir kez daha eski tözcü bölünmeye¹⁵ götürür.

Bu metaforu (iki şapka) ironik bir biçimde Kuhn’dan alıyoruz. Zira Kuhn -bile- açıkça “iki şeyi aynı anda yapamazsınız” diyerek “her ne kadar ‘bilim felsefesi ve tarihi’ [ing. *History and Philosophy of Science / HPS*] programının başkanı olsa(..) da böyle bir alan olmadığı konusunda ısrar ettiği”ni vurgulamaktadır (2019: 388, 389). Bilim filozofu’ ve ‘bilim tarihçisi’ kimlikleri bir kişide buluşsa da bunlar olsa olsa aynı kişinin eş zamanlı olmamak kaydıyla takabileceği iki ayrı şapkadır (Kuhn, 1980: 185). Oysa, mevcut durumda büyük bir kısım bilim tarihçisi olağan bilimsel etkinliklerini hız kesmeden sürdürürken, diğer bilim tarihçiler, kimliklerini korumaya çalışırken aynı zamanda refleksif bir biçimde filozoflar (teorisyenler) gibi davranıyorlarsa, alanda olgun bir bilim dalı için neredeyse doz aşımı seviyesinde bir meta-tartışmanın (veya potansiyelinin) söz konusu olduğu da söylenebilir. Bu da Kuhn’un modeli tarafından içerilen bir durumdur: “Bilim insanları ancak rakip kuramlar arasında seçim yapmak zorunda olduklarında [ki bu genelde kriz dönemlerinde olur] felsefeciler gibi davranırlar” (Kuhn, 2017: 14). O halde, mevcutta (daha önce değinilen kurumsal çeşitlenme, STS içerisinde kimliklenme girişimleri ve farklı bilim tarihi ‘tarzları’ göz önünde tutulduğunda) bilim tarihi alanı içerisinde olağan bilim ve kriz eş zamanlı olarak yaşanmaktadır. Bu durumu aydınlatmak için krizi bilim tarihi – felsefe ilişkisi (iki ayrı alan) üzerinden değil de bilim tarihinin epistemolojisi veya felsefesi üzerinden okumayı denersek ‘iki şapka’ modeli olanakları açısından değişim göstermektedir.

15 Birkaç kez daha ifade edilecek olsa da bu noktada da belirtmekte fayda vardır ki, bu çalışma “eski” ve “yeni” arasında bir hiyerarşi, epistemolojik üstünlük veya tercih kriteri kurmamaktadır. Amacımız çeşitlenmeyi ve nedenlerini teorik düzeyde kavramsallaştırabilmektir.

Weingart (2015: 202), esasında basit bir kombinasyona dayanan bir kategorizasyonla bilim tarihinin felsefe (bilim felsefesi) ile beş olanaklı ilişki biçimi alabileceğini göstermektedir: (1) tarihsel temelli bilim felsefesi, (2) felsefi temelli bilim tarihi, (3) bilim tarihi felsefesi, (4) bilim felsefesi tarihi, (5) çalışmalarının bütünü her iki alana da yayılan fakat tek bir alana indirgenemeyen yeni bir alan. Son olanak hariç olmak üzere ilk dördü günün sonunda klasik anlamlarıyla iki ayrı uzmanlığı baz almakta (iki ayrı şapkaya sahip olmak) veya felsefe ya da tarih odaklı olarak diğerini araştırma nesnesine dönüştürme yolunu izlemektedir (bir şapkayı takıp diğerini araştırma nesnesi edinmek) (Anlı, 2020: 877). Bütün bu seçeneklerde, alanların temel epistemolojileri (bilgi nesnesinin tanımı, bu nesnenin nasıl ele alınacağına dair standardize edilmiş metodolojik talimatname ve açığa çıkan bilginin meşru ve doğru kabul edilme standartları) -eş zamanlı- iki şapka modelini olanaksız kılacak biçimde korunur. Sonuncusu ise eklektizmden uzak biçimde nasıl kurulacağı ve korunacağı belirsiz görünen bir seçenek (ayrı iki şapka modelinden vaz geçmek) doğurmaktadır. Belirsizdir, çünkü düşünme biçimimizi ve temel epistemolojiyi değiştirmek ve bilim felsefesi – bilim tarihi ilişkisini “ya / ya da mantığı”ndan (veya bunu tahkim eden temel epistemolojiden) çıkarmak gerekmektedir.

Ancak alan temelli “ya / ya da” kategorizasyonuna göre düşünme alışkanlığı baskındır. Öyle ki Kuhn’un 1957 tarihli *Kopernik Devrimi* (İng. *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*) kitabı üzerine değerlendirme yazan eleştirmenlerin çok azı Kuhn’un yaklaşımını tarihsel ve felsefi -ve hatta sosyo-psikolojik- bir çerçeve olarak takdim etmektedir (Engelmann, 1957; Brasch, 1957; Armitage, 1959). Buna karşın çoğunluk, Kuhn’u “bilim tarihçisi” ya da “bilim filozofu” olarak ayrı ayrı ve özellikle bilim tarihçisi olarak değerlendirme yoluna gitmiştir (Wiener, 1958, Swenson, 1957; Woolf, 1958, Butterfield, 1958; Newman, 1957; Sayvetz, 1957; Haden, 1959). İlginç bir biçimde, bilimsel devrimin ‘bilimsel arka planından’ onun -felsefi- etkilerine ‘çok hızlı’ geçtiği için Kuhn eleştirilmiştir de (Zimansky, 1959).

Bu değerlendirmeler, Kopernik Devrimi’ni konu edinen bir bilim tarihi kitabı olarak görülen bir eser için olağan kabul edilebilir; ancak bilim felsefesi alanının en önemli çalışmalarından biri olarak görülen ve ilk cümlesi “tarih” üzerine olan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nın eleştirel değerlendirmelerinde de “bilim tarihçisi Kuhn” kategorisinin korunduğu görülmektedir. Her ne kadar kitaptaki tarihsel uygulamaların ana savları destekleyici gücünün düşük olduğu belirtilse de Kuhn, bilimsel etkinliğe bakışı değiştirebilecek bir tarihçi (Shields, 1972, Price, 1963; Aulie, 1971) ya da yanlış bir imaj çizdiği

“Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım için eleştirilen bir tarihçidir (Stopes-Roe, 1964). Diğer taraftan, Kuhn, felsefeden değil, sosyolojiden güçlü bir etki almış ve bu etkiyle George Sarton’ın ve onun üzerinden Auguste Comte’un ve Comteculuğun karşısına yerleştirilen (Hall, 1963) bir tarihçidir. Kuhn’u kategorize etmeden, kitabın belirgin olarak bilimin doğasının pozitivist analizinin kritiği olarak (Sahlins, 1964) değerlendirildiği veya bilim felsefesi, tarihi ve sosyolojisine dair sorularla ilgili argümanlar geliştiren bir kitap (Purtill, 1967) veya ayrıma gitmeden ‘bilimin doğasını kavrama girişimleri’ arasında en popüler (Shapere, 1971) olarak nitelendirildiği de görülmektedir. Kuhn’un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* üzerinden alanlar arası bir konumda, eğitiminden fizikçi, meslekten bir tarihçi-filozof olarak tanıtıldığı ve kitabın bilim tarihi ve felsefesinin (bütünleşik bir alan olarak HPS adı anılarak) geleceğine etkisinin tartışmasız olacağına öne sürüldüğü görülmektedir (Shamos, 1963). 1973’te ise bu kitap, disiplinler-arası söylemin ana metni olarak değerlendirilirken, kitabın ‘bilim teorisi’nin geleneksel olarak tarih felsefesinden ve ondan daha da fazla bilim felsefesinden uzak duran tarihçilere, hem de onlar adına hitap eden sınırlı sayıdaki tarih felsefesi (yine felsefeci Kuhn) çalışmasından biri olarak anılmaya başlandığı (Hollinger, 1973) da kaydedilmelidir. Görülen odur ki, Kuhn’un disiplinler-arası konumlandırıldığı değerlendirmelerde bile, düşünsel sey-rüseferi günün sonunda belirli bir alanda son bulmaktadır.

70’li yıllardan günümüze yaklaştığımızda, 2010 yılında atıf ve kaynakça analizine dayalı olarak yapılan ampirik bir çalışma (Wray, 2010) ‘bilim tarihi ve felsefesi’ adıyla yapılanmış özerk bir alanın mevcudiyetine dair çok az kanıt rastlamıştır. Buna göre, bilim felsefesi halen genel olarak felsefenin bir alt-alanıdır ve bilim tarihiyle ilişkisi çok kısıtlıdır. Bilim felsefesi makalelerinin kaynakçalarında neredeyse hiçbir bilim tarihi çalışması olmadığı gibi aynı durumun bilim tarihi makaleleri için de geçerli olması kuvvetle muhtemeldir (Anlı, 2020: 878). Tabii hemen belirtilmelidir ki, özerk bilim tarihi alanına dahil çalışmalara yoğun atıf yapan bilim felsefesi veya özerk bir bilim felsefesi alanına dahil çalışmalara yoğun atıf yapan bilim tarihi çalışmalarının mevcudiyetinin özerk bir bütünleşik alanın göstergesi olarak kabul edilip edilemeyeceği şüphelidir.

Eğer hiçbir grup (bilim tarihçileri, bilim filozofları, bilim sosyologları vd.) bilimi konu edinen bütünsel bir araştırma programının neye benzeyeceğini (kendi disiplinlerinden farklı olarak neye benzemesi gerektiğini) bilmiyorsa ya da ortaya çıkan araştırma çıktısını kendilerine (kendi araştırma programlarına) ait göremiyorlarsa bu proje (tözcü olmayan bir bilim incelemesi alanı / eşzamanlı iki şapka modeli) doğmadan ölmüştür (Weingart, 2015: 202 [parantez içleri bize ait]; Anlı, 2020: 879). Bu da şu hipotezi gün-

deme getirir: Belirli bir disiplin altındaki (sosyoloji) ilişkiyel yaklaşım o disiplin içerisinde paradigmatik bir alternatif olarak tesis edilebilirken, birden çok disiplini içerecek ve bir alan tesis edecek biçimde bu mümkün değildir. Bu durumda, bilim tarihinin bilim felsefesi ve bilim sosyolojisinden farklı bir alan olarak korunurken, temel epistemolojisinin, onu diğer ikisine dönüştürmeden nasıl ilişkiyel bir paradigma olarak tesis edilebileceği üzerine düşünmek gerekmektedir.

Bilim Tarihine Dönüş

Esasında sosyal bilimlerde tarihselleştirme “Platoncu (...) idealar dünyasının özerkliği yanılması” teşkil eden ve “her skolastik düşünceye musallat olan” bir tür mutlaklık, aşkınlık ve / veya etkileşimler - ilişkiler ötesi a priori bir öz fetişizminden (Bourdieu, 2016: 138-140) kurtarıcı bir müdahale biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat ironik bir biçimde bilimin geçmişinden tarih çıkarmaya çalışan bir disiplinin Platonculuktan evrilmiş bir yönelim (ideaları metinlere dönüştüren, filozofu metni nesnel koşullarda temaşa eden tarihçiye / çevirmene dönüştüren bir çerçeve) yaratması söz konusudur. Bilim tarihi bu ironi üzerine yapılandırıldığında, belki de yine istenmeyen bir yan etki olarak, bilimin bir tarihe değil, uzun bir kronolojiye sahip olması sonucu açığa çıkmaktadır. Bu da günümüzde üst çatı olarak STS ve HPS içerisinde bilim tarihinin -tam da tözcü yaklaşımın hedefleriyle uyumsuz biçimde- sadece kronolojiyi belirleme işlevini yerine getiren bir alt-yardımcı konuma düşmesi anlamına gelecektir. Hem de STS’in ve HPS’in yolunu açan metin olarak kabul gören *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nın ilk cümlesi halen alanda yankılanırken: “Tarih, yalnızca bir zamandizini [kronoloji] ve anlatı deposu olarak görülmediği takdirde, şu anda bize egemen olan bilim imgesinde esaslı bir dönüşüme yol açabilir” (Kuhn, 2014:68).

Bu noktada, bilim tarihi disiplininin seyri genel tarih disiplininin seyriyle benzerlik göstermektedir. Tarihin bilimselleşmesinin bir parçası, ampirik olarak geçerliliği kanıtlanmış olan olgu veya olaylardan yola çıkılarak, bunları tutarlı bir anlatıya veya bütünlüğe (ilişkielliğe) dönüştürme adımıdır. Yarı-pozitivizm olay-yönelimli tarihsel araştırmayı merkeze alırken, 20. yüzyılla başlayan sonraki süreç sosyal-bilim yönelimli tarihsel araştırma ve yazma biçimine evrilmektedir (Iggers, 2011: 3). Bu da kurgusal bir unsurun tarih yazımına eklenmesi demektir ki bu unsur teoriktir (bilim tarihi disiplini açısından ise paradigmatiktir). Bu anlamda, bilim tarihi disiplininin epistemolojisi anlamında bir kök-teoriden de söz edilebilir görünmektedir. Tam da bu teorideki farklılaşma bilim tarihini de çeşitlendirebilecek bir kırılma olarak açığa çıkmaktadır. Yani karşımızda, alanı oluşturma iddiasında

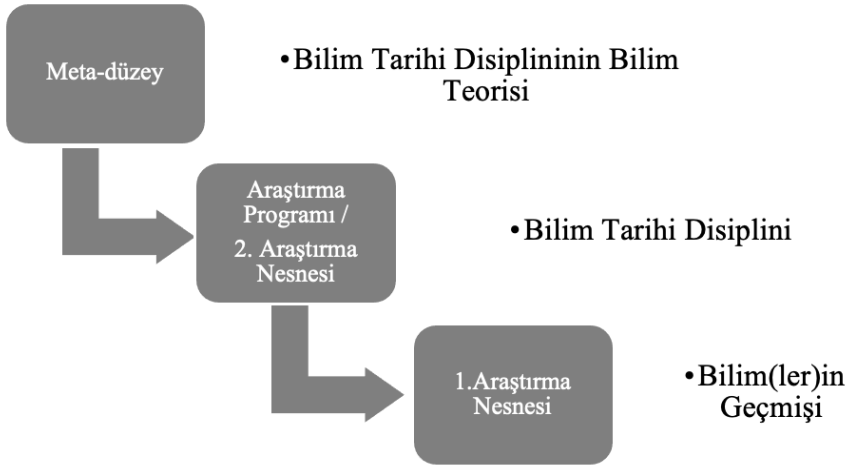
“Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım olan ve fakat aynı alanı paylaşmak zorunda kalan en az iki farklı (bu çalışma açısından tözcü / ilişkisel) paradigma vardır. Bu da Bourdieu’nun teori diliyle ifade edildiğinde “meşru aidiyet ve hiyerarşi şartları”nda, Kuhn’un teori diliyle ifade edildiğinde ise paradigmlar arası konumlanmada bir gerilim (asal gerilim) ve mücadele anlamına gelecektir:

Tüm diğer alanlar gibi akademik alan da meşru aidiyet ve hiyerarşi şartlarına ve ölçütlerine; yani hangi vasıfların yerinde, etkili ve sermaye işlevi görererek alan tarafından garantilenmiş çok özgül kârları üretmeye özgül olduğunu belirlemek adına verilen bir mücadele yeridir. Bu değişik ölçütlerle tanımlanan (az ya da çok gruplaşmış olan) değişik birey kümelerinin bu ölçütlerden çıkarları vardır ve onlar üzerinde hak iddia ederek, onları kabul ettirmek için çaba harcayarak, onları meşru vasıflar haline getirerek özgül sermaye biçimi olarak kurma iddialarını doğrulayarak, akademik piyasadaki ayırt edici ödüllerin oluşum yasalarını değiştirmeye ve bu sayede kendi kâr şanslarını arttırmaya uğraşırlar (Bourdieu, 2021: 14).

Bu bağlamda bir farkın oluştuğu her yerde açığa çıkan epistemolojik soru burada da kendisini göstermektedir: Aynı şeye (bilimin geçmişine) ilişkin iki farklı ‘hakikat’ iddiası söz konusu ise hangisi ‘doğru’dur? Özellikle ‘yeni’ olan ‘eski’ tarafından “aşırı alternatif” (İng. *extreme alternative*) olarak nitelendiriliyor ve 1970’li yıllardan itibaren bilim eğitimlerine, hem de *Science* dergisinde yayımlanan bir makalede (Brush, 1974: 1167, 1170), öğrencilerine bilim insanının ‘tarafsız olgu keşfedicisi’ olarak geleneksel rolünü aşılacak istiyorlarsa bilim tarihçileri (yeni-bilim tarihçileri) tarafından üretilen malzemeyi kullanmamaları tavsiyesinde bulunuluyorsa. Çünkü bu malzeme, bilimin geçmişinin (ontolojik tarihsel gerçekliğinin) tüm karmaşıklığı ve ilişkisellikleriyle birlikte süreç üstü tözsel kavramlarla (‘nesnellik’, ‘ampirik kanıt’, ‘teori’ ve hatta ‘ilerleme’ vb.) kavranamayacağını gösteren bir çerçeveye elde edilmektedir. Buna karşın, tözsel kavramlar, yani ‘nesnellik’, ‘ampirik kanıt’, ‘teori’ ve ‘ilerleme’ kavram seti ile Auguste Comte’un orijinal pozitivist meta teorisi bir araştırma programı olarak bilim tarihinin başlangıcındadır ve halen edimseldir (hayattadır). Tartışma etkileşimli ve dolayısıyla ilişkisel olarak paradigmanın birinci düzeyindedir ve bu düzey / yüzey diğer ikisi olmaksızın anlaşılabilir ve hatta mevcut olabilir değildir. O halde, üçlü paradigma kavrayışı ile yapılandırılmış bir ilişkisel kavrayış, alandaki çeşitlenmeyi anlamlı / açıklanabilir kılarken epistemolojik olarak ‘ya / ya da’ durumundan kaçınabilmeyi sağlayabilir görünmektedir.

Paradigmatik Müdahale

Mevcut durum disiplinin teorik konumlanışını, pratiğini ve bunlarla yapılanmış kurumsallığını içeren bir asal gerilim yaratmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere, 'bilimin bilimi' olma iddiasındaki disiplinlerin açtıkları alanlar, nesnelere (bilim / bilimsellik) ile kurdukları ilişkiyi bir üst düzeyde refleksif olarak kendileri ile de kurmak, yani iki nesneli ve meta-düzeyle bir mantıksal uzam açmak zorundadırlar. Bilim tarihi örneğinde bu uzam şöyle yapılanmaktadır (Şekil-3):



Şekil 3: İki Nesneli Üç Düzeyli Mantıksal Uzam

Buna göre, bilim(ler)in geçmişinde paradigma, paradigmatik çeşitlenme / çok-paradigmatlılık, paradigmatik dönüşüm / değişim vb. tespit eden bir bilim incelemesi disiplini (bilim tarihi, bilim sosyolojisi, bilim teorisi), bilimsellik iddiası oranında kendisi de aynı yapılanmaya sahip olmalıdır. O halde, bilimin gerçekliği ilişkisel bir yapılanmayla mevcudiyet kazanıyorsa, onun bilimi de (nesnesini kavrayabilmek ve açıklayabilmek için) ilişkisel bir yapılanmaya sahip olmalı ve bunun için meta-düzeydeki bilim teorisi de bu iki düzeyli ilişkiseliliği kavrayabilecek ve birinci düzeydeki araştırma programını ilişkisel formda yapılandırabilecek teorik edimsellikte olmalıdır. Tam da bu gereklilik bahsedilen asal gerilimi yaratmaktadır. Çünkü Kuhn haklıysa, ikinci düzeyde (yani birinci araştırma nesnesini konu edinen araştırma programı düzeyinde) bir disiplin haline gelmiş araştırma programı içerisindeki araştırmacı için a-paradigmatik mevcudiyet olanaklı olmadığı gibi, çok-paradigmatlı (eş zamanlı olarak birden çok paradigmatmaya dahil olan) bir mevcudiyet de olanaklı değildir. Aynı anda birden çok paradigmatik konum almak, diğer bir deyişle alanda aynı-anda-her-yerde bulunma özelliğine sa-

hip olabilmek *köksüz ya da başıboş* veya da *atopos* olmayı gerektirir (Bourdieu, 2016: 158, 159) ki bu da alanın olanaksızlığı anlamına gelir. Kuhn’un meşhur örneği (2014: 204) üzerinden ifade edilecek olursa, bu, paradigmatik konum değişimine bağlı biçimde ardıl olarak aynı görsel veriyi ‘tavşan’ ya da ‘ördek’ olarak görebilmenin ötesinde, aynı anda aynı veriyi ‘tavşan’ ve ‘ördek’ olarak görebilmeyi olanaklı kılacak bir konumun mantıksal uzamdaki olanaksızlığıdır. Buna karşın, araştırma programının yapılanması (diğer bir deyişle epistemik cemaat olarak yapılanması) günümüz koşullarında (özellikle STS ve HPS yapılanmasında) çok-paradigmatik ve etkileşimli olmak durumundadır. İkinci düzeyde birey için olanaksız olan, yine ikinci düzeyde araştırma programı ve alan için, dolayısıyla epistemik cemaat için olanaklı olmalıdır. Sosyolojik olarak bakıldığında, parçalarında olanaklı olmayan bir durumun bütünde olanaklı olması gibi bir durum söz konusudur. Üçüncü düzey hem bu gerilimi hem de bu biraradalığı ve etkileşimi modelleyebilecek bir meta-teori olabilirse ‘üçlü devre’ tamamlanacaktır.

Bunun için paradigmatik, diğer bir deyişle de epistemolojik bir müdahale gerekmektedir. Epistemolojik müdahale ile ilişkiselliğe geçiş için gerek koşullar disiplini paradigmatik bir refleksivite kazandırmak ve bilim tarihinin böylesi bir dönüşüme uygun esnekliğine dair sorgulamadır. Refleksivite talebinin uzantısı olarak görülecek bu esneklik *doxa* temelli bilim pratiklerinin, yani daha açık bir ifadeyle meta-düzeyde değişmezliği, kendinden menkullüğü varsayılan ve gerçeklikle sınılandığında ‘ad-hoc’lara muhtaç epistemolojik yaklaşımın tartışmaya açılmasını gerekli kılar. Ancak bu gereklilikler zincirinin tözcü bir yaklaşımla neden gerçekleştirilemeyeceği sorusu ‘metin odaklı’ bilim tarihi için bakidir. Olası yanıt, Bourdieu’nun savladığı ‘alan ve habitus ilişkiselliğinden’ geçiyor olabilir. Bu bağlamda müdahaleler bütünü bilimler arasında sınırlı tutma gayretiyle bakıldığında göze çarpan ikilik çok önemlidir. Tözcü ve ilişkisel yaklaşımların ikiliğinde tözcülük bilim tarihçisini bağlamından kopuk, ‘doğuranı olmayan, kendiliğinden varolmuş’ bir alanın pratisyeni haline getirecek ve farkında olmadan ilişkili olduğu diğer tüm alanların varlığından habersiz bir konumda, eksik bırakacaktır. Birinci araştırma nesnesinden başladığında, eğer kendilikler yerine ilişkiler görülüyorsa “ilişkiler süreçlerdir ve dolayısıyla ağlar da öyledir. Kesintisiz bir şekilde evrim geçirirler: kesintisiz bir oluş halindedirler. Bağlantı örüntülerinin değişmesi ya da aynı kalması her zaman ağın içinde yer alanlar arasındaki sürekli etkileşimlerin sonucudur, fakat bazı durumlarda ağa dışsal olaylar tarafından harekete geçirilirler” (Crossley, 2015: 199). O halde, tözcü bilim tarihçisi için aynı, kendinden açık ve değişmez görünen esasında yine bir etkileşimin sonucu olarak öyle

görünmektedir. Yani, ortada iki farklı bakış ve farklı bakışın nesneleştirdiği eş-değer araştırma nesnelere yoktur. Zira ilişkisellik ve etkileşim kavram seti ile diğerinin neden 'aynılık / kendinden menkullük' görmekte olduğu da açıklanabilmektedir. Oysa tersi söz konusu değildir. Bu nedenle, bir benzetimle tözcü yaklaşım *doxa* seviyesinde kalırken, ilişkiyel yaklaşım *episteme*ye yaklaşabilmektedir.¹⁶

Bilim tarihçisi sorgulama ve araştırma nesnesi kılmaya çalıştığı program çerçevesi içerisinde kalarak *doxa*'dan *episteme*ye geçmeyi denediğinde, inceleme (ve eleştiri) için gereken asgari mesafenin açılması güçleşmektedir. Çünkü tarihçinin hem tözcü yaklaşımın içerisinde kalması hem de 'tözcü yaklaşımın kapasitesi'ni aşması mümkün değildir. Ancak program çerçevesinin dışına çıktığında da ortaya bir meşruiyet sorunu çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, "oyuncunun oynadığı oyunu hem içerisinde oyuncu olarak kalarak hem de nesnelleştirmenin gerektirdiği asgari mesafeyi koruyarak tahlil edebilmesinin güçlüğü ortadadır" (Ünsaldı, 2013: 38). Bu durumda, alan içerisinde konuşmanın ve düşünmenin yeni araçlarına ihtiyaç vardır. 'İlişkisellik' tam da bu talebe bir arz niteliğindedir.

Bu düzeyde evrimsel paradigmatik model olarak da adlandırılabilir. Kuhncu bilim teorisi, bilim tarihinin olası bir ilişkiselliğe geçişinde bağlantı noktası olarak önemli bir işleve sahiptir. Bu model, sürekli yeniden inşa edilen 'statik' bilim görüntüsünü 'dinamik' bir karaktere evirmesiyle (Marcum, 2015: 46) disiplin içerisinde ilişkiselliğe geçişin en önemli adımını atar. Öyle ki bu geçiş, bilim teorisinin ve tarihinin konusunu tözsel özne (İng. *substantial-subject*) olan 'ürün'den (İng. *the product*) ilişkiyel-yüklem (İng. *relational-verb*) olan 'üretim'e (İng. *to produce*) dönüştürmektedir. Ancak bu değişim veya dönüşüm tözcü biçimde, 'birini bırak diğerine geç' biçiminde gerçekleşemez. Eğer böyle olsaydı zaten tözcülük değişime gerek bırakmayacak denli başarılı olurdu. Durum, 'reyondan paradigma seçme'ye ya da bilincin diliyle tasvir edilebilecek bir farkındalık üzerinden yapılacak bir seçim meselesine indirgenemez. Farkındalığa indirgenemezlik, 'eş ölçülemezlik'in tartışmaya dahil olduğu noktadır. Bu nedenle de alanın dönüşümü ya da dönüşmemesi 'hatalı kavrayış' ya da 'yanlış seçim' üzerinden açıklanamaz ve hatta eleştirilemez. Yapılması gereken etkileşimli ve ilişkiyel olarak paradigmatiklerin üçlü yapılarının analiz edilmesidir, yani paradigmatik müdahaledir.

16 Bir kez daha belirtmek gerekir ki, buradaki karşılaştırma STS veya HPS içerisinde, bu alan(lar)a entegre olma iddiasındaki bilim tarihi alanı için yapılmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma, kendisine ait ayırt edici, özerk ve bilimsel bir alan açan, bunun yanında bunu birden fazla akademik çatı altında gerçekleştiren bilim tarihi disiplininin (araştırma program(lar)ının) ‘ilişkisel temelde’ de yapılandırılabilceğini öne sürmektedir. Kuruluşundan bu yana geçen onca yılda bilime ve bilimsel ilerlemeye dair belli başlı soruları odağına taşımış olsa da özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, STS ve HPS alanlarının inşasıyla birlikte, disiplinin bilimle birlikte kendisini de nesne olarak tanımlama ve konumlandırma gerekliliği ile yüzleşmesi, bu yüzleşmeye dair tartışmayı günümüze sarkıtmaktadır. Bu tartışma bağlamında refleksif bir yönelim etkisindeki bilim tarihi disiplininin ‘ilişkisel bir sosyal bilim’ olarak açılım gösterebilmesi için uygunluğunu tartışmak üzere Pierre Bourdieu’nun ‘alan’ tanımıyla, ona ilişkin kavram seti ödünç alınmıştır. Bu kavram seti bilim tarihine uyarlandığında, çalışmanın ilk sonucu, Bourdieu’nun kavram setinin bilim tarihinin ilişkiseliliği tartışması için tam uygun ve işlevsel olduğudur. Bu veçhede sorgunun ilk aşamasında disiplini çevreleyen tanımlayıcı ve belirleyici bir meta-teorik konsensüsün varlığı sorgusuyla, ardından belki de daha problematik bir biçimde bu konsensüsün olanaklılığı tartışmasıyla karşılaşmıştır. Bu iki sorunun böylesine hayati bir sınır çizgisi üzerinde konumlanışı alanın seksen iki yıla¹⁷, birçok ülke ve onlarca üniversiteye yayılan ‘alansal özerkliğinin’ köklerini tartışmaya açma gerekliliği doğurmaktadır. Geniş bir alana yayılan tartışma çerçevesi netleştiğinde alan içerisinden yükselen ilk önerme, kurucu metinlerin veya çalışmaların kendinden menkul yapısını epistemolojik tartışmaya açmak olacaktır. Ancak bu tartışma açıklığı bilim tarihçisi olarak bilim tarihini tartışmanın ötesine taşarak, bir bilim filozofu (bilim teorisyeni) olarak bilim tarihini tartışmak olarak bir konum açmaktadır. Buna bağlı olarak da alan içi araştırmacılar bu tartışmayı yürütenleri alan-dışı filozoflar ya da ‘hariciler’ olarak konumlayabilmektedirler. Bu durum, beraberinde alanın ‘cılız’ bir kanaldan ilişkisel görüş tazyikine açılması ve disiplini bilim tarihi – bilim felsefesi ilişkiseliliği üzerinden yapılandırma potansiyelini de getirmektedir. Ancak bunun için bilim tarihçilerinin ‘alan içinde’ disiplinin mevcut yapısını nesne olarak ‘laboratuvarında’ incelemeye almalarını ve böylece kendinden menkul tözsel bilim tarihi ve tarihçisi kimliğini yeniden kodlamalarını gerektirmektedir.

Bu çalışmada bu girişim, yani kimliğin tartışmaya açılması ve ana epistemik damarlarda doğacak düğümlerin çözümlenmesinde Thomas Kuhn ve onun ‘paradigma’ kavrayışı birkaç yönden işlevsel görülmüştür. Bour-

17 Sarton’un bilim tarihi profesörü olduğu 1940 yılı baz alınmıştır.

dieu'nun 'alan' kavramıyla bilim tarihinin kesişim noktasında bulunması, disipliner uzam haritasını çıkarabilmek için doğru soruları sorması ve kimi soruları birinci aşamada yanıtlayabilmesiyle de bu işlevselliğini çalışma özelinde göstermiştir. Bu kullanışlılık çıkarsamasını biraz daha açık ifade etmek için Thomas Kuhn'un bilim tarihine yüklediği anlamı hatırlatmak yeterlidir. İlişkiselliğe geçiş için bu ilk adımın yanında belirsizliği ortadan kaldırmak adına yirmi bir farklı paradigma tanım seti arasında Margeret Masterman'dan yardım alarak onun üçlü paradigma tanımı benimsenmiştir. Bu üçlü, paradigmanın metafiziksel, sosyolojik ve yapı olarak anlamlarıdır. Bu üçlü içerisinde bilimi 'deney ve gözlem' / olgu kıskacından alıp, somut başarılar ve gerçeği anlama noktasına iliştiren 'sosyolojik' tanım öne çekildiğinde bilim tarihinin refleksif analizinin ve ilişkiselliğinin irdelenmesi için ikinci adım da atılabilir hale gelmektedir. Sosyolojik ve yapı anlamlarıyla paradigma, soyut teorileri ya da meta-teoriyi tali görüp bilimin merkezine somut başarıları iliştiirmesiyle bilim tarihinin alan tahsisini açıklayabilmektedir. Öyle ki bir uğraşa 'bilim' diyebilmemizi sağlayan kıstaslar somut çalışmalarda ve bu çalışmalar üzerinden gruplaşan araştırmacılarla netleştikçe tözsel/ilişkisel ayrımı da kristalleşmeye başlamaktadır. Bunun yanında paradigmanın metafiziksel anlamı kavramları, algıları, inançları yahut fikirleri temsil eden yapıları tanımlarken bir standart sunmasıyla verili tözsel 'temellerin' tartışmaya açılmasını sağlamaktadır. Çalışma genelinde ilişkiselliğe geçiş tartışılırken bu üçlü yapıdan faydalanılmış ve özellikle bilim tarihinin ilişkiselliği için bu yapının yol gösterici olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Üçlü paradigma yapısı bilim sınırlarında bir 'gevşeklik' yaratır gibi görünse de bilim tarihi için asal gerilimin ilk adımı da ortaya çıkmaktadır. Bilim tarihinin paradigmanın birinci anlamında herhangi bir zemine ihtiyaç duymadan bilim tarihsel olguları tartışmasını temele alan kurucu paradigması ilişkiselliğe geçişte 'sosyolojik' paradigma kalıbından taşacak mıdır? İlişkisel yaklaşım, merkezindeki elementleri tarihsel metinler olarak belirlenen kurucu paradigma için ilkin bahsi geçen kalıpların geçerliliğini tartışmaya açmakta, yani paradigmanın birinci anlamına yoğunlaşmaktadır. Ancak bunun ardından uygunluk tartışmaları gelebilecektir, yani ikinci ve üçüncü anlamlarıyla paradigma tartışılacaktır. Fakat yüzeysel bir analizde dâhi ortaya çıkmaktadır ki metnin nesnellik sınırlarını belirlediği bilim tarihi uğraşı için ortada böylesine bir tartışma ihtiyacı yoktur. Yani bu yaklaşım paradigmanın ikinci ve üçüncü anlamında kalmaktadır. Diğer bir deyişle 'kurucu paradigmanın' egemen olduğu yerlerde alanın çarkları sorunsuzca çalışmaktadır ve çalışmaya devam edeceği yönündeki beklenti çok güçlü-

“Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım dır. Ancak bu *de facto* manzaranın yanında, özellikle Batı üniversitelerindeki parçalı yapı ve bu yapıya dair tartışmalar bilim tarihinin alan-ıçi yeniden değerlendirme döneminde olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle bilim tarihi kurucu paradigması için tali görülen ‘ilişkisel’ tartışmalar, bu çalışmada irdelendiği üzere, meta-teorik tartışma zemininde cılız bir damardan ilerlemekte ve fakat yoğun bir tazyikle (özellikle kurumsal) ortaya çıkmaktadır.

Bu tazyik ise STS olarak isimlendirilmiştir. STS, bilim tarihi araştırma programının dünyaya uygun bilgi üretip üretmediği teziyle başlayarak bilim imgesindeki dönüşümün öncüsü olma iddiasını taşır, diğer bir deyişle refleksivite arayışına yanıt verir gibi görünmektedir. Öte yandan STS, meta-yapı olarak belli başlı tartışmaları gerçekleştirirken bilim tarihi kurucu paradigmasının sahip olduğu toparlayıcı, belirleyici ve en önemlisi de sınırlayıcı teorik çerçeveden yoksunluğuyla daha kaygan bir zeminde olmasıyla eleştirilmektedir. Bu eleştiriye bir yanıt denemesi olarak, meta-teorisi ‘açık’ olmayan STS’in teorik çerçevesini belirgin hale getirebilmek ve bu yeni bilim tarihinin ilişkiselliğini işaret edebilmek için bu çalışmada Bourdieu’nun kavram seti ve Kuhn’un paradigma yapısının kullanılabileceği sonucuna ulaşılmıştır. İlişkiselliğe geçiş için bu çalışma sınırlarında bir ajanda ortaya çıkmış görünmektedir: STS’in refleksif soru seti kurucu paradigmanın veri setiyle uyumlu hale getirilmeli ve bunun yanında ilişkiselliğin holistik yapısını kavrayabilecek yeni kavramlar üretilmelidir.

Tüm bu gereklilikler ışığında ilişkiselliğe geçişte çalışmanın bir diğer sonucu bilimin bilimi iddiasındaki bilim tarihine ‘paradigmatik bir müdahalenin’ varlığının tartışılmaz olduğudur. Bu müdahale, bilimlerin tarihinde paradigmatik çeşitlenmeler gören ve bir sonraki aşamada kendini de bilim olarak kodlayan bilim tarihinin paradigmatik çeşitlenme içerisinde kendi konumunu tanımlayabilmesiyle başlamaktadır. Bu ‘konum güncellemesi’ tözcülük, yani kurucu paradigma sınırlarında kalarak gerçekleştirilemeyecek kadar yoğun etkileşimleri barındırmaktadır. Hem alanın içinde hem de onu nesneleştiren bir konumda bulunurken, nesne ile asgari mesafeyi koruyabilmenin zorluğu bilim tarihçileri için baki görünmektedir. Bu zorlukları aşabilmek için bu çalışmada davet edilen Kuhn’cu teorik çerçeve halihazırda iki ayrı bilim tarihsel yaklaşım arasında gidiş gelişlerle ilişkisel yaklaşıma geçişin sınırında, tabiri caizse ‘stabilize bir yolda’ ilerlemektedir. Buna bağlı olarak, belirtilmelidir ki, ilişkisel bilim tarihi araştırmasının somut başarıları birer örneklem olarak ortaya çıkamamaktadır. Bu da bu bilim tarihçilerini ‘teorisizm tuzağına veya tehlikesine çekmektedir (ki tam da bu nedenle onlar bilim tarihçisi şapkasını çıkarmış olan bilim filozofları olarak görünmektedirler) ve somut örneklem üzerinden paradigmatik çeşitlenmeyle uyumlu

bir epistemik cemaatin oluşmasını engellemektedir. Diğer bir deyişle, tözcü (kurucu) paradigmanın somut örnekleme / klonlayabilme potansiyeli devam etmekte ve bu potansiyel alanın bu paradigma üzerinden STS'e ve meta-tartışmalara rağmen devamlılığını ve yeniden üretilebilirliğini (olağan-bilimini) sağlamaktadır. Ancak STS ve meta-tartışma tazyiki de bu paradigmanın meta-düzeyini aşındırmaya devam etmektedir. Bilim tarihi çeşitlenmiş iç yapısıyla STS ya da HPS arasında tercihe doğru yol almaktadır.

Öz

Bourdieu ve Kuhn: “Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım

Bu çalışmada sosyal bilimler alanında yükselen ilişkisel-tözcü tartışmasının ‘bilimin bilimi’ (bilimi konu edinen bilim dalı) konumundaki bilim tarihi disiplini içerisine alacak biçimde tahvil edilebilirliği kuramsal düzeyde tartışılmıştır. Bu bağlamda, sosyal bilimlerde ilişkisellik tartışmalarının merkezi ismi Pierre Bourdieu’nun ‘alan’ kavramını da içeren kavram seti, bilim tarihi ve felsefesi alanının önde gelen ismi Thomas Kuhn’un paradigma kavram setiyle ortak ele alınmış ve bilim tarihi araştırma programının (disiplininin) epistemolojik temelleri ‘çok paradigmatlılık’ tezi altında incelenmiştir. Bu kavram seti bilim tarihi araştırma programına uyarlandığında, çalışmanın sonucu, Bourdieu’nun kavram setinin bilim tarihinin ilişkiselliği tartışması için tam uygun ve işlevsel olduğudur. Bu da bilim tarihi disiplini içerisinde “tözcü / ilişkisel yaklaşımlar” ayrımıyla aydınlatılabilir ve açıklanabilir bir çeşitlenmenin olanaklı olduğunun teorik tespiti anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bilim Tarihi, İlişkiselik, Alan, Paradigma, Bourdieu, Kuhn.

Abstract

Bourdieu and Kuhn: History of Science Discipline and Relational Approach in Context of “Field” and “Paradigm” Concepts

In this study, the convertability of the relationalist-essentialist debate rising in the field of social sciences into the discipline of history of science is discussed at the theoretical level. In this context, Pierre Bourdieu’s, the central name of the relationality discussions in social sciences, concept of ‘field’ has been discussed along with Thomas Kuhn’s, a leading name in the field of history and philosophy of science, concept of ‘paradigm’. In this context, the epistemological foundations of the history of science research program (discipline) were examined on the basis of ‘multi-paradigm’ thesis. When this concept set is adapted to the history of science research program, the conclusion of the study is that Bourdieu’s concept set is fully appropriate and functional for the discussion of the relationality of the history of science. This conclusion also asserts the theoretical determination that a variation that can be clarified and explained with the distinction of “essential/relational approaches” within the discipline of the history of science is possible.

Key Words: History of Science, Relationalism, Field, Paradigm, Bourdieu, Kuhn

Kaynakça

- Armitage, A. (1959). Review, the Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought by Thomas Kuhn. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 10(39), 254-255.
- Anlı, Ö. F. (2020). Meta-Problem: Bilim ve Teknoloji Çalışmaları İçerisinde Bilim Tarihi Disiplininin Teorik ve Kurumsal Yeri, *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 19(3), 867-884.
- Aulie, R. P. (1971). Review, the Structure of Scientific Revolutions by Thomas S. Kuhn. *The Science Teacher*, 38(1), 59.
- Bourdieu, P. (2004). *Science of science and reflexivity*. (R. Nice trans.). USA: The University of Chicago.
- Bourdieu, P. (2013). *Bilimin Toplumsal Kullanımları –Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin*, çev. L. Ünsaldı, Ankara: Heretik.
- Bourdieu, P. (2016). *Akademik Aklın Eleştirisi -Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. P. B. Yalım, İstanbul: Metis.
- Bourdieu, P. (2021). *Homo Academicus*. çev. N. Ökten, A. Kocasu, E. Gülbey, İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Brasch, F. E. (1957). Review, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of New Thought* by Thomas Kuhn. *Publications of the Astronomical Society of the Pacific*, 69(410), 482-483.
- Brush, S. G. (1974). Should the History of Science be Rated x? *Science, New Series*, 183(4130), 1164-1172.
- Butterfield, H. (1958). Review, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* by Thomas Kuhn. *The American Historical Review*, 63(3), 656-657.
- Crossley, N. (2015). Etkileşimler, Bitişiklikler ve Beğeniler: İlişkisel Sosyolojide ‘İlişkileri Kavramsallaştırmak’. C. Powell & F. Dépelteau (ed.) [A. Esgin & G. Çeğin (Yay. haz.)], *İlişkisel Sosyoloji –Ontolojik ve Teorik Yönelimler-* çev. Ö. Akkaya, (ss.193-224). Ankara: Phoenix.
- Demir, R. (2020). Sunuş. G. Sarton. *Bilim Tarihi Araştırmalarında Yöntem. Genişletilmiş 2. Baskı*. çev. M. Dosay Gökdoğan, R. Demir, Y. Unat, S. Palavan, (ss.11-24). İstanbul: Muhayyel.
- Dosay, M. & Demir, R. (1995). *Bilim Tarihinde Metin Çalışmalarının Önemi*, *Felsefe Dünyası*, 17, 60-70.
- Emirbayer, M. (1997). *Manifesto for a Relational Sociology*, *The American Journal of Sociology*, 103(2), 281-317.

- “Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım
- Engelmann, H. O. (1957). A Highly Significant Book: The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought by Thomas Kuhn. *The Journal of Higher Education*, 28(9), 514.
- Esgin, A. & Çeğin, G. (2015). Takdim: Potansiyel Bir Paradigmaya Doğru İlişkiselci Bir Sosyolojinin Vaatleri. C. Powell & F. Dépelteau (ed.) [A. Esgin & G.Çeğin (Yay. haz.)], *İlişkisel Sosyoloji -Ontolojik ve Teorik Yönelimler*, çev. Ö. Akkaya, (ss. 9-14). Ankara: Phoenix.
- Gooday, G. & Lynch, J. M. & Wilson, K. G. & Barsky, C. B. (2008). Does Science Education Need the History of Science? *Isis*, 99(2), 322-330.
- Hall, M. B. (1963). Review, the Structure of Scientific Revolutions by Thomas S. Kuhn. *The American Historical Review*, 68(3), 700-701.
- Harvard University Department of History of Science (2021). Our Approach, <https://histsci.fas.harvard.edu/our-approach> (06.08.2021).
- History of Science Society (2021). Graduate Programs in History of Science. <https://hsonline.org/resources/graduate-programs-in-history-of-science/> (06.08.2021).
- Jasanoff, S. (2000). Reconstructing the Past, Constructing the Present: Can Science Studies and the History of Science Live Happily Ever After? *Social Studies of Science*, 30(4), 621-631.
- Haden, J. (1959). Copernicus: And the History of Science. *The Review of Metaphysics*, 13(1), 79-108.
- Hollinger, D. A. (1973). T.S. Kuhn's Theory of Science and Its Implications for History. *The American Historical Review*, 78(2), 370-393.
- Iggers, G. G. (2011). *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme Yirminci Yüzyılda Tarih-yazımı*. 4. Basım, çev. G. Çağalı Güven, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Koyré, A. (1998). *Kapalı Dünyadan Açık Evrene*. çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Kuhn, T. S. (1980). The Halt and the Blind: Philosophy and History of Science. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 31(2), 181-192.
- Kuhn, T. S. (2014). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. N. Kuyaş, 9. Baskı. İstanbul: Kırmızı.
- Kuhn, T. S. (2017). Keşif Mantiğı mı Araştırma Psikolojisi mi? I. Lakatos & A. Musgrave (ed.), *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi*, çev. N. Küçük, (ss. 5-36). İstanbul: İthaki.
- Kuhn, T. S. (2019). *Yapı'dan Sonraki Yol -Felsefi Makaleler (1970-1993)-*. çev. E. Bozkurt, İstanbul: İletişim.
- Maienschein, J. & Smith, G. (2008). What Difference Does History of Science Make, Anyway?. *Isis*, 99(2), 318-321.
- Marcum, James A. (2015). *Thomas Kuhn's Revolutions -a Historical and a Evolutionary Philosophy of Science?-* London: Bloomsbury

- Masterman, M. (2017). Paradigmanın Doğası. I. Lakatos & A. Musgrave (ed.), Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi, çev. N. Küçük, (ss. 80-122). İstanbul: İthaki.
- Newman, J. R. (1957). Review, The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought by Thomas Kuhn; From the Closed World to the Infinite Universe by Alexandre Koyré; Discoveries and Opinions of Galileo by Stillman Drake, *Scientific American*, 197(4), 155-162.
- Powell, C. (2015). Kökten İlişkicilik: Bir öneri?. C. Powell & F. Dépelteau (ed.) [A. Es-gin & G.Çeğin (Yay.haz.)], İlişkisel Sosyoloji -Ontolojik ve Teorik yönelimler- çev. Ö. Akkaya, (ss.285-314), Ankara: Phoenix.
- Price, D. J. de S. (1963). Review, the Structure of Scientific Revolutions by Thomas Kuhn. *American Scientist*, 51(3), 294A.
- Purtill, R. L. (1967). Kuhn on Scientific Revolutions, *Philosophy of Science*, 34(1), 53-58.
- Reynaud, J.D. & Bourdieu, P. (2014). Bir Eylem Sosyolojisi Mümkün mü? çev. Ü. Tat-lıcan, *Cogito*, 76, 140-151.
- Sahlins, M. D. (1964). Review, the Structure of Scientific Revolutions by Thomas Kuhn. *Scientific American*, 210 (5), 142-144.
- Sarton, G. (1924). The New Humanism. *Isis*, 6(1), 9- 42.
- Sarton, G. (1962). History of Science. D. Stimson (Ed.), On The History of Science, (ss. 1- 14). Cambridge: Harvard University.
- Sayvetz, A. (1957). Review, the Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought by Thomas Kuhn and James Bryant Conant. *The Journal of General Education*, 10(4), 244-246.
- Shamos, M. H. (1963). Review, the Structure of Scientific Revolutions by Thomas Kuhn. *The Science Teacher*, 30(4), 59.
- Shapere, D. (1971). Review: The Paradigm Concept -Revised Work(s): The Structure of Scientific Revolutions by Thomas S. Kuhn; Criticism and the Growth of Knowle-dge, Proceedings of the International Colloquium on the Philosophy of Science by Imre Lakatos and Alan Musgrave, *Science, New Series*, 172 (3984), 706-709.
- Shields, C. V. (1972). Review, the Structure of Scientific Revolutions by Thomas Kuhn. *American Anthropologist, New Series*, 74(4), 827-829.
- Stopes-Roe, H. V. (1964). Review, the Structure of Scientific Revolutions by Thomas Kuhn. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 15(58), 158-161.
- Swenson, H. N. (1957). Review, the Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought by Thomas Kuhn. *The Scientific Monthly*, 85(5), 276-277.
- Thorpe, C. (2015). İlişkisel Sosyolojik Paradigma Uygulamak İçin Eleştirel Stratejiler:

- “Alan” ve “Paradigma” Kavramları Bağlamında Bilim Tarihi Disiplini ve İlişkisel Yaklaşım Bourdieu ve Vahşi Sosyolojik Teorik Mücadeleler, C. Powell & F. Dépelteau (ed.) [A. Esgin & G.Çeğin (Yay.haz.)], İlişkisel Sosyoloji -Ontolojik ve Teorik Yönelimler- çev. Ö. Akkaya, (ss.167-192), Ankara: Phoenix.
- Ünsaldı, L. (2013). Takdim, P. Bourdieu, Bilimin Toplumsal Kullanımları -Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin- (ss. 11-52), Ankara: Heretik.
- Weingart, S. B. (2015). Finding the History and Philosophy of Science. *Erkenntnis* (1975-), 80(1), 201-213.
- Wiener, P. P. (1958). Review, the Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought by Thomas Kuhn. *Philosophy of Science*, 25(4), 297-299.
- Woolf, H. (1958). Review, the Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought by Thomas Kuhn. *Isis*, 49(3), 366-367.
- Wray, K. B. (2010). What are the Key Journals in the Field? *Erkenntnis* (1975-), 72(3), 423-430.
- Zimansky, C. A. (1959). Review, the Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought by Thomas Kuhn. *Speculum*, 34(4), 664-665.

ARİSTOTELES'E MUHTEMEL KATKILARI BAKIMINDAN SOKRATİK EPAGOGİ KULLANIMLARI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 76-104.

Geliş Tarihi: 04.10.2022 | Kabul Tarihi: 28.11.2022

Yunus Emre AKBAY*

Giriş

Aristoteles'in (MÖ 384-322) *Metafizik*'te "...Sokrates'e mal edilebilecek iki başarı vardır: Tümevarımsal konuşmalar (*tous epaktikous logus*) ve tanım (*to horizesthai katholou*)."¹ şeklindeki ifadeleri merkezinde odaklanan ve daha sonra metin analizleri üzerinden gelişen tümevarımın (*epagoge*) mantıksal bir akıl yürütme olarak ilk kullanımının Sokrates'e (MÖ 469-399) dayandırılması yönünde mantığı ilgilendiren bir tartışma söz konusudur.² Bu tartışmada bir grup,

* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0003-1050-4926, e-mail: yunusemreakbay@hotmail.com, emreakbay@sdu.edu.tr

1 Aristotle, *Metaphysics*, The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition içinde, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995), XIII, 4, 1078b 25-35. Bkz. Aristoteles *Metafizik*, çev. A. Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010), M (13. Kitap), 1078b25-30, 541; Gregory Vlastov, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1991), 267. Makaledeki Yunanca terimler şu kitaptan faydalanarak eklenmiştir bkz. Christoph Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, (Berlin/Boston: De Gruyter, 2012), 111-140. Aksi belirtilmediği sürece Türkçe çeviriler tarafıma aittir.

2 Zeller, Sokrates'in, Aristoteles'in bu atfını da içerecek şekilde, herhangi bir mantıksal yöntemle sahip olmadığını iddia eder bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 170 vd. Ancak Guthrie gibi isimler Sokrates'in önceki tartışma üsluplarını ilk kez genel ulaşma için kullanan filozof olduğunu belirtir, bkz. W. K. C. Guthrie, *Socrates*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1971) 105 vd.. Lutoslawski ise Sokratik kazanımların Platon'da mantıksal düşüncenin gelişmesinin ilk evresi olduğunu belirtir, bkz. W. Lutoslawski, *Plato's Logic*, (London-New York-Bombay: Longmans, Green and Co.: 1897), 37 vd. Aristoteles uzmanlarından Ross ve Helmig de Sokratik kazanımların Platon üzerinden Aristoteles'e katkı sağladığını kabul ederler, bkz. W. David Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A revisited Text with Introduction and Commentary*, (Oxford: Clarendon Press, 1957), 47-51 ve 481-487. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, 111-140. Bu iki ismin görüşlerine son başlıkta yer verilecektir. Aşağıda detaylı bir şekilde ele alacağımız Robinson da *epagoge* konusunda Sokratik kullanımları Aristoteles'ten önce mantıksal bir çizgide okumayı kabul eder, bkz. Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1941).

özellikle Sokratik döneme ait olduğu düşünülen eserler ve Aristoteles'in işaret edilen pasajı ışığında, Sokrates'in Platon diyaloglarında geçen Yunanca *epagoge*³ ve türevlerinin kullanımlarını tümevarım (*induction/istikra*) olarak yorumlayarak Aristoteles'in *epagoge* teriminin ve teorisinin ilk kullanım örneklerini Sokrates'te temellendirmeye çalışır. Robinson, Santas ve McPherrin gibi isimlerin yer aldığı bu grup, iddialarını desteklemek için kaynak olarak Platon'un eserlerini kullanırlar. Onlar, *epagoge* kelimesini tümevarımı da kapsayan daha geniş bir okumayla çeşitli şekillerde açıklamak için yapısal olarak bir akıl yürütme formu olmak bakımından temellendirirler. Bunlardan Robinson üç tür *epagoge* kullanımından söz ederken, Santas ikili bir *epagoge* kullanımını ortaya koymaktadır. McPherrin ise Robinson ile Santas'ın önerilerini yeniden yapılandırarak farklı bir *epagoge* tasnifi önermektedir.

Guthrie, Vlastos ve Ausland gibi isimlerden oluşan ikinci gruptakiler ilk grubun görüşlerine paradigmatik olarak itiraz ederler. Onlar Sokrates'in *epagoge* kullanımının Aristotelesçi tekilerden tümele geçiş anlamındaki teorik tanımının farkında olarak, kaynaklarını Platon diyaloglarıyla sınırlandırmayıp, Sokrates öncesi kaynaklardaki ve Ksenofon⁴ (MÖ 431-354), Cicero⁵ (MÖ.106-43) ile Diogenes Laertius⁶ (MS 180-240) gibi alternatif isimlerin eserlerindeki *epagoge* kullanımlarını kelimenin "şahit gösterme", "öncülük etme" şeklindeki anlamlarını öncelerler. Ayrıca bu gruptakiler tümevarımsal akıl yürütmeleri tekilden tümele yönelimli bir *epagoge* okuması yerine benzerden benzere (analojik) ve genele (türün doğasına dair genele) yöne-

- 3 Sözlükte "... e doğru getirmek, çekmek, gütmek, sürüklemek, iteklemek" gibi anlamlara gelen "epago" kökünden türeyen Yunanca "epagôgê" (ἐπαγωγή) "sürüme, sürüyerek götürme, getirme, gütmek, bir yere doğru götürme, istila, saldırı" gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. "epagôgê" maddesi, F. E. Peters, Antik Yunan Terimleri Sözlüğü, Çev. Haz. Hakkı Hünler, (İstanbul: Paradigma, 2004), 105-107. Yunanca yazılı literatürde ilk kez Homeros'un *İlyada* eserinde geçen ve "şahit olma, tecrübe etme ve yüzleşme" anlamında kullanılan bu kelime felsefi ve mantıksal olarak Sokrates, Platon ve Aristoteles'te, mahiyeti ve filozofların bu kelimeyi kullanımı tartışmalı olmakla birlikte, oldukça önemli bir teknik terim haline dönüşmüştür. Bkz. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, 47-51 ve 481- 487. Helmig, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, 111-140. Hayden W. Ausland, "Forensic Characteristics of Socratic Argumentation", *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elencus in Plato's Dialogues and Beyond* içinde, ed. Gary Alan Scott (Pennsylvania, USA: Pennsylvania State University Press, University Park, 2002) 36-60. Hayden W. Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle*, içinde ed. J. L. Fink (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012), 224-250.
- 4 Xeneophon, *Memorabilia*, tr. A. L. Bonnette, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1994), 4.5.11, 4.4.5, 111 vd. Xeneophon, *Memorabilia*, I. I. 16., 1 vd. Aristoteles'in benzer kullanımı için bkz. Aristotle, *Eudemean Ethics, The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition* içinde, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995), fr. 1216b4 vd.
- 5 Cicero'nun eserleri arasında *De Inv.* I. 31. 51 Top. 108b 10 numaraları bu kullanıma örnek gösterilmektedir.
- 6 D. Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri Üzerine*, çev. Ç. Şentuna, (İstanbul: YKY, 2015), 74 vd.-129 vd.

lik yorumlarlar. Bunun sonucunda onlar *epagoge*yi Sokratik çürütmenin⁷ bir alt bileşeni olarak endüktif argümanlar olarak kabul ederler. Bu kabul ilk gruptan farklı olarak, Sokratik çürütme yönteminde kullanılan ve muhatabı görünür, duyuma açık olan örnekleri göstererek, daha genel bir fikri muhatabın kendisinin bulmasına yönelik diyalogik bir *epagoge* kullanımı demektir.

Bu makalede Sokrates'in tümevarım teorisinin gelişimine yönelik katkılarının ikincil literatürde nasıl tartışıldığı, Aristoteles metinleri ve uzmanlarının yorumları ışığında iki grubun iddiaları ve itirazlarının mantıksal açıdan analiz edilmesiyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Robinson'un üç tür *epagoge* kullanımları başlıklar halinde ele alınarak, her bir başlık altında muhtelif görüşler, itirazlar ve yeniden yapılandırmalara yer verilecektir. Bu analizlerden sonra, Sokratik kullanımların Aristoteles'in kullanımlarını nasıl etkilediği Von Fritz, Ross ve Helmig'in yorumlarıyla tamamlanacaktır.

Robinson ve Sokrates'te Üç Tür Epagoge Kullanımı Önerisi

Robinson *Plato's Earlier Dialectic* adlı eserinde *epagoge* ve türevlerinin kullanış şekillerine göre Aristoteles'in *Topikler*'de tarif etmiş olduğu tümevarımı da (*epagoge*) içine alan daha geniş bir okuma önerir. Robinson'a göre Sokrates'in *epagoge* ve türevlerini kullanışı, özellikle Platon metinlerine dayanılarak, üç ana başlıkta şöyle özetlenir:

- 1) Birkaç tekil durumdan birkaç tekil duruma gitme
- 2) Tekillerden daha genele gitme
- 3) Tekillerden daha genele gidip, bunu tekrar tekile uygulama.”⁸

Robinson, “*kadınlar zayıftır ve o halde erkekler zayıftır*” önermesini, bir kümeden diğer kümeye yapılmış eşit/müsavi (*coordinate*) bir *epagoge* örneği olarak verir. Zira insan erkek ve kadın şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulduğunda eşit iki parçaya ayrılır. Ayrıca o, “*kadınlar zayıftır, öyleyse insanlar zayıftır*” önermesini ise parçadan bütüne yahut tikelden daha genele (*superordinate*) doğru yapılmış bir *epagoge* örneği olduğunu savunur. Son olarak Robinson “*kadınlar zayıftır, öyleyse insanlar zayıftır, bu nedenle de erkekler zayıftır*” şeklindeki bir akıl yürütmeyi de önce daha genele-tümele/üst kümeye (*superordinate*) akabinde eşit/müsavi olana doğru yapılan bir *epagoge* örneği

7 W. Kneale Sokrates'in çürütme (Elenchus) metodunun hipotetik bir öncülü eleştirme ve geçersiz kılma/değilleme manasında kullandığını belirterek çürütme yapısının mantıksal formunu şöyle ifade eder: “P ise Q, fakat-Q; Öyleyse P”. Kneale bu formun *reductio ad impossibile* yani imkansız indirgeme metodu olarak Elealı Zenon'da ilk kez görüldüğünü ve sonrasında Sokrates'i, akabinde ise ilk dönem Platon diyalektiğini etkilediğini savunur. Bkz. W. Kneale ve M. Kneale, *The Development of Logic* (Great Britain: Oxford at the Clarendon Press, 1971), 7.

8 Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 35 vd.

olduğunu iddia eder.⁹ Aristoteles açısından bakılırsa Robinson'un Sokrates'e atfettiği bu üç tür akıl yürütme türünden ilki temsil/analoji,¹⁰ ikincisi tümevarım,¹¹ üçüncüsü tümevarımla başlayan sonrasında ise tündengelimi anımsatan bir tür karmaşık argüman tasviri olarak yorumlanabilir. Peki, bu kullanımlar Sokrates düşüncesinden hareketle nasıl temellendirilmektedir?

Tekilden Tekile Giden Epagoge Kullanımı

Robinson Platon'un *Büyük Hippias* 284 ab'de geçen pasajı Sokrates'in bir tekil olaydan bir başka tekil olayı çıkarma anlamındaki *epagoge* kullanımına örnek olarak verir. Buradaki diyalog şeklinde ilerleyen tartışmayı argüman formunda dönüştüren Robinson, Sokrates'in iyi at binmeyi öğretenin iyi saygı ve kazanç elde etmesi gibi, erdemi öğretenin de saygı ve kazanç elde edeceği şeklindeki iki tikel durum arasında kurduğu ilişkiyi birinci tür *epagoge* kullanımı olarak nitelendirir.¹² Robinson'a göre iki önermeyle iki basit vaka arasındaki tespitin yapıldığı bu kullanım diyaloglarda oldukça yaygındır. Fakat Sokrates'in iki vaka arasındaki benzerliklerden yaptığı çıkarım bazen 3, 4 ve hatta nadir de olsa 5 tekil örnekle desteklenmektedir. Söz gelimi *Sokrates'in Savunması* 27 b'de de üç tekilden hareketle dördüncü vakaya geçiş söz konusudur.¹³ Bunların tamamı Robinson'a göre yukarıda işaret edilen 1. tür *epagoge* kullanımına örnek olarak gösterilebilir.¹⁴

Aristoteles tümevarımı "...tümevarım (*epagoge*), *tekillerden tümele (epi to katholou) geçiştir...*"¹⁵ şeklinde tanımlamakta ve analoji ile onun farkını belirgin olarak ortaya koymaktadır: "(büyük) *ucun (terimin) orta terime ait olduğu üçüncü terime benzeyen bir terim yoluyla kanıtlandığında analojiye sahip oluruz. Hem orta terimin üçüncü terime ait olduğu ve birincinin (büyük ucun) üçüncü terime benzeyene ait olduğunu aşına olmalıdır.*"¹⁶ Robinson Aristoteles'in

9 Robinson, Plato's Earlier Dialectic, 35.

10 Aristotle, Prior Analytics, The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition içinde, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995), II, 24, 68b37-69a16.

11 Bkz. "...tümevarım (*epagoge*), *tekillerden tümele (epi to katholou) geçiştir...*", Aristotle, Topics, I, 12, 105a10-16, 397. Yunancalar için bkz. Helmig, Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition, 111 vd.

12 Platon, *Büyük Hippias-Thages*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), fr. 284-285, 29.

13 Robinson, Plato's Earlier Dialectic, 36. Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. F. Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), fr. 27b-28a, 67-69.

14 Robinson, Plato's Earlier Dialectic, 35-36.

15 Aristotle, Topics, The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition içinde, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995), I, 12, 105a10-16.

16 Aristotle, Prior Analytics, II, 24, 68b37-69a16. Aynı yerin devamında filozofun getirdiği analoji örneği şöyledir: "*Örneğin A kötü, B'nin komşulara savaş açmak, C'nin Atinalıların Thebaililere karşı, D'nin Thebaililerin Phokislilere karşı olduğunu temsil ettiğini varsayalım. Thebaililerle savaşmanın*

bu açıklamalarının farkındadır. Bu nedenle o, kendi önerisi olan birinci tür Sokratik *epagoge* kullanımı ile Aristoteles'in *epagoge* tanımı arasında ciddi farklılıkların olduğunu açıktan belirtir. Buna rağmen Robinson, Sokrates'in *epagoge* kullanımları arasında ilk sırayı tekiller arasındaki geçiş manasındaki 1. tür kullanıma ayırır.

Aristoteles'in söz konusu ayırımının farkında olan Vlastos, Robinson'un Sokrates'e attığı ve Aristotelesçi anlamdaki analogi türüne denk gelen bu akıl yürütmeyi *epagoge* kullanımı olarak yorumlanmasını doğru bulmaz. Nitekim Robinson'un da kendi önerdiği birinci tür *epagoge* kullanımının Aristoteles ile doğrudan örtüşmediğinin belirttiğini iddia eden Vlastos, onun bu kullanımını Sokratik çürütmenin bir parçası olan analogi olarak okumayı önerir.¹⁷ Fakat Vlastos, analogi ve tümevarım ayırımının farkında olmakla beraber, Aristoteles'in analoginin tümevarımın bir türü olarak kabul ettiğini belirttiği pasajlara hiç yer vermez. Oysa mantıkta da oldukça önemli bir tartışma olan analoginin tümevarımın bir parçası/türü mü yoksa ayrı bir akıl yürütme türü olarak kabul edilmesi mi gerektiği sorusu günceldir. Bu açıdan tümevarımın ilk aşamasının tekillerdeki ortak noktaların tespiti olduğu hatırlandığında Robinson'un önerisinin bir öneme sahip olup olmadığı sorgulamaya tekrar açılabilir. Aristoteles'e göre "...analogi bir tümevarımdır..."¹⁸ fakat kullanım alanları açısından farklılık gösterir. Zira "kanıt önermesi bir takım benzer olaylar üzerine kurgulanır ise bu diyalektikte tümevarım, retorikte analogidir..."¹⁹ Buna göre Sokrates ve Platon'un henüz analitik olarak mantı-

kötü olduğunu kanıtlamak için komşularla savaşmanın kötü olduğunu varsaymak zorundayız. Bu ikna benzer olgular/vakalardan elde edilir söz gelimi Phokislilere karşı savaş Thebaililer için bir kötülüktür gibi. Komşulara savaş açmak bir kötülüktür ve Thabaililer ile savaşmak komşularla savaşmak demektir buradan açıktır ki Thebaililere karşı savaşmak bir kötülüktür. Şimdi, B'nin C'ye ve D'ye (çünkü ikisi de komşuya karşı savaşa vakasıdır) ve A'nın D'ye (çünkü Phokislilere karşı yapılan savaş Thebaililer için iyi sonuçlanmamıştır) ait olduğu açıktır; ancak A'nın B'ye ait olduğu D sayesinde kanıtlanacaktır. Aynı şekilde orta terimin uç terimle olan ilişkisine dair ikna benzer bazı diğer durumlar sayesinde oluşturulmuş olduğu durumlarda da. Şu halde ne parçadan bütüne, ne de bütünden parçaya fakat açıkça parçadan parçaya doğru, her ikisinin de aynı terimi tümcelediği/yüklemlediği (subordinate) ve bunlardan birinin benzer olduğunda (gerçekleşen) bir temsil söz konusudur." Çeviri tarafıma aittir.

- 17 Gregory Vlastos, Socrates, Ironist and Moral Philosopher, (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1991) 267, ilgili dipnot.
- 18 Aristotle, Rhetoric, The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition içinde, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995), I, 2, 1356b1 vd.
- 19 Aristotle, Rhetoric, I, 2, 1356b1 vd. Diogenes Laertius, Sokrates'i anlattığı ilgili bölümlerde tümevarımdan bahsetmez. Hatta Platon'un tümevarımı metot olarak kullandığını belirtir ve Aristoteles'in atıfta bulunduğumuz yerleriyle uyumlu bir şekilde, Aristotelesçi tümevarımı Platon'a izafe eder: "Platon bu karşı çıkma ve çatışma yoluyla tümevarım yöntemini görüşlerini açıklamak için değil, karşısındakini çürütmek için kullanmıştır. ... tümevarım iki türdür: biri, tekil olarak araştırılan şeyi tekil olanla kanıtlar, öbürü de evrensel olanı özel olanla kanıtlar. Birincisi retoriğe özgüdür, ikincisi de diyalektikçe." Bkz. D. Laertius, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri Üzerine, 152-153. Laertius'un bu anlatılarından ilki, kendisi kullanmasa da, Aristoteles'in analogi (paradeigma) ikincisi ise Platon'un Phaidon 70d-72a da yer alan zıtların birbirinden çıktığı yönündeki genellemesinden oluşmuştur. Bu nedenle Laertius'un

ğı kullanmadığı ortadadır. Onların diyalektik sanatını mantık olarak kullandığı hatırladığında Robinson'un iddiası dikkatli bir şekilde Aristoteles'te gördüğümüz haliyle yani kanıt önermesinin benzer olaylar üzerine diyalektik açıdan kurgulanmasıyla "tümevarım", retorikte kurgulanmasıyla da analogi olarak anlaşılması gerekecektir. Dolayısıyla Aristoteles açısından bakıldığında analogi "...genellikle olduğundan farklı halde olmayı mümkün kılan araştırma konularıyla..."²⁰ ilgilidir. Bu bir bakıma Analütika'nın konusunun zorunlu olarak olduğu gibi olanlar olduğunu farklı bir biçimde ifade etmek demektir. Oysa diyalektik, henüz bu seviyeye ulaşamamıştır, bu yüzden onun konuları ancak *değişen, başkalaşan* konular olabilir.²¹ Aristoteles analogi ve tümevarım arasındaki, çeşitli mantık sanatları ve araştırma konularının farkını belirttikten sonra analogiyi tümevarımın bir parçası olarak nitelendirir: "Analojinin tümevarımın bir türü olduğu çoktan açıklandı; onu diğerlerinden ayıran araştırma konusunun özel doğası da yukarıda söylendi. Analogi, ne parçadan bütüne doğrudur, ne bütünden parçaya doğrudur ne de bütünden bütüne doğrudur, ancak parçadan parçaya ya da benzerden benzerdir."²²

Bu veriler ışığında Robinson'un 1. türe uygun *epagoge* kullanımı iddiası kanaatimizce Aristoteles'in analitikleri açısından bakıldığında analogi olarak değerlendirilebilecektir. Fakat Sokrates'in bir mantık kitabı bırakmadığı ve *epagogenin* genel anlamda Sokratik çürütmenin bir parçası olarak ele alındığında diyalektik sanatında kullanılan bir tür genele yönelik tümevarımsal (endüktif) çıkarım olabilme iddiasından bahsedilebilir. Vlastos tespitinde haklı olmakla birlikte, temellendirme açısından sadece Robinson'un bu seçeneği kendisinin deelediğine işaret etmekle yetinmiştir. Buna rağmen McPherran Robinson'un bir numaralı kullanımlardaki bazen 5 öncüle kadar giden benzerlik üzerine kurulu endüktif soruşturmasının örneklerinin kısıtlı olmasını yadsımaz. Ona göre Sokrates'in muhatabını bir şekilde aşına olduklarını kabul ettirmesi açısından bu sayı yeterlidir. Bu nedenle Robinson'un dediği gibi bu türü eksik bir tümevarım olarak yorumlamayı ilk ba-

epagoge anlatıları doğru bulunmaz bkz. J. R. Milton, "Induction Before Hume", *British Journal of Philosophy and Science* 38, (1987), 49-74, 53 vd.

Ausland bunun temelini yeni Platoncuların *epagoge*yi yeniden tanımlaması olarak gösterir ve Laertius'un tasnifinin Alcinius'takiyle örtüşüğünü belirtir: Alcinius, a) tekilden tekile b) tekilden tümele olmak üzere iki tür tümevarım (*epagoge*) ayrımı yapmıştır. Bkz. Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", 227-228.

20 Aristotle, *Rhetoric*, I, 2 1357a13.

21 Fârâbi, *Kitâbu'l Hurûf-Harfier Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 79-95. Fârâbi'nin yüzyıllar önce analitikanın diyalektikten sonra gelişen ve varlığını Aristoteles'e borçlu olduğunu belirten bir sanat olduğu yönündeki tespitleri şaşırtıcıdır. Benzer modern yorumlar için bkz: Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", 224-250.

22 Aristotle, *Rhetoric*, I, 2, 1357b23-30.

kışta yadsımak doğru iken, detaylı bakıldığında Sokratik çürütmeler açısından ve diyalogta sözün fazla uzamaması nedeniyle örneklerin az olmasında bir problem yoktur. Zira Sokratik çürütmeler her zaman yeniden incelenmeye açık bırakıldıkları için, elde edilen sonuçların, aktüel kesinlikler olarak değil, ihtimali ve pratik gerçeklikler olarak anlaşılması gerekmektedir.²³

Öte yandan Robinson'un 1. tür *epagoge* yorumuna Vlastos'un itirazı Ausland tarafından farklı gerekçelerle destek bulur.²⁴ Ausland'a göre Aristoteles *epagoge* ve *paradeigma* yani analogi arasındaki ayrımı, yukarıda işaret ettiğimiz üzere, açıktan belirtmiştir. Ausland Aristoteles'e göre iki öncül ve bir sonuçtan oluşan akıl yürütme formu/silozizm (*sullogismós*) ve *epagogenin* diyalektikte, analogi (*paradeigma*) ve entimemin (*entymema*) ise retorikte argüman kurmak için gereken iki yöntem olduğuna işaret eder. O, Aristoteles'in entimem kıyaslarını mükemmel olmayan (*imperfect*) akıl yürütme formları olarak bir ya da iki önermeyi eksik bıraktığını, bunun muhatap açısından anlaşılması gereken bir nokta olarak kabul edildiğini ekler. Ona göre benzer şekilde analogide de bir tekil örnek akıl yürütme için yeterli olabilir. Ancak Aristotelesçi tümevarımda akıl yürütme zorunlu olarak birden fazla örnek içermelidir. Entimemler benzerlik ve işaretler üzerine kurulu gözükürken, analogi iki tikel arasında bir akıl yürütmeyi gerektirir. Bu ise tekilden tümele gidişten açıkça farklıdır. Tam olarak Ausland'a göre Aristoteles'in bu tasvirleri "mantık-metafiziksel" duruşuyla alakalıdır.²⁵ Zira diyalektikte tümevarım tekilden tümele gider, bu manada analogi tümevarımın bir türü olamaz. Ausland Aristoteles'e göre birincil tözlerin dış dünyadaki tekiler olduğunu ve onların tümel olmadıklarından hareketle, tümeller ile onların altındaki tekiler arasında benzerlik kurmayı doğru bulmaz. Ona göre analoginin retorik tümevarım olarak anlaşılması tümevarımın retorik ve felsefedeki (analütika) türü olan tümevarımla karşıtlık oluşturduğu anlamına gelmez.²⁶ Ausland'a göre bu, süreç içinde Yeni Platoncular nedeniyle ortaya çıkan bir metin kirliliği dolayısıyla. Örneğin Alcinius, a) *tekilden tekile* b) *tekilden tümele* olmak üzere iki tür tümevarım (*epagoge*) ayrımı yapmıştır.²⁷

23 Mark, L. McPherran, "Santas, Socrates, and Induction", *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas* içinde, ed. G. Anagnostopoulos (Dordrecht-Heidelberg-London-Newyork: Springer, 2011), 53-74, 55.

24 Ausland, "Forensic Characteristics of Socratic Argumentation", 36-60, Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", 224-250.

25 Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", 227-228.

26 Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", 227.

27 Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", 227-228. Alcinius hakkındaki bu tespit Helmig tarafından da kabul görülür "...Didaskalikos adlı eserinin hiçbir yerinde Alcinius tümevarımın tek başına tümel kavramı ortaya çıkardığı görüşüne katılmaz...". (çeviri tarafıma aittir) Helmig'e göre Yeni Platoncular Platoncu ve Aristotelesçi epistemolojiyi birleştirmeye çalışırlar. Bkz. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, 151 vd.

Bu ayrım Diogenes Laertius'in eserinde yer alan Platon ve Sokrates'in tümevarım tasvirlerinin metin kirliliği sonucu tamamen Aristotelesçi biçimde anlatılmasına vesile olmuştur.²⁸ Şu halde Ausland, Robinson'un birinci tür epagoge kullanımının Aristoteles'in tekilden tümele yönelimli *epagogesi* ile örtüşmediğini kabul eder.²⁹

Robinson'u takip eden Santas, Vlastos'un itirazına bir cevap olabilecek yeni bir tasnif önererek Robinson'un 1 numaralı *epagoge* kullanımına alternatif olması için a) *analojiden oluşan tümevarımsal (endüktif) argümanlar* ve b) *genelleme yapan tümevarımsal (endüktif) argümanlar* şeklinde yeni bir tasnif önerir.³⁰ Santas analojiden oluşan endüksiyona *Lakhes* 184d-185a ve *Krition* 46b-48 numarayı örnek verir ve uzun incelemeler yapar. Santas'ın argümanlarının kısaltılmış özü şöyledir:

“Vaka 1: Bir yarış için hazırlanması gereken gençler bilgili ve deneyimli ustalar tarafından eğitilmelidir.

Vaka 2: Bu nedenle gençlerin savaşmaları için gereken eğitimde de alanda ilgili uzmanlar tarafından eğitilmelidir.”

Santas buradan hareketle tam analogi formunu şöyle kurgular:

“Ö1: a,b,c tikel durumlarının hepsinin S ve P özelliklerine sahip oldukları (gözlemlenmiştir) bilinmektedir

Ö2: d de bir S dir,

S1: Buradan hareketle, (muhtemelen) d, P dir.”³¹

Detaylı açıklamalar bir tarafa bırakılırsa Santas açısından bu örnek, iki tekil vaka arasındaki benzerlikten hareketle tam formda anlaşılabilir bir analojiden oluşan endüktif argümandır.³² İki tikel arasındaki benzerlik üzerinden yapılan bu analogik endüksiyon, Santas'a göre salt tecrübe temeliyle desteklenmesi açısından incelenebileceği kadar, argümanı daha sağlam hale getiren bu akıl yürütmenin bilgiye dayalı olması şartı ile desteklen-

28 Ausland, “Socratic Induction in Plato and Aristotle”, 227-228.

29 Bu nedenle Ausland'a göre Aristoteles'in metafizikteki atfı dikkatli okunmalıdır. Hayden, Aristoteles'in metafizikteki Sokrates'e olan atfının tümevarımsal konuşmalar kısmında epoktikous logous kelimesini kullandığını buradaki kelimenin, epagein kelimesinden türeyen bir sıfat olduğunu bunun anlamının ise Sokrates'in tümevarımsal argümanlar değil, tekinlik olarak uzman bir kişinin karşı tarafın argümanlarını inceleyen kimse anlamında anlaşılması gerektiğini belirtir. Zira Ausland, ilgili atfın devamında Sokrates'in etik problemlerle uğraşma pratiğinin Aristoteles'in *ousia* yani töz olarak bu problemleri ele alma anlamına gelebileceğini okumayı mümkün görür. Hatta Aristoteles'in Sokrates'e atfettiği tüm tanımların Sokrates'in endüktif argümanlarının amacı olmadığını, bunun daha çok Sokrates'in diyalektik pratiklerinin etik alandaki uygulamasından doğan bir atf olabileceğini belirtir. Bkz. Ausland, “Socratic Induction in Plato and Aristotle”, 229-230.

30 Grasmos X. Santas, *Socrates* (London-New York: Routledge, 1999), 136.

31 Santas, *Socrates*, 140.

32 Santas, *Socrates*, 139-140.

mektedir.³³ Bu açıdan Vlastos'un deneyim temeline açık olmama yönündeki itirazına bir cevap geliştirilebilecektir. İkinci örnek *Krition* 46b-48 numaralı fragmanlara dayanır. Buradaki inceleme, Sokrates'in hapisten kaçmasını teklif eden *Krition*'un etraftakilerin Sokrates'e dostları tarafından yardım edilmedi iddiası/olasılığında kurtulmak istemesi üzerine gelişir ve sadeleştirdiğimiz haliyle şu forma ulaşır:

a) Spor yapan atletler herkesin değil, sadece uzman antrenörlerin eleştirilerini dikkate almalı ve ona göre davranmalıdır.

b) Doğruluk ve yanlışlık, soyluluk ve zıttı gibi konuları dikkate alan ve bu yolda yürüyen birisi, herkesin değil bu konuları bilen kişilerin yorumlarını dikkate almalıdır.”³⁴

Santas, sporcunun kimin yorumlarını takip etmesi gerektiği önermesiyle, ahlaki konularda bir kişinin de aynı şekilde konuyla alakalı uzmanları dinlemesi gerektiği yönündeki çıkarımın analojik olduğunu belirtir. Yine bu analojik endüksiyonda da tekil tecrübeye dayalı vaka analizlerinden elde edilmiş bir ön hazırlık evresinden hareket etme kadar, bilginin de rol oynadığı bir yapı söz konusudur.³⁵ Santas'ın yeni tasnifinin ilk seçeneği, Robinson'un *epagogesinin* analojik endüktif argüman olarak yeniden isimlendirilmesidir. Fakat “*analojik endüktif argümanlar*” ifadesi, kesinlikle Aristotelesçi anlamdaki bir tümele (*katholou*) yönelik değil, Sokrates ve Platoncu anlamda *daha genele* doğru bir çıkarımdır.

Görüldüğü gibi Robinson'un Aristoteles açısından analoji olarak yorumlanabilecek *epagoge* okuması, Vlastos tarafından eleştirilmiştir. Nitekim Vlastos bunu Robinson'un diğer 2 ve 3 numaralı kullanımları için bir temellendirme olarak gördüğünü düşündüğümüzde, onun itirazının Robinson'un okumasına temelden yapılmış bir eleştiri olduğu söylenebilir. Fakat Aristoteles'in net biçimde ayırmış olduğu analoji ve tümevarımın yapısal farkı, konularının mahiyeti ve mantık sanatlarındaki kullanımlarına göre epistemik değeri henüz Sokrates açısından, en azından metinlerde, açıktan yapılmış değildir. Ausland ise tam olarak bu noktaya işaret ederek, analoji ve tümevarımın Aristotelesçi anlamdaki yapısal farkını ön plana çıkartarak Robinson'a bir eleştiri yöneltir. Bu anlamda Santas'ın Robinson'a dayanarak yapmış olduğu ikinci tasnif, analojinin iki tikel arasındaki benzerliklerine uygun ve bu forma uymak bakımından doğru olduğu tespitiyle Vlastos'un itirazına haklılık payı vermekte ancak endüktif kelimesine tümele ulaşan

33 Santas, Socrates, 142.

34 Santas, Socrates, 143-144.

35 Santas, Socrates, 143-144.

anlamında bir değer atfetmemekle de ondan farklılaşmaktadır. Guthrie açısından değerlendirildiğinde Santas'ın Robinson'a dair yaptığı temellendirme tutarlı sayılabilir.³⁶ Ayrıca Sokratik *epagoge* kullanımının Sokratik çürütmenin bir parçası olmak bakımından Robinson, Vlastos ve Santas'ın aynı kanaatte olduğunu söylemek gerekmektedir.

Tekilden Tümele/Genele Giden Epagoge Kullanımı

Robinson tekil durumdan yahut farklı tekil önermelerden tümele giden 2. tür *epagoge* kullanım misalleri için *Protagoras* 332c'yi örnek verir. O, bu örnekte güzelliğin tek karşıtının çirkinlik, iyiliğin tek karşıtının kötülük ve yüksek sesin tek karşıtının alçak ses olduğuna yönelik tekil analizlerinden sonra Sokrates'in "her bir tekil karşıtın bir ve tek karşıtı vardır" şeklindeki tümel bir önermeye ulaşmasını bu kullanıma misal olarak gösterir.³⁷ Şaşırtıcı bir biçimde bu, Aristoteles'in *Kategoriler*'de zıtlıkları elde ederken kullandığı ve doğrudan *epagoge* kelimesiyle bu tür durumların bilindiğini söylediği pasajıyla örtüşür:

"İyi olanın zıddı zorunlu olarak kötüdür; bu söz gelimi sağlık ve hastalık, adalet ve zulüm, cesaret ve korkaklık ve benzer diğer durumlar gibi vakalardan yapılan tümevarım sayesinde apaçıktır. Ancak kötü şeyin zıddı bazen iyi ama bazen de kötüdür. Çünkü bir kötülük olan aşırılığın zıddı, eksiklikler ki bu da kötüdür; öte yandan iyilik anlamındaki orta hal/ilımlılık (moderation) her ikisinin de zıddıdır. Bu tür durum çok az durumda böyle olmasına rağmen, genellikle bir kötü şeyin zıddı her zaman iyiliktir."³⁸

Sokrates'in örneklerinin Aristoteles'in verdiği örnekle ilk bakışta örtüştüğü söylenebilir. Nitekim *Topikler*'deki tümevarım (*epagoge*) tanımı ve devamındaki tümevarıma dayalı akıl yürütme örneği de bu anlamda örtüşmektedir.³⁹

36 Guthrie'ye göre Sokrates'in endüktif argümanlardan kastı eidosun yani türün genel özsel doğasına dairdir. Sokrates'in amacı genel tanımlara ulaşmaktır ve bu mantıktan ziyade etik ile ilgili konulardaki genel tanımlamalardır. Mantıksal anlamdaki teknik kullanım Aristoteles'in katkısıdır. Bkz. W.K. C. Guthrie, Sokrates (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 105 vd.

37 Robinson, Plato's Earlier Dialectic, 36.

38 Aristotle, Categories, The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition içinde, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995), 11, 13b35-14a1. Çeviri tarafıma aittir.

39 "...tümevarım (*epagoge*), tekillerden tümele (*epi to katholou*) geçiştir. Söz gelimi şu argüman gibi en becerikli/yetenekli pilot en etkili olan ise ve yetenekli arabacı için de bu böyle ise, o zaman genel olarak, yetenekli insan kendi belirli işinde en iyi olandır." Bkz. Aristotele, Topics, I, 12, 105a10-16. Benzer tanımlar için bkz. Topics VIII, I, 156a4-6, Aristotle, Posterior Analytics, The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition içinde, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1995), I, 71a 8-9. Aristotle, Rhetoric, I, 2, 1356b14-15. Tümel önermeyle biten bir başka uygulamalı örnek için bkz. "...genellikle bir kötü şeyin zıddı her zaman iyiliktir." Aristotle, Categories, 11, 13b35-14a1.

Benzer şekilde *Gorgias* 474d ve sonrasında Sokrates, muhatabına bedenlerin güzel olarak isimlendirilmesinin ya onların yararlı ya da zevk veren olmasından hareketle söylendiğini belirtir. Devamında şekiller, renkler, yüzler, biçim, ses, meslek ve yasaların da aynı kriterlerle isimlendirildiğini belirterek tümel bir hükme şöyle ulaşır: “eğer bir şey diğer(ler)inden daha güzelse bu ya onun yarar ya da hoşluk bakımından diğer(ler)inden üstün olduğu için bu sıfatı almıştır...”⁴⁰ Robinson’a göre Sokrates’in güzellik-çirkinlik, iyilik-kötülük, alçak ses- yüksek ses şeklinde üç tekil örnekten sonra genel “her bir tekil karşıtın bir ve tek karşıtı vardır” şeklindeki tümel önermeye ulaşması gibi, Aristoteles’in *Topikler*’deki birkaç tekil örnekten tümel bir hükme ulaşması oldukça benzerdir. Peki, bu Aristotelesçi tümevarımın bir karşılığı mıdır?

Robinson’un Sokrates’te var olduğunu iddia ettiği 2. tür *epagoge* kullanımı Aristoteles’in tarif ve örneği ile örtüşmesine rağmen Vlastos tarafından eleştirilir. Vlastos, bu eleştirisini *Ion* 540b-d numaralı fragmanını maddeler halinde çıkarım yapısına dönüştürüp bir argüman geliştirerek temellendirmeye çalışır.⁴¹ Bu uzun örneği kısalttığımız çevirisini o şöyle kurgular:

- a) Fırtınaya maruz kalmış bir geminin mürettebatına söylenecek en iyi şeyi kaptan bilir
 - b) Hastaya söylenecek şeyi en iyi bilen doktordur
 - c) Kızgın bir sığırı sakinleştirmek için neyin yapılması gerektiğini en iyi çoban bilir
 - d) Yün işiyle uğraşan kadına ne söylenmesi gerektiğini en iyi bilen yün ustasıdır
 - e) Generalin orduya ne söylenmesi gerektiğini en iyi bilen askeri uzmandır
- Sonuç: Eğer C bir sanatsa, onun ustası kapsamına dahil olanlar konusunda en iyi bilgiye sahip olandır.”⁴²

Vlastos, Robinson’un tasvirine uygun olarak ele aldığı bu örnekte, elde edilen sonucun yukarıda yer alan bütün öncüllerden daha genel bulur ve bunun bir tür “endüktif argüman” yani daha genele yönelik bir argüman olabileceğini iddia eder. Fakat burada Vlastos’un endüktif kullanımı ile Robinson’un kullanımı farklıdır. Vlastos’a göre endüktif argümanın manası daha genele yöneliktir, fakat bu tümel olarak yorumlanamaz. Söz konusu nedenle bu örnek endüktif bir argüman olsa da Vlastos’a göre bazı sınırlı sayıdaki örnekten elde edilen bu tür bir genel sonuca klasik mantıktaki tümevarım anlamında ulaşmak mümkün değildir. Çünkü mantıksal olarak bu iddianın

40 Platon, *Gorgias*, çev. F. Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2016), fr. 474b-475b, 86-88.

41 Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, 267.

42 Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, 268. Sadeleştirerek çeviri tarafıma aittir.

tecrübeyle çürütülebileceği ihtimali açık bırakılmamıştır. Zira “bir konuda uzman olmak” ifadesi, bir şahısta kendi kapsamı içinde kalan bir konuda uzmanlık yapamayacağı durumlarla karşılaşması durumunda deneysel olarak çürütülebilir. Bir başka ifadeyle Robinson’un Aristotelesçi anlamdaki bir tümevarım okumasıyla kıyaslandığında Sokrates’e attığı bu çıkarım, deneyim temeline açık kapı bırakmamaktadır. Bu nedenle daha genele yönelik bir anlamda endüktif argüman olarak yorumlanmalıdır.⁴³ Peki, Vlastos’un itirazı ne anlama gelir?

Tartışmalı da olsa tam ve eksik tümevarım ayrımının net bir biçimde Aristoteles tarafından yapılmadığı genel kabuldür.⁴⁴ Zira Platon ve takipçilerinin döngüsellik argümanı itirazı başta olmak üzere özellikle Sextus Empiricus (MS 2.-3.) türün tekellerinin geçmiş, şimdi ve gelecekte tam tümevarımla bitirilemeyeceğini açıktan söyleyerek⁴⁵ Aristoteles’in tümevarımını eleştirmişlerdir. Bu iki eleştiri de modern dönemde David Hume (MS 1711-1776) ve takipçilerinin tümevarıma yönelik eleştirilerinin temelini oluşturmuştur. Fakat Sokrates ve Aristoteles açısından bilimsel ve matematiksel bir tümevarım ayrımı henüz yoktur ve bu eleştirilere farklı cevaplar verilebilir. Yine de Aristoteles açısından bakıldığında da Vlastos’un yapılan bir tümevarımı karşıt tekil bir örnekle çürütülebileceği anlamına gelen deneyim temelini eksik olduğu iddiası tümevarımın doğasına yapılmış bir genel itiraz değil midir? Vlastos deneyim temeliyle bunu kastediyorsa, Roberson’un buna söyleyecek bir cevabı vardır.

Epagoge ve türevlerinin gerek lafız gerek örnek olmak bakımından incelemesini ortaya koyarak Aristoteles’ten çok önce ve onun tarifinden daha zengin bir kullanımın Sokrates’e kadar götürülebileceği anlamına gelen Roberson’un analizleri, aynı zamanda diyaloglardaki *epagoge* kullanımına dair ek ifadelerle dayanak bulur. Roberson’a göre kendi tespit ettiği üç tür kullanımı bazı dilsel ifadelerle de desteklenmektedir. Söz gelimi Sokrates *Kratylos* 393c’de olduğu gibi, tikel vakalardan başka tikel vakalara geçerken “*kata ton outon logon/by parity of reasoning*” yani bu akıl yürütmeye göre şeklinde Türkçe karşılayabileceğimiz bazı ifadeler kullanır. Yine *Protagoras* 312a’daki

43 Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, 268. MchPherran Vlastos’un bu yorumunu epagogenin Sokratik çürütmelerde hiçbir etkisinin bulunmadığı anlamına geleceğini savunur. Bu tabloda da Sokratik çürütme bir ikna ile değil, salt açıklama ile muhatapın Sokrates ile karşılaşmadan önceki durumu ya da inançlarını hatırlaması sağlanarak bir tür açıklama yöntemine dönüşmesi demektir. Ancak Sokrates’in muhatapı ikna etmeyi epagoge ile denediği pek çok yer mevcuttur. Bu kaynaklar Platon’un eserleriyle de sınırlı değildir. Ksenofon’un *Memorabilia* adlı eserleri de buna örnek gösterilebilir. Bkz. McPherran, “Santas, Socrates, and Induction”, 58-59.

44 Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, 111 vd.

45 Sextus Empiricus, “Pyrrhonculuğun Ana Hatları”, *Kuşkuculuk içinde*, çev. M. K. Sütçüoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017) II, fr.204-206.

“eğer bu önceki vakalara benzerse” şeklindeki başka ek ibareler de mevcuttur. Tekillerden daha genele giden bir *epagoge* kullanımında ise *Gorgias* 460 b’de olduğu gibi “aynı akıl yürütmeyle” şeklinde ibareler yer alır. Bu ifadeler *Devellet* I 353cd’de Sokrates “diğer bütün durumları da aynı akıl yürütme (logos) a tabi tutar mıyız?” şeklinde daha açıktan söyler. Bu tarz ek destekleyici ifadelerin Sokrates’in diğer eserlerinde de bulunabileceğini savunan Robinson, *Gorgias* 469d’de “daha fazla tekil kanıtlamalara ihtiyaç var mı yoksa kabul eder misin” şeklinde kullandığını, bazen de “hepsi birlikte/all collectively” şeklinde kelimelerle bu sürecin desteklendiğini belirtir.⁴⁶ Acaba Robinson bütün bunlara dayanarak teorik ve farklı türlerine göre *epagogenin* tam ve eksik yahut sezgisel tümevarım şeklinde Sokrates tarafından teorik ve soyut bir ayırımla tarifinin yapıldığını mı savunmaktadır?

Robinson günümüzde mevcut olan sezgisel kesin *epagoge* (*intuitively certain epagoge*) tekilerin tamamlandığı kesin *epagoge* (*enumeratively-tam tümevarım*) ve olasılıklı *epagoge* (eksik tümevarım) şeklindeki ayırımı Aris-toteles, Platon ve Sokrates’te keskin bir şekilde ayırma tabi tutulmadığını söyler.⁴⁷ Vlastos da benzer şekilde sezgisel tümevarım ayırımının mantıkçıların bir tasnifi olduğunu belirtmektedir.⁴⁸ Sokrates’in kullanımları arasında tam tümevarım (*enumerative epagoge*) kullanımının ayırımı olmasa da *Menon* 87-88’in örnek gösterilebileceğini dile getiren Robinson, buradaki ibarelerden Sokratesin muğlak bir şekilde sanki bütün ilgili tekil durumları incelediğine yönelik bir hava oluşturduğunu “haydi bizlere ne tür şeylerin faydalı olduğunu, onları tek tek ele alarak inceleyelim” şeklindeki ifadelerle dile getirdiğine işaret eder.⁴⁹ Ayrıca Robinson, *Gorgias* 474-5 ve *Lackhes* 183c gibi pasajlarda araştırılan kavramın bütün tekillerinin inceleneyeceği/incelendiği yönünde bazı muğlak ifadelerin olduğunu ekler. Fakat o Sokrates ve Platon’un bütün tekileri içeren tam *epagoge* araştırmasıyla bir tümevarım kullanmadıklarının altını çizer.⁵⁰ Buna rağmen Robinson’a göre zaten bu filozoflar bazen türün bütün tekillerini incelemenin imkan dışı olacağını farkındadır. Yani Sextus Empiricus’un eleştirisi bu filozoflar tarafından bilinmektedir. Hatta bu filozoflar için tam tümevarımla sezgisel tümevarımı ayırıştırma ihtiyacı duymamışlardır. Çünkü zaten aynı araştırma mantığının, benzer yönlerin incelenmesiyle tüm tekillerde aynı sonucu vereceğini

46 Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, 37.

47 Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, 38.

48 Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, 267.

49 Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, 38.

50 Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, 38.

muhatap diyalektik tartışmada *sezgisel olarak* bilmektedirler.⁵¹ Bu nedenle Robinson bu filozoflar için tam tümevarımın, bir türün altındaki bütün tekilleri açısından değil, bir cinsin altındaki sınırlı sayıdaki türlere uygulamak açısından daha anlamlı olduğunu iddia eder.⁵² Zira bir cinsin altındaki sınırlı sayıdaki türlere, her bir türün kendi altındaki bazı tekil örnekleri incelemek kaydıyla, cinsin altında birleşen tüm türlerde tümevarımın uygulanabileceğini göstermek mümkündür.⁵³ Dolayısıyla tam ve eksik tümevarımı sezgisel tümevarımla, türün bazı örnekleri üzerinden cinsin özelliğine ulaşmak ve genellemeyi bu açıdan yapmak daha doğrudur. Nitekim Robinson, yukarıda işaret ettiğimiz *Menon*'da yer alan örneği, neredeyse bütün diyaloglardaki tek eksik tümevarım örneği sayarak, bunun bile diyalogun sonunda bir tekil karşıt örnekle yıkıldığını belirtir. Fakat bu örnek bile eksik tümevarıma yönelik tam ve yetkin bir örnek değildir. Robinson'a göre tüm diyaloglarda eksik tümevarıma yönelik başka bir örnek bulunmaz.⁵⁴ McPherran Robinson'un işaret ettiği *Gorgias* 460b, *Menon* 97e-88d *Gorgias* 474d-475b numaralı fragmanları tekillerin tamamını sayan tümevarım örneği olarak kullanılmasına itiraz eder. Ona göre buralarda Sokrates'in kullandığı örnekler tam tümevarım olarak anlaşılabilirler çünkü üyelerin tam bir sayımı gerçekleştirmemiştir. Sokrates en iyi ihtimalle buralarda bunu gerçekleştirdiğine dair ek cümlelerle destekleyerek bir kanaat oluşturma peşindedir.⁵⁵

Vlastos itirazını burada bırakmaz ve etimolojik olarak Robinson'un yanlış bir çeviri sonucunda bu anlama ulaştığını dile getirerek ikinci bir eleştiri

- 51 Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 38. Benzer bir yaklaşım Helmig tarafından Aristoteles için yapılır bkz. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, 111-130.
- 52 Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 38. McPherran açısından bu sezgisel tümevarım anlamında anlaşılabilir. Bkz. McPherran "Santas, Socrates, and Induction", 62-63 vd. o, eksik tümevarım örnekleri için Karmides 159b-160d, 167c-168b, *Memorabilia* 1.2.9 gibi hem Platon hem de Sokrates'in diğer takipçilerinden öneriler getirir. Bkz. McPherran "Santas, Socrates, and Induction", 65 vd. Onun bu yaklaşımı *Ausland*'ın yorumundan bu açıdan farklılık göstermektedir.
- 53 Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 39.
- 54 Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 39. Aristoteles uzmanlarından Ross ve Helmig gibi önemli isimler de tam ve eksik tümevarım ayrımı ile tek bir karşıt örnekle tümevarımın çürütüldüğü eleştirilerine Robinson ile örtüşen temellendirmeler yaparlar. Mesela Helmig, "aynı mantığın diğer tekillerde de uygulanması gerektiği" şeklindeki Aristoteles metinlerindeki tümevarım terminolojisini örnek gösterir. Ayrıca, tümevarımın Aristoteles tarafından analütika, diyalektika ve retorika kullanımlarındaki yukarıda işaret edilen konusunun değişimine göre kesinlik derecesinin değiştiğine yönelik ayrımlardan hareketle, tümevarımın bazen tek bir karşıt örnekle çürütülebileceğini de mümkün sayarak, bilgi değerine dair önemli tasnifleri eklerler. Hatta pedagojik, psikolojik vd. açılardan bir tasnif önererek ikinci bir destek bulurlar. Dolayısıyla Robinson'un temellendirmesi Aristoteles uzmanlarının da başvurduğu bir noktadır.
- 55 McPherran, "Santas, Socrates, and Induction", 57. McPherran bu çalışmasında Sokratik *epagoge*yi Robinson'un 1 ve 2 numaralı kullanımını yeniden yapılandırarak a) *tümelin sezgisel kavrandığı* ve b) *eşit örneklerin araştırılması sonucu ulaşılan ihtimali endüktif genelleme* şeklinde Santas'ın yorumunu da içeren yeni bir yapı önerir.

sunar. Vlastos'un *Plato's Protagoras* adlı çalışmasında Sokrates'in epagoge kullanımının genel bir ifadeyi desteklemek üzere tekilleri örnek göstermek anlamında kullandığı, bu kullanımın mantıksal bir kanıt anlamında anlaşıl-mayacağı, bu anlamda sezgisel bir endüksiyon olarak nitelemenin mantık-çılara has bir durum olduğunu dile getirilir.⁵⁶ Vlastos *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* adlı eserinde Aristoteles'in yukarıda işaret edilen *Metafi-zik'te* yer alan atfındaki "epektikai logoi" ifadesinin endüktif/tümevarımsal argümanlar (*inductive arguments*) olarak çevrilmesinin yaygın bir hata olduğunu belirtir. Vlastos, Maier'in 1913'te yaptığı çalışmasına atıfla Aris-toteles'te *epagogenin* a) *gerekleştirme biçimi -begründungsform-* b) *Bilimsel araştırma yöntemi -wissenschaftliche Forshungsmethode-* olarak ikili bir ayrımı ortaya koyup, Sokrates'in endüktif metodunun bu ikinci şıkla hiçbir alaka-sının olmadığı tespitine atıfta bulunur. Ancak bu önemli çalışmaya rağmen yanlış tercüme baskın çıkmıştır, sonraki çeviri ve çalışmalarla yaygınlaş-mıştır. Vlastos'a göre sonradan Gullely de *epagojik* argümanların analojiden yapılmış argümanlar olduğunu işaret etse de, *epagein/epagoge* kelimelerinin "endüktif-inductive" olarak çevrilmeye devam etmesi ve bu önemli ayrımın hiç belirtilmemesi nedeniyle *induction/tümevarım* kullanımı ile analojiden oluşan endüktif kullanımının ayrımının kaçırılmasına neden olmuştur.⁵⁷

Vlastos'un itirazının farkında olan Santas, Robinson'un 2. tür argümanı-nı, kendi önerisi olan başka bir tasnifle yapılandırmaya çalışır. Bu manada Santas'ın *endüktif genellemeler* yapısındaki *epagoge* kullanımı için *Küçük Hip-pias* 366c-369a ile diğer bazı örnekleri de analiz edilmelidir. Biz sadece bu örneği inceleyeceğiz. *Küçük Hippias'ta* yer alan örneğin kısalttığımız hali ve özü şöyle gelişir:

- “Ö1: Aritmetik sanatında gönüllü olarak hataları söyleyenler tıpkı hesap ve sayı işlerinde doğruyu gönüllü söyleyebilenler gibi en güçlü olanlardır.
 Ö2: Diyagramlar konusunda hataları söyleyebilenler gibi, Geometri sana-tında da doğruyu tespit edebilen ve gönüllü olarak söyleyebilenler gibi en güçlü olanlardır.
 Ö3: Astronomide gök cisimleri üzerine hatayı söyleyebilenler, doğruyu tespit edip söyleyebilenler gibi en güçlü olanlardır.
 Ö4: Yanlış söyleyenler ile doğruyu söyleyebilenlerin aynı olmadığını söyle-yen bilinen hiçbir sanat dalı yoktur.
 S1: Bu nedenle, bütün sanatlarda yanlış söyleyenler ile doğru söyleyenler

56 Gregory Vlastos, *Plato's Protagoras*, (New Jersey: Prentice-Hall, 1956), xxix, 18 vd.

57 Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, 267, ilgili dipnot.

aynıdır.”⁵⁸

Santas diyaloglardan uzun ve parçalı halde olduğunu iddia ettiği öncülleri bir araya getirerek oluşturduğu bu genele yönelik endüksiyon kullanım formunu şöyle kıyas formuna çevirir:

“Ö1: a, b c ...'nın her birinin S ve P oldukları (bilinmekte) gözlenmiştir.

Ö2: hiçbir S'nin P olmadığı gözlemlenmiş (ve bilinir) değildir

S1: Bu nedenle muhtemelen bütün S'ler P'dir.”⁵⁹

Santas bütün eksikliklerine rağmen bu argümanın Sokrates'in doğruyu bilen kişinin bu bilgiyle aynı zamanda yanlışı söyleyebileceğini varsaydığını öne sürerek argümanın geçerli ve güçlü olduğunu savunur. Sokrates'in mantığa dair doğrudan bir kitap yazmadığını belirten Santas, akıl yürütmeyle dair diyaloglardaki metinlerin daha çok kompleks bir yapıda olduklarını, bu yöntemlerin karşı tarafın iddialarını test etmek için kullanıldığını, Aristoteles ve Stoacıların Sokrates'in bu zengin metodundan faydalanarak mantığı kurguladıklarını iddia eder.⁶⁰ Ancak konumuz açısından Santas'a göre genele doğru giden bu endüksiyon türü *epagoge* kullanımı Aristoteles'in tümeli veren *epagoge* kullanımıyla örtüşebilir mi?

Ausland bu noktada “genel” ifadesine itiraz ederek genelin tümel olmadığına dikkatleri çeker.⁶¹ Platoncu *eidos* (idea) ile Aristotelesçi tümel (*katholou*) anlamındaki iki farklı kavramın birbiriyle karıştırıldığını iddia ederek; metinler arasındaki “kirlilik” ile Aristoteles yorumcularının çabalarını ana-

58 Santas, Socrates, 148.

59 Santas, Socrates, 149.

60 Santas, Socrates, 178-179.

61 Ausland, Sokrates'i Platon ve Ksenofon'un eserlerinden okuyarak, epagoge-epagein ve türevlerini “duyuma açık ve bilinir olanları örnek göstermekle tartışmacının karşı tarafa önderlik etmesi” manasındaki bir tür Sokratik metodun alt bileşeni olarak okumayı önerir. O Xenophon'un Memorabilia 4.6.15, Cicero ve D. Laertius gibi bazı filozofların eserleri ışığında Sokrates'in tartışma üslubunun diyalektik karakterinin Aristoteles'in Topikler'de tasvir ettiği diyalektik ile aynı olmadığını temellendirmeye çalışır. Aristoteles Topikler'deki diyalektik tasvirinde diyalektik silojizmlerin endoksalar yahut sıradan fikirler ile başladığını, kesin bilimsel ilk prensiplerden başlamadığını söylemektedir. Endoksalar ise ortak noktalardaki kullanışlılık esasını gözetir ve bu ortak noktalar argüman formları olarak benzerlikler farklı karşıt diskorslarda kullanılabilir. Buradaki ortak noktalar tümel kavram (*katholou*) anlamından farklıdır. Ausland'a göre Topikler'deki diyalektik ile apodeiktik yahut ispatçı bilim arasında keskin bir ayrım vardır ve ispatçı bilim uygun öncüllerden kesin sonuçlar çıkarır. Oysa diyalektik muhatabı ikna etme ve çürütmeyi hedefler. Diyalektik konuşmada en az iki kişi olmak zorundadır. İspatçı bilimde kişi tek başına bir çıkarım yapabilir. Diyalektik konuşma bu nedenle keşif, fark etme gibi noktalarda imkan sağlarken, ispatçı bilim bu imkanı sağlamaz. Diyalektik retoriğe daha yakındır. Hayden'e göre bu nedenle Sokrates'in diyalektiği henüz Aristoteles'in silojistik yapıda ve tasviri çizilmiş bir halden ziyade, daha yumuşak ve geniş bir yapıdadır. Dolayısıyla Sokrates'in Ksenofon eserlerindeki ve diğer kaynaklar ışığındaki Sokrates'in bu kelime kullanım tasvirinin daha çok çürütmelere yönelik *epagein* fiiliyle örtüşen şekilde şahitlik etme ve örnek getirme, alıntı gösterme gibi manalarda okumanın daha doğru olduğunu savunur. Bkz. Ausland, “Socratic Induction in Plato and Aristotle”, 231-232.

liz eder. Bu iddiasını ispatlamak için *Devlet*'te yer alan bazı pasajları Aristoteles yorumcularından İskender Afrodisî'nin (MS 200) tümevarım olarak okuma çabalarını örnek gösterir. Ausland İskender Afrodisî'nin tümevarım örneklerine yönelik analizleri sonucunda Afrodisî'nin aslında parçadan bütüne varan tümevarımı değil, parçadan parçaya giden bir akıl yürütme kullanımını istemeden/fark etmeden ispatladığını savunur. O, bunun nedeninin ise *idea/eidos* kelimelerini tümel (*katholou*) olarak anlamak olduğunu belirtir. Hâlbuki Platoncular, *idea* kelimesini örnek (*exemplar-paradeigma*) olarak alırlar. Bu nedenle tümevarımsal (endüktif) okunabilecek pasajlar aslında tekilden hareketle örnek duruma (ideaya) yönelme şeklinde anlaşılmalıdır.⁶² Yani Santas'ın endüktif argümanları ayrımı, Ausland tarafından ihtiyatlıca karşılanmaktadır. Robinson'un ikinci tür *epagoge* kullanım tasviri de Ausland'a göre Aristotelesçi kullanımın bir karşılığı olamaz. Endüktif argümanlar konusunda yanlış anlaşılmaya neden olan, Aristoteles'in cins ve tür kavramlarıyla Platon'un *idea* kavramlarını değiştirerek, tümevarımı bir tür yukarı yönlü hareket olarak yorumlama çabasıdır. Bu da tekilden türe ya da cinsine ulaşmak olarak tezahür etmektedir. Nitekim Ausland'a göre sonraki dönem Yeni Platoncular bu çabadan vazgeçmişlerdir. Bunun yerine metot kelimesini ön plana çıkartarak *Menon*, *Devlet*, *Sempozum* gibi eserlerin ilgili pasajlarındaki *epagoge/epagein* ve türevlerini tümevarımsal bir metot olarak anlamaya çalışmışlardır. Ausland, Peripatetiklerin Sokratesçi *paradeigmatik epagoge* ve *epagein* kullanımını Platon diyaloglarında kasıtlı veya kasıtsız olarak Aristotelesçi bakarak, parçadan bütüne yaklaşımlı tasvir edilmiş bir *epagoge* kullanımı açısından yorumlamaya çalışmalarını doğru bulmaz. O, Ksenofon ve Cicero'nun eserlerinden hareketle Platon diyaloglarındaki kullanımlarını yeniden yorumlar. Ona göre Sokrates'in muhataplarını keşif yoluna çıkarma hazırlıklarına katkı sağlayan *epagoge* ve *epagein* kullanımları, Platon'da bu kişilerin zaten yola çıktığı bir yolculuğa dönüşmüştür. Oysa Aristoteles'te bu yöntem, Sokratik ve Platoncu diyalektik kullanımın tersine, zaten keşfedilmiş olanın ikna edilmesini amaçlar ve tümevarım burada silojistik metodun bir alt hizmetçisi olarak mantıksal bir işlev kazanır.⁶⁵

Tekilden Tümele, Tümelden Tekile Karmaşık Epagoge Kullanımı

Robinson 1 ve 2 numaralı kullanımların birleştirilmesiyle elde edilen 3 numaralı kullanımına örnek olarak *Euthyphron* 10'u örnek gösterir. Bu örnekte üç tekil durumun analizi ilk aşamadır: "a) Bir şey taşıyorsa, bu ancak onu bir şeyin taşıması nedeniyledir. b) Önderlik edilen, ancak birisi önderlik

62 Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", 242.

63 Ausland, "Socratic Induction in Plato and Aristotle", 243.

ettiği için önderlik edilir. c) Bir şey görülüyorsa, bu onu gören bir şey nedeniyledir.” Robinson bu üç tekil durumdan tümele geçişin olduğunu iddia eder: “bir şey var olan bir şey olduğu için değil, var olmakta olduğu için “var olan” adını alır.” Bu tümel önermeden sonra tekrar tekile dönüş anlamında epagoge kullanım örneği şudur: “... tıpkı önceki durumlar gibi sevilen, sevildiği için değil, kişilerin onu sevmesinden dolayı sevilen olarak anılır.”⁶⁴ Robinson’un Sokrates’e atfettiği üçüncü tür epagoge kullanımı ilk bakışta Aristotelesçi açıdan değerlendirildiğinde tümevarımla ulaşılan tümel bir önerme, sonrasında buna dayanarak tekil bir örneğe aynı hükmü uygulama olarak anlaşılabilir. Bu yapıda bütüne ulaşarak kesin bilgi verebilir.⁶⁸ Şu halde Robinson’a göre Sokrates tartışmalarda önermelerden birini silojitik yani kıyas formunda, diğerini ise epagoge ile kurgulamıştır.⁶⁹ Bazen de ona göre Sokratik diyaloglar-

Platon diyaloglarında Sokrates’in epagoge kullanımı ile kıyas yapısı arasında da bir ilişki kurmanın mümkün olduğunu savunan Robinson, epagoge ile Sokratik çürütme ilişkisi üzerinden önemli çıkarımlarda bulunur. Zira Sokratik çürütmelerde epagoge kullanımı ve kıyas ilişkisi oldukça önemlidir. Bu bazen bir önerme kümesinden tek bir adım (akıl yürütme) ile sonuca ulaşma anlamında basit; bazen de önermelerin bizzat kendilerinin, başka öncüllerden akıl yürütmeye epagoge ile kurulması anlamında karmaşık argüman/önerme kurgulama şeklinde olabilir. Kıyas ve epagoge bu iki tür argüman ve çürütme ortaya koymak açısından oldukça fazla kullanılmıştır.⁶⁵ Söz gelimi *Kratylos* 387d-390e, öncüllerden öncüllere adım adım giden bir çürütmedir. Benzer şekilde *Karmides* 167-9 ve *Büyük Hippias*’ta yer alan tekillerden tekillere giden bir epagoge kullanımı olduğu kadar, tekil durumlardan tümele giden bir epagoge kullanımından da bahsedilebilir. Yine kıyası çıkarımla argüman kurgulamaya örnek olarak *Menon* 87-9 önemli bir örnektir. Robinson’a göre öncüllerden biri bazen kıyası yapıyla, diğeri ise epagoge ile oluşturulabilir. Bazen *Gorgias* 503-5’te olduğu gibi kıyası yapıdaki öncüllerden her ikisi de epagoge ile elde edilebilir.⁶⁶ Buna göre epagoge ile yapılan araştırma bazen muhtemel sonuç verirken,⁶⁷ bazen sezgisel tümevarımla bütüne ulaşarak kesin bilgi verebilir.⁶⁸ Şu halde Robinson’a göre Sokrates tartışmalarda önermelerden birini silojitik yani kıyas formunda, diğerini ise epagoge ile kurgulamıştır.⁶⁹ Bazen de ona göre Sokratik diyaloglar-

64 Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, 36.

65 Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, 40.

66 Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, 41-42.

67 Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, 39.

68 Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, 45. Robinson *Gorgias* 474-5 numaralı fragmanın ilk tam tümevarım örneği olarak kabul eder. *Küçük Hippias* 373 vd’nin de bu gözle okunabileceğini savunur.

69 Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic*, 42. Robinson buna örnek olarak *Menon* 87-9’u gösterir: “*Erdem bilgidir veya erdem kullanışlıdır*” önermeleri ilk silojistik, “*Sadece bilgi kullanışlıdır*” ise epagoge ile elde edilmiştir iddiasını gündeme getirir.

daki tartışılan konuya dair temel önermelerin ikisi de *epagoge* ile kurgulanmıştır.⁷⁰ Sonuç olarak her ne kadar bu tasnifler tartışmalı olsa da Robinson'a göre Sokratik çürütmelerde *epagoge* kullanımı bir ispat metodu ve çürütme yönteminin bileşeni olarak tanımlanabilir.⁷¹ Söz konusu atıflar ışığında Robinson, 3. tür *epagoge* kullanımını kıyas/silojistik metodu da içeren bir ön hazırlık aşaması olarak kabul eder.

Guthrie, Sokratik çürütmeler içinde silojistik yapının kullanıldığı yönündeki Robinson'un iddialarını onaylayacak şartlı bir ifade kullanır. Ona göre Sokrates'in genel tanımlara ulaşma çabasının amacı kıyası/silojistik bir yapıya ulaşmak olarak kabul edilebilir. Zira tanım, kıyası yapıların başlangıç noktasıdır. Bu noktada Guthrie, Zeller'e atıfta bulunarak Sokrates'in bazı tanımları burhan (*demonstration*) için kullandığı yönünde tasvirlerin bulunduğunu fakat bu burhanların daima etik/ahlak konularına dair bazı belli başlı araştırma yollarını kullanıp kullanmamaya yönelik bir soruşturma için yapıldığını belirtir. Hatta Guthrie Ksenofon'un *Memorabilia* 4.5.11 ve 4.1.5 numaralı fragmanlarındaki atıfların bu minvalde yorumlanması gerektiğini ifade eder.⁷² Benzer şekilde Platon diyaloglarındaki tanım teorisi, Aristoteles'in beş tümel üzerinden yaptığı bir tanım değildir. Guthrie Sokratik tanımı, *ousia/eidos* terimleri üzerinden türün doğasına yönelik bir araştırma olarak anlaşılması gerektiğini belirterek, kıyası/silojistik yapıyı kuracak tanımı Aristoteles'in yaklaşımından ayırır.⁷³

Vlastos'a göre Robinson'un 1. ve 2. tür kullanımları zaten geçersiz olduğu için 3. tür *epagoge* kullanımı da doğru değildir.⁷⁴ Bu nedenle Sokrates'te *epagoge* ve türevlerinin kullanımı daha genele yönelik, tümele doğru olarak yorumlanabilse de tam olarak tümele ulaşan bir akıl yürütme olarak yorumlanamaz. En iyi ihtimalle bu örnekler bir tür analojiye dayalı sezgisel endüksiyon olarak yorumlanmalıdır. Yine, burada Vlastos'un endüksiyon kelimesine verdiği anlam, başta işaret ettiğimiz haliyle daha genele yönelik olarak anlaşılmalıdır. Sonuç olarak Sokrates'in endüktif kullanımlarının bir kanıtlanma şeklinde anlaşılması mümkün değildir. Zira Robinson'un örnekleri, argümanı destekleyen deneyim temelli destek olarak yorumlanamaz. Aksi takdirde eğer Sokrates'in *epagoge* kullanımı deneysel bir temelle Ro-

70 Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 42. Gorgias 503-5'i örnek gösterir.

71 Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 43.

72 Guthrie, Sokrates, 112, ilgili dipnot.

73 Guthrie, Sokrates, 113 ve ilgili dipnotlar.

74 Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, 268.

binson'un kurgusuyla okunursa, "Sokrates'in bütün moral psikolojisi ve etik anlayışı bambaşka olacaktır".⁷⁵

Vlastos'a göre Platon'un Sokratik diyaloglarında metot kelimesi yoktur, bu kelime orta dönem Platon diyaloglarında mevcuttur. Bu nedenle Sokratik çürütmeler ismi daha doğru bir kullanımdır. Ancak Sokratik çürütmelerde endüktif argümanlar, Robinson'un üçlü tasvirinden önce, muhatabı kendi düşüncelerini (endoksalalarını) incelemek, düşünmek ve daha genel olana doğru bir yönelim vermek amaçlı olarak kullanılmıştır. Bu sayede Sokrates, muhataplarını önceki tecrübelerini ve duyuma açık şahitlik edilebilecek tekil olayları karşısına koyarak, yargılama, kendini keşfetme ve daha genele doğru yönelme manasında bir *epagoge* kullanımını Sokratik çürütmelerde işlevsel kılmıştır.⁷⁶ Özellikle Sokrates'i salt Platon'dan okumak yerine Xenofon'un ve diğer kaynakların ışığında okumak *epagoge* yorumları başta olmak üzere diğer pek çok konuda elzemdir.⁷⁷ Bu veriler ışığında Vlastos Sokrates'in genel tanıma ulaşma çabasında, Sokratik çürütmeler yönteminin analogik çıkarımlara dayalı yapısının *epagoge* kelimesinin, daha genele yönelik sezgisel yapısının, tam ve eksik tümevarım olarak yorumlanmasının gölgesinde kaldığı ve Sokrates'in asıl hedefi olan bir tür açık uçlu sorgulama metodunu farklı yorumlamaya neden olduğunu söylemektedir. Vlastos ve Ausland, Robinson'un 1. ve 2. tür kullanımlarını eleştirdikleri için 3. tür kullanımı zaten geçersiz sayarlar. Onlara göre üçüncü tür kullanım, henüz Aristoteles'in mantığı açıkça kurgulamasından öncedir ve kıyasi yapı ifadeyi doğrudan örtüşmez. Fakat Robinson'un 3. Tür kullanımına örnek olarak Aristoteles yorumcularından Von Fritz'in bir yorumu örtüşür.

Sokratik Epagoge Kullanımlarının Aristoteles'e Etkisi: Von Fritz, David Ross ve Helmig'in Yorumu

Yapı aynı olmakla birlikte, *epagoge* ve *epagein* kullanımlarının tespitinin zorluğu Ross gibi önemli isimler tarafından dile getirilmiş bir meseledir. Fakat Aristoteles'in bazı metinlerinde tümevarımı, *epagogenin* teknik manasında olduğu gibi, doğrudan tekilden tümele yönelimli olarak ele alıp incelendiğinde bazı metinlerin çözümünün mümkün olmadığı iddiası da mevcuttur. Söz

⁷⁵ Vlastos, Socrates, Ironist and Moral Philosopher, 268.

⁷⁶ N. White "Definition and Elenchus", Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas içinde, ed. G. Anagnostopoulos (Dordrecht-Heidelberg-London-Newyork: Springer, 2011), 26-27. A. Santana, "Reasons and the Problem of Socratic Elenchos", Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas içinde, ed. G. Anagnostopoulos (Dordrecht-Heidelberg-London-Newyork: Springer, 2011), 36-44, McPherrin "Santas, Socrates, and Induction", 53-57.

⁷⁷ G. Vlastos "The Paradox of Socrates", Studies in Greek Philosophy Gregory Vlastos Vol: II Sokrates, Plato and Their Tradition içinde, ed. D. W. Graham, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995), 5 vd.

gelimi Helmig, K. Von Fritz'in bu zorlu meseleleri aşmak adına Robinson'un Sokrates'in *epagoge* kullanım önerisiyle örtüşen bir yapıda Aristoteles'in metinlerinde de bir tür *epagoge* okuması önerdiğini belirtir. K. Von Fritz'in *epagogenin* kullanım alanlarına dair tasnifinin kısaltılmış hali şöyledir:

a. 1. tekillerden tümele doğru önderlik, rehberlik, öncülük etmek (*to lead-e-pagein*). Von Fritz'in bu önerisi Robinson'un a seçeneğine uygun gözükmektedir. Buradaki amaç tümel değil, tümele doğru yani genele doğru bir akıl yürütmedir. 2. Tümel daha yakına getirmek, yaklaştırmak (*epagein to katholou*). Bu seçenek ise Robinson'un b maddesine uygun Aristoteles'in *Topikler*'deki tümevarım tarifisiyle örtüşen bir okumadır. Zira Tümel bu kullanımda doğrudan *epageinin* konusudur.⁷⁸ Von Fritz'in konumuzu ilgilendiren diğer seçeneği ise şöyledir:

b. Tümel bilgiyi tekillere uygulamak.⁷⁹

İşte tam olarak onun bu önerisi, Robinson'un Sokrates'e atfettiği üçüncü tür *epagoge* kullanımıyla örtüşür. Fakat bu teknik anlamda Aristoteles'in tümevarım için kullandığı *epagoge* kelimesini, fiil ve diğer çekimlerdeki haliyle teknik bir terim olmayan daha geniş anlamları içeren bir etimolojik araştırmanın ürünü olduğu söylenebilir. Sokrates'in *epagoge* kullanımına yönelik üçüncü tür yorum olarak Robinson'a tarafından dile getirilen bu öneri, Aristoteles uzmanlarının da dile getirdiği ve fakat yaygın olmayan bir görüştür. Bununla birlikte Von Fritz'in önerisinin Aristoteles metinlerinde karşılaşılan bazı güçlükleri çözümlenmek adına getirilen tek bir yorumdan ibaret olduğu da söylenemez. Von Fritz bu konuda David Ross'un *epagoge* ve *epagein* kelimelerinin kullanıma dair vermiş olduğu çok önemli bir ayrıma dayanmaktadır. Konumuz açısından bu ayrımın burada zikredilmesi gerekmektedir.

Aristoteles uzmanlarından Ross, *epagoge* ve türevlerinin Aristoteles tarafından her zaman hangi anlamda kullanıldığını tam tespit etmenin mümkün olmadığını belirtmekle birlikte, kelimenin farklı türevleri ve kullanım kontekstlerine göre iki aşamalı bir tasnif önerir. Genel olarak *epagoge* kelimesini anlamak için *epagein* yani kelimenin fiil halinin kullanımını önceleyen ilk tasnif *epagoge* kelimesinin teknik anlamında *epagein* kelimesiyle birlikte

78 Von Fritz, K. 'Die Epagoge bei Aristoteles', Grundprobleme der antiken Wissenschaft içinde K. Von Fritz, (Berlin-New York: De Gruyter, 1971) Aktaran Helmig, Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition, 115 ve ilgili dipnotlar. Von Fritz bu kullanıma *Topikler*, I 18, 108b10-11 ve *Sofistik Çürütmeler* I, 15, 175a 34 numaralı fragmanları örnek gösterir.

79 Aktaran Helmig, Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition, 115 ve ilgili dipnotlar. Helmig'e göre Von Fritz'in çalışması oldukça detaylıdır ve modern çalışmalar açısından önemli katkılar sağlamıştır.

mantıksal kullanımına dair okunacağı bazı pasajlara yöneliktir. *Epagein* kelimesine dair Ross'un tahlilini kısaltarak şöyle özetleyebiliriz:

Birinci kullanım (*epagein*): Ross'a göre bu kullanımda kesinlikle konuşmada iki kişi vardır. Kelime pasif yapıda kullanılır ve örnekler kişisel konular üzerinedir. Konuşmacı muhatabına sonuca önderlik eder. Ross'un bu tespiti, Sokrates öncesi dönemde kullanılan *epagein* fiili ve türevlerinin kullanımıyla örtüşür. Nitekim Ross *epagontai* kelimesini "*biri tarafından sonuca ulaşmak üzere önderlik edilmek*" manasında alırsa mantıksal bir anlama gelebileceğini söyler. Hata ona göre bu birisi tarafından ikna veya etkilenmeyle önderlik edilmek anlamlarında da kullanılabilir.⁸⁰ İkinci kullanım (*epagein*): Bu kullanımda Ross'a göre ikinci bir kişiye açıktan bir atıf yoktur. Ancak ikna edilecek kişilerin arka planına işaret vardır.⁸¹ Bu ikinci başlıkta verilen *epagein* kullanımı ordunun bir şeye karşı yürümesi manasındaki (*march against*) *epagogenin* bir şeye karşı önderlik etmek (*lead on...against*) kelime anlamıyla ile örtüşür.⁸² Üçüncü kullanım: Kelimenin "tümele doğru gidiş" manasında kullanımı (*epagein to katholou*).⁸³ O, bu kullanımın, iki numaralı ayırımdan gelişen yani endüktif olarak çıkarımdan, tümele endüktüktif olarak ulaşma manasına dönüş anlamında bir gelişim evresi olarak görülebileceğini belirtir.⁸⁴ Bu Vlastos ve Ausland'ın tümele değil genele yönelik endüktif çıkarım okumasıyla örtüşmektedir. Dördüncü kullanım (*epagogein ton logon*): Ross, bu dördüncü tür kullanımın bir, iki ve üç numaralı kullanımlarla alakalı olduğunu söyler, örnek vermez. Son olarak beşinci kullanım (*epagesthai*): Kelimenin orta şekildeki kullanımı. Ross'a göre bu kullanımın genellikle *epagoge* kelimesinin kökü olduğu düşünülür. Kullanım anlamı daha çok "*alıntı gösterme, kanıt gösterme*" manasındadır.⁸⁵ İşte bu alıntı gösterme ve kanıt gösterme daha çok Vlastos ve Ausland'ın ön plana çıkardığı okumadır. Zira Ross da, Aristoteles'in genel bir sonucu kanıtlamak için tekil bir örneği kullanma manasında bu kelimeyi kullanmadığını ancak *İkinci Analitikler* 77b-23 ve *Fizik* 210b-8'de bu kelimenin kullanımının genel bir sonuç çıkarmadan çok tekil örnekleri inceleme manasına gelen bir referansa sahip

80 Ross bu kullanıma örnek olarak İkinci Analitikler 71a20, 24; İkinci Analitikler 81b5 pasajlarını gösterir bkz. Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, 481.

81 Ross'un buralara gösterdiği örnekler, İkinci Analitikler 91b15, 33, 92a37, Topikler108b11, 156a4, 157a34 Sofistik Çürütmeler 174a34, Retorik 1356b8 şeklindedir. Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, 481.

82 Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, 482.

83 Ross bu kullanıma Topikler 108b10 ile Sofistik Çürütmeler 174a34'teki tümele doğru yaklaşma manasındaki kullanımları örnek verir. Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, 481.

84 Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, 482.

85 Metafizik 995a8 ve Hayvanların Kısımları 673a15'e atıfla. Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, 482.

olduğunu belirtir. Hatta ona göre Sokrates'e yapılan *Metafizik* 1078b-28'deki atf da bu manada yorumlanabilir.⁸⁶ Nitekim Aristoteles'teki kullanımlar arasındaki Ross'un tespitleri fiil *epagein* kelimesinin bu analizinden sonra isim *epagoge* kelimesinin anlamlarının tespitiyle devam eder. Tam olarak Sokratik kullanımların Aristoteles'teki teknik anlamına kavuşan *epagoge* kelimesiyle ilişkisi burada ortaya çıkar. Ross bu kelimenin genellikle ne anlamda kullanıldığının anlaşılmasının zor olduğunu belirterek ikinci tasnifi şöyle sıralar:

Epagoge: Tekillerden tümele ilerlemek anlamındaki kullanımı: Ross *epagoge* kelimesinin bu kullanımının yukarıda işaret edilen *epagein* kelimesinin bir, iki, üç ve dört numaralı anlamlarıyla benzerlik olduğunu ancak beş numaralı kullanımla örtüşmediğini belirtir. Buna örnek olarak *Topikler* 105a-13 *İkinci Analitikler* 81b-1, *Birinci Analitikler* 68b-15 numaralı pasajları verir.⁸⁷ *Epagoge* kelimesinin bir numaralı kendi anlamından ziyade nadir olarak *epagein* kelimesinin beş numarasıyla örtüştüğü yerler: *Topikler* 108b-10, *Sofistik Çürütmeler* 174a-36 *Kategoriler* 13b-27 *Metafizik* 1048a-35 numaralı fragmanları örnek gösterir.⁸⁸

Bu ayrımlardan sonra Ross, *epagoge* kelimesinin yukarıdaki iki kullanımının birleşimiyle mantıktaki teknik anlamına ulaştığını belirtir. Bu iki anlam “a) herhangi bir zorunluluk olmaksızın sürecin bir tür tekillerden tümele ulaşması kullanımı b) herhangi bir pozitif sonucun zorunlu olarak ima etmeden tekileri şahit gösterme”⁸⁹ şeklindedir. Ross'un katkıları ışığında Aristoteles'in zaten kelime kökenindeki anlamları farklı biçimde yorumlayarak mantıktaki tümevarım manasında *epagoge* kelimesine bir tür teknik anlam kazandırdığı anlaşılmaktadır. Ancak Ross'a göre ihtimalli sonuç veren kıyas manasında tümevarım ile kesin sonuç veren kıyas manasında tümevarım kullanımlarının farklı alanlarda aynı olduğu söylenemez. Bu sorun *epagoge* ve *epagein* kullanımlarının Aristoteles metinlerinde nasıl okunacağı, hangi alanlarda gerçekten tümel önerme ve kavramları veren, hangi metinlerde sadece önderlik etmek anlamında diyalektik bir kullanımda olabileceğini derinden ilgilendiren bir yapıya dönüşür. Söz konusu iki kelimenin ve diğer türevlerinin nasıl anlaşılacağı, *epagogenin* “a) tümel sonuçlara ulaşmak için bir araç b) kavramları oluşturma ve genel prensiplere ulaşma için bir keşif metodu”⁹⁰ olarak yorumlanmasını temellendirecektir.

86 Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, 482.

87 Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, 482-483.

88 Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, 482-483.

89 Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, 483.

90 Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics, 483.

Von Fritz'in Ross ile örtüşen yorumları dikkatle incelendiğinde, B seçeneğindeki tümel bilgiyi tekillere uygulamak kullanımının Ross'un ikinci tasnifinde yer alan *epagoge* kelimesinin daha çok tümeli tekillere uygulamak anlamını ön plana çıkarmak olduğu söylenebilir. Nitekim parçadan bütüne gitmek anlamındaki mantıksal tümevarım tarifiyle örtüşen okuma, aynı zamanda tümel bilgiyi tekillere uygulama anlamı kazanmıştır. Ancak tümeli tekile uygulamak anlamında *epagogeden* ziyade *epagein* kelimesi ön plandadır. Von Fritz'in B seçeneği literatürdeki parçadan bütüne yönelimli *epagoge* yorumuyla kıyaslandığında oldukça şaşırtıcıdır. Fakat uzmanlar arasındaki derin tartışmalara bakıldığında *epagoge*yi bu tanımla ele alarak uyguladığımızda problemlerli hale dönüşecek metinler mevcuttur. Söz gelimi *İkinci Analitikler* I,171a-21 ve 24, *Birinci Analitikler* II, 21-67a23 buralara örnektir. Bu nedenle Helmig, Von Fritz'in B seçeneğini açıklarken ilgili pasajlara çözüm önerisi sunmak adına, buradaki *epagein* kelimesinin pasif olduğunu ve iki kişinin konuşurken birinin diğerine önderlik ettiğini, ilgili ibarenin doğru çevirisinin “*bir fikir kazandırılmak için öncülük edilmek*” manasında olması gerektiğini belirtir.⁹¹ Tam olarak bu Vlastos ve Ausland'ın Sokratik kullanımlar için önerdiği okumadır ve Aristoteles'in problemlerli metinlerini çözümlemek için kullanılmaktadır. Ross ve Von Fritz'in yorumlarını manasının muğlak ve kabul edilemez olduğunu savunlar da vardır.⁹² Zira Von Fritz tümeli elde etmek için bazen tek bir örneğin bile yeterli olabileceğini iddia etmektedir. Sokrates açısından değerlendirildiğinde Robinson'un üçüncü tür önerisinin Aristoteles yorumcuları tarafından da, nadir de olsa başvurulmuş bir öneri olduğu anlaşılmaktadır.

Helmig, Ross'un da işaret ettiği *epagein* ve *epagoge* kelimelerinin kullanım alanlarına göre kesinlik derecesi kullanım amacı açısından çeşitlendirilebileceği bir taksim önerir. Birinci alan retorik ve diyalektiktir. İkinci alan doğa bilimleri ve etik çalışmalarını kapsar. Üçüncü alan ise burhani bilimdir (mantık/analütika).⁹³ Buna göre diyalektik eski akademinin bir kullanımıdır ve genel sanıları araştırmakla işe başlar. Öte yandan retorik ise ikna oluşturmak için *epagoge*yi kullanır. İkisinde de amaç bilinir örnekler getirerek muhatabı ikna ve önderlik etmektir. Topluluklar önünde tartışmak için geçerli ve etkilidir. Bu kullanımda tek bir karşıt örnek *epagoge*ye dayalı akıl yürütmeyi çürütmek için yeterlidir.⁹⁴ Kanaatimizce Sokratik kullanımlarda Robinson'un 1. tür kullanımı ve *Menon*'daki tam tümevarım atfının

91 Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, 116.

92 T. Engberg-Petersen, “More On Aristotelian Epagoge”, *Phronesis* 24/3 (1979): 301-319. Bkz. 303.

93 Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, 114 vd.

94 Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, 116-118.

çürütülmesi bu kullanımla örtüşür. 2. tür epagoge kullanım alanı ise doğa bilimleri ve etikdir. Helmig'e göre burada da karşıt tekil bir örnek genellemeye engel olabilir. Ancak faydası devam ettiği için hala bu kullanım güçlü ve faydalıdır. Helmig bu kullanımda ulaşılan sonuçların "genellikle geçerli" ibaresiyle anlaşılması gerektiğini belirtir.⁹⁵ Son olarak burhani bilim açısından tümevarımın kullanımı ise tümel önerme, tümel kavram ve bilim temel ilkelerini ortaya koymak için kompleks bir yapıyla kullanılır. Helmig'e göre bu mantıksal zorunluluk sağlayan yapıdır ve tümevarımın bu kullanımı Aristoteles'e özeldir.⁹⁶

Sonuç

Aristoteles'in *Metafizik*'teki Sokrates'in epagoge kullanımına yönelik atfı yorumcuların farklı okumalar geliştirmelerine neden olmuştur. Bu tartışmaların temelindeki ilk faktörün Aristoteles'in endüktif argümanlar ifadesinin çevirisi ile Sokrates'in kullanımları arasındaki ilişkinin nasıl yorumlanacağı sorusu olduğu anlaşılmaktadır. İkinci önemli faktör ise Sokratik kullanımların kaynak bakımından Platon ve Ksenofon gibi isimlerin eserlerinin tercih bakımından hangisinin ön plana çıkartılacağı ile yakından ilgili olduğu söylenebilir. Son olarak bu iki faktör ışığında Sokrates'in epagoge kullanımlarının Aristoteles'in tümevarım teorisine örtüşüp örtüşmediği yönündeki bakış açısı önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Tartışmaların gelişimine en önemli katkı sağlayan Robinson'un Sokratik epagoge kullanımlarına yönelik temellendirmeleri olmuştur. Robinson'un söz konusu üç kullanım yorumu, Aristoteles'in epagoge teorisini de (2. tür) kapsayan geniş bir epagoge kullanım önerisidir. Öte yandan Vlastos Sokratik epagoge kullanımının Robinson'un önerisi üzerinden anlaşılamayacağını belirterek, açıklayıcı tümevarım ve sezgisel endüktif argümanlar olarak yeni bir bakış geliştirmiştir. Bu ise Sokratik çürütmeler içinde epagogeyi değerlendirmektedir. Vlastos bu manada Sokrates'in kullanımlarını Aristoteles'in teorisinden net bir biçimde ayırmıştır. Ausland Vlastos'un itirazını kabul ederek, Sokrates'in epagoge (endüktif) argümanlarını genele yönelik olmasını analojik açıdan kabul etmiş, endüktif argümanları Aristotelesçi tümele (*katholou*) yönelik değil, *eidosa* yahut türün genel doğasına yönelik, daha genele yönelik bir akıl yürütme şeklindeki önemli bir yorumu ön plana çıkarmıştır. Ausland'a göre *eidosa* yönelik Sokratik çürütmenin bir parçası olarak *epa-*

95 Söz gelimi yemek yerken bütün hayvanların alt çenelerini oynattığı eksik bir tümevarımla genellenebilir. Ancak timsah üst çenesini kullanmaktadır. Bu tekil örneğe rağmen doğa ve etik araştırmalarında tümevarımın faydası oldukça fazladır. Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, 121 vd.

96 Helmig, *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*, 133-140.

goge kullanımları, Yeni Platoncular'ın Aristoteles yaklaşımını Sokratik ve Platoncu geleneğe aitmiş gibi göstermeleri/anlamaları nedeniyle Cicero ve D. Laertius gibi isimlerin de meseleyi farklı anlamalarına neden olmuştur. Robinson'un önerisi, Santas ve McPherran gibi isimler tarafından farklı bir açıdan incelenerek boyut değiştirmiş, Sokratik çürütmelerin bir parçası olarak *epagoge* kullanımına yer açmıştır. Özellikle Santas, analogiden oluşan tümevarımsal (endüktif) argümanlar ve genelleme yapan tümevarımsal (endüktif) argümanlar şeklinde daha dikkatli bir Sokratik *epagoge* yorumunu öne sürmüştür. Bu yönüyle Santas, Mcpherren'a göre Robinson'un 1-2 ve 3. tür *epagoge* kullanımlarını yapılandırarak önemli bir açığı kapatır.

Santas'ı analogik *epagoge* kullanımı önerisi McPherran'a göre Vlastos'un açıklayıcı (*explicative*) *epagoge* önerisine karşılık gelir. Bu anlamda Robinson'un 1. ve 2. tür kullanım önerisini, diğerlerinin eleştirisinden kurtarır. Ayrıca, eşit düzeydeki örnekler üzerine yapılan bir araştırmayla tümele sezgisel ulaşması manasındaki ikinci tasnifiyle de Aristoteles'in *Metafizik*'teki atfına bir yer bulunmuştur. Özellikle Robinson'un 3. tür kullanımının Aristoteles uzmanlarından Von Fritz gibi isimler tarafından Aristoteles'teki bazı problemleri *epagogenin* parçadan bütüne yönelik yapısı ışığında çözülememesine bir yorum olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Von Fritz'in geniş *epagoge* yorumunun ise Ross'un etimolojik olarak Sokratik ve Platonik kullanımlar ışığında ortaya koyduğu ve *epagoge* ve *epagein* kelimelerinin birlikte okunarak yapılandırıldığı temel görüşleri üzerine oluşturduğu söylenebilir. Helmig ise Ross'un işaret ettiği *epagoge/epagein* kullanımlarını farklı alanlarda ele alarak bir temellendirme çabasına girmiştir. Bu veriler ışığında Sokratik mirasın Aristoteles'in teknik anlamdaki *epagoge* teorisinin gelişimine zengin bir miras bıraktığı ifade edilebilir. Ancak tümevarımın, tümdengelim ve analogiyle farkını açıktan ortaya koyan, retorik, diyalektik ve analütikadaki kullanımlarını ayıran ve onu mantığın bir parçası haline getiren ismin Aristoteles olduğu belirtilmelidir.

Öz

Aristoteles'e Muhtemel Katkıları Bakımından Sokratik Epagoge Kullanımları

Bu makalede Sokrates'in epagoge terimini mantıksal açıdan hangi tür akıl yürütme yöntemi olarak kullandığı üzerine gelişen modern tartışmalar ikincil literatür üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Robinson, Santas ve McPherran gibi bazı isimler Aristoteles'in epagoge (tümevarım) kullanımını da içeren geniş bir yorumun Sokrates'te bulunabileceğini iddia ederler. Bu yönüyle onlar tümevarımın ilk kez Sokrates tarafından ortaya koyulduğu iddiasını savunurlar. Diğer taraftan Guthrie, Vlastos ve Ausland gibi bazıları Sokrates'in epagoge kullanımını Sokratik çürütmelerin bir bileşeni olarak Aristoteles'in kullanımını kapsamayan alternatif yönden değerlendirirler. Filozofun epagoge kullanımını net bir biçimde Aristoteles'in tümevarım anlayışından ayırıştırırlar. İlk grup takiler Platon diyaloglarını ve çeşitli akıl yürütme formlarını öncelerken, ikinciler Ksenofon gibi Sokrates'in diğer takipçilerinin eserlerindeki ve terimin diğer Sokrates öncesi metinlerdeki kullanımlarını ön plana çıkarmaktadırlar. Çalışmada öncelikle iki grubun analizlerine yer verilecek, sonrasında Sokrates'in epagoge kullanımlarının Aristoteles'e olan muhtemel katkıları Ross, Von Fritz ve Helmig gibi Aristoteles uzmanlarının tespitleriyle tamamlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Sokrates, Epagoge, Aristoteles, Tümevarım

Abstract

Socratic Epagoge Usages in Terms of Possible Contributions to Aristotle

In this article, contemporary philosophical debates about the usage of the term epagoge in Socrates, in terms of which reasoning method it implies with respect to logic, will be examined comparatively through the secondary literature. In this regard, Robinson, Santas and McPherran argue that a broader sense of the term can be found in Socrates, including Aristoteles' usage of epagoge (induction). Accordingly, they defend the claim that induction was first introduced by Socrates. On the other hand, according to Guthrie, Vlastos and Ausland, Socrates' usage of the epagoge should be considered as an element of Socratic method, therefore does not include Aristotle's usage of the term. In this position, Socrates' usage of epagoge is distinctly distinguished from Aristotle's understanding of induction. Whereas the first group prioritizes Platonic dialogues and various forms of reasoning; the latter highlight the using of the term in the works of other followers of Socrates such as Xenophon and in other pre-Socratic texts. First we will clarify the arguments of these two sides, then the possible contributions of Socrates' epagoge usage to Aristotle will be analysed through the interpretations of Ross, Von Fritz and Helmig.

Key Words: Logic, Socrates, Epagoge, Aristotle, Induction.

Kaynakça

- Aristoteles, (2010). *Metafizik*. çev. A. Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristotle. (1995). "Categories." *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition* içinde, ed. J. Barnes, 25-70. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle, (1995). "Eudemian Ethics." *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition* içinde, ed. J. Barnes, 4126-4616. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1995). "Metaphysics." *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition* içinde, ed. J. Barnes, 3343-3716. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle.(1995). "Posterior Analytics." *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition* içinde, ed. J. Barnes, 263-379. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1995). "Prior Analytics." *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition* içinde, ed. J. Barnes, 103-261. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1995). "Rhetoric." *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition* içinde, ed. J. Barnes, 4618-4865. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. (1995). "Topics." *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, One Volume Digital Edition* içinde, ed. J. Barnes, 381-617. Princeton: Princeton University Press.
- Ausland, Hayden, W. (2002). "Forensic Characteristics of Socratic Argumentation." *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elencus in Plato's Dialogues and Beyond* içinde, ed. Gary Alan Scott, 36-60. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, University Park.
- Ausland, Hayden, W. (2012). "Socratic Induction in Plato and Aristotle." *The Development of Dialectic from Plato to Aristotle* içinde, ed. J. L. Fink, 224-250. Cambridge: Cambridge University Press.
- Empiricus Sextus. (1972). "Phyrrhonculuğun Ana Hatları." *Kuşkuculuk* içinde, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu, 41-287. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Engberg-Petersen, T. (1979). "More On Aristotelian Epagoge." *Phronesis*, 24, (3-1979): 301-319.
- Fârâbi, (2008). *Kitâbu'l Hurûf-Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Guthrie, (1971). W. K. C. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helmig, Christoph. (2012). *Forms and Concepts, Concept Formation in the Platonic Tradition*. Berlin/Boston: De Gruyter.

- Kenale W. ve Kneale M. (1971). *The Development of Logic*. Great Britain: Oxford at the Clarendon Press.
- Xeneophon. *Memorabilia*. (1994).tr. A. L. Bonnette. Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.
- Laertius, D. (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri Üzerine*. çev. Candan Şentuna, İstanbul: YKY.
- Lutoslawski, W. (1897). *Plato's Logic*. London-Newyork-Bombay: Longmans, Green and Co..
- McPherran, Mark, L. (2011). "Santas, Socrates, and Induction." *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas* içinde, ed. G. Anagnostopoulos, 53-74. London-New York: Springer.
- Milton, J. R. (1987). "Induction Before Hume." *British Journal of Philosophy and Science* 38, (1987): 49-74.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Platon (2016). *Büyük Hippias-Thages*. çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2016). *Gorgias*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2017). *Sokrates'in Savunması*. çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.
- Robinson Richard, (1941). *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca-NewYork: Cornell University Press.
- Ross, W. David.(1957). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, A revisited Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Santana. A. (2011). "Reasons and the Problem of Socratic Elenchos." *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas* içinde, ed. G. Anagnostopoulos, 35-52. Dordrecht-Heidelberg-London-Newyork: Springer.
- Santas, (1999). *Grasimos Xeneophon. Socrates*, London-New York: Routledge.
- Vlastos, Gregory (1959). *Plato's Protagoras*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Vlastos, Gregory. (1995). "The Paradox of Socrates." *Studies in Greek Philosophy Gregory Vlastos Vol: II Sokrates, Plato and Their Tradition* içinde, ed. D. W. Graham, 1-18. Princeton, New jersey: Princeton University Press.
- Vlastos, Gregory, (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Von Fritz, K. (1971). "Die Epagoge bei Aristoteles.", *Grundprobleme der antiken Wissenschaft* içinde, ed. K. Von Fritz, Berlin-New York: De Gruyter.
- White N. (2011). "Definition and Elenchus." *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas* içinde, ed. G. Anagnostopoulos, 19-34. Dordrecht-Heidelberg-London-Newyork: Springer.
- Zeller, Eduard. (2017). *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.

ÇOCUKLARLA FELSEFE KONUSUNDA TÜRKİYE'DE YAPILMIŞ AKADEMİK ÇALIŞMALARIN İÇERİK ANALİZİ*

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 105-134.

Geliş Tarihi: 27.09.2022 | Kabul Tarihi: 24.11.2022

Fatmanur BUDAK DURMUŞ**

Muhittin ÇALIŞKAN***

Giriş

İnsan doğduğu andan itibaren karşılaştığı dünyaya merak duyar ve anlamlandırmaya çalışır. Taşındığı doğal merak duygusuyla sorular sorar ve cevaplar arar. İnsanın bu özelliği felsefenin içine doğduğumuz düşüncesini (Tankut, 2013) destekler. Çocuklukta sorulan sorular felsefenin sorularına benzer (Çiçek, 2017) fakat çoğu insan felsefi sorularla ilgili düşünmeyi çok erken yaşta bırakır (Lone, 2020: 25). İnsanın kullanmadığı takdirde doğuştan sahip olduğu yüzme yetisinin körelmesi gibi felsefe yapma yetisi de kullanmadıkça körelir. İnsanın çocukken sorularının, büyüdükçe cevaplarının fazla olması mevcut olan yetisinin zamanla köreltiğinin göstergesidir.

Freire'ye (2019) göre, "anlatı hastalığından mustarip" olan eğitim anlayışında her şey düşünmeyi engellemek içindir. Çoğu çocuk, okullarda "doğru cevaplar üzerine" odaklanıldığı için soruların hiç hoş karşılanmadığı mesajını alır ve böylelikle onun sorgulama cesareti kırılır (Lone, 2020: 57). Çocukların meraklı, sorgulamaya açık ve istekli, hayal güçlerinin geniş olduğu çocukluk çağında okuma-yazma becerileri ve temel toplumsal becerileri kazanmış olmalarını yeterli görmek hem kişiye hem de topluma

* Bu makale Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Programları ve Öğretim Anabilim Dalında yürütülen makale ile aynı başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, ORCID: 0000-0003-2499-4946, e-mail: fatmanurbudakdurmus@gmail.com

*** Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-2341-0710, e-mail: mcaliskan@erbakan.edu.tr

zarar verecek sonuçlar doğuracaktır (Wartenberg, 2020). Düşünebilen bir varlık olan insanın, karşılaştığı bilgiyi veya sorunları olduğu gibi kabul eden, sorunun veya bilginin kaynağını sorgulamayan, hangi bilgiye değer vereceğini bilmeyen, teoriyi pratiğe dönüştüremeyen bir bireye dönüşmesi ironiktir. Türkiye Felsefe Kurumu Çocuklar için Felsefe Birimi Başkanı Nuran Direk, bilgi yükleyerek, zihinlerini yığma bilgiyle doldurarak çocukları bu hale getirdiğimizi ifade eder (İyi, 2013). Çocuklar bilgiyle doldukça düşünme yönleri körelmektedir (İyi, 2013: 185). Çotuksöken'e (2013: 37) göre ise çocuklar eleştirel, yaratıcı ve özenli bir biçimde düşünmemekte ya da sıkıntı yaşamakta, kendilerini doğru bir biçimde ifade edememektedir. Bilgiye ulaşmanın kolay olduğu günümüzde bilgi istiflemekten ziyade bilgiyi kullanmayı bilen, aklını kullanabilen, sorgulayabilen, düşünebilen, düşündüğünü ifade edebilen ve gerekçelendirebilen bireyler yetiştirmek önem arz etmektedir. Böyle bireyler yetiştirmenin yolu çocuklarla felsefe yapmak, onları felsefeyle tanıştırmaktır.

Felsefi diyalog yoluyla düşünmeyi geliştirmeyi amaçlayan çocuklarla felsefe; çocukların birlikte öğrenmesine, birlikte düşünmesine katkıda bulunarak iş birliği içinde olmasını, akranları ve yetişkinler ile arasındaki ilişkinin derinleşmesini sağlar (Özkan, 2020). Kendine ait fikirleri savunurken farklı fikirlere de hoşgörülü olmayı, saygı duymayı ve empatik olmayı sağlayarak hem bireysel hem de toplumsal yaşama katkıda bulunur. Çocuklara kendilerini topluluğun bir parçası gibi hissettirecek, iyi bir yurttaş olarak yetişmelerini sağlayacak, demokratik bilinci kazandıracak yaşantılar sunar. Ioanna Kuçuradi'nin de belirttiği gibi çocuklarla felsefe eğitimi kişiyi başka biri, bir ülkeyi de başka bir ülke yapacak kadar etkili olabilir (Ülper Oktar, 2019: 55).

Felsefe eğitiminin disiplinlerle birleştirilmesi ya da ayrı bir ders olarak okutulması suretiyle okul müfredatına dâhil edilmesi çocukların düşünme becerilerini (Kaya, 2020), onların eğitimleri boyunca kullanabilecekleri önemli bilişsel ve davranışsal becerilerini (Wartenberg, 2020) geliştirmek için gereklidir. Gelişmiş toplum düzeyine ulaşmak, toplumdaki kişilerin sosyal ve demokratik becerilere sahip olmasıyla mümkündür (Okur, 2008). Neredeyse sosyal medya araçları ile yazışarak iletişim kurduğumuz bu zamanda dil, tartışma ve iletişim becerileri önem arz etmektedir. Tüm bu becerilerin kazandırılması için en etkili yol olarak çocuklarla felsefe eğitimi görülmektedir (Çotuksöken, 2013; Direk, 2020; Dirican, 2018; İyi, 2013; Kaya, 2020; Kuçuradi, 2013; Lone, 2020; Sormaz Öğüt, 2019; Wartenberg, 2020). Çocukların; eleştirel düşünebilen, gerçek bilgiyi ayırt edebilen, görünenenenden fazlasını idrak edebilen, düşünen ve değerlendirebilen bireyler olarak yetişmesi-ancak felsefe eğitimiyle mümkün olur (Direk, 2020). McCall'a

(2017) göre, felsefe yapma kapasitesi çocuklarda vardır, bunu ortaya çıkarmak için çocuk felsefeyle karşılaşmalıdır ve uygulama yapmalıdır. Felsefe eğitimi çocukların sorularını devamlı ve bilinçli hale getirir (Çiçek, 2017), felsefi soruları derinlemesine sorgulamak ve tartışmak yoluyla “düşünme hakkında düşünmeyi” öğretir (Wartenberg, 2020). Bu sebeple çocuk ve felsefe bağı koparılmamalı, felsefe eğitimi küçük yaşlarda çocukların dünyasına girmelidir.

Çocuklarla felsefe, çocukların filozoflarla ortak özelliklere sahip olduğu varsayımını temel alan, çocuk ve felsefe ilişkisinin erken çocukluk döneminde kurulmasını savunan bir eğitim programıdır. Bir düşünme eğitimi olan çocuklarla felsefe, çocuklarda felsefi tavrın erken yaşlarda geliştirilmeye başlanması fikrinden hareketle ortaya çıkmıştır. Lipman'a (1976) göre, çocukların düşünmeye yatkınlığı ve ilgisi vardır. Buna rağmen çocuklara düşünmeyi düşünme öğretilmez ve bu konuda onlara güven duyulmaz. Çocukların bu yatkınlığına ve bu yatkınlığın değerlendirilmemesine dikkat çeken Lipman, geleneksel eğitim sistemine bir eleştiri olarak çocuklarla felsefe programını ortaya koyar. Çocukların doğuştan sahip olduğu merak duygusunun eğitim sisteminin uyumsuzlukları tarafından er ya da geç zarara uğrayacağını savunur (Lipman, 1976: 22).

Çocuklarla felsefe konusunda ilk sistematik çalışmalar Matthew Lipman tarafından yapılmıştır. Lipman'ın öncüsü olduğu literatür filozofların, araştırmacıların ve eğitimcilerin katkılarıyla büyümeye devam etmektedir. 1960'lı yılların sonunda araştırma konusu olan çocuklarla felsefe günümüzde önemli becerilerin geliştirilmesi için uygun bir yol, güçlü bir eğitim yaklaşımı (Boyras, 2019) ve evrensel bir akım haline gelmiş; eğitimcilerin, araştırmacıların ilgi odağı olmuştur. Çocuklarla felsefe konusu ile ilgili birçok kuramsal çalışma (Boyacı, vd., 2018; Çiçek, 2017; Dirican, 2017; Erdoğan, 2018; Farahani, 2014; Fisher, 2001; Funston, 2017; Gregory, 2008; Gür, 2011; İlhan Tunç, 2017; Karakaya, 2006a, Karakaya, 2006b; Kennedy, 2012; Kızıltan ve Dombaycı, 2020; Mizell, 2015; Murriss, 2000; Mutlu, 2017; Önal, 2017; Özkan, 2020; Sormaz Öğüt, 2019; Taşdelen, 2007; Taşdelen, 2014; Ülper Oktar, 2019; Vansielegheem, 2014; Vansielegheem ve Kennedy, 2011; Yan, vd., 2018) ve çocuklarla felsefe programının etkililiğini araştıran birçok araştırma (Boyras, 2019; Cassidy ve Christie, 2013; Demirtaş, vd., 2018; Dirican, 2018; Dirican ve Deniz, 2019; Gorard, vd., 2016; Işıklar, 2019; Karadağ ve Demirtaş, 2018; Karasu, 2018; Kaya, 2020; Marashi, 2009; Okur, 2008; O'Riordan, 2015; Pekkarakaş, 2020; Scholl, 2014; Scholl, vd., 2009; Soysal ve Pululu, 2020) yapılmıştır. Çocuklarla felsefe programının etkililiğini araştıran çalışmalar genellikle okul öncesi ve ilkökul düzeyinde gerçekleştirilmiş ve

yapılan araştırmaların tamamı çocuklarla felsefenin olumlu etkilerini ortaya koymuştur.

Cassidy ve Christie (2013), çocukların diyalog kurabilmesine fırsat ve rebilmek için sınıfta çocuklarla felsefe metotlarından biri olan Felsefi Sorgulama Topluluğu (Community of Philosophy Inquiry [CoPI]) metodunu uygulamışlardır. Uygulama sonunda felsefe sorgulama metodunun etkili bir yol olduğu ve çocukların birlikte konuşup birlikte düşünerek, birlikte öğrenebildikleri sonucuna ulaşılmıştır. Akkocaoğlu Çayır (2015) çocuklarla felsefe eğitiminin uygulandığı ilkokul üçüncü sınıf öğrencilerinde meydana gelen bilişsel, duyuşsal ve sosyal özelliklerin hangi durumlarda nasıl etkilendiğini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymayı amaçlamıştır. Araştırma sonucunda bilişsel alanda felsefe sorularını, felsefeye dair kavramları anlama, kavramlar arası ilişki kurma ve günlük hayatla ilişkilendirme, düşünme hatalarını kavrama, farklı açılardan düşünme konusunda değişimler meydana geldiği belirtilmiştir. Duyuşsal alanda meydana gelen değişimler filozoflardan ve felsefeden hoşlanma ve kavramlara farkındalık oluşturma, sosyal alanda meydana gelen değişimler ise sorun çözme ve birbirlerini tanıma olarak ifade edilmiştir. Çocuklarla felsefe eğitiminin eleştirel düşünmeye, vatandaşlık ve değer eğitimine katkı sağladığı ulaşılan sonuçlardır. Ayrıca öğretmenlerin epistemolojik inançlarının olumlu yönde değiştiği saptanmıştır. Gorard ve diğerleri (2016) bir yıl boyunca uygulanan çocuklarla felsefe programının etkililiğini incelemeyi amaçlamışlardır. Programın, çocukların özgüvenini geliştirmeye katkısı olduğu ve çocukların çoğunun uygulamayı eğlenceli bulduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çocuklarla felsefe yaklaşımının uygun bir eğitim yaklaşımı olduğu ifade edilmiştir. Karadağ ve Demirtaş (2018), çocuklarla felsefe programının eleştirel düşünme becerisi üzerinde etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Demirtaş ve diğerleri (2018), çocuklarla felsefe öğretim programının okul öncesi dönemdeki çocukların felsefi sorgulama süreçlerindeki soruların düzeyini ve verdikleri cevapların niteliğini geliştirdiğini rapor etmişlerdir. Dirican ve Deniz (2019) yaptıkları araştırmada okul öncesi dönemdeki çocuklar için hazırlanan felsefe etkinliklerinin çocukların felsefi tutum ve davranışlarına olan etkisini incelemeyi amaçladıkları araştırma sonucunda deney grubundaki çocukların felsefi tutum ve davranış puanlarında anlamlı bir farklılık olduğunu tespit etmişlerdir. Boyraz (2019), doktora tezinde ilkokul üçüncü sınıf öğrencilerinin Hayat Bilgisi dersi kapsamında çocuklarla felsefe yaklaşımı ile düşünme ve iletişim becerilerinin nasıl geliştirilebileceğini ortaya koymayı amaçlamıştır. Araştırma sonunda çocukların düşünme ve iletişim becerilerinde gelişme olduğu ve yaklaşımın Hayat Bilgisi dersinde uygulanabilir olduğu

rapor edilmiştir. Öğretmenin çocuklarla felsefe yaklaşımı ile ilgili hiçbir ön bilgisi olmamasına rağmen doğru yönlendirme ve gözlem süreci sonunda yaklaşımın uygulayıcısı olarak gelişim kaydettiği ve yaklaşımı benimseyerek diğer derslerde de uygulamaya başladığı sonucuna ulaşmıştır.

Buraya kadar özetlenen araştırmalardan anlaşılacağı gibi çocuklarla felsefe konusunda 1960’lardan günümüze birçok çalışma yapılmıştır. Çocuklarla felsefe uygulamasının etkililiğini inceleyen araştırmalar genellikle okul öncesi ve ilkökul öğrencileriyle gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmalarda çocuklarla felsefe yaklaşımının çocukların felsefi sorgulama ve soru sorma, iletişim, kavramlar arası ilişki kurma gibi becerilerini geliştirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Literatür incelendiğinde çocuklarla felsefenin evrensel bir akım haline geldiği ve araştırmacıların ilgi odağı olduğu anlaşılmaktadır. Türkiye’de de son yıllarda çocuklarla felsefe araştırmacıların ilgi odağı ve güncel bir konu olmuştur. Bu ilgi çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yeni araştırmaların yapılacağını göstermektedir. Bu öngörüden yola çıkarak çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’deki tezlerin ve makalelerin içerik analizinin yapılmasının önemli olacağı düşünülmüştür. Alanda yapılan çalışmaları ortaya çıkarmak, tümünü bir arada sunmak, resmin tamamını görmelerini sağlamak araştırmacıları herhangi bir çalışmayı gözden kaçırmaktan ve tekrara düşmekten alıkoyar. İçerik analizi çalışmaları araştırmacıları yönlendirir (Çiltaş, 2012; Çiltaş, vd., 2012; Göktaş, vd., 2012; Selçuk, vd., 2014), bilgilendirir, araştırmaları tekrar ve dağınıklıktan kurtarır (Çalık ve Sözbilir, 2014).

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yapılmış olan tezleri ve makaleleri incelemektir. Bu temel amacı gerçekleştirmek için aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Çalışmaların yayın yılına göre dağılımı nasıldır?
2. Çalışmaların yayın türüne göre dağılımı nasıldır?
3. Çalışmalarda hangi konular tercih edilmiştir?
4. Çalışmalarda kullanılan araştırma yöntemleri nelerdir?
5. Çalışmalarda örneklemin / çalışma grubunun/ katılımcıların sayısı ve özellikleri nelerdir?
6. Çalışmalarda kullanılan veri toplama araçları nelerdir?
7. Çalışmalarda verilerin analizinde kullanılan yöntemler / teknikler ne-

lerdir?

8. Çalışmaların gerçekleştirildiği ders / disiplin / konu alanları nelerdir?
9. Çalışmalarda çocuklarla felsefe etkinliklerinde uygulanan yöntemler nelerdir?
10. Çalışmalarda çocuklarla felsefe etkinliklerinin uygulama süresi nedir?
11. Çalışmaların getirmiş oldukları öneriler nelerdir?

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, çocuklarla felsefe konusunda, Türkiye'deki üniversitelerin enstitülerinde tamamlanan lisansüstü tezleri ve Türkiye adresli dergilerde yayımlanmış makaleleri incelemeyi amaçlayan betimsel bir içerik analizidir. Betimsel içerik analizi, birbirinden bağımsız olarak yapılan çalışmaların tasnif edilmesi, eğilimlerinin ve araştırma sonuçlarının değerlendirilmesi ve sentezlenmesini içeren, çalışmaları sistematik bir şekilde bütüncül olarak ele alan çalışmalardır (Çalık ve Sözbilir, 2014). Betimsel içerik analizi araştırılmak istenen konuya ilişkin alan yazının nicel, nitel veya karma yöntemli olmasına bakılmaksızın belli ölçütlere dayanarak seçilmesi, seçilen alanyazına ilişkin betimsel verilerin ortaya çıkarılması ve elde edilen verilerin yorumlanması sürecine dayanmaktadır (Yılmaz, 2021: 1459).

Araştırmanın Evreni

Araştırmanın evreni, çocuklarla felsefe konusunda, Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanında (<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>) arşivlenmesine ve internet üzerinden tam metin erişime açılmasına yazarları tarafından izin verilen lisansüstü tezlerin ve Türkiye adresli dergilerde yayımlanmış makalelerin tümüdür. Araştırmada tüm tezler ve tüm makaleler tek tek ve eksiksiz çözümlenmiştir. Böylelikle tam sayım sağlanmıştır. Tavşancıl ve Aslan'a (2001: 53) göre, tüm materyaller çözümlenebiliyorsa, araştırma amacı çerçevesinde tam sayım yapılmış demektir.

Tezlere ve makalelere ulaşmak için öncelikle ilgili alanyazın incelenerek online tez ve makale tarama sürecinde kullanılacak Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (çocuklarla felsefe, çocuklar için felsefe, çocuklar ve felsefe, çocuklarla felsefe eğitimi, philosophy for children, philosophy with children, children and philosophy, philosophy education with children) belirlenmiştir. Belirlenen anahtar kelimelere göre tarama sürecine başlanmıştır. İlk olarak Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezinde tarama yapıl-

mıştır. Makaleler TR Dizin (<https://trdizin.gov.tr/> ve <https://trdizin.gov.tr/en/home/>), DergiPark Akademik (<https://dergipark.org.tr/tr/>) veri tabanlarında ve Google (<https://www.google.com/>) ve Google Akademik (<https://scholar.google.com/>) arama motorlarında taranmıştır. Olası tez ve makale kaybını engellemek ve daha önce ulaşılan çalışmaları teyit etmek için 1 Ocak 2021 – 31 Aralık 2021 tarihleri arasında tarama işlemi belirli aralıklarla tekrar edilmiştir. 31 Aralık 2021 tarihi itibarıyla 28 tez ve 41 makale olmak üzere 69 çalışma araştırmaya dâhil edilmiştir.

Veri Toplama Aracı

Araştırma verileri Çocuklarla Felsefe Konulu Tezleri ve Makaleleri Sınıflama Formuyla (Ek - 1) toplanmıştır. Bu formu hazırlamak için alan yazındaki içerik analizi çalışmaları (Çalışkan ve Serçe, 2018; Çiltaş, 2012; Çiltaş, vd., 2012; Göktaş, vd., 2012; Göktaş, vd., 2012; Hazır Bıkmaz, vd., 2013; Saban, 2009; Selçuk, vd., 2014; Sözbilir, vd., 2012; Yalçın, vd., 2015) incelenmiştir. Bu çalışmalarda kullanılan formlar incelenerek hazırlanan formun kapsam geçerliği sağlanmaya çalışılmıştır. Hazırlanan taslak form uzman görüşü almak amacıyla içerik analizi çalışmaları olan bir öğretim üyesine gönderilmiştir. Uzman önerilerine göre gerekli düzenlemeler yapılarak forma son hali verilmiştir. Sınıflama formu, çalışmaların; künyesi, yayın yılı, yayın türü, konusu, araştırma yöntemleri, örnekleminin / çalışma grubunun / katılımcılarının sayısı ve özellikleri, veri toplama araçları, veri analiz yöntemleri, ders / disiplin / konu alanı, felsefe etkinliklerinde uygulanan yöntemleri, felsefe etkinliklerinin uygulama süresi ve önerileri olmak üzere on iki bölümden oluşmuştur. Verilerin kodlanmasında doğruluğu ve tutarlığı sağlamak amacıyla rastgele seçilen on tez on makale üzerinde birinci yazar ve ikinci yazar tarafından pilot uygulama yapılmıştır. Seçilen çalışmaları birinci yazar ve ikinci yazar birbirlerinden bağımsız olarak kodlamışlardır. Yapılan kodlamalar karşılaştırılmış, fikir birliği sağlanmaya çalışılmıştır. Böylelikle kodlamada yapılabilecek muhtemel hatalar önlenmeye çalışılmıştır.

Verilerin Analizi

On iki bölümden oluşan Çocuklarla Felsefe Konulu Tezleri ve Makaleleri Sınıflama Formuyla toplanan veriler Microsoft Excel çalışma kitabına kaydedilmiştir. Microsoft Excel çalışma kitabından alınan veriler SPSS 26.0 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Çalışmaların önerileri ise alt alta yazılı olarak kaydedilmiş ve MAXQDA 22 programıyla analiz edilmiştir. Analiz sonuçları frekans tablolarına dönüştürülerek betimsel biçimde sunulmuştur.

Bulgular

Yayın Yılı

Çalışmaların yayın yılına göre dağılımı Tablo 4.1’de sunulmuştur.

Tablo 4.1. Çalışmaların yıllara göre dağılımı.

Yıl	<i>f</i>	Yıl	<i>f</i>
2006	1	2015	2
2008	2	2016	1
2010	2	2017	10
2011	1	2018	6
2012	1	2019	10
2013	1	2020	16
2014	2	2021	14

Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda ilk yayın 2006 yılında Zeki Karakaya’nın Türkoloji dergisinde yayımlanan “Günümüz çocuk edebiyatından seçilmiş çocuk felsefesi örnekleri” başlıklı makalesidir. Tablo 4.1 incelendiğinde 2006-2016 yılları arasında bir ya da iki çalışma yayımlandığı görülmektedir. 2017 yılında, önceki yıllara göre yayın sayısında kayda değer bir artış olmuştur. Araştırma kapsamındaki toplam 69 çalışma arasında 16 çalışma ile en çok yayın 2020 yılında yapılmıştır. Buna göre son beş yılda çocuklarla felsefe konusunun araştırmacıların dikkatini çektiği söylenebilir.

Yayın Türü

Çalışmaların yayın türüne göre dağılımı Tablo 4.2’de sunulmuştur.

Tablo 4.2. Çalışmaların yayın türüne göre dağılımı.

Yayın türü	<i>f</i>
Makale	41
Yüksek lisans tezi	21
Doktora tezi	7

Tablo 4.2 incelendiğinde çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yapılan 69 çalışmanın 41’inin makale, 21’inin yüksek lisans tezi ve 7’sinin doktora tezi olduğu görülmektedir. Makale, yüksek lisans ve doktora tezine göre daha fazladır. En az yapılan çalışma ise doktora tezidir.

Çalışma Konusu

Çalışmaların konusuna göre dağılımı Tablo 4.3'te sunulmuştur.

Tablo 4.3. Çalışmaların konusuna göre dağılımı.

Konular	f
Kuramsal açıklamalar	15
Çocuklarla felsefe programının etkililiği	8
Çocuklarla felsefenin okul öncesi dönemdeki çocuklarla uygulanması	8
Çocuklarla felsefe etkinlikleri uygulama örnekleri	7
Kitap, çizgi film gibi materyallerin felsefi yönden incelenmesi	6
Öğretmenlerin çocuklarla felsefe / düşünme becerileri eğitimine yönelik görüşleri / pedagojik alan bilgileri	5
Çocuklarla felsefe programının eleştirel düşünme becerilerine etkisi	5
Okul öncesi dönem çocukların felsefi tutum ve davranışlarının incelenmesi	3
Ölçme aracı geliştirme	3
Değerler eğitimi	2
Öğretim yöntem ve tekniklerin etkililiği	2
Düşünme modeli kullanımı / geliştirme	2
Felsefi etkinliklerin özel yetenekli çocuklarla uygulanması	2
Çocuklarla felsefenin din eğitiminde uygulanması	1

Tablo 4.3'te çalışmaların konularına göre dağılımı sunulmuştur. Buna göre incelenen 69 çalışmanın 15'i çocuklarla felsefe konusunda kuramsal açıklamalara odaklanmıştır. Diğer konular ise çocuklarla felsefe programının başarı, beceri, tutum vb. değişkenler üzerindeki etkililiği (f=8), okul öncesi dönemdeki çocuklarla felsefi etkinlik uygulamaları (f=8), felsefe etkinlikleri uygulama örnekleri (f=7), kitap / çizgi film gibi materyallerin felsefi yönden incelenmesi (f=6), öğretmenlerin çocuklarla felsefe / düşünme becerileri eğitimine yönelik görüşleri / pedagojik alan bilgileri (f=5), çocuklarla felsefe programının eleştirel düşünme becerilerine etkisi (f=5), okul öncesi dönem çocukların felsefi tutum ve davranışlarının incelenmesi (f=3), değerler eğitimi (f=2), ölçme aracı geliştirme (f=3), öğretim yöntem ve tekniklerin etkililiği (f=5), düşünme modeli kullanımı / geliştirme (f=2), felsefi etkinliklerin özel yetenekli çocuklarla uygulanması (f=2) ve çocuklarla felsefenin din eğitiminde uygulanması (f=1) şeklinde sıralanmıştır. Buna göre çalışmalarda en çok kuramsal açıklamalara odaklanıldığı görülmektedir. Çocuklarla felsefe konusunda daha çok çalışılması beklenen felsefe etkinliklerinin uygulanması ve değerlendirilmesinin ve eleştirel düşünmenin konu olarak daha az tercih edilmesi dikkat çekicidir.

Araştırma Yöntemi

Çalışmaların araştırma yöntemine ve desenine göre dağılımı Tablo 4.4'te ve Tablo 4.5'te sunulmuştur.

Tablo 4.4. Çalışmaların araştırma yöntemine göre dağılımı.

Araştırma yöntemi	<i>f</i>
Alan yazın / derleme	27
Nitel	23
Nicel	16
Karma	3

Tablo 4.4 çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yapılan çalışmaların araştırma yöntemine göre dağılımını göstermektedir. Çalışmaların 27’sinin alanyazın / derleme çalışması olduğu görülmektedir. Diğer çalışmalardan 23’ünün nitel araştırmalardan oluştuğu ve bunu sırasıyla nicel ve karma araştırmaların takip ettiği tespit edilmiştir. Alanyazın / derleme dışındaki çalışmalar nitel ve nicel yöntemlerle gerçekleştirilmiştir. Karma yöntem ise en az tercih edilen yöntem olmuştur.

Tablo 4.5. Çalışmaların araştırma desenine göre dağılımı.

Araştırma desenleri	<i>f</i>
Yarı deneysel	9
Durum çalışması	8
Eylem araştırması	6
Tarama	3
Betimsel	2
Olgubilim	1
Belirtilmemiş	13

Tablo 4.5 çalışmaların araştırma desenine göre dağılımını göstermektedir. Çalışmaların 13’ünde araştırma deseni belirtilmemiştir. Araştırma desenini rapor eden araştırmalardan 9’u yarı deneysel, 8’i durum çalışması, 6’sı eylem araştırması, 3’ü tarama, 2’si betimsel ve 1’i olgubilim deseninde yürütülmüştür. Çalışmalarda genellikle yarı deneysel, durum çalışması ve eylem araştırması desenleri tercih edilmiştir. Olgubilim deseninde yürütülen sadece bir çalışma vardır.

Örneklem / Çalışma grubu / Katılımcı Sayısı ve Özellikleri

Çalışmaların örnekleminin / çalışma grubunun / katılımcılarının sayısına göre dağılımı Tablo 4.6’da ve öğretim kademelerine göre dağılımı Tablo 4.7’de sunulmuştur.

Tablo 4.6 çalışmaların örnekleminin / çalışma grubunun / katılımcılarının sayısını göstermektedir. Çalışmalarda bu sayı minimum 3, maksimum 509’dur. Çalışmalar genel olarak 11-100 katılımcıyla gerçekleştirilmiştir.

Tablo 4.6. Çalışmaların örnekleminin / çalışma grubunun / katılımcılarının sayısına göre dağılımı.

Sayı	<i>f</i>
1-10 arası	7
11-30 arası	13
31-100 arası	13
101-300 arası	7
301- 500 arası	1
500’den fazla	1

Tablo 4.7 çalışmaların örnekleminin / çalışma grubunun / katılımcılarının öğretim kademelerine göre dağılımını göstermektedir. Çalışmaların 24’ü okul öncesi ve ilkökul kademelerinde gerçekleştirilmiştir. Beş çalışma ortaokul kademesinde ve bir çalışma ise öğretmen adayları ile yürütülmüştür. Çalışmalar genel olarak okul öncesi ve ilkökul kademelerinde gerçekleştirilmiştir. Öğretmen adaylarıyla gerçekleştirilen çalışma sayısının bir olması dikkat çekicidir.

Tablo 4.7. Çalışmaların örnekleminin / çalışma grubunun / katılımcılarının öğretim kademelerine göre dağılımı.*

Örneklem düzeyi	<i>f</i>
Okul öncesi	12
İlkokul öğrencileri	12
Ortaokul öğrencileri	5
Öğretmen adayları	1

*Öğretmenlerle gerçekleştirilen (7 çalışma) ve doküman analizi yapılan (5 çalışma) analize dâhil edilmemiştir.

Veri Toplama Aracı

Çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yapılmış olan çalışmaların veri toplama araçlarına göre dağılımı Tablo 4.8’de sunulmuştur. Çalışmalarda en fazla kullanılan veri toplama aracı görüşme formudur. Bunu sırasıy-

la gözlem formu, doküman analizi formu, ölçek ve günlükler izlemektedir. Ayrıca video / ses kayıtları, kişisel / demografik bilgi formu, kontrol listesi, alan notları, anket, komite tutanakları da çalışmalarda veri toplama aracı olarak kullanılmıştır.

Tablo 4.8. Çalışmaların veri toplama araçlarına göre dağılımı.

Veri toplama araçları	<i>f</i>
Görüşme formu	21
Gözlem formu	12
Doküman analizi formu	12
Ölçek	11
Günlükler	8
Video / ses kayıtları	7
Kişisel / demografik bilgi formu	6
Kontrol listesi	5
Alan notları	3
Anket	3
Komite tutanakları	3
Diğer	11

Veri Analiz Yöntemleri

Çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yapılan çalışmaların veri analiz yöntemlerine göre dağılımı Tablo 4.9’da, veri analiz tekniklerine göre dağılımı Tablo 4.10’da sunulmuştur.

Tablo 4.9. Çalışmaların veri analiz yöntemlerine göre dağılımı.

Veri analiz yöntemleri	<i>f</i>
Nitel veri analiz yöntemi	23
Nicel veri analiz yöntemi	14
Nitel ve nicel veri analiz yöntemleri	3
Belirtilmemiş	2

Tablo 4.9 incelendiğinde çalışmaların 23’ünde nitel veri analiz yöntemlerinin, 14’ünde nicel veri analiz yöntemlerinin ve 3’ünde hem nitel hem de nicel veri analiz yöntemlerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çalışmalarda en çok nitel veri analiz yöntemleri kullanılmıştır. Bunu nicel veri analiz yöntemleri izlemektedir. Hem nitel hem de nicel analiz yöntemlerinin birlikte kullanılması en az tercih edilen analiz yöntemi olmuştur.

Tablo 4.10 çalışmaların veri analiz tekniklerine göre dağılımını göstermektedir. Çalışmalarda nitel analiz yöntemlerinden içerik analizi en çok tercih edilen teknik olmuştur. İçerik analizi tekniğinden sonra en çok tercih edilen teknik betimsel analiz tekniği olmuştur. Nicel verilerin analizinde ise t testi, Mann Whitney U gibi teknikler başta olmak üzere anlam çıkartıcı istatistikî teknikler kullanılmıştır.

Tablo 4.10. Çalışmaların veri analiz tekniklerine göre dağılımı.

Veri analizi teknikleri	f
İçerik analizi	16
t testi	9
Mann Whitney U	9
Betimsel analiz	8
Wilcoxon işaretli sıralı testler	6
Kruskal Wallis H testi	5
ANOVA	4
Betimsel istatistik	4
Levene testi	3
Söylem analizi	3
Scheffe ve Tamhane testi	2
Faktör analizi	2
Korelasyon	2

Ders / Disiplin / Konu Alanı

Çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışmaların ders / disiplin / konu alanına göre dağılımı Tablo 4.11'de sunulmuştur.

Tablo 4. 11. Çalışmaların ders / disiplin/ konu alanına göre dağılımı.

Disiplin / Konu alanı	f
Okul öncesi	12
Hayat bilgisi	3
Türkçe	1
Fen bilimleri	1
Sosyal bilgiler	1
Ders dışı uygulama	12

Tablo 4.11 çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışmaların ders / disiplin / konu alanına göre dağılımını göstermektedir. Uygulama yapılan çalışmaların hemen hemen yarısı okul öncesinde gerçekleştirilmiştir. Diğer çalışmaların yarısından fazlası bir dersin içeriğinden bağımsız olarak gerçekleştirilmiştir. Bir dersin içeriğiyle birlikte çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışma sayısı ise çok azdır. Bu çalışmalar hayat bilgisi (f=3), Türkçe, fen bilimleri ve sosyal bilgiler (f=1) dersinde gerçekleştirilmiştir.

Çocuklarla Felsefe Etkinliklerinde Uygulanan Yöntemler

Çalışmalarda çocuklarla felsefe etkinliklerinde uygulanan yöntemler Tablo 4.12'de sunulmuştur.

Tablo 4.12. Çalışmaların felsefe etkinliklerinde uygulanan yöntemlere göre dağılımı.

Çocuklarla felsefe etkinliklerinde kullanılan yöntemler	f
Matthew Lipman metodu	1
Felsefi Sorgulama Topluluğu metodu	2
Belirtilmemiş	26

Tablo 4.12 çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışmalarda etkinliklerin yapılandırıldığı yöntemleri göstermektedir. Çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği 29 çalışmanın 26'sında bir yöntem rapor edilmemiştir. Bir başka ifade ile etkinlikler alanyazında çocuklarla felsefe etkinliklerinde kullanılması önerilen bir yönteme göre yapılandırılmamıştır. Sadece 3 çalışmada çocuklarla felsefe etkinlikleri bir yönteme göre yapılandırılmıştır. Bu çalışmaların 2'sinde Felsefi Sorgulama Topluluğu metodu, 1'inde ise Matthew Lipman metodu tercih edilmiştir.

Uygulama Süresi

Çalışmalarda çocuklarla felsefe etkinliklerinin uygulama süresi Tablo 4.13'te sunulmuştur.

Tablo 4.13. Çalışmaların uygulama süresine göre dağılımı.

Uygulama süresi	f
2 ay	1
2 hafta	1
4 hafta	1
5 hafta	1

6 hafta	1
8 hafta	4
9 hafta	1
10 hafta	6
12 hafta	4
14 hafta	3
25 saat	1
50 saat	1
Belirtilmemiş	3

Tablo 4.13 çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışmalarda uygulama süresini göstermektedir. Çalışmalarda uygulama süresi minimum 2 hafta, maksimum 14 haftadır. Çalışmalarda uygulama süresi genellikle 8-14 hafta arasındadır. Üç çalışmada ise uygulama süreci rapor edilmemiştir.

Öneriler

Çalışmaların getirmiş oldukları önerilere göre dağılımı Tablo 4.14'te sunulmuştur.

Tablo 4.14. Çalışmaların getirmiş oldukları önerilere göre dağılımı.

ÖNERİLER	f
GELECEK ARAŞTIRMALARA YÖNELİK ÖNERİLER	139
Yeni araştırmalar yapılması	55
Farklı yaş grupları / kademelerle yeni araştırmalar yapılması	19
Farklı beceriler üzerindeki etkililiğini araştıran yeni araştırmalar yapılması	15
Farklı araştırma yöntemleri / desenleri ile yeni araştırmalar yapılması	15
Uzun süreli çalışmalar yapılması	12
Daha fazla katılımcıyla yeni araştırmalar yapılması	7
Boylamsal çalışmalar yapılması	5
Ahlak gelişimi üzerindeki etkisini araştıran çalışmalar yapılması	1
Yeni araştırmalara destek verilmesi	10
UYGULAMAYA YÖNELİK ÖNERİLER	249
Materyallerin çeşitlendirilmesi / artırılması / kazandırılması	52
Mevcut eğitim programına entegre edilmesi	31
Hizmet içi ve hizmet öncesi eğitim verilmesi	30

Lisans ve lisansüstü ders olarak okutulması	28
Ailelerin / öğretmenlerin bilgilendirilmesi	24
Çocuklarla felsefe eğitim programı geliştirilmesi	22
Erken yaşta çocuklarla felsefe eğitiminin verilmesi	21
Öğretmenlerin uygulama sürecinde dikkat etmesi gereken hususlar	12
Okullarda ders olarak okutulması	9
Çocuklarla felsefe etkinliklerinin nitelikleri	8
Uygulama yapacak öğretmenlere eğitici eğitimi verilmesi	4
Felsefe kulüpleri ve eğitim merkezleri açılması	4
Yetişkinlere çocuklarla felsefe konusunda eğitim verilmesi	3
Ortaöğretimde zorunlu ders olarak okutulması	1

Tablo 4.14 çalışmaların getirmiş oldukları önerilere göre dağılımını göstermektedir. Öneriler, gelecek araştırmalara yönelik öneriler ve uygulamaya yönelik öneriler olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. İncelenen toplam 69 çalışmanın 13'ünde öneri sunulmamıştır. Gelecek araştırmalara yönelik öneriler kategorisinde getirilen önerilerin neredeyse tamamı yeni araştırmalar yapılmasıdır. Çocuklarla felsefe konusunda; farklı yaş gruplarında, çocuklarla felsefe uygulamalarının farklı beceriler üzerindeki etkililiği üzerine, farklı araştırma yöntemleriyle, uzun süreli ve daha fazla katılımcıyla yeni araştırmalar yapılması önerilmiştir. Boylamsal çalışmalar yapılması (f=5) ve çocuklarla felsefenin ahlak gelişimi üzerine etkilerinin incelenmesi de (f=1) önerilmiştir. Uygulamaya yönelik öneriler kategorisinde en fazla getirilen öneri çocuklarla felsefe konusunda materyallerin çeşitlendirilmesi olmuştur. Bu öneriyi sırasıyla çocuklarla felsefenin mevcut eğitim programlarına entegre edilmesi, bu konuda hizmet içi ve hizmet öncesi eğitim verilmesi, çocuklarla felsefenin lisans ve lisansüstünde ders olarak okutulması, ailelerin ve öğretmenlerin bilgilendirilmesi, çocuklarla felsefe eğitim programının geliştirilmesi ve erken yaşta çocuklarla felsefe eğitiminin verilmesi önerileri izlemektedir. Uygulama sürecinde öğretmenlerin dikkat etmesi gereken hususlara yönelik öneriler de sunulmuştur. Uygulamaya yönelik öneriler genel olarak değerlendirildiğinde önerilerin, uygulamayı yaygınlaştırma, farkındalığı artırma ve çocuklarla felsefe etkinliklerini daha planlı, programlı, sistematik gerçekleştirmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmanın temel amacı çocuklarla felsefe konusunda Türkiye'de yapılmış olan tezleri ve makaleleri incelemektir. Bu temel amaç doğrultu-

sunda Türkiye'deki üniversitelerin enstitülerinde tamamlanan lisansüstü tezler ve Türkiye adresli dergilerde yayımlanmış makaleler betimsel içerik analiziyle sistematik bir şekilde bütüncül olarak ele alınmıştır. Araştırma verileri Çocuklarla Felsefe Konulu Tezleri ve Makaleleri Sınıflama Formuyla toplanmıştır.

Araştırmada özetle şu bulgulara ulaşılmıştır; çocuklarla felsefe konusunda Türkiye'de yapılan araştırmaların sayısı son beş yılda artış göstermiştir. Bu konuda daha çok makale yazılmıştır. Doktora tezi en az yapılan çalışma türüdür. Çalışmalarda en çok kuramsal açıklamalara odaklanılmıştır. Çalışmalar genellikle alanyazın / derleme çalışmasıdır. Alanyazın / derleme dışındaki çalışmalar nitel ve nicel yöntemlerle gerçekleştirilmiştir. Karma yöntem ise en az tercih edilen yöntemdir. Çalışmalarda çoğunlukla yarı deneysel, durum çalışması ve eylem araştırması desenleri tercih edilmiştir. Çalışmalar genel olarak okul öncesi ve ilkokul kademelerinde, 11-100 katılımcıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışmaların uygulama süresi genellikle 8-14 hafta arasındadır. Çalışmalarda veri toplama aracı olarak görüşme formu sıklıkla kullanılmıştır. Bunu sırasıyla gözlem formu, ölçek, doküman analizi formu ve alan notları izlemektedir. Çalışmalarda en çok nitel veri analiz yöntemleri kullanılmıştır. Bunu nicel veri analiz yöntemleri izlemektedir. Hem nitel hem de nicel analiz yöntemlerinin birlikte kullanılması en az tercih edilen analiz yöntemi olmuştur. Çalışmalarda nitel analiz yöntemlerinden içerik analizi en çok tercih edilen teknik olmuştur. İçerik analizi tekniğinden sonra en çok tercih edilen teknik betimsel analiz tekniği olmuştur. Nicel verilerin analizinde ise t testi, Mann Whitney U gibi teknikler başta olmak üzere anlam çikartıcı istatistikî teknikler kullanılmıştır.

Uygulama yapılan çalışmaların hemen hemen yarısı okul öncesinde gerçekleştirilmiştir. Diğer çalışmaların yarısından fazlası bir dersin içeriğinden bağımsız olarak gerçekleştirilmiştir. Bir dersin içeriğiyle birlikte çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışma sayısı ise çok azdır. Çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışmaların büyük çoğunluğunda uygulamalarda bir yöntem takip edilmemiştir. Sadece üç çalışmada çocuklarla felsefe etkinlikleri bir yöneme göre yapılandırılmıştır. İki çalışmada Felsefi Sorgulama Topluluğu metodu bir çalışmada da Matthew Lipman metodu uygulanmıştır. Çalışmaların önerileri çoğunlukla yeni araştırmalar yapılması olmuştur. Uygulamaya yönelik öneriler ise çocuklarla felsefe konusunda uygulamalarının yaygınlaştırılması, farkındalığın artırılması ve çocuklarla felsefe etkinliklerinin daha planlı, programlı, sistematik olması şeklindedir.

Çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yapılan çalışmalar 2006 yılından itibaren yayımlanmaya başlamıştır. Matthew Lipman, çocuklarla felsefe projesinin temellerini 1960’lı yılların sonunda atmıştır, 1970’li yıllarda bir eğitim programı olarak hayata geçirmiştir. Yirmi yıl içerisinde merkezler kurulması, öğretim programlarının hazırlanması, metotlar geliştirilmesi, öğretmen eğitimleri gibi birçok gelişme yaşanmıştır. Buna göre çocuklarla felsefenin yaygınlaşmasının 1990 yılından itibaren olduğu kabul edilebilir. Bu kabulden yola çıkarak Türkiye’deki araştırmacıların çocuklarla felsefe konusuna ilgi duymalarının yaklaşık olarak 16 yıl sonra başladığı söylenebilir. Türkiye’de 2006-2016 yılları arasında yılda bir ya da iki çalışma yapılmıştır. 2017 yılında, önceki yıllara göre yayın sayısında kayda değer bir artış olmuştur. En çok yayın 2020 yılında yapılmıştır. Yıllara göre gözlenen bu eğilim Türkiye’deki çabalarla açıklanabilir. Türkiye’de 1992 yılında Türkiye Felsefe Kurumu bünyesinde Çocuklar için Felsefe Birimi kurulmuştur. 2007-2008 eğitim-öğretim yılında ilköğretim ikinci kademe düşünme eğitimi seçmeli ders olarak programa alınmıştır. 2006 yılında Marmara Üniversitesi Felsefe Bölümü çocuklar için felsefe alanında araştırma ve uygulama çalışmalarını başlatmış ve ilk kez bir felsefe bölümünde çocuklarla felsefe konusunda bir dersin açılmasına öncülük etmiştir. 2010 yılında, dünya ülkelerinde uygulanmaya çalışılan UNESCO felsefe stratejisinin uygulanması kolaylaştırması amacıyla UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Felsefe İhtisas Komitesi kurulmuştur.

Komite, Milli Eğitim Bakanlığı ve Türkiye Felsefe Kurumu ile birlikte 2011 yılında “İlk ve Ortaöğretimde Felsefe Eğitimi Çalıştayı” düzenlemiştir. Tüm bu çabaların Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda akademik çalışmaları başlattığı söylenebilir. Bu çabaların yansımaları elbette hızlı bir şekilde gerçekleşmemiştir. Bu çabaların yansımaları son beş yılda daha etkili olmuş olabilir. Bunun sonucu olarak Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda yapılan araştırmaların son beş yılda artış gösterdiği söylenebilir. Ancak 2006-2021 yılları arasında 69 çalışma yapılmış olmasına dayanarak bu artışın yeterli olmadığı söylenebilir. Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda çalışma sayısının az olmasının bazı nedenleri olabilir. Birincisi, birçok eğitim bilimci, öğretmen çocuklarla felsefe yapabilmek için felsefe eğitiminin gerekli olduğunu düşünebilir. Felsefe eğitimi olmayan birinin çocuklarla felsefe yapamayacağı düşüncesi eğitim bilimcilerin ya da öğretmenlerin bu konuda çalışmaya imtina etmelerine neden olabilir. İkincisi, çocuklarla felsefe yapmak için çocuklarla felsefe eğitiminin gerekliliği tartışmasıdır. Çocuklarla felsefe eğitimi olmayan birinin çocuklarla felsefe yapamayacağını savunan görüşler (Direk, 2021; Jackson, 2012; McCall,

2017; Splitter, 2014) olduğu gibi çocuklarla felsefe eğitimi olmayan birinin çocuklarla felsefe yapabileceğini savunan görüşler de (Droit, 2014; Turgeon, 2013; Wartenberg, 2020) vardır. Üçüncüsü “Çocuklar felsefe yapabilir mi?” tartışmasıdır. Benzer şekilde çocukların felsefe yapabileceğini savunan görüşler olduğu (Akkocaoğlu Çayır, 2015; Booy, 2013; Lipman, 1976; Lone, 2013; Matthews, 1994; McCall, 1989; 2017; Murriss, 2000; van der Leuw, 1993, 1998; Splitter, 1995; Taşdelen, 2014) gibi çocukların felsefe yapamayacağını savunan görüşler de (Kitchener, 1990; White, 1992) vardır. Bu tartışmaların etkisiyle felsefe eğitimi ya da çocuklarla felsefe eğitimi olmayan bir eğitim bilimcinin ya da çocukların felsefe yapamayacağını savunan felsefe alanından bir akademisyenin çocuklarla felsefe konusuna ilgi duymayacağı söylenebilir. Aslında bu tartışmaların çocuklarla felsefe konusunda daha çok çalışma yapılmasını zorunlu kıldığı söylenebilir. Çünkü daha çok araştırma yapıldıkça bu tartışmalar netlik kazanacaktır. Örneğin felsefe eğitimi olmayan ya da çocuklarla felsefe eğitimi almayan birinin çocuklarla birlikte sorgulamanın temel ilkelerine uymak kaydıyla onlarla felsefe yapıp yapmayacağı bu konuda yapılacak çalışmalarla netleşecektir. Sonuç olarak Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda daha çok araştırma yapılmasına ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda daha çok makale yazılmıştır. Doktora tezi en az yapılan çalışma türüdür. Tezlerin az olmasının nedeni tez danışmanının ve öğrencinin bir önceki paragrafta bahsedilen nedenlerden dolayı tez çalışmasına (özellikle doktora tez çalışmasına) imtina ettikleri söylenebilir. Buna göre Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda doktora düzeyinde daha çok sayıda araştırmaya ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yapılan çalışmalarda en çok kuramsal açıklamalara odaklanılmıştır. Kuramsal açıklamaları konu alan çalışmaların daha çok olması çocuklarla felsefenin Türkiye’de tanınması, tanıtılması ve daha iyi anlaşılmasına yönelik çabaların bir sonucu olarak açıklanabilir. Türkiye için yeni bir konu olması kuramsal açıklamaları daha önemli kılmış olabilir. Çocuklarla felsefe konusunda felsefe etkinliklerinin uygulanması ve değerlendirilmesi konusunun çalışılması beklenir. Ancak bu konunun daha az tercih edilmesi dikkat çekicidir. Çocuklarla felsefe etkinliklerinin eleştirel düşünme becerisi üzerindeki etkisini inceleyen araştırmalara da ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Çünkü felsefe ile eleştirel düşünme arasında sıkı bir ilişki vardır. Alkın-Şahin ve Tunca’ya (2015) göre, felsefenin kurallarını-kaygılarını tanımadan, felsefenin yöntemlerine başvurmadan, felsefi tutuma ilişkin farkındalık yaratmadan eleştirel düşünen bireyler yetiştirmek güçtür. Eleştirel düşünmeyi merkezine almayan bir fel-

sefe eğitimi ya da felsefi tutumu merkezine almayan bir eleştirel düşünme eğitimi gerçek hedefine ulaşamaz. Buna göre, Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda çocuklarla felsefe etkinliklerinin uygulandığı / değerlendirildiği ve çocuklarla felsefe etkinliklerinin eleştirel düşünme becerisi üzerindeki etkisini inceleyen araştırmalara daha çok ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yapılan çalışmalar genellikle alanyazın / derleme çalışmasıdır. Alanyazın / derleme dışındaki çalışmalar nitel ve nicel yöntemlerle gerçekleştirilmiştir. Karma yöntem ise en az tercih edilen yöntemdir. Nitel ve nicel yöntemlerle gerçekleştirilen araştırma sayıları karşılaştırıldığında ise nitel yöntemlere göre gerçekleştirilen araştırma daha çoktur. Çalışmalarda konu olarak daha çok kuramsal açıklamalara odaklanıldığından alanyazın / derleme çalışmalarının daha fazla olması beklenen bir sonuçtur. Nitel araştırmaların nicel araştırmalara göre çok olması nitel araştırmaların özellikle çocuklarla felsefe etkinliklerini konu alan araştırmalar için daha uygun bir yöntem olacağı düşüncesiyle açıklanabilir. Akkocaoğlu Çayır’a (2015) göre, nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilen çalışmalar, çocuklarla felsefe etkinliklerinin çocuklardaki değişimi daha derinlemesine göz önüne serebilir ve çocuklar için felsefenin yaygınlaşmasına ve uygulanabilirliğine daha fazla katkı getirebilir. Ancak Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda daha fazla nitel araştırmalara ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Çocuklarla felsefe etkinliklerinin uygulandığı / değerlendirildiği araştırmalara daha çok ihtiyaç duyulduğu dikkate alınırca nitel araştırmalar öne çıkar. Çünkü felsefe etkinliklerinde öğretmenin tutumunu, öğrencilerin cevaplarını nitel yöntemlerle analiz eden çalışmaların önemli katkılar sunacağı söylenebilir.

Çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yapılan çalışmalar genel olarak okul öncesi ve ilkokul kademelerinde gerçekleştirilmiştir. Tepe (2013), çocuklarla felsefeyi, felsefeyi erken yaşlarda çocuklara götürme, felsefi düşünceyle çocukları erken yaşlarda tanıştırma projesinin gelenekselleşmiş adı olarak tanımlamıştır. Amaç çocukları felsefeyle erken yaşlarda tanıştırmaya olduğundan çalışmaların genel olarak okul öncesi ve ilkokul kademelerinde yapılmış olması beklenen bir durumdur. Ancak ortaokul düzeyindeki çalışmalar çok azdır, lise düzeyinde yapılan çalışma yoktur. Buna göre Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda ortaokul ve lise düzeyince yapılacak çalışmalara ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yapılan çalışmalardan çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışmalar genel olarak okul öncesinde veya bir dersin içeriğinden bağımsız olarak gerçekleştirilmiştir. Bir

dersin içeriğiyle birlikte çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışma sayısı çok azdır. Örneğin Türkçe dersinde gerçekleştirilen sadece bir çalışma vardır. Oysaki Türkçe dersinde daha çok çalışma yapılmış olması beklenir. Çünkü Türkçe dersi çocuklarla felsefe etkinliklerinde en sık başvurulan materyal olan hikâyeler içerir. Benzer şekilde sosyal bilgiler dersi de felsefe etkinliklerinde tartışılacak kavramları içerir. Ancak sosyal bilgiler dersinde de gerçekleştirilen sadece bir çalışma vardır. Çocuklarla felsefe etkinlikleri yaygın olarak küçük yaş gruplarında hikâyeler, lise düzeyinde ise metinler üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bu hikâyeler ve metinler felsefi bir nitelik taşıyan bir başka deyişle ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik boyutları olan felsefe sorgulamaya özgü materyallerdir. Bir dersten bağımsız olarak bu özel materyaller vasıtasıyla çocuklarla felsefe etkinlikleri gerçekleştirmek daha uygulanabilir ve sürdürülebilir olabilir. Bu nedenle çocuklarla felsefe etkinliklerini bir dersin içeriğiyle değil de bağımsız olarak uygulamak tercih edilmiş olabilir. Ayrıca çalışmaların genel olarak okul öncesi dönemde gerçekleştirilmiş olması bir dersin içeriğiyle birlikte gerçekleştirilen çalışma sayısının az olmasının bir diğer nedenidir. Buna göre Türkiye'de Türkçe, hayat bilgisi ve sosyal bilgiler dersi başta olmak üzere farklı derslerin içeriğiyle birlikte çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışmalara ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Çocuklarla felsefe konusunda Türkiye'de yapılan çalışmalardan çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışmaların büyük çoğunluğunda bir yöntem takip edilmemiştir. Sadece üç çalışmada (iki çalışmada felsefi sorgulama topluluğu metodu ve bir çalışmada da Matthew Lipman metodu) çocuklarla felsefe etkinlikleri bir yöntemle göre yapılandırılmıştır. Türkiye'deki çalışmalarda sadece iki metodun uygulanması bu metodların özellikleriyle açıklanabilir. Felsefi sorgulama topluluğu metodu (CoPI), yaygın olarak bilinen bir yöntemdir (Hand ve Winstanley, 2008, aktaran Benade, 2011). Lipman'ın metodu ise öğretmen tarafından daha kolay uygulanabilir. Diğer metodları uygulamak araştırmacılar için daha karmaşık ve zor gelebilir. Örneğin Lipman'ın metodu ile kıyaslandığında Nelson'ın Sokratik metodunda yapı son derece katıdır. Nelson'ın Sokratik metodunda öğretmenden diyaloga güçlü bir şekilde yön vermesi beklenirken Lipman'ın metodunda öğretmenden beklenen demokrasiye odaklanarak diyalogu desteklemesidir (Cassidy ve Christie, 2013). Gareth B. Matthews metodu, Jackson metodu, rehberli Sokratik tartışma, SAPERE metodu, Thomas E. Jackson metodu gibi çocuklarla felsefe etkinliklerinde uygulanan yöntemlere göre uygulamanın gerçekleştirildiği bir çalışma yoktur. Çocuklarla felsefe konusu Türkiye'deki araştırmacılar için yeni bir alan olduğundan bu yöntemlerin bilinmediği

söylenbilir. Buna göre Türkiye’de çocuklarla felsefe etkinliklerinde farklı yöntemlerin uygulandığı çalışmalara ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Çocuklarla felsefe konusunda Türkiye’de yapılan çalışmaların gelecek araştırmalara yönelik önerileri çoğunlukla yeni araştırmalar yapılmasıdır. Çalışmaların uygulamaya yönelik önerileri genel olarak değerlendirildiğinde önerilerin uygulamayı yaygınlaştırma, farkındalığı artırma ve çocuklarla felsefe etkinliklerini daha planlı, programlı, sistematik gerçekleştirmeye yönelik olduğu söylenebilir. Bu bulgular çocuklarla felsefe konusunun Türkiye’deki araştırmacılar için yeni bir alan olmasıyla açıklanabilir. Buna göre Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda; farklı yaş gruplarıyla, çocuklarla felsefe uygulamalarının farklı beceriler üzerindeki etkililiği inceleyen, farklı araştırma yöntemleriyle, uzun süreli ve daha fazla katılımcıyla gerçekleştirilecek yeni araştırmalar ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda daha çok araştırma yapılmasına ihtiyaç vardır. Yeni araştırmalar çocuklarla felsefe etkinliklerinin uygulayan/değerlendiren ve çocuklarla felsefe etkinliklerinin eleştirel düşünme becerisi üzerindeki etkisini inceleyen, çocuklarla felsefe etkinliklerinde rehberli Sokratik tartışma, SAPERE gibi metotların uygulandığı nitel araştırma yöntemleriyle gerçekleştirilen araştırmalar olmalıdır.

Türkiye’de çocuklarla felsefe konusunda yapılacak araştırmalar için aşağıdaki öneriler sunulabilir:

1. Çocuklara felsefe konusunda doktora tezleri yapılabilir.
2. Çocuklarla felsefe etkinliklerinin uygulandığı / değerlendirildiği ve çocuklarla felsefe etkinliklerinin eleştirel düşünme becerisi üzerindeki etkisini inceleyen nitel araştırmalar yapılabilir.
3. Ortaokul ve lise düzeyinde araştırmalar planlanabilir.
4. Türkçe, hayat bilgisi ve sosyal bilgiler dersi başta olmak üzere farklı derslerin içeriğiyle birlikte çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışmalar yapılabilir.
5. Çocuklarla felsefe etkinliklerinin yapılandırıldığı felsefi sorgulama topluluğu metodu, Matthew Lipman metodu, rehberli Sokratik tartışma, SAPERE gibi yöntemlerin uygulandığı, değerlendirildiği, bu metotların karşılaştırıldığı araştırmaların yapılması önerilir.

Öz

Çocuklarla Felsefe Konusunda Türkiye'de Yapılmış Akademik Çalışmaların İçerik Analizi

Bu araştırma, çocuklarla felsefe konusunda, Türkiye'deki üniversitelerin enstitülerinde tamamlanan lisansüstü tezleri ve Türkiye adresli dergilerde yayımlanmış makaleleri incelemeyi amaçlayan betimsel bir içerik analizidir. Çocuklarla Felsefe Konulu Tezleri ve Makaleleri Sınıflama Formuyla toplanan veriler SPSS 26.0 ve MAXQDA 22 programlarıyla analiz edilmiştir. Araştırma şu bulgulara ulaşılmıştır; çocuklarla felsefe konusunda Türkiye'de yapılan araştırmaların sayısı son beş yılda artış göstermiştir. Bu konuda daha çok makale yazılmıştır. Doktora tezi en az yapılan çalışma türüdür. Çalışmalarda en çok kuramsal açıklamalara odaklanılmıştır. Çalışmalar genellikle alanyazın / derleme çalışmasıdır. Alanyazın / derleme dışındaki çalışmalar nitel ve nicel yöntemlerle gerçekleştirilmiştir. Karma yöntem ise en az tercih edilen yöntemdir. Çalışmalarda çoğunlukla yarı deneysel, durum çalışması ve eylem araştırması desenleri tercih edilmiştir. Çalışmalar genel olarak okul öncesi ve ilkokul kademelerinde, 11-100 katılımcıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışmaların uygulama süresi genellikle 8-14 hafta arasındadır. Çalışmalarda veri toplama aracı olarak görüşme formu sıklıkla kullanılmıştır. Çalışmalarda en çok nitel veri analiz yöntemleri kullanılmıştır. Bunu nicel veri analiz yöntemleri izlemektedir. Hem nitel hem de nicel analiz yöntemlerinin birlikte kullanılması en az tercih edilen analiz yöntemi olmuştur. Çalışmalarda nitel analiz yöntemlerinden içerik analizi en çok tercih edilen teknik olmuştur. Nicel verilerin analizinde ise t testi, Mann Whitney U gibi teknikler başta olmak üzere anlam çıkartıcı istatistikî teknikler kullanılmıştır. Uygulama yapılan çalışmaların hemen hemen yarısı okul öncesinde gerçekleştirilmiştir. Diğer çalışmaların yarısından fazlası bir dersin içeriğinden bağımsız olarak gerçekleştirilmiştir. Bir dersin içeriğiyle birlikte çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirildiği çalışma sayısı ise çok azdır. Çocuklarla felsefe etkinliklerinin gerçekleştirdiği çalışmaların büyük çoğunluğunda uygulamalarda bir yöntem takip edilmemiştir. Sadece üç çalışmada çocuklarla felsefe etkinlikleri bir yöntemle göre yapılandırılmıştır. Çalışmaların önerileri çoğunlukla yeni araştırmalar yapılması olmuştur. Uygulamaya yönelik öneriler ise çocuklarla felsefe konusunda uygulamalarının yaygınlaştırılması, farkındalığın artırılması ve çocuklarla felsefe etkinliklerinin daha planlı, programlı, sistematik olması şeklindedir. Sonuç olarak, Türkiye'de çocuklarla felsefe konusunda daha çok araştırma yapılmasına ihtiyaç vardır. Yeni araştırmalar çocuklarla felsefe etkinliklerini uygulayan / değerlendiren ve çocuklarla felsefe etkinliklerinin eleştirel düşünme becerisi üzerindeki etkisini inceleyen, çocuklarla felsefe yapma yöntemlerinden birini uygulayan ve bu yöntemi değerlendiren, nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilen araştırmalar olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Çocuklarla Felsefe, Çocuklar için Felsefe, Çocuklarla Felsefe Eğitimi, Çocuklar ve Felsefe, İçerik analizi.

Abstract

A Content Analysis of Academic Studies on Philosophy with Children in Turkey

This research is a descriptive content analysis aiming to examine the theses completed at the institutes of universities in Turkey and the articles published in Turkish academic journals regarding philosophy with children. The data collected with Classification Form of Theses and Articles on Philosophy with Children were analyzed with SPSS 26.0 and MAXQDA 22 programs. The research has reached the following findings: The number of studies conducted in Turkey on philosophy with children has increased in the last five years. More articles have been written on this subject. The doctoral dissertation is the least conducted type of study. Most of the studies have focused on theoretical explanations. Studies are generally literature review. Studies other than literature review were carried out with qualitative and quantitative methods. The mixed method is the least preferred method. In the studies, mostly quasi-experimental, case study and action research designs were preferred. The studies were generally carried out at pre-school and primary school levels, with 11-100 participants. The duration of the philosophical activities is usually between 8-14 weeks. The interview form was frequently used as a data collection tool in the studies. In the studies, qualitative data analysis methods were mostly used. This is followed by quantitative data analysis methods. The use of both qualitative and quantitative analysis methods together has been the least preferred analysis method. Content analysis, one of the qualitative analysis methods, has been the most preferred technique in the studies. In the analysis of quantitative data, inferential statistical techniques, notably techniques such as t test and Mann Whitney U, were used. This is followed by quantitative data analysis methods. Almost half of the applied studies were carried out in pre-school. More than half of the other studies were carried out independently of course content. The number of studies in which philosophy activities with children were carried out together with any course content is very few. In most of the studies in which philosophy activities with children were carried out, a method was not followed in practice. Philosophy activities with children were designed according to a method in only three studies. The recommendations of the studies were mostly for conducting new research. Suggestions for practice are the generalization of practices on philosophy with children, raising awareness, and more planned, programmed and systematic activities for philosophy with children. In conclusion, there is a need for more research on philosophy with children in Turkey. New research should be the studies which are carried out with the qualitative research method in order to examine the effects of philosophy activities with children on critical thinking skills, the studies which apply one of the methods of philosophy with children and evaluate this method.

Keywords: Philosophy with Children, Philosophy for Children, Philosophy Education with Children, Children and Philosophy, Content Analysis.

Kaynakça

- Alkın-Şahin, S. ve Tunca, N. (2015). "Felsefe ve Eleştirel Düşünme", Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 5(2), 192-206.
- Akkocaoğlu Çayır, N. (2015). "Çocuklar için Felsefe Eğitimi Üzerine Nitel Bir Araştırma" [Yayımlanmamış doktora tezi], Hacettepe Üniversitesi.
- Benade, L. (2011). "Philosophy for children (P4C): A New Zealand School-Based Action Research Case Study", New Zealand Journal of Teachers' Work, 8(2), 141-155.
- Booy, H. (2013). "Philosophy in Primary Schools - Developing Teachers' Manuals for Different Age Groups" [Unpublished Master's thesis], University of Amsterdam.
- Boyacı, N. H., Karadağ, F. ve Gülenç, K. (2018). "Çocuklar için Felsefe / Çocuklarla Felsefe: Felsefi Metotlar, Uygulamalar ve Amaçlar", Kaygı, 31, 145-173. <https://doi.org/10.20981/kaygi.474657>
- Boyras, C. (2019). "İlkokulda Çocuklarla Felsefe Uygulamaları: Bir Eylem Araştırması" [Yayımlanmamış doktora tezi], Anadolu Üniversitesi.
- Cassidy, C. ve Christie, D. (2013). "Philosophy with Children: Talking, Thinking and Learning Together", Early Child Development and Care, 183(8), 1072-1083. <http://doi.org/10.1080/03004430.2013.773509>
- Çalık, M. ve Sözbilir, M. (2014). İçerik Analizinin Parametreleri. Eğitim ve Bilim, 39(174), 33-38. <https://doi.org/10.15390/EB.2014.3412>
- Çalışkan, M. ve Serçe, H. (2018). "Türkiye'de Eğitim Alanındaki Eylem Araştırması Makaleleri: Bir İçerik Analiz", Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi, 19(1), 57-79.
- Çiçek, H. (2017). "Felsefeyle Çocuk Çocukla Felsefe", Çocuk ve Medeniyet, 2(4), 51-59.
- Çiltaş, A. (2012). "2005-2010 Yılları Arasında Matematik Eğitimi Alanında Türkiye'de Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tez Çalışmalarının İçerik Analizi", The Journal of Academic Social Science Studies, 5(7), 211-228. <https://doi.org/10.9761/JASSS235>
- Çiltaş, A., Güler, G. ve Sözbilir, M. (2012). "Türkiye'de Matematik Eğitimi Araştırmaları: Bir içerik Analizi Çalışması", Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri, 12(1), 565-580.
- Çotuksöken, B. (2013). "Düşünme Eğitiminin Güncel Durumu ve Sorunları", B. Çotuksöken ve H. Tepe (Ed.), Çocuklar İçin Felsefe Eğitimi (s.35-48) içinde. Türkiye Felsefe Kurumu.
- Demirtaş, V. Y., Karadağ, F. ve Gülenç, K. (2018). "Levels of the Questions Formulated by Preschool Children during the Philosophical Inquiry Process and the Qualities of the Answers: Philosophy with Children", International Online Journal of Educational Sciences, 10(2), 277-294. <https://doi.org/10.15345/iojes.2018.02.019>

- Direk, N. (2020). *Filozof Çocuk* (8.baskı), Pan Yayıncılık.
- Direk, N. (2021). "Çocuklar için Felsefe'yi Türkiye'ye Getiren İsim: Nuran Direk", <https://www.felsefegundem.com> (01.12.2021).
- Dirican, R. (2017). "Çocuklarla Felsefeye Varoluşsal Bir Bakış", *Çocuk ve Edebiyat*, 2(4), 167-177.
- Dirican, R. (2018). "Okul Öncesi Dönem Çocuklarına Uygulanan Felsefe Eğitimi Etkinliklerinin Çocukların Felsefi Tutum ve Davranışlarına Etkisinin İncelenmesi" [Yayımlanmamış doktora tezi], Gazi Üniversitesi.
- Dirican, R. ve Deniz, Ü. (2019). "Felsefe Etkinliklerinin Okul Öncesi Dönem Çocukların Felsefi Tutum ve Davranışlarına Etkisinin İncelenmesi", *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 28(1), 421-430. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.3625>
- Droit, R. P. (2014). *Çocuklarla Felsefe Sohbetleri* (2. Baskı), çev. A. Karakış, Say Yayınları. (Orijinal Eserin Basım Tarihi 2014)
- Erdoğan, P. (2018). "Çocuklarla Felsefe Yaklaşımının Düşünsel, Tarihi ve Sosyal Temelleri Üzerine Bir İnceleme" [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Ankara Üniversitesi.
- Farahani, M. F. (2014). The Study on Challenges of Teaching Philosophy for Children. *Social and Behavioral Sciences*, 116, 2141-2145 <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.01.534>
- Fisher, R. (2001). Philosophy in Primary Schools: Fostering Thinking Skills and Literacy. *Reading*, 35(2), 67-73. <https://doi:10.1111/1467-9345.00164>
- Freire, P. (2019). *Ezilenlerin Pedagojisi: Genişletilmiş 50.Yıl Özel Basımı Ek Önsöz ve Söyleşilerle*, çev. D. Hattatoğlu ve E. Özbek, Ayrıntı Yayınları. (Orijinal Eserin Basım Tarihi 1968).
- Funston, J. (2017). "Toward a Critical Philosophy for Children", *PSU McNairScholars Online Journal*, 11(1), 1-17. <https://doi.org/10.15760/mcnair.2017.05>
- Gorard, S., Siddiqui, N. ve See, B. H. (2016). "Can 'Philosophy for Children' Improve Primary School Attainment?" *Journal of Philosophy of Education*, 51(1), 5-22. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.12227>
- Göktaş, Y., Hasaңebi, F., Varışoğlu, B., Akçay, A., Bayrak, N., Baran, M., ve Sözbilir, M. (2012). "Türkiye'deki Eğitim Araştırmalarında Eğilimler Bir İçerik Analizi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 12(1), 443-460.
- Göktaş, Y., Küçük, S., Aydemir, M., Telli, E., Arpacık, Ö., Yıldırım, G. ve Reisoğlu, İ. (2012). "Türkiye'de Eğitim Teknolojileri Araştırmalarındaki Eğilimler: 2000-2009 Dönemi Makalelerinin İçerik Analizi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 12(1), 177-179.
- Gregory, M. (2008). *Philosophy for Children: Practitioner Handbook*. IAPC Publication.

- Gür, Ç. (2011). "Çocuklar için Felsefe", 2nd International Conference on New Trends in Education and Their Implications (s. 1312-1318) içinde, Siyasal Kitabevi.
- Hazır Bıkmaz, F., Aksoy, E., Tatar, Ö. ve Atak Altınyüzük, C. (2013). "Eğitim Programları ve Öğretim Alanında Yapılan Doktora Tezlerine Ait İçerik Çözümlemesi (1974-2009)", *Eğitim ve Bilim*, 38(168), 288-303.
- Işıklar, S. (2019). "Çocuklar için Felsefe Eğitim Programının 5-6 yaş Çocuklarda Felsefi Sorgulama Yoluyla Eleştirel Düşünme ve Problem Çözme Becerilerine Etkisi" [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi.
- İlhan Tunç, A. (2017). "Çocuklarla Felsefe", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 2, 71-89.
- İyi, S. (2013). "Öğretmen Eğitimi", B. Çotuksöken ve H. Tepe (Ed.), *Çocuklar için Felsefe Eğitimi* (s. 182- 189) içinde. Türkiye Felsefe Kurumu.
- Jackson, T. E. (2012). Home Grown. *Educational Perspectives*, 44, 3-7. <https://doi.org/10.5840/thinking2004171/211>
- Karakaya, Z. (2006a). "Çocuk Felsefesi ve Çocuk Eğitimi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(1), 23-37.
- Karakaya, Z. (2006b). "Günümüz Çocuk Edebiyatında Seçilmiş Çocuk Felsefesi Örnekleri", *Türkoloji Dergisi*, 2, 21-39, <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14>
- Karadağ, F. ve Demirtaş, V.Y. (2018). "Çocuklarla Felsefe Öğretim Programının Okul Öncesi Dönemdeki Çocukların Eleştirel Düşünme Becerileri Üzerinde Etkiliği", *Eğitim ve Bilim*, 43(195), 19-40. <https://doi.org/10.15390/EB.2018.7268>
- Karasu, F. Z. (2018). "İlkokul Çocuklarıyla Felsefe Yapmak Üzerine Nitel Bir Çalışma: Dördüncü Sınıf Örneği" [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi], Hacettepe Üniversitesi.
- Kaya, B. N. (2020). "Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Derslerinde Çocuklar için Felsefe: Bir Eylem Araştırması" [Yayımlanmamış Doktora Tezi], Marmara Üniversitesi.
- Kennedy, D. (2012). "Lipman, Dewey and the Community of Philosophical Inquiry", *Education and Culture*, 2(28), 36-53.
- Kızıltan, Ö. ve Dombaycı, M. A. (2020). "Çocuk ve Felsefe İlişkisi Açısından Dört Katlı Düşünme Modeli", *Dört Öge*, 9(17), 1-23.
- Kitchener, R. (1990). "Do Children Think Philosophically?" *Metaphilosophy*, 21(4), 416-431. <https://doi:10.1111/j.1467-9973.1990.tb00541.x>
- Kuçuradi, I. (2013). "Türkiye'de Felsefe Eğitimi". B. Çotuksöken ve H. Tepe (Ed.), *Çocuklar için Felsefe Eğitimi* (s. 18-21) içinde. Türkiye Felsefe Kurumu.
- Lipman, M. (1976). "Philosophy for Children". *Metaphilosophy*, 7(1), 17-39. <https://doi.10.1111/j.1467-9973.1976.tb00616.x>
- Lone, J. M. (2013). "Philosophical Sensitivity" *Metaphilosophy*, 44(1-2), 171-186.

<http://doi:10.1111/meta.12018>

Lone, M. J. (2020). *Filozof Çocuk* (6. Baskı) (G. Arıkan, Çev.), Solo Yayınları, (Orijinal Eserin Basım Tarihi 2017).

Matthews, G. B. (1994). *The Philosophy of Childhood*, Cambridge: Harvard University Press.

McCall, C. C. (1989). "Young Children Generate Philosophical Ideas", *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, 8(2), 22-41. <https://doi.org/10.5840/thinking19898223>

McCall, C. C. (2017). *Düşünmeyi Dönüştürmek. İlk ve Orta Sınıflarda Felsefi Sorgulama* (1. Baskı), cev. K. Gülenç ve N. P. Boyacı, Nobel Akademik Yayıncılık (Orijinal Eserin Yayın Tarihi 2009).

Mizell, K. (2015). "Philosophy for Children, Community of Inquiry and Human Rights Education". *Child and Philosophy*, 11(22), 319-328.

Murris, K. (2000). "Can Children do Philosophy?" *Journal of Philosophy of Education*, 34(2), 261-279. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.00172>

Mutlu, B. (2017). "Çocuklukta ve Çocukça Felsefe Yapmak", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 2, 19-49.

Okur, M. (2008). "Çocuklar için Felsefe Eğitim Programının Altı Yaş Grubu Çocuklarının Atılganlık, işbirliği ve Kendini Kontrol Sosyal Becerileri Üzerindeki Etkisi" [Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi], Marmara Üniversitesi.

O'Riordan, N. (2015). "Implementing P4C in the Primary Classroom: Some Fuzzy Predictions", *Journal of Philosophy in Schools*, 2(2), 30-47. <http://doi.org/10.21913/jps.v2i2.1270>

Önal, M. (2017). "Çocukça Felsefe Yapmak ya da Düşünme ve Felsefe Dersine Hazırlanmak", *Çocuk ve Medeniyet Dergisi*, 2, 61-69.

Özkan, B. (2020). "Çocuklar için Felsefe Neden Önemlidir?" *Ulusal Eğitim Akademi Dergisi*, 4(1), 49-61, <https://doi.org/10.32960/uead.696440>

Pekkarakaş, E. (2020). "Okul Öncesi Eğitim Döneminde Çocuklar için Felsefe Eğitiminin Öğrencilerin Yaratıcılık Düzeyine Etkisi" [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İzmir Demokrasi Üniversitesi.

Saban, A. (2009). "Çoklu Zekâ Kuramı ile İlgili Türkçe Çalışmaların İçerik Analizi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 9(2), 833-876.

Selçuk, Z., Palancı, M., Kandemir, M. ve DüNDAR, H. (2014). "Eğitim ve Bilim Dergisinde Yayınlanan Araştırmaların Eğilimleri: İçerik Analizi", *Eğitim ve Bilim*, 39(173), 430-453.

Scholl, R. (2014). "Inside-Out Pedagogy: Theorising Pedagogical Transformation th-

- Çocuklarla Felsefe Konusunda Türkiye'de Yapılmış Akademik Çalışmaların İçerik Analizi
rough Teaching Philosophy", *Austrlian Journal of Teacher Education*, 39(6), 89-106.
<https://doi.10.14221/ajte.2014v39n6.5>
- Scholl, R., Nichols, K. ve Burgh, G. (2009). "Philosophy for Children: Towards Pedagogical Transformation", *Australian Teacher Education*, 1-14. <https://doi.10.13140/2.1.4521.8566>
- Sormaz Öğüt, F. (2019). "Felsefi Düşünmenin Önemi ve Çocuklar için Felsefe" [Yayımlanmamış Doktora Tezi], Maltepe Üniversitesi.
- Soysal, Y. ve Pullu, A. (2020). "Söylem-Biliş İlişkileri Bağlamında Çocuklar için Felsefe: Söylem Analizi Yaklaşımı", *İstanbul Aydın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6(1), 29-73.
- Sözbilir, M., Kutu, H. ve Yaşar, M. D. (2012). "Science Education Research in Turkey: A content Analysis of Selected Features of Papers" Published. J. Dillon ve D. Jorde (Ed.), *The World of Science Education: Handbook of Research in Europe* (s. 341-374) içinde. Sense Publishers.
- Splitter, J. L. (1995). "On the Theme of "Teaching for Higher Order Thinking Skills"", *Inquiry: Critical Thinking Across the Disciplines*, 14(4), 52-65.
- Splitter, J. L. (2014). "Preparing Teachers to "Teach" Philosophy for Children", *Journal of Philosophy in Schools*, 1(1), 89-106.
- Tankut, T. (2013). "Çocuk Edebiyatı Çocukta Felsefe Sevgisi Uyandırabilir mi?" B. Çotuksöken ve H. Tepe (Ed.), *Çocuklar için Felsefe Eğitimi* (s. 113-117) içinde. Türkiye Felsefe Kurumu.
- Taş, I. (2017). "Çocuklar için Felsefe Eğitim Programının 48-72 Aylık Çocukların Zihin Kuramı ve Yaratıcılıklarına Etkisi" [Yayımlanmamış doktora tezi]. Çukurova Üniversitesi.
- Taşdelen, V. (2007). "Philosophy Education: In pursuit of a Life," *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 40(2), 277-294. https://doi.org/10.1501/Egi-fak_0000000174
- Taşdelen, V. (2014). "Felsefenin Gülümseyen Yüzü: Çocuklarla Felsefe", *Türk Dili*, 14(4), 562-568.
- Tavşanlı, E. ve Aslan, E. (2001). *Sözel, Yazılı ve Diğer Materyaller için İçerik Analizi ve Uygulama Örnekleri* (1. Baskı), Epsilon Yayıncılık.
- Tepe, H. (2013). "UNESCO Verileri Işığında Dünya'da Çocuklar için Felsefe", B. Çotuksöken ve H. Tepe (ed.). *Çocuklar için Felsefe Eğitimi* (s. 77-94) içinde. Türkiye Felsefe Kurumu.
- Turgeon, W. (2013). "Teachers Bringing Philosophy into the Classroom", S. Goering, N. Shudakand ve T. E. Wartenberg (Ed.), *Philosophy in Schools: An Introduction for Philosophers and Teachers* (s. 9-20) içinde. Routledge.

- Ülper Oktar, S. (2019). "Çocuklarla Felsefe Üzerine Bir İncelem",. *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(17), 45-66.
- Van der Leeuw, K. (1993). "Experiences with Kio & Gus", *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, 11(1), 31-38. <https://doi.org/10.5840/thinking199311132>
- Van der Leeuw, K. (1998). "Wie Kinder Rechnen [How Children Calculate]", *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, 14(2), 48-49. <https://doi.org/10.5840/thinking199814210>
- Vansieleghem, N. ve Kennedy, D. (2011). "What is Philosophy for Children, What is Philosophy with Children– after Matthew Lipman?" *Journal of Philosophy of Education*, 45(2), 171-182. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9752.2011.00801.x>
- Wartenberg, T. E. (2020). *Küçük Çocuklar için Büyük Fikirler-Çocuk Edebiyatıyla Felsefe Öğretimi* (2. basım). Çev. S. Kurtar ve A. K. Gülen, Sentez Yayıncılık (Orijinal Eserin Basım Tarihi 2009).
- White, J. (1992). "The Roots of Philosophy", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 33, 73-88. <https://doi.10.1017/S1358246100002277>
- Yalçın, S., Yavuz, Ç. H. ve Dibek, M. İ. (2015). "En Yüksek Etki Faktörüne Sahip Eğitim Dergilerindeki Makalelerin İçerik Analizi", *Eğitim ve Bilim*, 40(182), 1-28. <http://dx.doi.org/10.15390/EB.2015.4868>
- Yan, S., Walters, M. ve Wang, C.C. (2018). "Meta-Analysis of the Effectiveness of Philosophy for Children Programs on Students' Cognitive Outcomes", *Analytic Teaching and Philosophical Praxis*, 39(1), 13-33.
- Yılmaz, K. (2021). "'Sosyal Bilimlerde ve Eğitim Bilimlerinde Sistemik Derleme, Meta Değerlendirme ve Bibliyometrik Analizler, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(2), 1457-1490. <https://doi.org/10.33206/mjss.791537>

MİTOLOJİDEN FELSEFEYE DOĞA-İNSAN İLİŞKİSİ

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 135-157.

Geliş Tarihi: 29.05.2022 | Kabul Tarihi: 03.11.2022

Murat BAHADIR*

Giriş

Bir doğa içerisinde var olan ve zamanla bu doğada kendine yer açarak doğaya karşı üstünlüğünü ilan eden insanın yaşamını şekillendirmede doğa ile olan ilişkisi önemli bir yere sahip olmuştur. Göçebelikten yerleşik yaşama geçiş sürecinde ve sonrasında gelişen farklı toplumsal düzeyler içinde yaşadığı çevreyi genişleten ve bununla birlikte bilgi birikimini arttıran insanın zamanla değişen doğaya bakış açısı, bu doğa içerisinde kendisini nasıl konumlandığı ve doğaya nasıl davranması gerektiği noktasında belirleyici olmuştur. Bu bağlamda tarihsel süreç içerisinde değişen doğa-insan ilişkisinin Antik Yunan ve Roma'daki düşünsel köklerinin ortaya konulmaya çalışıldığı bu çalışmada, Antik Çağ'ın ele alınan konu özelinde düşünce tarihinin fragmanı olduğu iddiası temellendirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte sonuç kısmında insan-doğa ilişkisinin bugün geldiği duruma dair bir değerlendirmede bulunulmuştur.

İnsanın doğa ile kurmuş olduğu ilk ilişki, kendisini ve yaşamı doğanın bir parçası olarak görmesidir. Bu noktada insanın bir parçası olduğu doğa hakkındaki bilgisinin sınırlı olması ve ihtiyaçlarını karşılama noktasına doğanın sunduklarına muhtaç olması, insanın doğa ile uyumlu bir ilişki kurmasını zorunlu kılmıştır. Bir taraftan açıklıktan ve soğuktan korunma gereksinimi, diğer taraftan da şimşek, deprem, sel gibi insanın bilgisi ve gücünü aşan doğal afetlerin oluşturduğu çaresizlik onun doğa ile uyumlu olmasına

* Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0002-8767-2322, e-mail: murat.bahadir@erzurum.edu.tr

ve doğaya boyun eğmesine neden olmuştur. Bu noktada insan, toplumsal yaşantısında kendisine düşen sorumlulukları yerine getirme çabası içerisinde olmuştur. Aksi takdirde doğa tarafından cezalandırılma tehdidi ile karşı karşıya kalmıştır. Ancak tarihsel süreç içerisinde insanın göçebelikten yerleşik hayata geçmesi, doğa ile kurmuş olduğu ilişki biçimi ve doğa karşısında takınacağı tavrın değişimine neden olmuştur. İnsanın doğa hakkında elde ettiği ilk bilgilerde doğa, çok tanrılı mitolojik güçlerin kontrolünde gerçekleşen süreçler olarak değerlendirilmiş ve insan yaşantısını bu güçlerin belirlemiş olduğu kurallar çerçevesinde şekillendirmiştir. Bu noktada çok uzun bir süreci kapsamına karşın insanın doğa ile olan ilişkisi kısaca şu şekilde özetlenebilir: İlk etapta doğaya oldukça yabancı olan insan, doğaya nüfuz ettikçe onun hakkındaki bilgisi artmaya başlamıştır. İlk zamanlarda doğadaki her şeyde ruhların yaşadığına inanan insan, zamanla tüm bu ruhları tek bir ruhta birleştirip tanrıya dönüştürmüştür. Eski ruhların yerini alan bu tanrıların ya göklere ya da yerin altına yerleştirildiği için artık insanların arasında yaşamadığına, ancak zaman zaman yeryüzündeki olaylara müdahale ettiğine inanılmıştır (İlin ve Segal, 2001: 97). Böylece kendi sahip olduğu güçlere ve duyulara daha çok inanmaya başlayan insan, uyanmakta olan akli ile mitolojik inançları doğadan ve düşüncesinden çıkarma girişiminde bulunmuştur (İlin ve Segal, 2001: 102).

Bir zamanlar yaşadığı sınırlı çevreyi tek yaşanabilir yer olarak gören insan, bildiği doğanın sınırlarının genişlemesiyle gözlemlediği ve deneyimlediği doğayı, akıl ile anlamaya ve yine bu akıl ile üretmiş olduğu araçlar ile onu şekillendirmeye çalışmıştır. Böylece kendisi için gerekli kaynakları doğadan elde eden insan, limanlar için deniz kenarlarını düzeltmiş, tepe yamaçlarına açık hava tiyatroları inşa etmiş, mermerlerden heykeller ve binalar için sütunlar yontmuş, tarım alanlarını sulamak için kanallar yapmış, deniz aşırı yolculuklar için yelkenliler inşa etmiş, dağlardan çıkardıkları madenleri ateş ile eriterek şekillendirmiştir. Diğer bir ifadeyle insan, artan bir cesaretle doğayı kaynak olarak kullanmaya ve ona müdahalede bulunmaya başlamıştır (İlin ve Segal, 2001: 180-181, 184).

Geçirdiği değişimler ile belli bir döngüsel süreç izleyen doğa, genel olarak tekrarlardan ibarettir. Doğa karşısında insan ise biyolojik bir varlık olarak kendisini bildiği ölçüde vardır. Dolayısıyla bilinçli bir varlık olarak insan hem kendisini bir nesne olarak konu edinmiş hem de yerleştiği ve düzenlediği çevre ile onu saran çevre arasında ayırım yapmıştır. Böylece kendisinin olanı diğerlerinden ayırmaya başlayan insan, “ben” sözcüğünü daha çok kullanmıştır (Hegel, 2018: 49-50). Bu ayırım ile birlikte göçebelikle doğadan gelen etkilere karşı daha açık olma durumunun kısmen ortadan

kalkması ve bu durumun neden olduğu düzenlilik, doğada da bir düzenlilik olması gerektiği düşüncesini gündeme getirmiştir. Bunun için doğa karşısında kendisini daha güvende hissetmek isteyen insan, kişisel tercih ve çeşitli mücadeleler ile yönetilen bir doğa anlayışı yerine daha rasyonel kural ve ilkelere göre işleyen, öngörülebilir, kişisel inisiyatif içermeyen bir doğa arayışı içerisine girmiştir. Bu arayış, Antik Yunan doğa düşüncesinin şekillenmesinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur.

Mitsel Doğanın Rasyonelleştirilmesi

Antik Yunan'da doğayı akıl ile kavrama ve açıklama çabası, doğada rasyonel bir düzenlilik olduğu varsayımını gerektirmiş ve bu düzenliliğe sahip doğa düzeni "kozmos", bu düzenliliğin yokluğu ise "kaos" olarak adlandırılmıştır. Bu iki özellik doğada mevcut olmakla birlikte kozmos, doğanın esas özelliği olarak görülmüştür. Doğanın kaostan kozmosa geçişi mitolojilerde farklı şekillerde açıklanmış ve doğanın sürekli devam eden bu döngü içerisinde var olduğu düşünülmüştür (Ural, 2005). Bu farklı açıklamaların Homeros ve Hesiodos'un eserleri ile yazılı hale gelmesi ile mitoloji, bilgilendirici bir işlev üstlenmiş ve insanlar, doğayı dilde yeniden kurgulamış ve çeşitli tanrılar ile temellendirmişlerdir. Böylece doğa, Rousseau'nun (2019: 7) "Yazmak sanatından sonra düşünme sanatı doğdu" cümlesinde ifade ettiği gibi üzerine düşünülen/konuşulan bir konu haline gelmiştir. Buna rağmen doğaya yönelik mitolojik açıklama biçimini tatmin edici bulmayan Miletli filozoflar, kısmen mitoloji geleneğinden ödünç aldıkları kavramlar ile doğayı rasyonel olarak açıklama çabası içerisine girmişlerdir (Erdemli, 2015: 147-148).

Mitolojiler tüm tanrıları bir soy kütüğüne dahil ederek doğadaki işleyişe bir düzen getirme çabası olduğu yerde Miletli filozoflar, bu teogonik doğa anlayışı yerine rasyonel spekülasyona dayalı kozmolojik bir düzen kurma çabası içerisinde olmuşlardır. Doğayı bilimsel olarak açıklama çabasının ortaya çıkışına dair bu kısa açıklama, mit ve logosun tek bir hedefe yaklaşmasının farklı yollarını temsil eder: Doğayı anlamak, evrenin yaratılışını, doğal fenomenlerin nedenlerini ve hatta yaşamın kökenini açıklamak. Ancak Hesiodos'un doğasını yöneten güçler ayrıntılı, genellikle şiddet dolu bir mitolojide kişileştirilirken, Miletoslu filozoflar için artık kişiliğini kaybetmiş bu güçler, çelişen ilkeler veya unsurlar olarak görülmüştür. Yine de mitolojiden logosa geçiş, dünya görüşümüzün evriminde mantıklı ve kritik bir adım olsa da etkisi sınırlı olmuş, insanların büyük bir kısmı mitlere ve büyüye inanmaya devam etmiştir. Bununla birlikte Miletli filozofların ortaya koyduğu kozmoloji düşüncesinin önemi, mitolojinin teogonik unsurlarına yer

vererek mitsel düşünceyi dışarda bırakması ve rasyonel düşünceyi merkeze koymasındır (Cornford, 2015: 12-14).

Bu değişim önemli bir ilerleme olarak değerlendirilmekle birlikte ortaya konan bu metafizik düşünceler, temelde mitolojiktir. Mitoloji ile filozofların kendi akılları ile ortaya koyduğu metafizik düşünceler arasındaki temel fark, bu metafiziksel düşüncelerin geleneksel hale gelmemesidir (Bahadır, 2019: 9). Diğer bir ifadeyle mitolojiye inanan ve onları doğru olarak kabul eden insanların sayısının fazla olduğu yerde metafizik düşünceler, sadece onu ortaya koyan filozoflar tarafından doğru olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık mitolojiye karşı daha rasyonel olarak görülen kozmolojik düşüncede doğa, görünüşlerin ötesinde doğaüstü güçleri barındıran, metafizik unsurlar içeren canlı ve ilahi bir töz olarak görülmüştür (Cornford: 2020: 192-193). Bu mitolojik doğa anlayışında insanın doğaya müdahalesinin veya mitsel doğanın kurallarına uymamasının doğanın çöküşüne neden olacağına inanılmaktaydı. Bu noktada hem toplum hem de doğada düzen ve uyum düşüncesinin genel olarak ilk filozoflardan Aristoteles'e kadar sürdüğü ifade edilebilir (Skirbekk ve Gilje, 2011: 20). Ancak doğanın ilahi süreçlerden arındırılarak tamamen maddi bir yapı olarak ele alınması atomcular ile olmuş ve böylece nedenselci ve mekanik bir doğa anlayışı ortaya çıkmıştır. Sahip olduğu rasyonel düşünce ile doğa karşısında insanı üstün gören bu doğa anlayışı, insanın doğaya müdahalede bulunmasının ya da doğadan ayrı bir düzen kurmasının ilerleme ile sonuçlanacağı düşüncesini gündeme getirmiştir. Dolayısıyla Antik Yunan'da doğaya karşı iki farklı tutum ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, doğaya hem saygı duyulması hem de uyum gösterilmesi gerektiği düşüncesine dayanan doğanın üstünlüğü düşüncesidir. Bu, mitolojik geleneğin devam ettiğinin bir göstergesidir. İkincisi ise doğaya çeşitli şekillerde müdahalede bulunulabileceği düşüncesine dayanan ve doğa karşısında insanın üstün, doğanın ise kaynak olarak görüldüğü yaklaşımdır. Bu nokta bu iki düşünceye ev sahipliği yapan Antik Yunan ve Roma, Orta Çağ ve Modern Çağ'da gelişen ve birbiriyle çelişen insan-doğa düşüncelerinin temellerinin atıldığı yerlerdir.

Antik Yunan'da Doğa-İnsan İlişkisi

Miletli filozofların doğaya yönelik rasyonel açıklamaları, aslında mitolojik anlatılarda nasıl davranacağı kestirilemeyen, insan eylemleri karşısında kendine özgü müdahaleler ile gazaba gelen doğaüstü güçlere bir tepkidir. Buna göre doğa filozofları açısından doğadaki olgular, mitsel varlıkların keyfiyetine göre değil her birinin kendine özgü nedenleri çerçevesinde gerçekleşir. Böylece süreklilik arz eden, rasyonel, öngörülebilir ve nedenselci

bir doğa anlayışı ortaya konulur (Descola: 2013: 63). Natüralist doğanın bu keşfi, evrene bakışta devrim niteliğinde bir değişikliğe neden olmamıştır. Doğa, son derece gelişmiş ancak pratik olarak yönlendirilmiş ve matematik üzerine inşa edilmiş dikkate değer bir evrimsel süreç olarak ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle Babil ve Mısır'ın eski bir paradigması olan mitolojinin paradigmasını değiştirerek doğayı anlamaya çalışmışlardır (Arnold M. Katz and Phyllis B. Katz, 1995). Doğayı akıl ile açıklama girişimi, doğadaki düzenliliğin ilkelerini açık bir şekilde ortaya koyma amacı taşımıştır. Bunu gerçekleştirmek için doğanın ölçülebilir yanı temel alınmış ve mitsel unsurlar devre dışı bırakılmıştır (Cornford, 2020: 215). Doğa filozoflarının doğaya ilişkin rasyonel spekülasyonu ile onun arkasında yatan dini temsil arasında gerçek bir süreklilik vardır ve bu yüzeysel analogiler meselesi değildir. Din, şiiresel semboller ve mitsel kişilikler açısından kendini ifade ederken felsefe, kuru soyutlamanın dilini tercih eder ve töz, neden, madde vb. kavramlardan bahseder. İki alan arasındaki bu dışsal farklılık, aynı bilincin birbirini izleyen bu iki ürünü arasındaki içsel ve tözsel bir yakınlığı da gizler (Cornford, 2020: 37-38). Bu nedenle, mitten logosa geçiş, doğayı anlamaya yönelik yeni bir rasyonel yaklaşımın ortaya çıkışını değil, doğal fenomenlerin mitsel kişileştirmelerinin bir kenara atılmasını temsil etmektedir. Bu bazılarının tasvir ettiği gibi, mitolojinin yerini felsefenin alması değildir (Arnold M. Katz and Phyllis B. Katz, 1995).

Temel maddeyi (arkhe) ve doğa yasalarını araştırmaya başlayan Miletli filozoflar, bu unsurların doğanın bir süreçten geçiyor olarak görülebilmesi için sürekli değişim içinde olduğuna inanmışlardır. Modern çağın aksine Antik Çağ'da bilim, olgusal dünyaya dair pozitif bir uğraş olmak yerine ideal, önceden belirlenmiş bir düzen olarak kozmosun akıl ile teması (theoria) ile meşgul olmuştur. Bununla birlikte şehirleşme, siyasi ve toplumsal kurumsallaşmalar ile artan bilgi birikimi, aktarımı ve nesneleştirilmesi konusundaki gelişmeler doğanın bir araştırma nesnesi haline gelmesine neden olmuştur. Doğanın rasyonel bilme konusu yapılması, uzun zamandır insanın uyumlu bir şekilde geçinmek zorunda olduğu doğanın evcilleştirilmesine giden yolu açmıştır. Böylece sahip olduğu mistik ve metafizik örtüden arındırılan doğa, çıplak haliyle görülmeye başlanmıştır. Doğanın tözlerine ve süreçlerine nüfuz eden bu rasyonaliteye rağmen, doğayı dinsel olarak yüceltme ihtiyacı devam etmiştir. Dolayısıyla, Yunan ve Roma düşüncesinde doğa-insan ilişkisi tek tip bir genel tablo sunmaktan ziyade hem doğaya tapınma hem de doğaya hükmetme öğelerini içermiştir (Descola, 2013: 30; Thommen, 2012: 4). Doğa-insan ilişkisine dair bu iki farklı bakış açısına yönelik kanıtları, Herakletiosçu ve Demokritosçu düşünce temelinde Stoacılık ve Epikü-

rosçulukta bulmak mümkündür. Bununla birlikte doğaya karşı geliştirilen bu iki farklı bakış açısının ikircikli bir tavır olduğuna dikkat çekmek gerekir. Antik Yunan'da doğaya karşı takınılan ve Roma döneminde de devam eden bu ikircikli tavrın sebebi, doğanın salt uzamsal bir gerçeklik olarak kontrol altına alınması ve sömürülmesi gerektiği düşüncesini hayata geçirecek insanın doğa üzerindeki bu amacını gerçekleştirecek teknolojik araçlardan yoksun olmasıdır. Öyle ki hemen hemen Aydınlanma çağında gerçekleştirilecek sanyai devrimine kadar insan, bu araçlardan yoksun kalmıştır.

Antik Yunan düşüncesinin doğaya olan düşkünlüğü ve saygısının göstergelerinden biri, ilk başlarda doğanın dini, mimari yapılanmanın doğal bir zemini olarak kullanılmasıdır. Dönemin şehirlerindeki tiyatrolar, forumlar, meydanlar doğanın içinden büyümüş ya da yetişmiş gibidir. Bununla birlikte şehirler ve toplumlar büyüdükçe tapınaklar, tiyatrolar, sütunlu salonlar –hem atletik hem de sanatsal eğitim okulları– daha fazla malzeme gerektirmiş ve bu da doğanın daha fazla sömürülmesinin önünü açmıştır. Bu bağlamda Helenistik kraliyet yapılarının görkemi ve gösterişliliği, Antik Yunanlıların her zaman doğal kaynakları tutumlu bir şekilde kullanmadıklarını ve doğa üzerindeki etkilerinin yalnızca temel ihtiyaçları karşılama amaçlarından kaynaklanmadığını gösterir. Ancak bu, bir dereceye kadar onların “Toprak Ana”ya tanrıça Demeter biçiminde hürmet ettiklerini göstermekle birlikte her zaman hoş koruların, koyuların ve nehir manzaralarının güzelliğini takdir ettikleri temel dini inançlarıyla bir çelişki olarak görünmektedir (Thommen, 2012: 2).

Temelde, bir söylem konusu olması gereken bağımsız ve kalıcı bir gerçekliğe inanan Yunanlılar, doğa için physis kavramını kullanmışlardır. Bu kavram, ilk olarak MÖ 500 civarında Herakleitos tarafından belirgin bir şekilde kullanılmıştır. Etimolojik açıdan bir varlık biçimine karşılık gelen physis, esas olarak bitkilerin büyümesine atıfta bulunur. Öyle ki Herakleitos'un (2005: 123. Fragman) en çok alıntılanan “Doğa gizlenmeyi sever.” sözü bitkilerin gizlice büyümelerine işaret eder. Buna göre toprağı kazarak veya tohumcuları açarak bitkilerin büyümelerini gözlemlemeye çalışmak, bitkiyi yok etmek demektir. Çünkü büyüme kendi kendine, kesintisiz, ancak önceden belirlenmiş ve tekrarlayan bir seyir izleyerek gerçekleşir. Bu bağlamda physis, tahrifin tersidir.¹ Herakleitos bu sözle ayrıca, nesnenin hakikatinin bilinmez olduğuna, dolayısıyla doğanın yasalarının keşfedilemezliğine değil, nesnenin hakikatini ortaya çıkarmanın zorlu bir uğraş olduğuna vurgu yap-

1 Odyssea'da bir bitkinin yetişmesini sağlayan ortamı tarif ederken kullanılan physis teriminin anlamı, Aristoteles tarafından doğadaki bütün canlıları içerecek şekilde doğanın kendisine atıf için kullanılmıştır (Descola: 2013: 63).

mıştır. Bu durum kendisini insan ve toplumda da göstermektedir. Halkların ve milletlerin bilinçli çabaları yasalarının, sözleşmelerinin, eylemlerinin ve zorlamalarının dışında gerçekleşir. Dolayısıyla doğanın kendi yasalarına göre işleyen, insanların paylaştığı yaşamın sürmesini sağlayan, kendi rotasını ko-ruyan temel bir bölümü vardır. İnsan onu doğrudan etkileyemez ancak onu sağduyulu bir şekilde gözlemleyebilir, onu yok edebilir veya düşünmenin nesnesi olarak temelleri hakkında konuşabilir. Diğer bir ifadeyle doğa, de-neysel bir çaba ile eşelenerek değil, teorik olarak bilmenin konusu edilebilir. Bu bakış açısı aynı zamanda doğaya müdahalede bulunmanın doğadaki dü-zene zarar vereceği için doğa ile uyumlu olunması gerektiği düşüncesinin temeli olarak da değerlendirilebilir. Bu bağlamda doğanın arkasında yatan gerçeklerin neler olduğuna logos² ile ulaşmak mümkündür. Merak ile beslen-ten logos Antik Çağ'dan itibaren insanın felsefi tecessüsle nesnenin ve do-ğanın gizini açmaya girişmiştir. Bu söyleme yatkınlık, keşiflerin, bireysel ya da toplumsal düzeyde değişen çıkarlardan bağımsız olarak doğru olan ifade-lerin olmazsa olmaz koşuludur. Öyle ki doğa dünyası, biyolojik olarak adlan-dırduğumuz tüm fenomenlerde temsil edilir ama aynı zamanda, tümü bir tür düzen sergiliyor gibi görünen evrenin daha büyük çerçevesinde kozmosta da temsil edilir (Burkert, 1999). Diğer bir ifadeyle rasyonel doğa düşüncesi ile doğadaki çeşitlilik, logos diye ifade edilen yasanın belirleyiciliği ile uyumlu bir bütün (kozmojoloji) olarak değerlendirilir. Burada logos hem doğanın hem de toplumun yasası olarak insana farklı bir yönelimsellik ve değişkenlik tanı-mamaktadır (Descola: 2013: 64). Ancak logosa yönelik bu bakış açısının yanı sıra akıl, insanın doğaya müdahalede bulunma ve kendi yaşamını şekillen-dirmesinin bir imkânı olarak da değerlendirilmiştir.

Doğayı logosun maddi yansıması olarak gören Herakleitos'ta kendili-ğinden var olmuş olan doğa, akış ve oluş içerisinde dinamik ve düzenli bir yapıdır. Bu yapının ruhsal-maddesel yönetici ilkesi olarak logos, doğa içe-risindeki her şeyin arkasındaki ve ötesindeki güç olarak kendiliğinden var olan evrensel bir yasadır. Bu, aynı zamanda her şeyin özelde de insanın va-roluğunun ve aklının borçlu olduğu temel ilkedir. Her şeyde ortak olan, her şeye eşit mesafede duran logos, doğadaki hiçbir şeyi öncelememekle birlikte oluşun sürekliliğini sağlayan güçtür. Bu yüzden Herakleitos'ta doğa, de-ğişimi sonsuza kadar sürecek döngüsel bir süreçtir (Aydoğdu, 2018: 221-224). Doğa anlayışı konusunda Herakleitos'un bu logos öğretisini ödünç alan Stoa düşüncesi, ana teması akla göre yaşamak olan gerçek, pozitif bir düşünce sis-temi öne sürmüşlerdir. Onlara göre doğa teleolojiktir, çünkü doğa tanrının

2 Logos tarafından yönlendirilen nedenselci doğa anlayışında doğa, kontrol edilemese de bilinebileceği düşüncesi ile insan, tüm ilgisini doğaya yöneltmiştir (Cornford, 2015: 27).

belirlemiş olduğu bir plana veya amaca göre hareket etmektedir. Tanrı-doğa özdeşliğinden bahseden stoacı düşünceye göre yaşamın ilk ilkesi doğayı takip etmek, tabiat kanununa itaat etmek, dolayısıyla da tanrılara itaat etmektir. Daha spesifik olarak ifade etmek gerekirse, tanrı her insana davranışlarına rehberlik etmesi için kendi ilahi aklının bir parçasını vermiştir. Bu nedenle aklın emirlerini takip etmek gerçekten doğayı takip etmekle eşdeğerdir (Alpern, 1933: 71). Dolayısıyla Stoa düşüncesi için doğa, doğru eylemlerde bulunmak için sadece bir bağlam değil, aynı zamanda bir modeldir ve insan doğadan edindiği deneyimler doğrultusunda yaşamını düzenlemelidir (Kenney, 2011: 315). Böylece Stoa düşüncesi, nedenselci doğa anlayışını daha açık bir şekilde kadercilik olarak adlandırılacak bir noktaya taşımıştır. Bununla birlikte Kiniklerin etkisi ile belli bir toplumsal uzlaşım ve geleneğe karşı çıkan Stoa düşüncesi, tüm insanlarda ortak olan bir doğaya uygun yaşamaya dayanan evrensel toplum düzenini savunmuşlardır (Arslan, 2010: 180-182). Diğer bir ifadeyle doğaya uygun yaşam, insanın doğayı yuvası gibi görmesi gerektiği gibi diğer insanlara da bu yuvanın bir üyesi gibi davranması ve onları bu yuvanın bir parçası haline getirmeye çalışmasıdır (Kenney, 2011: 314).

Stoacı düşüncede doğa ileriye doğru doğrusal bir hareket gerçekleştirmez. Doğa belli aralıklarla her şeyi yok eden ateşin etkisiyle dönüştürülen döngüsel bir süreçtir. Bu süreçte ortaya çıkan yeni doğa ya da dünya eski doğanın/dünyanın tekrarıdır. Bu bağlamda doğaya müdahale etme, onu değiştirme ve geliştirme imkânı olmadığı gibi insana düşen görev, var olan düzende kendisine düşen sorumluluğu en iyi şekilde yerine getirerek mevcut düzene uyum sağlamak ve böylece düzenin devamını sağlamaktır. Bu düşünceye karşılık Stoa düşüncesinde insanın toplumsal yaşamda değişiklik yapabileceğine dair düşüncelere rastlamak mümkündür (Skirbekk ve Gilje, 2011: 134). Helenistik Stoa felsefesinde de sakin, mantıklı yaşam, doğal görülmekle birlikte insan, doğaya kaçınılmaz olarak bağlı olsa da akıl (logos) aracılığıyla ahlaki doyuma ulaşma imkanına sahiptir. Aklı ona bitki ve hayvanların kaderini şekillendirme ve kontrol etme yetkisi verdiği için, insanın doğanın efendisi rolünü üstlenmesi mümkün olduğuna yönelik düşünceler ileri sürülmüştür (Thommen, 2012: 32). Bu bağlamda insan doğanın kontrol altına alamadığı dışsal etkileri ile ilgilenmek yerine, kontrol edebildiği kendi iç dünyasına, yönelmelidir. Bu bakış açısına göre mutluluk ve bilgi, dış koşullardan bağımsızdır. Bunun için Stoacı düşünce, doğanın etkilerine karşı soğukkanlı ve kayıtsız bir duruşu tavsiye eden bir ahlak anlayışını savunmuş ve insanın kendisini bu konuda yükümlü olarak görmüştür (Skirbekk ve Gilje, 2011: 128-130). Eğer insan rasyonel olarak düzenlenmiş evrende bu yükümlülüğünü yerine getirmezse, doğaya aykırı olacak eylemlerde bulu-

nursa bu eylemin neden olacağı olumsuzluklara-kötülükler maruz kalacaktır. Doğaya uygun doğru seçimlerde bulunursa erdemli ve mutlu olacaktır. Çünkü Stoa düşüncesine göre özgürlük, insandan bağımsız değil, akla uygun davranması ile elde edeceği iç özgürlüktür (Cevizci, 2011: 152, 155). Dolayısıyla her şey doğa yasalarına tabi olmakla birlikte insan davranışlarında özgür ve bu davranışlarından sorumludur. Doğası gereği toplumsal bir varlık olan insanın doğaya uygun olarak yaşayabilmesi için bazı sorumluluklar üstlenmesi ve erdemlere sahip olması gereklidir (Kenny, 2011: 123).

Materyalist doğa düşüncelerine karşın mekanik bir doğa anlayışından kaçınmaya çalışan Stoacı düşünceye göre evren, tüm öğeleri birbirine bağlı ve rasyonel olarak tanrı tarafından düzenlenmiş canlı bir bütündür. Bu bütünsel doğa içerisindeki en yüksek varlık olan insan da tanrının aklından pay almıştır ve tanrı gibi bir iradeye sahiptir. İnsan bu özelliği sayesinde doğayı bilebilmektedir. Dolayısıyla insan da bir nevi tanrısal bir varlıktır ve aklıyla doğru ile yanlış ayırt edebilecek irade ve özgürlüğe sahiptir (Cevizci, 2011: 149-150). Bu bağlamda tüm insanlar bu tanrısal akıldan pay aldıkları için eşitler ancak her insan bu ilkelere göre davranmayacak ya da karşılaştıkları olgular hakkında doğru kararlar veremeyecektir. İnsanın tanrı tarafından doğada belirlenen kurallara göre davranması ve bu kurallara göre yaşaması ya da hüküm vermesi gerektiği düşüncesine göre insan, karşılaşacakları olguları bu ilkelere göre yorumlayacak/değerlendirecektir. Bu durum, insanların yorum ve değerlendirmelerinde farklılıklara sebep olacak ve bu da insanın kendisine göre bir yaşam biçimi kurmasına zemin hazırlayacaktır.

Demokritos'un atomcu doğa anlayışına benzer şekilde ruh ve tanrı dahil her şeyin maddi olduğunu savunan Epikürosçu doğa felsefesi, dinsel ve metafiziksel birtakım öğretilerin insanı korkuya sürüklememesi gerektiğini öğütleyen bir yaşam biçimini savunmuştur (Skirbekk ve Gilje, 2011: 127-128). Bu bağlamda mevcut tanrı inanışları ve dini inançları insan için bir vakit kaybı olarak gören Epikürosçu düşünceye göre insan, özgür eylemlerde bulunarak kaderinin efendisi olabilecek bir güce sahiptir. Bu bakış açısında tanrılar, insana ne bir zorunluluk dayatmakta ne de seçimlerine karışmaktadır (Kenny, 2011: 119-120). Diğer bir ifadeyle tanrıların müdahalesini kabul etmeyen Epikürosçu düşünce tanrı kavramını, insanlar arasındaki uzlaşmanın bir sonucu olarak değil, onlarsız hiçbir şeyin anlaşılamayacağını düşünen insan aklının apriori bir kavramı olarak görmüştür (Arslan, 2010: 110). Epikürosçular tanrıların mutlak olarak varlığını onaylamazlar, ancak var olsalar bile insan veya doğa ile hiçbir ilgilerinin olmadığını iddia ederler. Öyle ki tanrılar kendi evlerinde yaşayan mutlu varlıklardır; neden insanın cılız ve önemsiz sorunları için endişelensinler? Bu bakış açısından çıkarı-

lacak sonuç; insanı sel, deprem gibi kötü şeylerle cezalandıran tanrılarla ilgili tüm inançların hurafe ve tüm bu tür olayların doğal fenomenler olarak görülmesidir (Alpern, 1933: 76-77). Bu bağlamda Epikürosçu felsefe, fiziksel süreçleri açıklayarak, insanları doğa, ölüm korkusu ve hurafelerden kurtararak mutlu bir yaşam sürmelerini sağlamayı amaçlamıştır (Thommen, 2012: 32). İnsanın mutlu olması için mümkün olduğunca acı ve ıstıraptan kaçınmasının gerekliliğinden bahseden Epikürosçu düşünce için tek iyi şey hazdır. Ancak bu haz, anlık duyumsal şeyler olmaktan ziyade insanın kontrol edebileceği, hâkimi olabileceği şeylerdir (Skirbekk ve Gilje, 2011: 127-128).

Hazcı bir ahlak anlayışını savunan Epikürosçuluk, tanrının evrene müdahalesinin olmadığı bir doğa anlayışı savunmuştur. Buna göre doğa, aşkın bir gücün yaratması değil, doğal nedenlerin ürünüdür. Bu konuda doğru bilgiye ulaşmak için insan aklını kullanarak sağlam bir ölçüte dayanmalı ve bir mantık sistemi ya da bilgi kuramı oluşturmalıdır. Böylece doğada geçerli olan ezeli ve ebedi yasalara/ikelere ulaşmak mümkün olacaktır. Ancak bu doğa anlayışında Epikürosçuluk, insana irade ve özgürlük alanı tanımak için atomcuların determinist doğa anlayışından belli ölçüde uzak durarak rastlantıya yer açmıştır (Cevizci, 2011: 143-145). Bu noktada Epiküros, atomların evrende ağırlıklarından dolayı hareketlerinde yaşanan sapma ile birbirine çarptığını ve bunun sonucunda doğadaki şeylerin meydana geldiğini dile getirmiştir. Cicero'nun ilk kez Epiküros tarafından ileri sürüldüğünü ifade ettiği bu sapma, insanın kaderinden kopmasına, nedensellik zincirini kırmasına, doğada olmayan yeni bir davranış geliştirmesine ve doğada belirsizliğe kapı aralar (Arslan, 2010: 124-126). Bu bağlamda Epiküros, insanları kötü veya farklı davranışlarının nedeninin atomlarda değil, insanların yapı ve karakterlerinin yeterince geliştirilmemesinde aranması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla insanın sahip olduğu potansiyel, düşünce ve karakterler insanın farklı şekillerde davranışta bulunmasına imkân verir (Arslan, 2010: 128). İnsanın davranışlarının sadece doğadaki nedensellik ile açıklanamayacağını düşünen Epiküros için insanın mutluluğunun temelinde şans ve rastlantılar değil, insanın sahip olduğu sağduyu ve bilgelik vardır (Arslan, 2010: 130). İnsanın doğanın yapısı ile ilgili kuşkularının, ölüm hakkında endişelerinin olması onu doğayı bilmeye ve araştırmaya itmiştir. Bu bilme, aynı zamanda insana saf hazlara ulaşma imkânı sağlayacaktır. Böylece bilge insan, tesadüfün sınırlı olduğu kendi akline göre düzenlemiş, doğru hazları elde ettiği bir yaşam sürecektir (Laertios, 2019: 524-525). Bu doğa anlayışı ile Epikürosçu düşüncenin insanın doğaya müdahalesine kısmen kapı araladığı ifade edilebilir.

Doğa olaylarından tanrıları sorumlu tutmak yerine jeofizik prensiplerin araştırılmasında Empedokles'in dört element doktrinleri, Leukippos ve ög-

rencisi Abderalı Demokritos tarafından önerilen atomizm teorisi, teleolojik organik doğa yaklaşımından farklı bir kuramdır (Thommen, 2012: 29). Bilim adamı ve filozof olarak adlandırılan Empedokles'in doğa felsefesi, Miletli filozofların arkhe olarak gördükleri farklı maddeleri bir araya getirerek toprak, hava, su ve ateşten oluşan dört maddenin her şeyin temeli olduğu düşünce-sine dayanır (Kenny, 2011: 43). *Doğa Felsefesi* adlı eserinde doğayı bilimsel ve akılcı bir şekilde açıklamaya çalışan Empedokles'e göre doğadaki her şey, sevgi ve nefret gibi iki gücün etkisinde dört maddenin tesadüfi olarak karış-ması sonucu meydana gelmiştir. Bu noktada o, doğayı açıklarken hiçbir şe-kilde bir ereksellik ve amaçlılığa atıfta bulunmamıştır (Cevizci, 2011: 57-58; Guthrie, 2019: 152-154). Bununla birlikte çalışmalarında katı bir mekanik yaklaşımla mistik ve dinsel yaklaşım arasında bir bağ kuran Empedokles, Pythagorasçı düşünceden etkilenerek doğa karşısında insanın bedensel isteklerden kaçınması gerektiğini vurgulamıştır. Öyle ki *Arınmalar* adlı ese-rinde, ruhun kendi hatası ile sürgün edilmesini ve bu dünyada içine düştüğü ruhsal döngü sürecine düşüşünü anlatmış ve bu durumdan kurtulmak için insanın izlemesi gereken yollardan bahsetmiştir (Guthrie, 2019: 124).

Doğanın canlı, bilinçli ve belli bir amaca göre işleyen bir düzen olarak görüldüğü yerde mekanik doğa anlayışının zirvesini temsil eden Leukippos ve Demokritos'un ileri sürdüğü atomcu düşüncede doğa, maddi, mekanik hiç-bir amacı ve yönelimi olmayan, zorunlu rastlantısallık içeren bir gerçeklik olarak görülmüştür. Bu doğa anlayışına göre insan dahil doğadaki her şeyin varoluşu ve değişimi, atomların evrendeki boşluk içerisindeki mekanik ha-reketinin sonucu olarak meydana gelmektedir (Guthrie, 2019: 322-325; La-ertios, 2019: 436). Bu hareketin gerçekleşmesi için atomlar, sınırsız uzayda boşlukta kendiliğinden hareket etmektedirler. Bununla birlikte insanın maddi varlıklarda algıladığı nitelikler, insandan bağımsız bir gerçeklik değil, insanla arasında uzlaşımın ürünüdürler (Kenny, 2011: 50-51; Laertios, 2019: 437). Bu düşünce, doğaya saygı ve mistiklik içermediği gibi doğanın ne olduğu ko-nusunda kısmen insanların algısı ve aralarındaki uzlaşımın belirleyiciliğini gündeme getirmiştir. Dolayısıyla bu bakış açısından doğa, saygı ve hürmet gerektirmeyen, açıklanabilir, sahiplenilebilir, dolayısıyla da kontrol altına alı-nabilir, sömürülmeye açık bir gerçeklik olarak algılanmıştır. Ancak doğanın tanrısallığı ve değeri ile ilgili düşüncelerin varlığı, bu düşüncenin bu dönem-de tam olarak hayata geçirilmesini mümkün kılmamıştır.

Yunan düşüncesinin tipik özelliği olan mitsel ve geleneksel düşünce geçmişi üzerine kendi spekülative düşüncesini inşa etme becerisi Pythago-rasçı düşüncenin de başvurduğu bir yöntemdir. Bu noktada Pythagorasçı düşüncenin kökünü eski anlatılarda bulmak mümkündür (Guthrie, 2011:

193). Bu durum, Pythagorasçı düşünürlerin dönemin diğer filozoflarına oranla mevcut dinsel inançlar ile çok daha iç içe olmasının bir sonucudur. Bu bağlamda Pythagorasçı düşüncenin amacı, insanın mevcut doğa içerişindeki yaşamını tanrıya benzetmek, tanrı ile özdeşleşmektir (Guthrie, 2011: 208-209). Pythagoras'a atfedilen *The Golden Verses*³ (Altın Sözler) adlı eserde 71 madde ile ifade edilen öğretiler bütünü, Pythagorasçılığın doğa ve insan ilişkisine dair düşüncelerinin bulunabileceği önemli bir metindir. Bu metinde yer alan öğütler iki bölüme ayrılabilir. İlk bölüm; kötülük yapmamak, ana-babaya hürmet, adaletli olmak, sabırlı olmak gibi insanın iyi birisi olmasını sağlayacak pratik erdemlerden oluşmaktadır. İkinci bölüm ise herhangi bir işe başlarken tanrıya dua edilmesi gerektiği, kadere boyun eğilmesi gerektiği, kötülüklerin insanların kendi seçimlerinden kaynaklandığı gibi insanı tanrıya benzemesini sağlayacak tefekkür ve ilahi erdemlerden oluşmaktadır. Buna göre bir insan ilk bölümdeki ilkeleri takip eder ve uygularsa, ruhu bedenden kurtulacaktır. İkinci bölümdeki erdemlere de sahip olması halinde ise tanrı ile özdeşleşerek, ölümsüzlüğe ulaşacaktır (Firth, 1904: 1-11). Bu bağlamda Altın Sözler'in amacı, ruhlara mükemmellik ve saflık özlemine aşılacak, insanı insan kılmak ve doğru bir yaşam biçimine yönlendirmektir. Öyle ki insan, mutlak erdemi, kesin bilgiyi ve erdemli davranışı edinerek mükemmelliğe ulaşır (İbn al-Ṭayyib, 1984: 7).

Atomcular ile zirveye ulaşan bilimselci geleneğin rasyonel-nedenselci doğa anlayışına karşı Pythagorasçılığın başını çektiği mistik eğilim, ilahi olanın ve insan ruhunun doğasına dair inancı, rasyonel olarak kanıtlama amacıyla olmuştur. Her şeyin temelinde sayı, ölçü, uygunluk yani matematik olduğunu ifade eden bu düşünceye göre tanrılar, insan da dahil olmak üzere her yerde ve herkes için geçerli değişmez bir düzen kurmuşlardır. Bu düzene uymamanın insanı ve toplumu kaosa sürükleyeceğini iddia eden Pythagorasçılık, varlığın temeli olarak gördüğü sayı ile geleneksel düşünceleri savunan yeni bir bilimdi. Ancak düşüncelerinin temeli olarak geliştirdikleri bu bilimin ilerlemesi kendilerinin sonunu getirmiştir (İlin ve Segal, 2001: 149-153).

Gerçekliğin duyular ile değil, ancak akıl ile kavranabileceğini iddia eden Pythagorasçılar, bu düşünceleriyle her ne kadar rasyonalist olarak nitelendirilseler de matematiksel yapıları akli aşan mistikliğe işaret eden yapılar olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda onların gerçekliği kanıtlamada kullandıkları argümanlar, Olymposçu ve Dionysosçu⁴ dini gelenekten ve Home-

3 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Fabre d'Olivet (Explained and Translated) (1975). *The Golden Verses of Pythagoras*, New York: Samuel Weiser, Inc.

4 Trakyalı şair Orpheus'un geliştirdiği Orfik akımının merkezinde yer alan Dionysos adlı tanrı bulunmaktadır. Dionysosçu teolojinin mitolojiden farkı buradaki tanrıların kişisellikleri olmayan gece, ışık, sevgi, nef-

ros'tan temin edilmiştir (Cornford, 2020: 39-40; Skirbekk ve Gilje, 2011: 37-38). Bu argümanlar aynı zamanda Pythagorascı insan ve toplum düşüncesini de şekillendirmiştir. Hiyerarşik bir toplum düşüncesini savunan Pythagorascılar, çileci bir ahlak anlayışını ve ruh göçü anlayışını benimsemişlerdir. Ruh göçü, tanrısal, ebedi ve bir olan doğa karşısında bölünmüş çokluk olarak yer alan insanın ölümlü olmasına karşın tanrısal ruhun bir parçası olan ruhunun ölümsüz olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Buna göre tanrıdan koparak bir beden içerisine hapsolan ruh, felsefe aracılığıyla doğayı, insanın kendisindeki tanrısal yönü keşfeder ve tanrının en iyi ve yüce yaşamını takip ederek döngüsel ruh göçü çarkının dışına çıkarak tanrısal ruha kavuşabilir (Guthrie, 2011: 212-217).

Antik Yunan düşüncesinde insanın doğa ile ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusunda buraya kadar ifade edilen düşüncelerin temelinde, logos ile rasyonel ve nedenselci bir temele oturtulmaya çalışılan doğanın insan tarafından bilenebilir nesne haline getirilmesi yatmaktadır. Ancak insanın doğayı bilebilmesi, kendisinin de doğanın bir parçası olarak logostan pay almasının bir sonucudur. Dolayısıyla insana böyle bir güç bahşeden doğaya karşı saygılı olmak insanın ilk sorumluluğu olarak dile getirilmiştir. Bu sorumluluğun gereği olarak doğa ile uyumlu olma gerekliliği düşüncesinde doğa, tüketilmesi gereken bir kaynak ya da toplumsallaştırılması gereken bir nesne olarak değil uzlaşılması gereken toplumsal bir partner, insan ruhunun yetiştirildiği muazzam bir bahçe olarak görülür (Descola, 2013: 11-12). Doğa ile uyumlu olma gerekliliği düşüncesinde doğa ve insan, toplum ya da tarih gibi düalist olmayan bir bakış açısı söz konusudur. Bununla birlikte bu düşüncede doğa ve insan, etnik merkezci bir anlayış ile yani insanın doğayı tamamen kendi bakış açısına veya yaratımlarına göre değerlendirmesi ya da şekillendirmesi söz konusu değildir. Bu noktada Antik Çağ'da doğanın salt uzamsal bir nesne ve kaynak olduğuna dair değerlendirmelerin yanında doğa, genel olarak bir yasaya dayalı olarak işleyen ve saygı duyulması gereken bir gerçeklik olarak algılanmıştır.

Roma Döneminde Doğa-İnsan İlişkisi

Mitolojide tam olarak bilinmediği için korkulan, korkulduğu için de inanılan doğa, Antik Yunan felsefesi ile bilenebilir ve böylece inanç konusu olmaktan çıkarılarak hakkında farklı düşüncelerin geliştirildiği bir gerçeklik olarak algılanmıştır. Diğer bir ifadeyle doğa rasyonel olarak anlamlandırılmaya ve

ret gibi genel kavramlar içermesidir. Orfik gelenekte önemli olan diğer bir sorun da insan ruhu ve ölüm sonrası yaşamdır. Homerosçu gelenekten farklı olarak orfik gelenekte ruhun kendisine özgü bir varlığı olmakla birlikte ruh, içine kısılmış olduğu bedenden kurtulma çabası içerisindedir (Hızır, 1987: 65-66).

anlaşılmaya çalışılan bir gerçekliğe indirgenmiştir. Teorik düşünceden ziyade pratik uygulamaların daha ön plana çıktığı Roma döneminde doğa anlayışının şekillenmesinde Yunan doğa düşüncesi etkili olmuştur. Bu noktada Antik Yunan'ın doğa karşısındaki ikircikli/çelişkili tavrı kısmen Roma döneminde de devam etmiştir. Doğaya yakın bir köylü halk olan Romalılar, ağaçları, ormanları ve ekinleri tanrıların armağanı olarak görmüşlerdir. Öyle ki Roma takvimi, doğanın tanrısallığı ve armağanlarıyla ilişkili bayram günleriyle doluydu. Ancak diğer taraftan da doğayı nasıl sömüreceklerini ve ona nasıl boyun eğdireceklerini de biliyorlardı (Thommen, 2012: 76). Bu açıdan Roma düşüncesinde doğa, anlaşılmaktan ziyade hükmedilen, ele geçirilmeyle çalışılan bir kaynak olarak görülmüştür. Yunanlıların doğaya bakış açılarından izler taşımakla birlikte doğa, daha çok ötekileştirilen ve imparatorluğu geliştirmek ve yaymak için gerekli kaynakların temin edildiği bir yer ve aşılması gereken bir engel olarak görülmüştür. Doğaya yönelik bu bakış açısının oluşmasında Yunanlılara kıyasla Roma imparatorluğu döneminde pratik amaçlara hizmet edecek makara, dişli vb. düzenekler ile çalışan teknik araçların geliştirilmesi etkili olmuştur. Ancak bu araçlar henüz doğa üzerinde geniş kapsamlı bir hakimiyet kurmayı sağlayacak kadar gelişmemiştir.

Antik Yunan polislerinin yerini imparatorluğun aldığı Roma dönemi, doğa ve insan ile ilgili düşünsel bir çabadan ziyade topraklarının sınırlarını, yani hâkimiyeti genişletme çabası ile karakterize olmuştur. Bu bağlamda güç ve büyüklüğün önemli olduğunu düşünen Romalılar, görkem ve ihtişamlarını sergileyecek yollar, yapılar ve şehirler tasarlamışlardır. Bunun içinde Yunanlılara kıyasla doğaya daha çok müdahale etmiş ve onu değiştirme girişiminde bulunmuşlardır (Kuuliala and Rantala, 2020: 4). Bu noktada hem kırsal kesimde hem de şehirlerde, doğa üzerindeki etkilerin kapsamını daha da genişletmeyi başarmışlardır (Thommen, 2012: 2). Dağları ve denizleri bir engel olmaktan çıkararak Roma'nın hızla gelişmesini, İtalya'yı bir duvar gibi kuzeyden ayıran Alp Dağları bile durduramamıştır. Öyle ki bütün İtalya'yı zapt eden Roma, Dolya'nın⁵ balta girmemiş ormanlarına kadar yayılmış, Sicilya ovalarını ele geçirmiştir (İlin ve Segal, 2001: 286). Roma sömürgeciliğinin ya da yayılmasının etkisiyle doğa, yabani ve vahşi karakterli olarak tasvir edilmiştir. İnsanın yerleşmesi için açılması, ekilmesi, evcilleştirilmesi gereken bir yer olarak doğa (vahşi hayvanlar, ormanlar vb.), toplumsal yaşamın düzenliliği ile uyuşmayan bir engel olarak görülmüştür. Diğer bir ifadeyle Roma'nın dışı olarak doğa, devletin etki alanına girmeyen, içine girilmesi mümkün olmayan, tarımın yayılmasının önünde engel, estetikten yoksun, itici ve şekilsiz bir yerdir (Descola, 2013: 53-54).

5 Donetsk Oblast, Ukrayna.

Bir gün evrene yenik düşecek ve parçalanacak olan doğaya yönelik bu karamsarlığın gözler önüne serildiği yerlerden biri Roma edebiyatıdır. Romalı Şair ve filozof Lucretius'a göre hünerlerini ve bilgisini kötüye kullanan insanı, arzularını kontrol edememekte, bu yüzden de felaketlere koşturmuştur. Diğer taraftan Roma edebiyatı, doğa karşısında insanın konumu ile ilgili iyimser bir tavrı da dile getirir: bir yaratıcı olarak görülen insan, boyun eğdirdiği doğayı tasfiye etme hakkına sahip olarak görülmüştür. Nihayetinde, bir hükümdarın gücü olmadan dünya ve doğa var olamazdı. Ancak yine de insana bu dünyada öncü bir rol verilmiştir. Çünkü o, zekasıyla doğayı düzenleyebilirdi. Dolayısıyla Roma dönemi evcilleştirilmiş doğa görüşü, karanlık ormanlar yerine açık bahçeler, vahşi dağlar yerine yumuşak tepeler ve dalgalı denizler yerine sakin sular ve kıyı şeritleri şeklinde resmedilmiştir. Antik Çağ'daki insanların doğayla ilgili temel ikilemi, bir tabiat bilgini, devlet adamı ve tarihçi Gaius Plinius Secundus'da (Yaşlı Pliny) görülebilir. Pliny'ye göre insan, doğa ve çevre tarafından tehdit edilen zayıf bir yapıya sahiptir. Ancak insan, teknik araçlarının yardımıyla ayakta kalabileceği amansız bir varoluş mücadelesine öncülük edebilecek bir güce sahiptir (Thommen, 2012: 76-78). Plinius'a göre doğadaki her şey insan içindir. Örneğin; bitkiler ve meyve beslenmek için, ağaçlar ev ve gemi yapmak için, demir savaş için, altın ahlaki bozmak için yaratılmıştır. Doğayı insanın kullanımına sunulmuş bir kaynak olarak görmesine karşılık Plinius, insana çok değer vermemiştir. Çünkü ona göre şöhret ve menfaat düşkününü bir varlık olarak insan, hayvanların birbirine kin ve düşmanlık yapmadıkları bir doğada, birbirine düşmanlık yapmakta, öfkeli oldukları zaman hiçbir canlı onlar kadar gaddarlaştırmamaktadır (İlin ve Segal, 2001: 307-308).

Genel olarak Epikürosçu atomcu doğa anlayışı geleneğini takip eden Lucretius, bu maddeci anlayışın insan duygusu ve davranışında neden olduğu olumsuzlukların eğitim ve iradeyle ortadan kaldırılabileceğini ileri sürmüştür (Arslan, 2010: 101, 132). Tanrıların evrene müdahalesi düşüncesine karşı olan Epikürosçu düşünceyi daha da ileri giderek bir tür tanrıtanımazlığa taşımıştır. Bununla birlikte doğanın tanrılar tarafından insan yararına sunulmak için yaratılmış olduğu düşüncesine de karşı çıkmıştır (Arslan, 2010: 115-116). Doğayı bilmeyi hakikate ulaşmanın ön koşulu olarak gören Lucretius için doğa, kendiliğinden var olmuş bir bütündür ve duyularla bilebileceğimiz bu gerçekliğin dışında insanı etkileyen bir güç yoktur. Dolayısıyla doğayı yöneten bir kader yoktur (Lucretius, 2017: 139, 155). Ona göre atomların hareketindeki sapmalar sonucu meydana gelen birleşme ve ayrılmalar, doğadaki her şeyin ve düzenin maddi temelidir. Bu düşünceden hareketle insana özgürlük imkânı tanıyan bir doğa felsefesi geliştiren Luc-

retius, Şeylerin *Doğası Üzerine* (De Rerum Natura) adlı kitabında, doğanın yaratıcılığının ilk olarak tarımsal girişimlere (yani ekim ve aşılama) ilham verdiğini dile getirir. Buna göre insanların bahçeleri, bağları, zeytinlikleri ve meyve bahçelerini yetiştirmek için daha fazla alan açması vahşi bitki türlerinin evcilleştirilmesine ve ormanların geri çekilmesine yol açmıştır (Lucretius, 2017: 301-305).

Uygarlığın ortaya çıkışı ile ilgili olarak tarihsel bir açıklama sunan Lucretius'a göre insanlık başlangıçta son derece zor ve güvensiz bir doğa karşısında çaresiz bir yaşam sürmekteydi. Ancak ateşin keşfedilmesi ve çeşitli araç-gereçlerin kullanılmaya başlanması, çeşitli yapılar ve toplumsal örgütlenmelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu küçük birlikteliklerin büyümesini de şehirlerin inşası, özel mülkiyetin ortaya çıkması ve değerli madenlerin keşfi takip etmiştir. Bu gelişmelerin neden olduğu karışıklık ve çatışma gibi olumsuzlukları giderebilme adına, düzenlilik ve uyumu sağlayacak yasaların gerekliliği ortaya çıkmıştır. Lucretius'a göre insan bu yasaları hazır olarak bulmamış, bilgi, birikim, beceri ve deneyim sonucu kendisi oluşturmuştur. Dolayısıyla insanın tarihi, kendi seçim ve eylemlerinin tarihi olmakla birlikte mitolojilerde anlatıldığı gibi bir gerileme değil ilerleme ve gelişmenin tarihidir (Arslan, 2010: 152-153; Lucretius, 2017: 286-301). Dolayısıyla insan, doğa içerisinde edindiği deneyim ve bilgi birikimi ile doğayı aşan ve doğal durumdan daha üstün bir düzen oluşturabilecek güce sahip bir varlık olarak görülmüştür.

Lucretius'un aksine bir doğa anlayışı dile getiren ve bu bağlamda Yunan düşüncesinin stoa geleneğini devam ettiren önemli Roma düşünürlerden biri de Seneca'dır. Erken imparatorluk döneminde yaşamış olan Seneca, Stoacı düşünceye ılımlılık getirmiş ve lüksün aşırılıklarını doğaya karşı bir suç olarak eleştirmiştir (Akdemir, 2016: 88). Öyle ki insanların gösterişli olmak ile ilgilendiğini ve felsefi bilgeliğin kimsenin umurunda olmadığını ifade eden Seneca'ya göre insan, doğayı takip ederse her şey kolay olacaktır. Eğer insan doğa ile savaşırsa hayatı, akıntıya karşı kürek çeken insanlarınkinden bir nebze olsun farklı olmayacaktır (Seneca, 2014: 64-65). Ancak burada da mesele, doğanın korunması değil, daha çok mevcut dünya düzenine, ahlaki tahkim amacı ile makul bir şekilde uyum sağlanmasıdır. Çünkü insan, deprem ve sel gibi doğal felaketleri etkileyecek bir güce sahip olarak görülmemiştir (Thommen, 2012: 78). *Doğa Araştırmaları* eserinde doğayı bilmekten daha değerli bir şey olmadığını ifade eden Seneca, bu çalışmasında bir yandan çeşitli doğa olaylarının nedenlerini açıklarken diğer yandan doğadan hareketle ahlaki birtakım hükümlere varmayı amaçlamıştır. Ona göre doğayı bilmek salt entelektüel bir faaliyet değildir. Doğayı bilmek demek

aynı zamanda tanrılar hakkında hakikate ulaşmak, ahlaki ve doğru eylemde bulunmak için gerekli bir koşuldur. Çünkü hakikati bilmemek her şeyin korkutucu bir hal alması demektir (Seneca, 2014: 22, 224-226). Dolayısıyla bu bilgiye erişen insan, kendisini mutsuz kılacak çeşitli kötülükler karşısında zihnen olgunlaşarak, ölüm başta olmak üzere kendi başına gelecek çeşitli olayları cesaret ve olgunlukla karşılayabilecektir (Seneca, 2014: 257).

Seneca ile benzer şekilde Epiktetos da ölüm, hastalık, depresyon gibi insanın kontrolü dışında olan olaylar karşısında, doğanın gidişatını saptırmaya çalışmak yerine bu güçlere boyun eğilmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre dünyadaki hiçbir şey birinin ruhunu, iradesini bir başkasının taleplerine teslim etmesini sağlayamaz. Öyle ki imparator bir insana işkence yapsa bile, sadece bedenine sahip olabilir, onun ruhunu ve düşünce özgürlüğünü elinden alamaz (Alpern, 1933: 72). İnsanı diğer varlıklardan ayıran şeyin akıl ve irade olduğunu dile getiren Epiktetos'a göre bu iki özellik insana tanrının bir armağanıdır. İradenin insanın tüm eylemlerinin yönünü belirleyen neden olduğunu ifade eden Epiktetos, hiçbir dış gücün insanın bu gücünü kontrol altına alamayacağını söyler. Ona göre irade ve akıl sahibi bir varlık olarak insanı denetleyecek olan şey başka bir akıldır, yani yine kendisidir (Akdemir, 2016: 100-101). Bu bağlamda Roma Stoa düşüncesi, belirli bir yaşam türüne yaptığı vurguda tutarlıdır, insanı sapma olmaksızın tek bir ilkeye uyabilen bir makine olarak kavrar. İnsanı içgüdülerini, arzularını bastırmaya ve duygularına boyun eğdirmeye teşvik eder. Hayat karşısında bu tür bir tavır takınmayı hayattaki en temel özellik olarak gören Stoacı düşünceye göre erdem hiçbir derecesi yoktur. Bir konuda erdemli olup diğer konularda erdemsizlik mümkün değildir (Alpern, 1933: 75).

Stoa felsefesi her şeyin bir nedeni olduğu düşüncesini savunmakla birlikte bu belirlenimci düşüncenin evrensel olduğuna dair düşünceleri kader olarak nitelendirilmiş ve eleştirilmiştir. Romalı devlet adamı Cicero, *Kader Üzerine* adlı eserinde Stoacıların belirlenimci kader düşüncesine yöneltilen karşı argümanları ele almıştır. Bu argümanların en bilindik olanlarından biri "Tembel Argüman"dır. Bu argümana göre belirlenimciliğin bir zorunluluk olarak kabul edilmesi insanın herhangi bir şey yapmasına gerek kalmadan yaşaması demektir. Bununla birlikte böyle bir düşüncenin kabul edilmesi insanın davranışlarındaki sorumluluğunun ortadan kalkmasına, insan eyleminin değersizleşmesine neden olacaktır (Kenny, 2011: 224-226).

Cicero'nun tanrıların doğasını tartıştığı felsefi bir diyalog olan *Tanrıların Doğası* eserinde klasik Yunan düşüncesinde temellenen ve Roma döneminde de etkisi devam eden doğaya ait düşüncelere rastlamak mümkündür. Kitap-

ta stoacı dünya görüşünü temsilen tarımdaki insan başarılarını ve bunların toprak üzerindeki etkilerini anlatan Balbus'a (Cicero Balbus'un söylediklerinin gerçeğe daha yakın görmüştür) göre yeryüzü insanlar ve tanrılar için yaratılmıştır (Cicero, 2012: 301, 323). Bununla birlikte Cicero, *Yasalar Üzerine* adlı eserinde de doğanın insanların yararı ve kullanımı için nesnelere bereketini arttırdığını onları insanın iyiliğine-faydasına sunmuş olduğundan bahseder. Çünkü ona göre tanrı, insanın her şeyden üstün olmasını istediği için onu yaratıp donatmıştır. Dolayısıyla doğasını aşan insan, doğadan hareketle aklını kendi başına geliştirerek nihayete erdirmiştir (Cicero, 2016: 15-16). Doğaya uygun yaşam, insanın doğar doğmaz sahip olduğu bir şey değil, akla uygun davranması ile elde ettiği bir şeydir. Buna göre insan, doğanın kendisine vermiş olduğu eller ile tarımdan sanata, hayvancılıktan madencilığe birçok alanda doğadan elde etmiş olduğu ürünler ile yaşamını devam ettirmekte ve şehirler inşa etmektedir. Öyle ki nehirler ve göller insana aittir ve insan ovaları ve dağları iyi kullanır; tahıl eker, ağaç diker ve toprakları gübrelemek için sular. Nehir kıyılarını güçlendirir ve nehirlerin akışını düzeltir veya yönünü değiştirir (Cicero, 2012: 319-322). Bu bağlamda Cicero, *Tanrıların Doğası* eserinde doğa dünyası içinde bir tür ikinci doğa yaratmaya çalışan insanlığın doğal dünyada kendilerine ait bir "ikinci doğa" yaratma yeteneğini över.

Sonuç

Sonuç olarak çalışmada ifade edilen Antik Çağ ve Roma dönemindeki doğaya dair iki farklı bakış açısı, Hristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesi ile başlayacak olan ve 20. yüzyıla kadar sürecek doğa ile insan arasındaki değişen ilişki tarihinin bir nevi fragmanı niteliğindedir. Buna göre bu dönemde maddi, mekanik, nedensel bir yapıya sahip olarak görülen doğanın rasyonel süreçler ile incelenmesi-anlaşılması gereken bir gerçeklik olarak değerlendirildiği felsefi bakış açısında doğa, ilkin insan için bir nesne ve kaynak olarak görülmüştür. Böyle bir doğa üzerinde insan kendi dünyasını, yaşayış biçimini, yaşam kurallarını belirleyebilme ve oluşturma imkanına kavuşmuştur. Üstelik insanın bu imkân ile doğal halinden çok daha gelişmiş, ilerlemiş ve iyileşmiş koşullarda yaşama özgürlüğüne kavuşacağı iddia edilmiştir. Dolayısıyla bu bakış açısında doğa karşısında insanın, toplumun, kültürün ve devletin bir üstünlüğü, önceliği ve belirleyiciliğinin söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Bunun aksine doğanın mistik bir canlılık, teleolojik bir amaç doğrultusunda tanrılar tarafından düzenlendiği felsefi bakış açısında doğa, insanın gerçekleştireceği hemen hemen tüm eylemlerinin ölçüsü olarak görülmüştür. Bu noktada doğayı bilmek, ondaki düzeni örnek almak ve

tanrısal bir düzene uygun yaşamak için gereklidir. Dolayısıyla burada bilmek, doğaya müdahale olarak değerlendirilebilecek olgusalığa dayalı bilimsel bir süreçten ziyade çeşitli mistik bilgeliklere dayandırılabilir altın öğütler şeklinde formüle edilebilecek yaşayış kurallarını içeren bir bilgeliktir.

Bu bakış açısında insan, toplum, kültür ve devlet karşısında doğanın bir üstünlüğü ve önceliğinin ya da belirleyiciliğinin olduğu ileri sürülebilir. Antik Yunan ve Roma'da doğa-insan ilişkisini karakterize eden bu iki farklı bakış açısı her iki dönemde de tam olarak birbirine karşı üstünlük sağlamamıştır. Doğaya yönelik bu iki farklı bakış açısı arasındaki sınırlar net olmamakla birlikte Antik Çağ filozoflarının birçoğu bu konuda ikircikli bir tavır içerisinde olmuştur. Bu durum, Yunan felsefi düşüncesinin kökeninde yer alan bir belirsizliğin yansımasıdır. Bu belirsizlik filozofların bir taraftan bilgi adına tüm toplumsal yaşamı düzenleme ve ideal bir düzene göre kurma eğilimi ile toplumsal yaşam ile ilgilenmek yerine kendisine odaklanarak kendisini gerçekleştirme ve kurtuluşa erme çabası arasında kalmalarıdır (Vernant, 2013: 56). Doğaya egemen olma düşüncesinin yaygın bir düşünce haline gelmemesinin bir nedeni de filozofların doğaya saygı duyulması gerektiği düşüncesini eleştirmesine rağmen halkın büyük çoğunluğun mitlere inanmaya devam etmesi olmuştur. Filozoflar bu konuda her ne kadar gelekselleşmiş bakış açısı ve buyruklara karşı çıkmış olsalar da henüz halkın büyük bir bölümü ölmüş atalarının tesirinden kurtulmamışlardır. Bunda genel olarak halkın tanrıların iradesine karşı gelmenin neden olacağı felaketler ile korkutulması etkili olmuştur. Bu yüzden de halk veya yönetim tarafından bu filozoflardan bazıları ölüme (Anaxagoras) ya da sürgüne gönderilmiş bazıları da buldukları şehri terk etmek zorunda (Aristoteles) bırakılmışlardır. Yüce ve akıllı olarak görülmesine karşılık insan, tanrılar ve kader karşısındaki çaresizliğinden henüz kurtulamadığı için henüz doğaya karşı zaferden ve doğaya egemen olmaktan çok uzaktı. Bunun için insanın önünde savaş ve ıstıraplarla dolu yüzyıllar vardı (İlin ve Segal, 2001: 284-285).

Geçen yüzyıllar içerisinde doğaya karşı zafer kazanmak için artan bilgi birikimi ile geliştirdiği teknolojiler aracılığıyla doğaya defalarca müdahalede bulunan insanın, günümüzde birçok açıdan istediği amaca ulaştığını söylemek oldukça zordur. Doğayı ehlileştirme ve iyileştirme adına bu mücadelede girişen insan, bugün gelinen noktada sadece doğayı değil, doğa ile birlikte kendisini de yıkıma sürüklemiş gözükmektedir. Aydınlanma çağından bu yana aklına duyduğu güven ile doğanın ve kendisinin daha iyi bir konuma ulaşacağı ümidiyle yaşayan insan hem doğa hem de kendisine dair hayal kırıklığına uğramıştır. Gelinen bu noktada insanın doğaya egemen olma düşüncesinden vazgeçerek, onunla uyumlu bir şekilde yaşaması ve de bunun

için doğanın kendisi olmasının imkânı da neredeyse kalmamıştır. Öyle ki insanın bu dünya içerisinde sanal bir dünya ve insan oluşturmaya yönelik girişimi, mevcut doğaya dair ümidini kestiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu sanal dünya, birinci doğa (içinde bulunulan çevre) ve ikinci doğanın (toplum) yanında üçüncü bir doğa olarak görülebilir. Her ne kadar ikinci ve üçüncü doğanın varlığının birinci doğaya bağlı olduğu ve bunun yok olması halinde diğer ikisinin de yok olacağı iddia edilse de burada temel amaç, sanal dahi olsa insanın tamamen kendisinin kurguladığı bir doğa oluşturabilme amacını gerçekleştirebilmesidir. En azından birinci doğa var olduğu sürece. Bununla birlikte birçok alanda insanın yerini alacak yapay zekâ teknolojisi ile donatılmış araçların icat edilmesi girişimi de insanın kendisine ve aklına karşı duyduğu güvensizliğin bir göstergesi olarak okunabilir. Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde doğa ile uyumlu olma veya doğaya hâkim olma şeklinde gelişen doğa ve insan ilişkisi, bugün gelinen noktada sanal bir doğa ve sanal bir insan oluşturmaya evrilmiştir. Bu yeni doğa ve insan arasında nasıl bir ilişki olacağı ve bunun neden olacağı etkiler, bu durumun yaygınlaşması ile önemli bir tartışma konusu olacaktır. Öyle ki değişen gerçeklik, yeni eylemler ve yeni düşüncelere neden olacaktır.

Öz

Mitolojiden Felsefeye Doğa-İnsan İlişkisi

Tarihsel süreç içerisinde insan hem kendisi hem de etrafını saran gerçeklik hakkında her zaman doğayı referans noktası olarak almıştır. Bir referans noktası olarak doğa, bu süreçte insanın ilk varoluşundan günümüze farklı şekillerde algılanmıştır. Buna göre kimi zaman maddi, metafizik kimi zaman da düalist bir gerçeklik olarak görülen doğa içerisinde insan, doğa karşısında kendisini farklı şekillerde konumlandırmıştır. İlk zamanlarda etrafını saran gerçeklik hakkında yeterli bilgi sahibi olmayan insan, doğaya saygı duymuş ve kendisini bir parçası olarak gördüğü doğa ile uyumlu olmayı bir zorunluluk olarak görmüştür. Doğayı mistik bir gerçeklik olarak görmenin neden olduğu bu bakış açısı, zamanla doğa ve kendisi hakkında bilgisi artan insan ile birlikte değişime uğramıştır. Sürekli artan bilgi birikimini aydınlanma olarak gören insan, doğayı maddi bir gerçekliğe indirgemmiştir. Bu da akıl sahibi bir varlık olarak insanın doğayı kendi ideallerini gerçekleştirmek için gerekli bir kaynak olarak görmesine neden olmuştur. Tarihsel süreç içerisinde değişen doğa-insan ilişkisinin Antik Yunan ve Roma'daki düşünsel köklerinin ortaya konulmaya çalışıldığı bu çalışmada antik çağ, ele alınan konu özelinde düşünce tarihinin fragmanı olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Doğa, İnsan, Antik Yunan, Roma, Mitoloji.

Abstract

The Relationship Between Nature and the Human from Mythology to Philosophy

In history, man has always taken nature as a reference point for himself and the reality surrounding him. Nature as a reference point has been perceived in different ways from the first existence of man to the present in this process. Accordingly, in nature, which is sometimes seen as a tangible, metaphysical and sometimes dualistic reality, human beings have positioned themselves differently against nature. In the early days, man, who did not know enough about the fact surrounding him, respected nature and saw it as necessary to be in harmony with nature, which he saw as a part of himself. This point of view, caused by seeing nature as a mystical reality, has changed over time with the increasing knowledge of nature and itself. Seeing the ever-increasing accumulation of knowledge as enlightenment, man has reduced nature to material reality. This has caused people, as rational beings, to see nature as a necessary resource to realise their ideals. In this study, in which the intellectual roots of the changing relationship between nature and humans in ancient Greece and Rome are tried to be revealed in the historical process, antiquity is evaluated as a fragment of the history of thought in particular.

Keywords: Nature, Human, Ancient Greece, Rome, Mythology.

Kaynakça

- Akdemir, A. (2016). İnsan Felsefesi, İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Alpern, H. (1933). The March of Philosophy, New York: The Dial Press Inc.
- Al-Ṭayyib, A. A. (1984). Proclus Commentary On The Pythagorean Golden Verses, Translation: Neil Linley, New York: University at Buffalo.
- Arslan, A. (2010). İlkçağ Felsefe Tarihi 4 (2. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydoğdu, H. (2018). "Herakleitos ve Whitehead'in Ontolojilerinde Dinamik ve Organik Bir Bütün Olarak Sınırsız Evren", Kaygı, 31, ss. 217-238.
- Bahadır, M. (2019). Theodor W. Adorno'da Kültürün Metalaşması, Konya: Çizgi Kitapevi
- Burkert, W. (1999). "On Nature and Theory A Discourse With The Ancient Greeks", Michigan Quarterly Review, 37 (2). <http://hdl.handle.net/2027/spo.act2080.0038.205>
- Cevizci, A. (2011). Felsefe Tarihi (3. Baskı), İstanbul: Say Yayınları.
- Cicero, (2012). Tanrıların Doğası, çev. Çiğdem Menzilioğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Cicero, (2016). Yasalar Üzerine, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cornford, F. M. (2015). Sokrates Öncesi ve Sonrası, çev. A. M. Celal Şengör-Senem Onan, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cornford, F. M. (2020). Dinden Felsefeye, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Descola P. (2013). Doğa ve Kültürün Ötesinde, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erdemli A. (2015). Mitostan Felsefeye, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Firth, F. M. (Selected and Arranged) (1904). The Golden Verses of Pythagoras And Other Pythagorean Fragments, Krotona: Theosophical Publishing House.
- Guthrie, W. K. C. (2011). Yunan Felsefe Tarihi, çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (218). Felsefe Tarihi (2. Baskı) (Cilt 1), çev. D. Barış Kılınc, İstanbul: Natabene Yayınları.
- Herakleitos, (2005). Fragmanlar, çev. Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- İlin, M.ve Segal, E. (2001). İnsan Nasıl İnsan Oldu (12. Baskı), çev. Ahmet Zekerya, İstanbul: Say Yayınları.
- Katz, A. M. and Katz, P. B. (1995). Emergence of Scientific Explanations of Nature in Ancient Greece, Circulation, 92 (3), ss. 637-645 <https://doi.org/10.1161/01.CIR.92.3.637>

- Kenny, A. (2011). Antik Felsefe, çev. Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları.
- Kuuliala, J. and Rantala, J. (2020). Introduction: travelling, religion, and society from Antiquity to the Middle Ages, J. Kuuliala and J. Rantala (Ed.), Travel, Pilgrimage and Social Interaction from Antiquity to the Middle Ages (ss. 1-14) içinde New York: Routledge.
- Laertios, D. (2019). Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri (8. Baskı), çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lucretius, (2017). De Rerum Natura Varlığın Yapısı, çev. İ. Zeki Eyüpoğlu, İstanbul: Onbir Yayınları
- Rousseau, J. J. (2019). Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev (9. Baskı), çev. Sebahattin Eyüpoğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Seneca, (2014). Doğa Araştırmaları, çev. Çengiz Çevik, İstanbul: Jaguar Kitap.
- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (2011). Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi (4. Baskı). çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Thommen, L. (2012). An Environmental History of Ancient Greece and Rome, Trans.: Philip Hill, Cambridge: United Kingdom at the University Press.
- Ural, Ş. (2005). Kozmozdan Kaosa içinde Ş. Ural ve diğerleri (Yay. haz.). Kaos, Mantık, Matematik ve Felsefe II. Ulusal Sempozyumu, 21-24 Eylül 2004, Assos-Çanakkale, İstanbul: İKÜ Yayınları. <https://www.safakural.com/makaleler/kozmozdan-kaosa>
- Vernant, J. P. (2013). Yunan Düşüncesinin Kaynakları (2. Baskı), çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi.

STOACILIK İLE PRAGMATİZM ARASINDA KÖPRÜLER KURMAK

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 158-187.

Geliş Tarihi: 28.09.2022 | Kabul Tarihi: 11.11.2022

Emrullah KILIÇ*

Giriş

Belirli bir zaman ve mekân içerisinde hayat bulmuş düşüncelerin, mukayese edilmek amacıyla farklı asırlara taşınmasının güçlüğü ortadadır. Üstelik farklı kültür ve tarihsel zamanlara ait düşüncelerin günümüze çağrılması bu fikirlerden faydalanmayı olanaklı kılsa da bir o kadar da hatalı sonuçları doğurma riski taşır. Fakat bu endişeler her ne kadar söz konusu duruma girişmede bazı olumsuz ön kabullere yol açsa da farklı zamanlardaki düşünceler arasında köprü kurmaya nihai anlamda engel değildir. Çünkü düşünceleri felsefi anlamda bir araya getirmek tamamen düşüncelerin birbirine benzerliğinden ziyade insanın yönelimi ve anlam arayışıyla da ilgilidir.

Her çağ, her kültür ve hatta her düşünür kendi dilini, üslubunu ve kavram örgüsünü nihayetinde kendi motivasyonu ve tecrübesiyle anlamlandırdığı bir dünyayı anlatır. Bunun yanı sıra varoluşu anlama ve anlamlandırmada, insanın kendi mizacı ve idraki doğrultusunda dünyaya yönelerek ondan bir anlamlar zinciri oluşturması da olağandır. Söz konusu durum tüm düşünce ve felsefelerin varoluşa dair mutlak hakikatler değil, bir ara rapor olarak okunmasını gerekli kılar. Söz gelimi bu durum aynı zamanda bilginin evrensellik ve zorunluluğu yerine; yerellik ve olumsuzluğuna gönderme yapar. Bu doğrultuda düşünceler arası irtibatları kurmak daha mümkün hale gelir. Bu bağlamda çalışmamız öncelikle Stoacılık ve Pragmatizm felsefesi arasında özne-hakikat ilişkisini, yaşam sanatı (*tekhne tou biou*) ya da *parrhe-*

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0003-0221-0944, e-mail: emrullah.kilic@hbv.edu.tr

sia (hakikati söylemek) teknikleri bakımından benzerlikleriyle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Felsefi anlamda *parrhesia* kendilik kaygısıyla (*epimeleia heaoutou*) ilişkilendirilir. Bu bağlamda çalışmamız öznenin, kaynakları Yunan düşüncesinde bulunmakla birlikte, özellikle Stoa felsefesinde kendi hakikatini, kendine yabancılaşmadan kurtaracak biçimde açığa çıkarmasının, belirli bir varoluş kaygısıyla ulaşmak istediği yaşam tarzına erişimi için kendi ilgileri doğrultusundaki öyküsünün pragmatizme uzanan yankıları ile birlikte karşılaştırmalı olarak ele alacaktır.

Stoacılar Platon (MÖ 428/427 veya 424/423 – 348/347 ve Aristoteles'in (MÖ 384- MÖ 322) özcülüğüne karşı çıkan bir "tarzcılık" icat etmişlerdir. Pragmatistlerin bu tarzcılığı genişlettiğini söyleyebiliriz. Söz konusu bu yaklaşım düşüncenin belirli zaman ve mekânda dondurulmasından ziyade zaman ve mekânı aşan bir bakış açısına bizi yönlendirir. Bu tarzcılıkta esas olan kavramsal "olgu"dan ziyade "olay"dır. Nitekim Leibniz'e (1646-1716) göre temelleri Stoa tarafından atılan "olay", öznelerde iliştilenmiş bir şekilde bulunur ve yüklemi temsil eder. Yüklem, yolculuk yapanın sabit hali değil aksine "*yolculuğun yapılması*"dır. Stoa felsefesine gönderme yaparak Leibniz'in ifade ettiği bu yaklaşım özün yerine var olma tarzını içeren bir olay ya da durum olarak da ifade edilebilir (Deleuze, 2006: 80-81). Pragmatizm için de insan, varoluşunu sabit anlamlar ve nesnellikler yerine kozal ve dinamik ilişki ve durumları açıklayacak daha kucaklayıcı "deneyim" ve "tecrübelerin" içinde arar.

Hakikat ya da gerçeklik soruşturması düşünce tarihinin en eski soruşturmalarından biridir. Bu bağlamda Antik Yunandan beri gerçeklikle ilgili temellendirmeler daima ahlaki bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi hakiki anlamda felsefeyi ahlak olarak gören Stoacılar (Durant, 1939: 508), gerçeklik tartışmasında en temelde insanın kendini, daha sonra da bulunduğu yeri (mekânı) idrak etmesine odaklanmışlardır. Öznenin hakikate teveccühü tam da bu noktada ona ahlaki bir anlam katar. Hakikat ya da gerçekliğin kaygısını güden ahlaki özne kendisini bu doğrultuda şekillendirir. Çünkü hakikat ile özne arasında çok güçlü bir bağ vardır. Öznenin girişimleri sonucu kendiliğin gittikçe yoğunlaşması ve deneyimi ile *aletheia* (hakikat), *ethos'a* (değerler sistemine) dönüşür (Foucault, 2021, 48). Bu bağlamda çalışmamız, Yunan, Helenistik ve Roma döneminin antikleri için pozitif bir değer taşıyan, özellikle Yunanların estetik bir amaç güderek yarattıkları ahlak anlayışlarının merkezini oluşturan ve herhangi bir şey üzerinde çalışma, uygulama ve didinme anlamına gelen *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı) nosyonunun belirli hatlar ve temas yüzeylerinden geçerek zamanla ayrıca-

lıklı konumunu kaybetmesinin ve *gnothi seauton* (kendini tanı, kendini bil) nosyonuna dönüşümüne işaret eder (Foucault, 2014: 210).

Stoacılar bilgelik ile sıkı ilişkisi nedeniyle Sokratesci bir modele yakın dururlar. Molacı'ya göre Stoacılar Sokratesci entelektüalizmi farklı bir bağlamda sürdürmüşlerdir. Çünkü Stoa felsefesinde; Epiktetos'un (55-135) "bize bağlı olan", Marcus Aurelius'un (121-180) "bireysel doğa", Cicero'nun (M.Ö. 106-43) da "*persona*" ile ifade ettiği öznel (*oikeios*) doğa, "her bir insanın olanaklarının farklı olduğunu ve bu nedenle izlemeleri gereken doğanın da birbirlerinden farklılaştığını gösterir." Dolayısıyla "doğaya uygun yaşamak"ın "kendinin bilgisine uygun yaşamak" anlamına gelmesi, Stoacıların Sokrates'i takip ettiklerinin açık bir göstergesi olarak okunabilir (Molacı, 2020: 214-215).

Stoacılar, bilgelik meselesini bir adım daha ileri taşıyarak bilgelikten kaynaklanmayan hiçbir şeyi sonucu her ne olursa olsun "iyi" olarak kabul etmezler. Kendilik kaygısının (*epimeleia heautou*) tüm varoluşu kuşatması Stoa kültürünün en temel hükümlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu bu kaygıyı önemli kılan ise öznenin kendine bakışını değiştirmesi ile ilgili olmasıdır. Çünkü kendi ile ilgilenen özne harici unsurlardan ziyade önce kendisine yönelir ve bu doğrultuda kendisini dönüştürecek görüyü kazanmaya olanak arar. Öznenin hakikate erişme pratikleri bakımından zorunlu olarak kendi üzerine eylemiyle kendisini dönüştürme çabası olarak okunabilir. Nitekim ileride ifade edileceği gibi *Alkibiades* diyalogunda kendiyile ilgilenmeyi merkeze koymasını öğütleyen Sokrates'in (MÖ 469- MÖ 399) tavrı da bu doğrultuda okunacaktır. Bu bağlamda Sokrates, bir hakikatle insan yaşamı arasında bir *parrhesia* ifadesi olarak, logos ile bios (yaşam) arasında gerçek bir uyum pratiğini akort eden bir filozof olarak durmaktadır (Foucault, 2016: 86). Buradan hareketle Antik Yunan ve Stoa özelinde Roma'dan itibaren ahlaki anlamda öznellik kiplerinin özellikle modern dönem ile birlikte nasıl değişime uğradığı da daha kolay fark edilebilecektir. Öznenin hakikatle ilişkisinin askıya alınması anlamına gelen söz konusu bu radikal dönüşüm haliyle ahlaki yaşamı da derinden etkilemiştir. Özellikle modern dönem ile birlikte öznenin kendine bakışı hangi pratiklerle araçsallaştırdığına, dolayısıyla modern öznenin tarihini daha iyi kavrayabilmek için kendilik kaygısının nasıl kendilik bilgisine doğru uzandığına temas edecek olan bu çalışma, Antik Yunan'da kökleri bulunan ve özellikle Stoa düşüncesinde belirgin karakter kazanan kendilik kaygısı ya da pozitif anlamıyla *kendiyile ilgilenme* nosyonunun Batı entelektüel geleneğindeki yolculuğu sırasında katı, sıkı ve sınırlayıcı ahlaklara dönüşmesinin ardından pragmatizmle buluşmasına odaklanmayı amaçlamaktadır.

Yaşamın kolaylaşmasını esas alan pragmatizmde ahlak, kültür, toplum ve benliğin oluşumunda belirleyici rol oynar. Gelenek ile şimdinin temasını normatif doğruluk ölçüleri yerine ilgi ve çıkarlar doğrultusunda kristalleştiren pragmatik tutum farklı eylem olanakları arasında makul karar verme yetisini esas alır. Öznenin diğer öznelere maksimleri ile uygunluğunun doğru ahlaki tutum olarak ifşa olduğu pragmatik ahlak meşru davranışın açığa çıkarılmasını amaçlar. Meşru davranış *a priori* bir öncülden ziyade ampirik verilere dayanır. Bu durum onun pratik karakteri ile ilgilidir. Bu doğrultuda bir nesnenin değeri amaçlandığı şekilde yorumlanabilir ve deneyimde karşılık bulursa ancak doğru olabilir. Dolayısıyla nesnelere yalnızca deneyimde buldukları biçimleriyle (durumlarla) değerlendirilebilir (Lewis, 1946: 511-512). Daha açık bir ifadeyle pragmatik eylem durumu/ bağlamla ilgilidir. Tam da bu noktada Stoa felsefesinin, yalnızca Yunan ve Roma kültürüne ait bir felsefe olmadığına işaret etmek gerekmektedir. Nitekim MacIntyre'a göre Stoacılık belirli bir toplumsal ve ahlaki gelişme tipine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Stoa ahlakı Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinler tarafından kesintiye uğratıldığından eşsiz bir model ortaya koyamamış olsa da bir olanak olarak Batı kültürünün içinde her zaman mukim kalmıştır (MacIntyre, 2001: 252-253). Çünkü Foucault'ya (1926-1984) göre Yunanlıların kabaca *askesis* dediği şey geleneksel olarak "çile" (*ascese*) olarak adlandırılan Hristiyan çile nosyonundan çok çok uzaktır. Çünkü kendilik kültürünün nüvesi olan bu sözcük özellikle Hristiyanlıkla birlikte yerinden edilerek kullanılmış, bu bağlamda Hristiyanlığın denetiminde *epimeleia heautou* esas olarak, aslında papazın işi olan *epimeleia tonallön'a* (başkaları adına kaygılanmak) dönüşerek bir pastoral iktidarın uygulanmasının hizmetine sokulmuştur (Foucault, 2014: 218). Özellikle 4. yüzyıldan itibaren Hristiyan kendiliği kendinden vazgeçmiş bir kendilik olarak betimlenebilir. Hristiyanlık ile birlikte kendiliğin kırılması ve değişimi, bir nevi özne-aşımı (*trans-subjectivation*) olarak görülebilir. Çünkü Hristiyan dönmesine temel oluşturulan bu husus daha önceki haliyle hiçbir ilişkisi olmayan başka bir kendilikte ve yeni bir formatta oluşmuştur (Foucault, 2015: 183-185).

Stoa felsefesinde karşımıza çıkan *epimeleia heautou* (kendilik kaygısı), yaşam ve deneyimle şekillenir. Bu bağlamda pragmatist felsefe Stoa ile örtüşür. Çünkü her iki düşüncede de bize yöntemleri ve motivasyonları farklı da olsa yaşamın ve dünyanın insan yararına nasıl iyileştirilebileceği ve insan amaçları doğrultusunda nasıl yeniden yapılandırılabilirliğini hatırlatmaya hizmet eder. Nitekim John Dewey'e (1859-1952) göre "değer" meselesi ve beraberinde oluşan kaygılar metafizik teorilerin gölgesinde yapılmamalı, yaşamın içinden inşa edilmelidir. Çünkü tabiatla tecrübe alanında bu kay-

gıları giderecek ilkelerin çıkarılması mümkündür (Dewey, 1943: 1). Ahlaki yaşam metafizik öncüller yerine, “bilme” “tanıma” veya “ilişki kurma” ya da “kontrol” diye isimlendirilebilecek yetenekleri gerektiren insan başarısının ve tecrübesinin birikimi ile oluşur (Shook, 2003: 34). Ayrıca ahlaki yaşam öznenin kaygı ve ilgileri doğrultusunda amaçların sürekli değerlendirilmesini gerektirir (Shook, 2003: 128-129). Söz konusu değerlendirmeler hem Stoacılık hem de Pragmatizm için yaşam boyunca takip edilecek ve bütün ilişkileri kapsayan bir yaşam tarzının öz-bilgiye bağlılığını gerektirir.

Logos’un Ethos’a Dönüşümü: Yaşam Köprüsü

Öznenin kendi için kaygılanmak nosyonunu bir yaşama sanatına dönüştürmesi, onun hakikat ve kendisiyle kurmuş olduğu ilişkiye odaklanması Yunan ve Roma kültüründe ortaya çıktığı biçimiyle *parrhesia*, kavramsal bir tanım ya da tema değil, bireylerin kendileri ile ilgi kurmaları sonucu şekillenen bir yaşam sanatı ve pratiktir. Bu pratik, siyasal anlamda yurttaşlık, soy-sop ya da entelektüel beceriden ziyade *logos* ile *bios* (yaşam) arasında kurulan kişisel bir ilişki ve uyumdur. Bu yaşam tarzının ana motivasyonu da kişinin kendi kaygıları ile başkalarının çıkar ve kaygılarının uyumunu sağlamaktır. Bu bağlamda Stoacıların ideali kendini inkâr değil kendine eğilmektir. Çünkü Stoacı teknikler ruhani bir dünyaya hazırlanmaktan ziyade, kişinin yaşamın gerçeklikleri ile başa çıkabilmesine yardımcı olmak için tasarlanmıştır (Foucault, 2021: 174) Pragmatistlere göre de bireysel ilgi toplumsal çıkarların uyumu benzer doğrultuda ele alınır. John Dewey’e göre bu pratik deneyim bireysellik ve olumsuzluk ortak paydasında gerçekleşir. Bir bağlam ve durumda gerçekleşen deneyim, aynı zamanda dünyaya uyum sağlama yollarını karşımıza çıkaran yaratıcı bir eylemdir (Grange, 2004: 4-5). Bu çerçevede hem Stoa hem de pragmatizm geleneğini karşılıklı ele alırken üzerinde durulması gereken merkezi kavramın “yaşam ve deneyim” olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü her iki felsefe için de hem bireysel kaygılar ve ilgiler neticesinde oluştuğunu hem de toplumsal dönüşümün yolunun deneyime dayandığını ifade edebiliriz. Her ne kadar pragmatik hırs ve Stoacı soğukkanlılık bu bağlamda uyumsuz değerler olarak yelpazenin karşıt uçlarını gösterse de örneğin Pragmatistler yaşam koşullarını iyileştirmeye çalışmakla meşgulken, Stoacılar arzularını doğanın akışına göre ayarlamaktadırlar. Pragmatistlerin deneyim, bilgi, değer ve anlamla ilgili paylaştığı belirli inançlar ne olursa olsun, genellikle yaşamı daha iyi hale getirmek olduğu konusunda hemfikirdirler. James tüm ihtiyaçları karşılama idealinden, Dewey deneyimi daha zengin ve daha güvenli hale getirme idealinden bahseder. Her iki düşünür de insan zekasının ne kadar iyi yaşadığımız konusun-

da büyük bir fark yaratabileceğini ileri sürerler ve koşullarımızı iyileştirme olasılığından övgüyle bahsederler. Statüko ve sabitliği hoş karşılama eğilimi yanında sorunların çözümü için de sürekli iyileştirmeyi felsefelerine dâhil ederler. Stoacılar, tam tersine, güçlerimizin sınırlarına dikkat çekerler ve onları şikâyet etmeden kabul etmeyi tavsiye etmekte gönüllüdürler. Sadece inançlarımızın ve tutumlarımızın güvenli bir şekilde kontrolümüze girdiğini düşünme eğilimindedirler. Epiktetos, Seneca (MÖ 4-MS 65) ve Marcus Aurelius, insanlık durumunun iyileşmesini düşündüğümüz her şeyin geçici olduğu ve her halükârda arzularımızı yerine getirmenin çok az şey başardığı konusunda hemfikirdir. Stoacılar iyi yaşamının anahtarının şartlar üzerinde değil, benlik üzerinde kontrolü olduğunu iddia ederler ve başımıza gelen her türlü talihsizlik karşısında içsel sakinliği benimserler (Lachs, 2012: 40-47).

Stoacılık ve Pragmatizm felsefesi özgür irade, fizik ve metafizik gibi meseleler hakkında da iki düşünce tarafından zıt kutuplardadır. Her ne kadar ifade edilen noktalarda zıt kutupta olsalar da ahlaki ve pratik amaçlar bağlamında her iki felsefenin farklı yaklaşım alanlarını bir kenara bırakılabileceği düşüncesinden hareketle (Miller, 2015: 151). Ahlaki alanı farklı yaklaşımlarla zenginleştirmek ve gerektiğinde her iki felsefenin yaklaşımını kurduğumuz irtibatla çağdaş durumlara uyarılmanın uygun olacağını düşünüyoruz. Bu bağlamda Stoa düşüncesi de pragmatist düşünce de insan varoluşunu kucaklayabilecek, yani kaygılanan, ilgileri doğrultusunda hareket eden, hisseden ve eyleyen insanı en geniş terimlerle kuşatacak bir kategori ararlar. Söz konusu kategori yukarıda da ifade edildiği gibi pragmatizmde “yaşam ve deneyim”, Stoa’ da ise “*oikeiosis*” olarak tezahür eder. Stoa felsefesinde öznenin kendi ile ilgilenmesi kendini tanıma kaygısından daha önceliklidir. Bu hususta Foucault’nun çözümlemeleri meseleye hem konu hem de çalışmamız açısından farklı bir katkı sağlamaktadır. Foucault *Öznenin Yorumbilgisi* adlı eserinde kendilik kaygısını, insanların etine saplanan, varoluşlarına nüfuz etmesi gereken bir iğne; bir huzursuzluk ilkesi, bir hareket ilkesi, varoluş boyunca sürekli endişe veren bir ilke” olarak açıklar (Foucault, 2015 :10). Foucault kendilik kaygısını *kendini tanı* nosyonunun önüne koyarak, kendilik kaygısında yatan ilişkiler bütünü evrimini takip eden son derece yaratıcı bir okuma yapar. Foucault, kendine ilgi ve kaygıyı Sokrates ile başlatır. Onun bu düşüncesinin anahtarı *Alkibiades* diyalogudur. Metinde karşımıza çıkan *epimeleia heuatou* (kendilik kaygısı), Foucault’ya göre ahlaki rasyonalite ilkesine bağlı olacak her faal yaşam için, rasyonel davranışın ilkesidir. Yunan kültüründe ortaya çıkan ama Batı entelektüel yaşamı boyunca da süregelen benlik kaygısının ilk teorik ortaya çıkışı aslında Platon’dadır (Depew, 2016: 25).

Fakat Platon'a göre sözü edilen dönüşüm, ruhun kaynağına geri döndüren sadece bir hatırlatma şeklinde tezahür eder (Platon, 2010: 33-35). Oysa *epimeleia heautou* öznenin kendine bakışını değiştirmesini merkeze alan benlik kaygısı olup, özneyi sarıp kuşatan ve bu dönüşümü sağlaması için onu hem motive eden hem de zorlayan bir kaygıdır. *Alkibiades* diyalogunda öznenin bu kendini dönüştürme kaygısı “kendiyle ilgilenme” ve “kendini dönüştürme” çabası daha çok Tanrı'ya benzeme, bir *epistrophē* biçimini alır. Kendini bilme yoluyla Tanrıya “benzerlik”, Platoncu dönüşümün kaynağı ve sonu olarak anlaşılabilir. Sözü edilen bu dönüşüm işlevsel olarak *homoiosis*'e bağlıdır. *Homoiosis* kavramsallaştırmasını ilk yapan filozof olan Platon'a göre, *Tanrı gibi olmak* yani “*homoiosis theoi*” olmaktır. Platon, *Theaitetos* diyalogunda, iki farklı insan tipine göndermede bulunur. Buradan hareketle iyilik ve kötülüğün ayırt edilebilmesiyle ilgili ifadelere yer veren Platon'a göre kötülüklerin tamamen ortadan kaldırılması olası değildir. Çünkü kötülük, iyiliğin karşıtlığı olarak daima var olacaktır. Fakat kötülüğün Tanrıların arasında bulunması da olası değildir ve bu nedenle kötülük ölümlü doğa üzerinde etki yapar. O halde yapılması gereken *oradan buraya** kaçmaktır. Bu kaçış, elimizden geldiğince Tanrı gibi olmaktır. Söz konusu bu benzerlik aynı zamanda bilgeliği, adaleti ve dindarlığı zorunlu kılar (Platon, 2014:71-78). Burada ifade edilen *Tanrı gibi olmaya yol alışı Phaidon'da şöyle ifade edilir:*

Ruh bu durumda olduğuna göre kendisine benzeyene, görülmeyene, Tanrısal olana, ölümsüze ve bilgeye doğru gider. Oraya geldiğinde de mutlu bir şekilde korkulardan, insan açısından mutsuzluk, sevgisizlik sayılan şeylerden ve diğer duygulardan kurtulur. Bundan sonra Tanrıların yanında yaşar” (Platon, 2015: 78).

Platon'a göre bu kaçış eylemi ve çabası sonucu kişi Tanrıya benzemiş olmaktadır. Çünkü Platon'a göre Tanrı gibi olmak nihai hedeftir (Kömürçüoğlu, 2019: 73). Fakat çalışmamızın da yönünü tayin eden ufuk olması bakımından Foucault'nun *Alkibiades* analizi, Sokratik sorgulama yoluyla cehaletin nasıl ortaya çıkarıldığına farklı bir gönderme yapar. Politik amaçlarla hareket eden *Alkibiades*'in kaygısı Atina kamusal yaşamına girebilmektir. Sokrates'in tüm cehaleti ortada olan *Alkibiades* için önerdiği, benliğe özen

* Platon'un, Yunan kültüründeki Tanrıya benzeme fikrini, yine diğer mitleri kullandığı gibi o kültüre uygun biçimde kullanmıştır. Bu bağlamda, antik Yunan toplumunun sahip olduğu inanışları yeri geldiğinden dönüştürerek felsefi zemine çekmiştir. Platon, *iki ayrı dünyanın insanı* şeklinde tasvir ettiği bu retorikte sofist hayat tarzı ile felsefi hayat tarzı arasındaki karşıtlığa dikkat çekmektedir. Her ne kadar kelimenin tercüme arasında *yer altı* ifadesi bulunsada literal olarak, *oraya* kelimesini bu dünyadan kaçış olarak anlamak Platon'un genel yazım tarzı açısından uygun değildir. (Bkz. Şeyma Kömürçüoğlu, *Logostaki Mitos: Antik Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*, İz Yayınları, İstanbul 2019, s.79-81)

gösterme, tam anlamıyla kendini bilmeye yapılan bir davettir: Benlikle ilgilenmek, kendini bilmektir. Kendini gerçekten bilebilmek için kişi kendi içindeki ilahi olana yönelmelidir ki bu da benliğin bilgisinin koşuludur. İlahî olanla bu şekilde temas kurmak, ruha hikmet [*sōphrosunē*] bahşeder, çünkü ilahi olanı düşünce ve bilginin kaynağı olarak bilir ve sonra dünyaya geri döner. Foucault, “Platoncu dönüşüm modeli” dediği şeyi üç temel nokta etrafında kurar. *Alkibiades*, rakiplerine karşı cahil olduğunu bilmez, ancak Sokrates’in rehberliğinde cehaletini keşfetmeye başlar. Dahası, *Alkibiades* cehaletinin farkında olmadığını keşfettiğinden, cehaletine bir son vermek için kendisiyle ilgilenmesi gerektiğini bulur. Dolayısıyla ilk nokta şudur: “Cehalet ve bu cehaletin farkında olmanın keşfi [...] benliğe özen gösterme gereksinimini doğurur.” *Alkibiades* ve Sokrates böylece Delphi özdeyişinin “kendini bil”in önemi konusunda hemfikirdirler. Kendiyle ilgilenme taahhüdü, kendini bilmekten ibaret olarak anlaşılır ve bu, Foucault’nun ikinci noktasını, ruhun kendi varlığını kavrama biçimini alır. Bu doğrudan üçüncü noktaya götürür, o da Platoncu modelde kişinin kendi varlığını bu şekilde kavraması, kişinin kendi benliğinde ilahi ve anlaşılır olanı (yani *homoiosis*) görme, tanıma süreci yoluyla gerçekleşir. Bu şekilde Foucault, Platoncu hatırlamanın tam da benlik kaygısı ile benlik bilgisinin bulunduğu yerde konumlandığını ileri sürer. Bunların kesişimi bir devre şeklinde düşünülebilir: Gördüğünü hatırlayarak ruh ne olduğunu keşfeder ve böylece ne olduğunu hatırlayarak ruh gördüğü şeyin hakikatine ulaşır. Dolayısıyla Foucault, Platon’un felsefesini kendilik kaygısı nosyonunun ortaya çıkış yeri olarak görürken, bu nosyon tamamen “felsefi”dir, çünkü Platon, benliğin tüm kaygısını bilgi ve benlik biçimine geri getirir. *Alkibiades*’teki *Homoiosis*, “bir tür sorunsuz apaçıklık ile *dikaïosunē*’u kurar”, çünkü kendini bilme ile donatıldığından, ruh kendini düzgün bir şekilde yönetebilir ve kendini düzgün bir şekilde yönetebilirse şehri yönetebilir (Depew, 2016: 26-28).

Tanrıya benzeme hedefi ile özdeşleşen Delphi’nin “kendini bil [*gnothi seauton*]” emrinin, Batı felsefi geleneğinin kurucu ifadesi olduğu söylenebilir. Foucault için bu, insan öznenin hakikate ulaşmak için kendi kendisiyle kurduğu birincil ilişki tarzını sağladığı ölçüde sorunludur. Yukarıda ifade edilen *epimeleia heautou*’nun *gnothi seauton* tarafından Platoncu “örtüsü” her zaman “kendini tanı” anlamına gelir.” Nihayetinde Platon için “kendine iyi bak” her zaman “kendini bil” anlamında değerlendirilir (Depew, 2016: 24-25). Platon’la birlikte sahip olunan site ve daha sonra Batı geleneğinde devletin siyasal amaçları doğrultusunda örgütlenen bu “kendini bil” nosyonu genellikle bir iktidar biçiminde var olmuştur. Fakat Platon’un yaklaşımının aksine kökleri Antik Yunan’da bulunan fakat Stoa düşüncesinin egemen olduğu

Helenistik ve Roma dönemlerinde “kendini tanıma” ya da “kendine eğilme” sadece siyasal yaşamın bir parçası değil, evrensel bir prensiptir. Hatta kişi bu anlamda siyaseti bırakmalıdır. Akabinde kendine eğilme sadece eğitimle uğraşanlar için değil, herkes için yaşam boyunca izleyebilecekleri ve yaşamın diğer tüm ilişkilerini kapsayan bir “yaşam tarzıdır (Foucault, 2021: 44). Kişinin dünyanın gerçeklikleri ile daha kolay başa çıkabilmesine olanak sağlamayı amaçlayan Stoacılar bu bağlamda kaygılarını giderici eylemleri önemsemişlerdir.

Yunan kültüründen Helenistik ve Roma kültürüne miras bırakılan kendilik kaygısı ya da *epimeleia heautou* Stoa felsefi tutumu karakterize etmek için merkezi bir ilke olarak var olmuştur. Platon’dan farklı biçimde söz gelimi Epikuroşçularda sık sık tekrarlanan bu formüle göre herkes, tüm yaşamı boyunca gün boyu kendi ruhuyla ilgilenmelidir. “İlgilenmek” için Epikuros çok sayıda anlama gelen *therapeuein* fiilini kullanır: *Therapeuein* tıbbi tedaviye gönderme yapar, fakat *therapeuein* aynı zamanda bir hizmetkârın kendi efendisine verdiği hizmettir (Foucault, 2015: 11). Belirli bir dikkat ve bakış biçimi olan *epimeleia heautou* nosyonu Stoacılar da hayati öneme sahiptir ve söz konusu bu nosyonun hem bireye hem de topluma bakan yönü vardır. Dolayısıyla *epimeleia heautou* nosyonu sadece filozoflar için önemli değildir. “Kendiyle ilgilenme” ilkesi genel bir biçimde, faal yaşam içinde ahlaki rasyonalite ilkesine gerçek anlamda bağlı kalmak isteyecek her rasyonel davranışın ilkesi ve merkezi kavramı haline gelir. Hatta bu kavram bugün modern öznelerin benlik kiplerini ilgilendirecek kadar önemli ve belirleyici bir konumdadır (Foucault, 2015: 11-14).

Doğanın aynı amaçları için varolan ve bu bağlamda akraba (*cognatus*) olan varlıklar yukarıda ifade edildiği gibi hem kendilerine hem de başkalarına dair tutumları sergilemekle yükümlüdürler. Söz konusu anlamda insan diğer varlıklardan ayrıcalıklı konumdadır. Çünkü insan, bireyselliğin yanında aynı zamanda diğer varlıklardan farklı olarak toplumsal (*sociabilis*) bir varlıktır. Dolayısıyla tüm insanlık birbirine bağlıdır. Bu durum aynı zamanda Stoacılar için yükümlülüğün doğaya uygun olduğunun göstergesidir. Seçime bağlı eylemlerin kişide alışkanlık ya da hâle dönüşmesi doğrudan erdeme bağlı bir çabaya bağlıdır. Bu doğrultuda normal sıradan insan “ortalama yükümlülük (*kathēkon/medium officium*)” leri sayesinde ahlaki davranışı, bilge kişi ise “tam yükümlülük (*katharthon/perfectum officium*)” sayesinde erdemi kendinde gerçekleştirebilir. Bütün insanlık için ortalama yükümlülük mevzubahis olduğunda varlıklarda bulunan ilk güdüye karşılık olarak gelen “bireysel *oikeiōsis*”, “toplumsal *oikeiōsis*”e evrilir (Molacı, 2020: 209).

Nitekim bu anlamda Epiktetos'un öğretisinin ağırlık merkezi, bireyselliği ve toplumsallığı gözeten bir denge süreci ile etiketlenir. Çünkü Epiktetos'a göre hayat bir yolculuk hali olarak bireysel anlamda sürekli teyakkuzda olmayı gerektiren bir yükümlülük ve dikkat durumudur (Epiktetos, 2017:16). İnsanın kendi arzularını azaltarak nefsi üzerine kazandığı zaferler ile mutlu olması ve bu anlamda yükümlülükleri göstermesi gerektiğine dair kendiyile ilgilenme pratikleri tavsiye eden Epiktetos'a göre mutluluk ve arzu bir arada bulunmaz. Dolayısıyla bu anlamdaki en önemli kendilik pratiği arzu nesnelere uzak durmaktır (Epiktetos, 2017: 145-157). Epiktetos, (sosyal) *oikeiosis* anlamında da evrensel uyumun gereği olarak, insanlarla uyum içinde olabilmelerini temin etmeyi öğütler. Bu sosyal kaygı için yapılması gereken ise doğru eylem ile doğayla olan uyumluluğun azalmasını engel olacak bir denge durumunu korumaktır (Epiktetos, 2013: 61). Sözü edilen bu dikkat durumu aynı zamanda sosyal/toplumsal ilişkilerde tedbir ve karşılıklı güveni esas alır. Aksi halde ne dost ne komşu ne de yurttaş olarak kalınabilir (Epiktetos, 2017: 89). Seneca ise hem gündelik pratiklerle ilgili olarak kılık kıyafetten saç bakımına ve yatağın düzenine kadar yaşayış biçimi ile ilgili şeylerin yaşarış şeyler olmasını hem de kişisel değerler ile halkın değerleri arasında bir denge ve orta yolu tavsiye eder (Seneca, 2018, 41). Yine Marcus Aurelius'da, *Düşünceler*'in sistemli olarak tasnif edilen birinci kitapta kişinin kendiliğe ait bireysel pratik tutumların kazanılması ya da etik ve felsefi gelişiminde katkısı olanlara duyduğu minnet borcunu sıralar (Aurelius, 2012: 29-35). Aynı şekilde (sosyal) *oikeiosis* kavramına gönderme olarak düşünebileceğimiz biçimde Stoa felsefesinde toplumsal anlamda adaletin temelini de oluşturan yaklaşımıyla bizi karşılar. Aurelius'a göre kendilik, kendiyile ilgilenmenin yanı sıra "her varlık hangi şeyler uğruna, hangi şeyler için yaratılmışsa, ona erişmeye çalışır; ereği buradadır, herkes için iyi ve yararlı olan da burada yatar. Demek ki, ussal varlık için iyi olan toplumdur." Ona göre insanın toplum içinde yaşamak için doğduğu kanıtıdır (Aurelius, 2012: 77).

Daha önce de ifade edildiği gibi *Alkibiades* diyalogu üzerinden temellenen ve Batı'da anlaşıldığı şekliyle, kendilik kaygısına ilişkin ilk eksiksiz teorinin ana hatlarını çizen Foucault'ya göre benlik, kendilik bilgisi reçetesine tabidir. Dahası, bu öz-bilgi, kendinde doğuştan gelene erişime dayalıdır: Ben, kendini tanır ve kendisini bildiği dönüşüm hareketinde, her zaman zaten bildiği bir şeyi tanır. Foucault'nun Platoncu modelde belirttiği gibi, kendini bilmeden kaynaklanan hakikat, "ruhun bilinmesi gereken bir nesne olacağı hakikat değil, ruhun bildiği hakikattir." Benliğin kendi üzerine düşünümelliği ile hakikat bilgisi arasındaki ilişki zaten orada olan şekilde kurulur ve benlik bilgisine özdeşlik unsurunda ulaşılır. Foucault, bireylerin

davranışlarını belirleyen verili pratikleri bir iktidar biçimi olarak niteleyerek bunlara karşı, karşı-davranış pratiğini öne sürer. Bu bağlamda Platoncu iktidara ve onu yürütmek için uygulanan prosedürlere ve kurumlara karşı mücadele önerir. Çünkü Foucault'ya göre iktidar, olası eylemler üzerindeki bir eylemler dizisidir, özneler üzerinde eylemde bulunmaları veya eylemde bulunmaları nedeniyle eylemde bulunma yoludur. Güç yalnızca “özgür” özneler, yani içinde çeşitli davranış biçimlerinin mevcut olduğu bir olasılıklar alanıyla karşı karşıya olan özneler üzerinde uygulanır. Fakat Foucault'ya göre “özerk davranış alanı” modern ahlak ve siyaset felsefesi için aşağı yukarı görünmez hale gelmiştir. Bunun nedeni ise davranışın rolünün hukuka tabi kılınmasından kaynaklanan ahlaki ve politik deneyimin “hukuksallaştırılmasının” veya “kodlanmasının” bir sonucudur. Foucault, Platoncu modelde kendilik kaygısının kişinin ilahi doğasının apaçık gerçeğine tabi olduğunu ve kişinin kendini yönetmesinin yalnızca her zaman ne olduğunu hatırlamak anlamına geldiğini göstermeye çalışmıştır.

Ona göre ne Platoncu model ne de hukuksal model, hakikate muktedir olma çabasında benliğin gerçek bir dönüşümünü gerektirmez. Öznenin, kendisini doğru biçimde yürütebilmesi için, yalnızca önceden kendisini bekleyen bir bilgiyi, gerçekten ne olması gerektiği konusundaki bilgisini geliştirmesi gerekir. Foucault, buradan hareketle hem Platoncu modele hem de hukuksal modele bir alternatif olarak Helen felsefesini ya da “Helenistik model” dediği Stoa modelini sunar. Helenistik modelin merkezinde, “kendi kendini eğitmek olarak anlaşılması gereken” Sokratik *askesis* ilkesinin rolü vardır. *Askesis*, öznenin eylemlerini gerçeğe bağlama çabasında, erdemini kazanılması olarak öz-bilgiyi geliştirir. Ancak bu tür bilgi yalnızca teorik bilgi (*epistemē thēorētikē*) değildir, aynı zamanda pratik bilgiyi (*epistemē praktikē*) içerir ve ikincisi ancak özenli (*philotomōs*, *philoponōs*) eğitim yoluyla edinelebilir. Kişi eylemlerini basitçe dış bir standarda, özneyi etkilemeyen, sadece öznenin yerini bilmesini gerektiren bir gerçeğe havale edemez (Depew, 2016: 29-30). Foucault, “ahlaki anlayışların Yunan ve Greko-Romen antikliği, davranışların kodlanmasından ve neyin izin verildiğinin ve neyin yasak olduğunun kesin tanımından çok benlik pratiklerine ve *askesis* sorununa yönelik olarak ele alır. Bu bağlamda Foucault, öznellik eleştirisinin bir çekirdeği olarak Platoncu etik aşkınlık ilkesi olan *homoiosis* karşısında “ilk telos’un (yani egemen iyinin) kaldığı” Stoacılar da bulunan *oikeiosis* kavramını yerleştirir. Kendi içinde iyi bir doğa üzerine olan *oikeiosis* bu bağlamda “etik içkinlik ilkesini” temin eder (Depew, 2016: 220). “Kendini koruma” ve “özel yapı” ile ilgili olan ve canlı varlıkların ilkel güdüsü ve teminatı olan *oikeiosis*, Stoacılar için kendilik sevgisi olarak bütün davranışların temel ilkesi, seçime

dayalı eylemin ve bu bağlamda uygun tutumların da temelidir. Rasyonel varlıklar, kendilik sevgisiyle seçilecek olan şeyleri belirledikleri için aynı zamanda yükümlülük altına da girmiş olurlar. Söz konusu yükümlülüklerin seçim ile belirlenmesi ile rasyonel ve doğayla uyumlu eylemler meydana gelir. Dolayısıyla insan amaçladığı iyinin bir etik içkinlik ilkesi olarak “kendinde ve kendisi için istenilen şey olduğunu fark ettiğinde, hem uyumlu/uygun olanı hem de ahlaki değeri (*honestum*) anlar” (Molacı, 2020: 207).

Kendine dönmeyi, *mathesis* -bilgi [*connaissance*] açısından değil de *pratik* ya da deneyim açısından ve kendinin kendisi üzerindeki egzersizi açısından görmeyi esas alan durumu ifade eden *askesis* Stoa felsefesinde hakikatin değil, yasanın, kuralın, kodun alanında var olur. Bu bağlamda Helenistik ve Roma dünyasında çileciliği (*askesis*) karakterize eden husus, söz konusu *askesis*'in teşvik ettiği katılık, vazgeçme, yasak ya da öğüt açısından etkileri her ne olursa olsun, kesinlikle bir yasaya itaat etkisi değildir. Aslında *askesis* bir hakikat pratiğidir. Bu bağlamda *asetiklik* özneyi bir yasaya tabi tutmaktan ziyade özneyi hakikate bağlamanın bir biçimidir. Bu doğrultuda özne ile bilgi [*connaissance*] ilişkisi nesneleştirici biçimde işlemez. Helenistik ve Roma döneminin kendilik kültüründe özne ile bilgi ilişkisi sorusu sorulduğunda, özneye dünyadaki bilinebilir şeylerin bir parçası olup olmadığı sorusu sorulmaz. Yunan, Helenistik, Roma kültüründe pratikle ilişkisi içinde özne sorunu, bizi yasa meselesinden bambaşka bir meseleye götürür. Bu bağlamda hakikati yalnızca bildiği ölçüde değil, hakikatin pratiğini, egzersizini yaptığı ölçüde; özne nasıl eylemesi gerektiği gibi eyleyebilir kaygısıyla yaklaşılr (Foucault, 2015: 267-269). Bu bağlamda yaşam, başa gelebilecek kötülüklerle ilgili üç eideetik (hafıza) indirgeme biçimi geliştirirler: “Birincisi, geleceği gerçekleşmesi muhtemel haliyle değil, gerçekleşmesi çok düşük bir ihtimal bile olsa da en kötü haliyle hayal etmek. İkincisi; kişi olabilecekleri uzak gelecekte muhtemelen gerçekleşebilecekmiş gibi değil çoktan gerçekleşmiş ve gerçekleşme sürecindeymiş gibi değerlendirmektir. Üçüncüsü ise, kişi bunları hayal ederken dile getirilemeyecek acılar tecrübe etmek için değil, kendisini bunların gerçekte çok büyük kötülükler olmadığına ikna etmek amacıyla yapar” (Foucault, 2021: 51). Nihai anlamda kişinin yaşamın içerisinde kendini ikna etmiş biçimde yaşama tutunarak kalması sağlanır.

Pragmatistler için yaşam önemli ve önceliklidir. Bu bağlamda kaygı konusunda Stoacılar ile aynı düzlemedirler. Fakat yaşamı önemseme ve tutunma teknikleri bakımından neredeyse karşıt konumda yer alırlar. Stoacılar, kişinin hayatını değiştirip dönüştürmesini esas alan eğitim ile yaşamın içerisinde sabit ve değişmez bir ben yerine, deneyimlerle sürekli değişen ve yetkinleşen benliğe gönderme yapar. Sükûneti sağlamak daha dingin ve

huzurlu yaşamak için en az şeyi isteyerek başarısızlık ve talihsizlikle bile yaşamayı öğrenmeyi amaçlarlar. Daha açık bir ifade ile benliği değiştirmek için teknikler geliştirirler. Pragmatistler ise dünyayı değiştirmelerine yardımcı olacak teknolojiler arayarak dünyayı isteklerine uygun hale getirmeyi tercih ederler. Dewey'e göre felsefe şimdiki ve şimdi ile ve şimdiki insanla ilgilenmeli, toplumsal sorunlara kafa yormalıdır. Dolayısıyla felsefe, yaşama kılavuzluk edecek, yol gösterecek bir hikmet arayışı olmalıdır (Gündoğdu, 2018: 113). Dewey'e göre 17. yüzyıldan itibaren bilimsel gelişmeler çok hızlı olmuş ve bu gelişmelerin neticeleri insanı daha tatmin edici ve güvenilir bir zemine ulaştırmıştır. Tam da bu nedenle felsefe bilim karşısında sadece bir hakikat anlatıcısı olmamalıdır. Felsefe, yaşamın içinde onu sürdürmek için çaba harcayan insan modeli üzerine yoğunlaşmalıdır (Gündoğdu, 2018: 24-25). Felsefe, insana hem yaşama tekniğini öğretmeli hem de içinde bulunduğu mekânı iyileştirerek daha yaşanılabilir kılmalıdır (Stephens, 2009: 53). Felsefenin asli işlevi olan toplumsal eleştiri bile, ortak yaşamımızın sorgulanabilir unsurlarını iyileştirme amacıyla hedef almalıdır (Lachs, 2012: 32).

Ahlak ve Yaşam Arasında Ontolojik Birlik: *Deneyim Köprüsü*

Stoa düşüncesi ile pragmatizm geleneğinde ahlaki deneyim, sabit bir teoriye sahip olmaktan ziyade ilgi ve kaygılarıyla yaşamın ortasında olan insanın durumuna çare arayışıdır. Bu bağlamda her iki düşüncede de sorunlar ve çözümler bağlamsal olarak ele alınır. Söz konusu bu husus eylemlerin belirli daim başlangıç ve bitiş noktası olduğunu hatırlatır. Deneyimi bağlamı noktasında başlangıç ve bitiş noktasıyla değerlendirmek her iki düşünce içinde felsefi olarak "temelcilik" ten beslenmediklerini ifade etmemize yardımcı olur. Bilindiği üzere Descartes'tan beri felsefi temelcilik, felsefenin temelini sağlayan, katı ve değişmeyen bir konu olarak var olagelmiştir. Oysa her iki düşünce için deneyim içinde bulunduğumuz pratiğin kendisidir. Nitekim Bauman'ın ifade ettiği gibi ölümlü bir varlık olan insanın diğer canlılardan farklı olarak bu bilginin gölgesi altında yaşaması ve yaşamın trajedilerinin farkında olması ve içine düşmüş olduğu anlam boşluğunu doldurması gerekmektedir. İnsanın yaşam boşluklarını doldurmaya, onu anlamlı ve katlanılabilir kılmaya yönelik çabası olan "kültür" ile deneyimlerimiz arasında bir bağ oluşturup onu aynı zamanda insanlığın ortak mirası haline getiririz (Bauman & Raud, 2018: 20). Her iki gelenekte de yaşama kılavuzluk edecek bir bilgelik hikmet arayışı olarak karşılanan felsefe; bilen bir varlıktan daha fazlası olan insana yaşamını devam ettirmek için gerekli ilgi, talep ve kaygılarıyla eyleyen bir varlık olması bakımından yoğunlaşır.

Pragmatizmi ve Stoa geleneğini karşılaştırırken temas edilmesi gereken en önemli noktalardan birinin yukarıda da ifade edildiği gibi “deneyim” olduğu aşikârdır. Çünkü her iki düşünce içinde bireysel ve toplumsal dönüşümün yolunun deneyime dayanması gerektiğini ifade edebiliriz. Kendilik kaygısı ve ilgiler deneyimi bireysellik ve olumsuzluk zemininde her zaman bir bağlam ve durum içerisinde değerlendirmemizi mümkün kılmaktadır. Ahlakı, teorik bakış açısından ziyade gündelik pratiğin düzenlemeleri ve daha çok çatışan ahlaki güçler ile talepler arasında yaptığımız ayrımlarda keşfetmeye dayalı her iki yaklaşım, teoriler, deneyim ve realite arasında ontolojik aralığa da izin vermez. Aksine tüm yaşamı uyumlu kılmaya yönelik bir tutumdur. Nitekim bu bağlamda Diogenes Laertios, Stoa felsefesinin en merkezî kavramı olan *oikeiosis* (Yunanca: οἰκείωσις/oikeiōsis), “eve/hâneye ya da kendine ait olan” anlamına geldiğini ifade eder (Çağlar, 2018: 20).

Onlara [Stoacılar] göre, canlı bir varlığın ilk içgüdüğü [*hormel*], doğanın daha başlangıçta içinde koyduğu kendini koruma içgüdüğüdür. Khryssippos *Erekler Üzerine* adlı eserinin birinci kitabında şöyle söylüyor: “Her canlının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılışın bilincidir”; çünkü doğanın canlıyı (kendine) yabancı kılması beklenemez. Geriye, onu oluşturan doğanın onu kendine yakın kıldığını söylemek kalıyor; çünkü böylece ona zararlı şeyler uzak tutulur, uygun olanların ise yaklaşmasına izin verilir (Laertios, 2007: 331).

Görüldüğü gibi doğaya uygun yaşam haz ya da içgüdü doğrultusunda yaşamaktan ziyade öznenin varlığının devamı için ya da özne için uygun olan yaşam ile aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla akıl doğrultusunda yaşamak, haklı olarak doğaya uygun yaşamaktır. Çünkü Stoacılar göre akıl içgüdüyü biçimlemek üzere buna eklenmiştir. Bu bağlamda erdeme uygun yaşamak da doğal olayların deneyimine uygun yaşamakla aynı anlama gelir. Stoacılar göre insanın yapısı evrenin bir parçasıdır. Bütün evrene yayılmış aklın gereği olan söz konusu yaşam insana arzu ettiği gerçek mutluluğu getirebilir. Söz konusu durum evreni yöneten irade ile öznenin içinde bulunan daimonla uyumun birleşmesini yansıtır:

Erdem, genel anlamda, herhangi bir şeyin, örneğin bir heykelin eksiksiz oluş durumudur. Erdem, sağlık gibi, zihinsel olmayan bir kusursuzluk da olabilir, sağduyu gibi zihinsel bir kusursuzluk da olabilir. Erdem kendisi için seçilmelidir, yoksa bir korku, bir beklenti ya da dışarıdan gelen bir dürtüyle değil; mutluluk erdemdedir, çünkü erdem, tüm yaşamı uyumlu kılmaya yönelik bir tutumdur (Laertios, 2007: 332-333).

Cicero, *Cato*'ya *oikeiosis*'in bir açıklamasıyla başlayarak tüm Stoacı etik sistemini sunar. Buna göre yaşamda kalmanın ilk dürtüsü ile başlayan ahlaki süreç yetkinleşip iyiyi elde etmek için eylemi zaruri kılar. Nitekim Cato, bir hayvanın doğar doğmaz ilk dürtüsünün kendisini korumaya özen göstermek olduğunu söylüyor. Bir hayvan “kendi yapısını ve yapısını koruyan her şeyi tercih eder, oysa yok edilmesinden ve yok edilmesini teşvik ediyor görünen her şeyden ürker.” Bir insanın gelişimi, diğer hayvanlar gibi, kendisine ait olanla ilgilenmesiyle başlar. Dolayısıyla Stoacılar için, yeni doğan bebeğin, haz onu herhangi bir şekilde etkilemeden önce kendini korumaya yönlendirildiğine inanırlar. Söz konusu bu durum zevke değil, kendi iyiliğine yöneliktir. Canlıların doğal olarak peşinden koştukları nesnelere, sağlık, zenginlik, güç ve diğer bedensel yetenekler gibi doğaya uygun ve kendileri için iyi olan nesnelere. Onlar “arzunun birincil nesnesi” veya “doğaya uygun birincil nesnelere”dir. Daha açık bir ifadeyle doğaya ya da kozmik düzene uygunluk Stoacılar için insanın ahlaki davranışları ve yetkinleşmesi için sadece bir bağlam değil aynı zamanda bir modeldir. Konu ile ilgili Seneca'nın yaklaşımındaki “doğaya uygunluk” Stoa felsefesi için özellikle dikkate değerdir:

İyi, nesinden tanınır? Tam olarak doğaya uygunsuzsa iyi'dir. “İyi” olanın, “diyorsun, “doğaya uygun olduğunu kabul ediyorsun, çünkü bu onun özelliğidir; başka şeylerin de doğaya uygun olduğunu kabul ediyorsun, ama iyi olmadıklarını söylüyorsun. Peki, nasıl oluyor da bu sonuncular iyi oldukları halde ötekiler iyi oluyor, doğaya uygun olmak her ikisinin de ortak özelliği olduğu halde birisi ayrı bir niteliğe erişiyor? İyi başlı başına büyüklüğünden tanınacaktır. [...] Gerçekten de kimi şeylerin büyüyerek değiştiği duyulmadık bir şey değildir. Dün çocuktuk, bugün delikanlı olduk; artık niteliği başka. Çocuğun akıllı yoktur, gelişkinde akıllı vardır. Kimi şeyler gelişerek daha büyük olmakla kalmazlar, daha başka bir nitelik de kazanırlar. [...] Bal az olmuş çok olmuş değişmez ki! [...] Kimi şeyler genişletilince kendi türünü özelliğini sürdürür. Kimi şeyler birçok ilavelerden sonra, ona yapılan son katmanla değişir, başka bir hale dönüşür. Bir tek taş, kubbeyi tamamlar, eğimli kemer taşlarının arasından bir köşe oluşturan, araya girip onları birleştiren o tek taş. O sonucu ekleme, küçücük olsa da neden çok büyük bir iş görmektedir? Kubbeyi büyütüyor ama tamamlıyor da ondan. [...] Bir şey doğaya uygundu, büyüklüğü bunu bir başka niteliğe geçirdi ve iyi denen şey oldu (Seneca, 2018: 462- 463).

Yukarıdaki ifadelerle göre Seneca, iyi'yi “büyüklük” ve “işlevsellik” ile karakterize etmektedir. Ayrıca Seneca'ya göre doğaya uygun olan insanın

doğar doğmaz sahip olduğu bir şey değildir. Bu ancak iyi'nin başlangıcı olabilir. Çünkü hiçbir şey şerefli/yetkin olmadan iyi olamaz. Pragmatistler de benzer biçimde, iyinin bir yetkinleşme olduğu kanaatinde dirler. Örneğin Dewey'e göre nihai değer, deneyimin aşamalı zenginleşmesini içeren bir nitelikli büyümedir. Koşulların kontrolüne bağlı ve koşullar üzerinde daha iyi kontrol ile iyi hem daha büyük hem de daha işlevsel olabilir (Lachs, 2012: 41). Stoacılara göre nasıl yaşamalı ve eylemde bulunmalı? sorunun cevabı fizik anlayışlarıyla yakından ilgili olarak "doğaya uygun yaşamak"tır. "Doğaya uygun yaşamak" ifadesindeki doğa Khryssippos'a göre izlenmesi gereken doğa hem ortak (*koinos*), hem de özel (*idios*) doğadır. Kleanthes ise doğanın sadece ortak doğa olduğunu vurgular. Ortak doğa bütün bedenlerle paylaşılan ilkesel birliğe atıf yapar ve sempatinin (*sympatheia*) evrenin bütününde mevcut olan etkinliğini mümkün kılan ve bütün varlıkları birbirlerine karşı "yükümlü" hale getiren doğadır (Molacı, 2020: 205-206). Doğaya uygun olan her şey seçilmeye değerdir ve buna "uygun eylem [*kathêkon*]" adı verilir. Söz konusu eylem kişinin kendi bünyesi içinde korunmasıyla başlar. Bazı şeylerin onlar için iyi olduğu ve zamanla seçimin istikrarlı ve sürekli hale geldiği akıl yoluyla öğrenilir. Bu şekilde, kişi yapması gereken şeylerde bir düzen ya da "uyum" görmeye başlar, "o zaman bu uyumluluğa ilk duygulanım nesnelere çok daha fazla değer verir." Akıl yoluyla seçilimin artan "tutarlılığı" çok geçmeden kendi adına övülmeye başlar ve Stoacılar için en üstün iyilik olarak düşünülür. Dolayısıyla doğanın birincil amaçları amaç olamaz. Aklın kendisi doğaya uygundur ve erdemin (*virtus*) ölçüsü olan "doğru eylemler" veya "doğru olarak gerçekleştirilen eylemler (*katorthômata*)" olarak adlandırılan şeylerle sonuçlanır. O halde ahlaki eylem, kendini korumanın (*oikeiosis*) ilk uygun eyleminden doğru aklın ortaya çıkmasına kadar taleplerin karşılanmasına bağlı sürekli deneyim ve gelişmedir. Ahlaki olarak hareket etmek, Stoacılar için nihai amaç (telos) olan doğa ile tutarlı ve uyumlu eylemlerle yaşamaktır (Depew, 2016: 41).

Kendilik pratiği çilesinde amaç kendinden vazgeçmek değildir. Amaç tersine öncelikle kendini mümkün olan en güçlü, en sürekli, en inatçı biçimde kendi varoluşunun ereği olarak ortaya koymaktır. İkinci olarak, bu felsefi çilede fedakârlıkların, varlığı şu ya da bu parçasından, şu ya da bu veçhesinden vazgeçmenin sırasını düzenlemek değildir. Söz konusu olan, tersine,

* "Kathekon", "uygun iş, işlev, eylem" kavramıyla karşılık bulan iyi, somut biçimde herhangi bir canlının kendini koruma güdüsünden itibaren geçirdiği temel yaşam faaliyetlerinden ahlaki eylemine kadar uzanan kademeli bir süreçtir. Stoacılar doğanın düzenine uyumlu eylemleri sonuçları bakımından değil, niyetleri ve başlangıçları bakımından iyi görürler. Çünkü onlara göre bir eylemin bilgece olması eylemin başından itibaren tümüyle doğru olmasına gönderme yapar. Bu bağlamda insanın ahlaki gelişimi de belirli aşamaları içerir.

kendini kendinde olmayan, doğal olarak sahip olmadığı bir şeyle donatmak, yaşamın mümkün olayları için bir savunma hattı kurmaktır. Yunanlıların *paraskeue* dediği de budur. *Askesis* öznenin kendini kurabilmesi için bir *paraskeue* oluşturma işlevini taşır. Üçüncü olarak bu felsefi çile, bu kendilik pratiği çilesinin ilkesi bireyi yasaya tabi kılmak değildir. İlkesi bireyi hakikate bağlamaktır (Foucault, 2015: 277-278). Dolayısıyla *askesis* pratikleri listelenmiş, kataloglanmış ya da tasvir edilmiş pratikler değildir. Bu pratikler uygulama biçimleri konusunda kesin bir teori olmaksızın kullanılan pratiklerdir (Foucault, 2016: 122). Kısacası Helenistik ve Roma döneminde Stoa düşüncesinde felsefi çile, kendilik pratiği ve bu pratiğe uygun söylemin özneleşmeyi temin etmesidir (Foucault, 2015: 278-279). *Paraskeue*, rasyonel davranışın kalıbı olabilmek için doğru söylemin alması gereken biçimdi, öz-nede kuvvetle sabitlenmiş olan doğru söylemlerin ahlaki olarak kabul edilebilir ilkelere sürekli dönüşümünün yapısıdır. *Paraskeue*, dahası, logos'un ethos'a dönüşmesinin unsurudur. Bu bağlamda *askesis*: “Paraskeue’yi bir birey için biçimlendirecek, kesin olarak sabitleyecek, dönem dönem canlandıracak ve ihtiyaç olduğunda takviye edecek usullerin bütünü, düzenli ve önceden tasarlanmış olarak birbirini takip etmesidir” (Foucault, 2015: 276).

Kökleri Antik Yunan’da bulunan ve bir hakikat pratiği olan *askesis*’i kişinin kendisiyle kurduğu tekil varlık ilişkisi kapsamında bir *parrhesia* olarak gören Foucault’a göre söz konusu bu durumun iki boyutu vardır. Burada öncelikle öznenin kendi kaygısı ve ilgisi doğrultusunda kendisine dair hakikatlerle yüzleşmeye “cesaret etmesi” söz konusudur. Bu durumda cesaret, sadece başkasına hakikati ifade etmek için gerekli bir erdem değil, aynı zamanda öznenin kendisine dair hakikatleri kendisine söylemesi ya da kendisiyle yüzleşmesi için de gerekli bir erdeme dönüşmektedir. İkinci olarak, söz konusu bu bir *asetik* pratik (pratik talim) belli bir sürekliliği pratikler ya da egzersizler aracılığıyla sürdürülmesini içeren kendilik gelişimine karşılık gelmektedir (Tosun- Berk, 2018: 153-154). Bu bağlamda söz gelimi Epiktetos’a göre güzel bir oğlan veya kız gördüğünde kişi içinde perhiz denilen fazileti açığa çıkarma cesaretinde bulunmalıdır (Epiktetos, 2017: 17). Kendimizi öteki insanlarla birlikte oluşturulan bütüne dahil bir insan olarak düşünmek, insan nedir? sorusuyla yüzleşmek (Epiktetos, 2013: 140) insanın yapısına özgü bir şeyi gerçekleştirmeyi yakınmaktan, vazgeçmeden doyuma ulaşınca kadar yapmaya çalışmak (Aurelius, 2017: 143) bu bağlamda değerlendirilebilir.

Sözü edilen bu Stoacı pratik talim ve kendilik gelişimin sürdürülebilirliği ilkesi Dewey’in deneyimin organik yapısının aynı ahenkli ve sürdürülebilirliği ile örtüşür. Felsefeyi tüm gerçekliği kuşatan bir üst bilgi formu

olarak kuşatıcı bir üst bilgi formu olarak görmeyen Dewey, kesinlik peşinde koşan düşünceler yerine söz konusu ahengi sağlayacak yaşama ve deyimle yönelir (Gündoğdu, 2018: 24). Dolayısıyla bu bağlamda felsefe; bilen bir varlıktan hep daha fazlası olan; yaşamını idame ettirmek bakımından eyleyen bir varlık olarak insana yoğunlaşmalıdır (Gündoğdu, 2018: 24). Bu bağlamda deneyim de salt mekanik bir tekrar değil, ilerledikçe değişip dönüşen ve sürekli belirli maksimle etrafında yenilenen bütünlükleri içerir. Bu doğrultuda deneyim, karşılıklı kutuplar arasında bir denge kurar (Grange, 2004 :9). Deneyimin bu yapısı ortak yaşama katkı verir ve kültürdeki ayrılıklar için zank görevi yapar. Dewey'e göre deneyimde dört kavram ön plana çıkarılabilir: *Birlik, süreklilik, aktarım ve iletişim*. *Birlik*, farklılıkları birbirine bağlayan bağlayıcıdır. Söz konusu tutum farklılıkları çatışma alanı olarak gören bir yaklaşımdan ziyade saygıyı merkeze alan ve bütünlüğü kuran bir arada yaşama formülüdür. *Süreklilik*, saygının yanında hoşgörü ilkesiyle farklılıkların benzersizliğine işaret eder. *Aktarım*, geçmişin ya da geleneğin değerlerinin bütünlüğe taşınmasıdır. *İletişim* ise deneyimin tüm boyutlarıyla farklı deneyimlere açık oluşudur (Grange, 2004: 75-79). Deneyimin şemasını çıkaran bu dört husus bir arada yaşamının kuralı olan ortak anlamlara gönderme yapar.

Buradan hareketle Dewey'e göre deneyim öznellik ve olumsuzluk bağlamında her daim bir "durum"a göre gerçekleşir (Durmaz, 2018:64). Dolayısıyla deneyim, dünya ile uyum içinde yaşamının çeşitli yollarını sunan bir eylemi sembolize eder. Deneyim ile insan daha yaratıcı olur çünkü dünya ile doğrudan bir ilişki içerisindedir. Nihayetinde varoluştaki düşünce-eylem, bir ve çok, apriori ve aposteriori birleştirme imkanına sahip olur (Grange, 2004: 4-8). Bu durum Dewey'in akıl-duygu ilişkisine bakış açısını da yansıtır. Dewey'e göre ahlaki durum ne sadece akıl ne duygu ne de deneyimle açıklanamayacak kadar kompleks bir durumdur. Nitekim Dewey idealizm, empirizm ve pragmatizmin aklın deneyim içerideki işlevine bakışını bir analogi ile ortaya koyar. İdealizmdeki akıl, kurulan tuzakların farkında olmadan sistemli biçimde ağını ören örümceğe benzer. Empirizm akılını, durmadan her şeyi toplayıp yağın karıncaya benzetir. Pragmatizmdeki akıl ise farklı çiçeklerden topladığı malzemeyi bala çeviren arı gibidir (Dewey, 1984, s. 96-97).

Dolayısıyla Pragmatistler için, zihnin görevi çevredeki nesnelere kopyalamaktan ziyade bu nesnelere ilgili olarak gelecekte daha etkili, daha verimli ilişkiler kurabilmenin imkânı ve yolunu aramaktır. Daha net bir ifadeyle söylenecek olursa zihnin işlevi "gerçeklik içinde" doğruya ulaşmaktır. Söz konusu bu akıl yürütme "doğruluk sistemlerimizin gerçekliğin bir parçası, hatta en önemli parçası olduğu sonucuna varır" (Türer, 178: 209). Dewey gibi Pragmatizmin önemli düşünürlerinden biri olan William James'e (1842

- 1910) göre de eğer deneyim ile varoluştaki boşluklar birleşmezse o boşluklardan diyalektiğin tüm bozuklukları ve metafiziksel kurgular felsefenin içine akarak onu işgal eder (James, 2021: 149). Ahlakı eylemi zorunluluktan ziyade bireysel ve yaratıcı bir katılım olarak niteleyen James'e göre (Türer, 2005: 89) "iyinin özü basitçe talebin karşılanmasıdır, ahlaki değer kökeni tüm tecrübedir" (Suckiel, 2003: 45-46) şeklindeki yaklaşımını Stoacı *oikeiosis* ile birlikte düşünebiliriz. Çünkü her iki yaklaşımda da birey için ahlaki yaşam, soyut bir akla uygunluk yerine, deneyim ve tecrübe içerisinde hayata tutunma ve bunun için gerekli taleplerin karşılanmasıdır.

Öznellik ve Evrensellik: *Denge Köprüsü*

Stoacıların ve gerekse Pragmatistlerin ahlaka daha genel yaklaşımlarının bütün- parça ve özel iyi-genel iyi konusundaki bakış açılarının öznellik ve nesnellik konusunda geniş bir perspektif sunmalarının yanında ciddi bir zorluk ve sorunu içerdiği muhakkaktır. Bazen gereğinden fazla öznel bazen de içeriği doldurulamayacak kadar evrensel bir yaklaşım sergiledikleri düşünülebilir. Fakat barındırdığı tüm handikaplara rağmen her iki ahlaki temellendirme bakımından bütüncül sayılabilecek bir bakış açısına ve farkındalıklara sahip olduklarını ifade edebiliriz. Bu doğrultuda bireyin öznel kaygı ve ilgilerini korumakla birlikte, bunu diğer insanlara karşı bir sempati olmaksızın veya insanlığın pratik ahlaki hayatındaki talepleri ile ilgili talep ve kaygıları görmezlikten gelecek bir şekilde ele almadıklarını söylemek gerekmektedir.

Buradan hareketle her iki felsefede de değerler öznenen bağımsız olarak düşünülemez. Bu bağlamda Stoa etiğinde dikkatimizi öznellik ve evrenselliğe çevirdiğimizde daha önce de ifade edildiği gibi felsefi çile ya da *askesis* bizi karşılar. Helenistik ve Roma döneminde kendilik pratiği olan bu terimin asıl anlamı özneleşmeyi temin etmesidir. Söz konusu özneleşme ve benlik ise *Varlıktan* ziyade *oluşların* yörüngesinde bir kendilik bilgisi ve bakımını gerektiren bir öznellik, eşsiz bir bireysellik ve yaratıcılık ile gerçekleşebilen bir ahlaki benlik olarak okunabilir (Mansfield, 2021:21-23). Seneca *Ahlaki Mektuplar* isimli eserinin 121. mektubunda dostu Lucilius'a kendilik pratiği ile ilgili şöyle seslenir:

"Doğanın insanı ne için yarattığını, neden başka yaratıklara üstün tuttuğunu araştırdığım zaman, sen benim ahlaktan çok ayrıldığımı mı düşünüyorsun? Yok, bu bir yanılgı. Bir insan için neyin iyi olduğunu anlamadan, yaratılışını iyice incelemeyen nasıl bir ahlaki olması gerektiğini nereden bileceksin? Kendin için ne yapman, neden kaçınman gerektiğine ancak senin doğan için ne yapmanın gerekli olduğunu öğrendikten sonra karar vere-

bilirsin” (Seneca, 2018: 474).

Seneca'nın mektuplarını “kendini bil” nosyonu karşısında “kendine eğil” nosyonunun bir yansıması olarak okumamız gerekmektedir. Çünkü Stoacı kendiyile ilgilenmede, insanın kendisine ayna tutması, bunun için öğrenmesi, okuması, ölüme hazırlanması “aktif bir dinlenme”ye çekilmesi bu bağlamda değerlendirilir. Aynı şekilde kendine eğilmenin temel öğelerinden birisi; sonradan okumak üzere kişinin kendi hakkında ajanda tutması arkadaşlarına mektuplar yazması bu minvalde değerlendirilir. Seneca'nın mektupları da kendilik pratiğinin bir temsilidir (Foucault, 2021: 40,41).

Pragmatistlere göre de değerlerin oluşumunun en temel iki karakteristiği öznellik ve olumsuzluktur. Söz konusu olumsuzluk zorunluluğun karşıtıdır ve Stoa düşüncesindeki “praksis” ile normatif içerikli olmaması bakımından benzerdir. Zorunlu kurallar yerine eylemdeki maksimleri bulmayı amaçlayan Stoa düşüncesi bu bağlamda yine insanın öznel tecrübesine yönelir. Pragmatik düşüncede de değerler a priori olmayıp, insan tecrübelerinden oluşurlar. Her ne kadar deneyimlerimiz dışsal yollarla birlikte olsa da koşullara ve öznelere bağlı olarak öznelidir ve bu nedenle değer farklılığı oluşur (James, 2021: 148). Fakat zorunluluğun zıddı olarak tezahür eden değerler öznelere eylemlerinde bireysel tercihlerini merkeze alır. Daha açık bir ifadeyle değerler öznenin önceliklerini ortaya koyarlar. Bu bağlamda değerler, tıpkı Stoa düşüncesindeki bireysel kaygı gibi öznenin kendisini kaplayan ve ulaşılması gereken ideallere işaret ederler. Dolayısıyla değerler öznenin bağımsız olarak algılanamayacak olsa da artık değerlemenin öznelliğinde evrensel geçerliliği için koşullar bulunmaya çalışılabilir (Joas, 2000: 22). Bu bağlamda pragmatik değer anlayışı kimliğimizdeki çatlaklara, kaygılara ve özel varlığımızın koşullarına karşı rahat bir tutum geliştirebilmeyi vaat eder (Joas, 2000: 146). Pragmatik anlamda da öznelliğe tekabül eden eylemler için tıpkı Stoa felsefesinde olduğu gibi evrensellik kaygısı da taşınır. Değerlemenin öznelliğinde evrensel anlamda geçerliliği sağlayacak koşullar ve standartlar aranır (Joas, 2000: 22). Fakat bu standartlar metafizik veya mutlak bir hakikat fikrinden çok insan tecrübesi üzerinden hareket edilerek inşa edilmeye çalışılır. Pragmatistlere göre insanın gündelik yaşamın haricinde gelişen bir tecrübe ile kendini aşarak yine kendini oluşturan sınırların dışına çıkması mümkündür. Pragmatistler için insanın kendisinin dışına çıktığı bu aşkınlık tecrübesi evrensel bir tecrübe olarak kabul edilebilir (Tosun Köse, 2014: 41). Bu bağlamda pragmatistler amaçlar ve araçların daima ahlaki olması ve insanı mutluluğa götürmesi gerçeğine işaret ederler ve ahlâkî ideallerin pragmatik olarak karar verildiği standartlara bağlarlar (Tü-

rer, 2016: 29- 30). Ahlak ve bilim arasında kurulacak irtibat (Dewey, 1943: 64- 65) ile oluşturulacak olana standartlar toplumun ahlaki ve sosyal çatışmalara karşı duyarlılıkları artırır. Olgusal gerçeklikler ile ahlak arasında kurulacak bağ ve davranışları motive eden amaçlar arasındaki entegrasyon ise eğitim ile mümkün olur (Dewey, 2004 :291).

Pragmatizmin önemli temsilcilerinden Barton Perry (1876-1957) *General Theory of Value* adlı eserinde bu bağlamda üç ana evrensel standart belirler. Bu standartlar *yoğunluk*, *tercih* ve *kapsayıcılıktır* (Perry, 1950: 615-616). Somut, tanımlanabilir standartlar, nesnel olarak inşa edilirler ve (Perry, 1954: 85) ahlaki sağduyu ve felsefe ile tanınabilirler. Perry'ye göre yoğunluk standardı duygularda, tercih rasyonalitede, kapsayıcılık da bütün çıkarların üzerinde bir "insani" tutum ve ahlaki titizlikle tezahür eder (Perry,1950: 618).

Birinci standart, yoğunluk, aynı nesnede aynı ilgi alanına sahip birkaç fazın karşılaştırılmasını mümkün kılar. İkincisi olan tercih, aynı ilgi alanına giren birkaç nesnenin karşılaştırılmasına imkân sağlar. Üçüncüsü standart olan kapsayıcılık ise, üçüncü bir çıkar getirilmeden bir ilgi alanına giren nesnelerin bir diğerinin nesnelereyle karşılaştırılmasına olanak sağlar ve bu nedenle, tüm ilgi alanlarının üçünde de maksimum olan bir sisteme entegre edildiği tek standarttır (Perry, 1950: 658).

Perry'ye göre söz konusu bu standartlar zorunlu bir "itaat" yerine "iş birliği", "uyum" ve "çıkâr" üzerine inşa edilir. Çünkü ahlak, insanın çatışan çıkarları uyumlu hale getirme çabasıdır, aynı zamanda farklı kişilerin çıkarları arasında çatışmanın yarattığı sorunun çözümüdür.

Pragmatistler dünyayı yeniden inşa etme girişiminde belirli standartlar getirerek bireysel ya da öznel deneyimler neticesi oluşabilecek ahlaki körlüklerin önüne geçmek ister. Çünkü körlüğün pratik tekbenciligi özellikle sorunlu olabilir. Nitekim Dewey'e göre yalnızca kendi sınırlı bakış açımıza odaklanırsak, o zaman, servetleri doğrudan bizimkine bağlı olan insanlar da dahil olmak üzere, dünyanın başkaları için başarısız olduğu yolları gözden kaçırabiliriz. Daha bireysel olarak, farkındalıktaki yetersizlik ya da başarısızlık, iyileştirilebilecek optimal olmayan durumları kabul etmemize neden olabilir. Dewey söz konusu bu durumu öğretici bir metaforla ortaya koyar: "Ayakkabının nereyi sıktığını en iyi ayakkabı giyen bilir." Dewey'e göre uygun olmayan bir ayakkabı giyen kişi ayakkabıyı çıkarmazsa veya ayakkabıyı tamir ettirmese, ayak uyum sağlamanın bir yolunu mutlaka bulur. Bu durum, yalnızca aşamalı olarak nasır haline dönüşen, güvenlik için duyuyu feda eden ayak derisinin yeniden yapılanmasını içerebilir. Dewey'e göre

bazı körlükler tam da bu şekilde işlev görür. Sertleşir ve yaşamla ve birbirimizle bütünleşme olanaklarını hissedemez hale gelerek duyarlılıklarımızı yitirmemize neden olur. Dolayısıyla farkındalık geliştirmek, sözü edilen bu körlük tehlikesinden kaçınmanın bir yoludur. Stoacılar da bu farkındalığı insan yaşamının nihai amacı olarak gördükleri mutluluk (eudaimonia) ile ilişkilendirir. Bu bağlamda Seneca'nın 89. Mektubu bu Stoacı farkındalığa gönderme yapar: (1) her şeyi layık olduğu değeri ile değerlendirmek, (2) şeye karşı ruhun atılımını ya da uygun içsel tutumu benimsemek ve (3) bu içsel tutuma göre davranmak. Her şeyin ne olduğuna dair mantıklı değerlendirme, bir şeyin ne olduğunu tam olarak bilmek, ona ne fazla değer atfetmemize ne de küçümsememize izin verir. Stoacılar için bu tür bir bilgi mutluluğu temin eder. Stoacılar karşılaştıkları her şeyin değerini değerlendirmek için bir sorgulamadan geçirirler. Bu sorgulamalar dünyadan uzaklaşmayı teşvik ediyor ve yabancılaştırıyor gibi görünse bile, Stoacılar aynı zamanda evrensel bir bakış açısını temellük eden *oikeiosis* uygulamasını da benimserler.

Yer bulma anlamında *oikeiosis*, merkezinde Stoacı olan bir dizi eş merkezli daireyi tanımlar: İlk daire vücudunu, sonraki yakın ailesini, sonraki geniş ailesini vb. kapsar. Son daire tüm insanlığı kapsar. *Oikeiosis*'in işi, uzaktaki insanları kendininki gibi düşünerek bu daireleri bir araya getirmektir. (*Oikeiosis*, *oikos*, "ev" teriminden türetilmiştir, dolayısıyla "yer bulma" olarak düşünülebilir). Bu kozmopolitlik, analizden kaynaklanabilecek izolasyona karşı çıkıyor. Bu iki uygulama münhasır değildir. Tüm insanlığı kendi uzantısı olarak görmek, onların varlığına yönelik mantıklı bir tutumu engellemez. Stoacılar göre bu tür bir farkındalık, mutluluğu güvence altına almak için bize bilgi verir (Miller, 2015: 15-156). Dolayısıyla *oikeiosis* sadece bireyin kendine uygun hale gelmesi ve doğaya uygun olarak akılla yol alması olmayıp, bunun uzantısı olarak adaletin doğallığının açıklanmasına yol açan sosyal bir süreçtir. Söz gelimi ebeveynlerin çocuklarına bakmalarının doğal ve içgüdüsel olduğu varsayımıyla yola çıkan Stoacılar, insan toplumunun gelişiminin izini sürerler. Nasıl ki ana babalar çocuklarını kendilerine ait görüyorlarsa, insanlar da birbirlerini aynı akıl topluluğunun parçaları olarak anladıkları ölçüde doğal bir sempati ortaya çıkar. Eğer aklın gücü bir bireyin kendine uygun hale gelmesine ve ahlakın gelişmesine hizmet ediyorsa, doğaya uygun yaşamının mümkün olduğu durumlarda rasyonel failer topluluğu ne kadar daha fazla durumlar meydana getirebilir. Başka bir deyişle, insanlar rasyonel oldukları sürece, kendilerini öncelikle kendi çıkarılarının savunucuları olarak değil, ahlaki bir topluluğun parçaları olarak düşünürler. Bu ahlaki topluluğun taleplerinin hukukun sahip olduğu türden bir güce sahip olduğu ölçüde, Stoacıların bir "doğal hukuk" doktrini

açıkladıkları düşünülebilir. İnsanlarda doğal olan, akıl yetilerinin gücüyle onları diğer insanlara tavsiye ediyorsa, erdemli davranış doğal olarak anlaşılabilir (Depew, 2016: 43-44). Öte yandan Stoacıların söz konusu bu kendini koruma ve sevgi gösterme kavramını insanların hem diğer canlılara hem de diğer insanlara karşı genişletmeleri, aile kurma, toplum oluşturma gibi şeylere karşı olan Kiniklere bir tepki hem de söz konusu durumun insaniliği ve ahlaka uygunluğunu içtepiye dayanarak açıklamalarının sonucu olarak okuyabiliriz (Arslan, 2008: 375).

Oikeiosis, usulleri ve gözettiği hedefleri ile bilişsel bir çabadan ziyade öznel etkinlik ya da deneyim biçimi olarak tezahür eder. Bilginin aksine öznenin yönelimleri ile gerçekleşen özel “ilgi” gerektirir. Söz konusu bu durum Kartezyen uğrağın hakikatin erişiminde yarattığı kopuştan önceki duruma gönderme yapar. Çünkü hakikatin “sadece ve bizzat bilgi” ile meşgul olmasını bir gereklilik ve ön şart olarak koşan Kartezyen düşünce Stoacı yaklaşımın kesintiye uğratılmasına neden olmuştur. Bunun sonucu olarak da modern dönem “kendine dair bilgi”nin peşinden koşarak “kendiyile ilgilenmeyi” ve özneliği geri plana atmıştır (Gözel, 2020: 62-72). Nihayetinde öznenin varlığı ile hakikate erişme zorunluluğu, öznenin kendisi hakkında bilme (*savoir*) alanına kaymış ve bu durum kendilik kaygısından kopmanın ana nedeni olmuştur (Foucault, 2015: 25).

Fakat kartezyen düşünceden kopuşu temsil eden Pragmatizm, Stoacılık'ta “tercih” ve “talep” bakımından ilgili/ilgisiz şeylerin seçimini doğaya uygunluk ölçütünde belirlenmesine benzer bir sistematik ile örtüşür. Örneğin Stoacılık'ta sağlık ya da yaşam erdeme ulaşmada doğrudan katkı sağladığı müddetçe seçilmeye değer görülür (Molacı, 2020: 212). Sağlık bu anlamda hastalığa göre doğal bir değere, doğal bir tercih edilebilme özelliğine sahiptir. Her ne kadar Pragmatizm de söz konusu ilgi Stoa felsefesinde olduğu gibi ontolojik/doğal bir temellendirme içermese de yaşamla ahlaki failin çıkarları doğrultusunda bir köprüdür. Bu bağlamda “ilgi” ahlaki yetkinliğe katkı sağlama açısından sevme-nefret etme”, “umut etme-korkma”, “arzu duyma-kaçınma” gibi öznenin kendilik kaygıları ile ilgili akraba isimler olarak ele alınarak (Perry: 1954: 7) Stoacılık'ta bulunan ve varlıklarda bulunan ilk güdüye karşılık olarak gelen “bireysel *oikeiosis*” gibi düşünülebilir. Bu durum ahlaki organizasyonunun basit güdüsel aşamasıdır. Basit ilgi neticesi oluşan çıkarlar güdüsel çıkarlar olup hiçbir değer ortaya çıkarmaz. Oysa gerçek anlamda değer ya da *kök-değer*, “belirli bir ilginin yerine getirilmesi ya da tatmin edilmesi” sonucu ortaya çıkan ve kendine özgü “zekâ, sağduyu, amaç, adalet ve iyi niyet” gibi beş ana erdemi tanımlamamızı sağlayan değerdir. Bu erdemlerin yaşamı iyileştirmeye dönük karakteristikleri vardır.

Zekadan; doyum, sağduyudan; sağlık, amaçtan; başarı, adaletten; rasyonel ilişki ve iyi niyetten; din gelir. Bu erdemlerin yokluğu, bir grup olumsuz kusura tanımlar: Yetersizlik, tedbirsizlik, amaçsızlık, adaletsizlik ve saygısızlık (Perry, 2007, 62-63). Çatışan çıkarların karşılıklı uyumlu hale getirme çabasına dayalı bir sosyal örgütlenme ya da Stoacı anlamda “toplumsal *oikeiosis*” olarak ifade edilebilecek model ile pragmatist felsefe “en üstün iyi”yi inşa etmeyi amaçlar. Bu bağlamda temsilinin evrenselliği, genişliği ve herkese uygunluğu en iyinin en önemli göstergesidir (Perry, 1954: 90-91).

Bu bağlamda Dewey de kaygı ve ilgi yerine salt bilgiyi koyan kartezyen uğrağın, epistemik yanılgılarını reddeder. Dolayısıyla pragmatist felsefe, insanların sorunlarını büyük ölçüde görmezden gelen felsefe olmak yerine pratiği düzeltici bir felsefe olarak tezahür etmiştir (Stephens, 2009: 53). Zaten Stoa düşüncesinde de yaşam tarzı, kişinin ilgi ve kaygıları neticesinde kişiye has kaygılarla rasyonelize edilmekte ve kişiyi somut ödevlerinin bilincine vardırın ve onu motive eden hususlardan oluşmaktaydı. Söz konusu bu durum yaşam tarzının törelliği olarak da okunabilir. Öznenin kendine yönelimi ve diğer ilişkilerde kendini gösteren bu husus somut olarak iyi yaşam ya da kendini sürekli düzelterek geliştirme pratiklerini merkeze almıştır. Bu durumda “praksis” normatif içerikli bir kavram olarak üretilmemiş, eylem bağlamında alternatif öznel zenginliği, ilgiyi, farklılığı gerektirmiştir. Böylece rasyonel yaşam biçimindeki eylemler, özel çıkar ve ilgiler ile diğer öznelerin ilgi ve çıkarlarının uyumuna matuf olmuştur. Bir tür pragmatik rasyonellik biçimi olan söz konusu durumda esas olan normatif kurallar değil, örnek olmaya değer maksimleri bulmak önemlidir. Genel olarak uyulan maksimden ahlaki niteliğin çıkarılması ve herkesin ilgi/çıkarları doğrultusunda onayının esas alınmasına dayalı törellik Stoa felsefesinden sonra modern dönemde pragmatizm ile yeniden hayat bulur (Habermas, 2020: 50). Nitekim Perry'nin *Realms of Value: A Critique of Human Civilization* adlı eserindeki şu ifadeleri düşüncelerimizi destekler niteliktedir:

Ahlak, insanın çatışan çıkarları uyumlu hale getirme çabasıdır: tehdit olduğunda çatışmayı önlemek, meydana geldiğinde çatışmayı kaldırmak ve çatışmanın olumsuz uyumundan iş birliğinin olumlu uyumuna ilerlemektir. Ahlak, aynı ya da farklı kişilerin çıkarları arasında çatışmanın yarattığı sorunun çözümdür. Kişisel sorunun çözümü, savaşa ve karşılıklı olarak yıkıcı bir durumun yerine geçmekte olup, her bir dürtü için sınırlı bir yer tahsis edilen bir durumun masum ve katkıda bulunabileceği bir durumdur. İç uyumsuzluğun zayıflığı için, bir bireyin çeşitli çıkarlarının ortak bir sebep oluşturduğu birleşik bir yaşamın gücünü ikame eder. Aynı tanım, aileden uluslara kadar uzanan bir sosyal grubun ahlaki için de geçerlidir (Perry, 1954: 90-91).

Yukarıdaki metin pragmatizm de karşılıklı onay ve uyum ilkesine dayalı bir yaşam projesinin (*Civilization*) amacını farklı kesimler arasında hem bireysel hem toplumsal çıkarları dengede tutan adaletli bir düzeni tesis etmeye gönderme yapar. Buna benzer biçimde Stoa dönemi olan Roma'sında da çatışmayı ortadan kaldırıp birlikte yaşama somut evrensel adımların atıldığı bir düzen olarak karşımıza çıkar. Stoa etkisindeki Romalı akıl, ödevler yerine karşılıklı adaptasyon, çift yönlü uygunluk ve ahenge ilişkin ödev ve hizmetleri ahlak kuramının merkezine yerleştirmiştir (Dewey, 202: 48-49). Dolayısıyla yukarıda da ifade edildiği gibi *oikeiosis* Stoacının kendini kozmik doğa ile uyumlu hale getirip yaşadığı evrene kendi yuvası ya da ev sahibi muamelesi yapmasına, diğer insanlarla uyum ve dengeyi esas alıp onları kendi aileminin bir parçası haline getirmektir. Doğayla uyumlu yaşamak sadece insanın insan doğasıyla uyumlu şekilde yaşamaktan çok daha fazlasına karşılık gelir (Kenny, 2017: 314-315). Pragmatistlere göre de ahlak, bir arada yaşamının evrensel formülasyonunu vermeyi amaçlar. Bu nedenle ahlak metafizik bir belirlenim yerine bir arada yaşayan, farklı ilgi ve çıkarlara sahip olan insanların deneyim alanından çıkmalı yani yaşam tarafından belirlenmelidir (Lewis, 1946: 541- 548). Böylece hem çoğulcu hem de daha evrensel bir yaşama kapı aranılabilir. Nitekim Pragmatizmin çağdaş temsilcilerinden Hans Joas'a göre tam da bu nedenle geleneksel "iyi" tek bir anlama sahip olduğu ve insanların farklı kaygı ve "ilgi"lerini karşılayamadığı için yerini farklı insanların farklı iyiyi anlamalarına ve yapmalarına izin veren "değer"e bırakmak zorunda kalmıştır (Tosun Köse, 2014: 27). Böylece farklı insanların farklı öznel iyiyi üretmesine ve öznelere ortak katılımı ile sağlanan evrensel standartlarda bir arada yaşamasına olanak sağlanması amaçlanmıştır.

Sonuç

Hem Stoacılık hem de Pragmatizm motivasyonları ve yöntemleri çok farklı olsa da nihayetinde nasıl iyi yaşanacağına dair kapsamlı görüşlerdir. Stoacılar hayatın değiştirilmeyen yönlerine vurgu yaparken Pragmatistler, durumumuzun değiştirilebilir ve geliştirilebilir unsurlarına vurgu yaparlar. Fakat her iki yaklaşımın da iyi yaşama dair kendi düşüncelerini fazlaca abarttıklarını ifade edebiliriz. Pragmatistler, hayatı daha iyi hale getirmek için elimizden gelen her şeye adeta kendini kaptırırken Stoacılar, dış olayların kontrol edilemezliğinden emin oldukları için abartılı bir kabullenme ilan ederler. Daha açık bir ifadeyle Stoacılık teslim olmayı, Pragmatizm dürtüyü daha çok ön plana çıkartır.

Hem pragmatik hem de stoacı tutumların birbirine yakın olduğundan hareket eden çalışmamız aslında, stoacıların yazılarına ve uygulamalarına

dikkat edildiğinde onların yaşam konusunda Pragmatistlerden daha az eylem ve iyileştirme yapma eğiliminde olduklarını tespit etmiştir. Aralarındaki fark, öncelikle yaptıkları şeyde değil, bunu yapma motivasyonlarındadır.

Antik Çağ'da doğru eylemin öznesi, modern Batı'da yerini doğru bilginin öznesine bırakmıştır. Nitekim Stoa düşünce geleneğinin de merkezine *theoria*'yı değil hayata dair pratik "kaygıları" **koyması** her iki yaklaşım arasında kurmaya çalıştığımız köprünün temellerini tahkim eder. Bu bağlamda Stoa'da pragmatik bir motivasyonun varlığı fark edilir. Stoacılık, teorik tartışma meselelerinden çok özneye dair kaygıyı merkeze alır. Daha iyi bir hayat sürmesine olanak sağlayan kaygı aslında deneyim yolu ile kişinin kendi hayatını değiştirmesi ve nihayetinde artık kendisi ile ilişkisinin değişmesi anlamına gelir. Bu bağlamda her iki gelenek de başkalarını teori yoluyla ikna etmekten ziyade insanın kendisi ve başkaları için kaygı duymaya ikna ettiğini ifade edebiliriz. Pragmatistler, ne kadar arzu edilirse edilsin, iyinin bir son durumdan ziyade bir süreç olduğunu savunma eğilimindedir. Örneğin Dewey, nihai değer, deneyimin aşamalı olarak zenginleştirilmesini ve koşullar üzerinde gelişmiş kontrolü kastettiği büyüme olduğunu savunur. Bu, zevk, mutluluk, kendini gerçekleştirme ve en üst nokta için yarışmacı olarak görevini yerine getirme gibi dar veya nihai durum değerlerini ortadan kaldıran parlak bir harekettir. Onların yerini, içeriği değişken olan tek bir değer alır: Büyüme olarak sayılan şey, hayatta nerede olduğumuza, neye ihtiyacımız olduğuna ve neyin mümkün olduğuna bağlıdır.

Sonuç olarak her iki felsefenin de hakikat/gerçeklik meselesini epistemolojik olmaktan çok öznenin deneyim ve yolculuk haliyle hakikate teveccühünde araması ve bu anlamda bir eğitime ufuk vermesi günümüzdeki uzlaşma arayışlarına bir imkân oluşturması açısından da yeniden değerlendirilmeyi hak etmektedir. Her ne kadar pragmatik hırs ve Stoacı soğukkanlılığın bu bağlamda uyumsuz değerler olarak yelpazenin karşıt uçlarını gösterse de örneğin Pragmatistler yaşam koşullarını iyileştirmeye çalışmakla meşgulken, Stoacılar arzularını doğanın akışına göre ayarlamaktadırlar. Ayrıca özgür irade, fizik ve metafizik gibi meseleler her iki düşünce tarafından zıt kutuplardadır. Ahlaki ve pratik amaçlar için bu tartışmaları alanların bir kenara bırakılabileceğini, ahlaki alanı farklı yaklaşımlarla zenginleştirmek ve bunları çağdaş durumlara uyarlamasının uygun olacağını düşünüyoruz.

Öz

Stoacılık İle Pragmatizm Arasında Köprüler Kurmak

Bu makale, Antik Yunanda kökeni bulunan ve özellikle Stoa felsefesinde pozitif bir değer taşıyan kendilik kaygısının (*epimeleia heaoutou*) Pragmatizm ile ilgisini kurmayı amaçlamaktadır. Bilindiği gibi Platon'la birlikte sahip olunan site ve daha sonra Batı geleneğinde devletin siyasal amaçları doğrultusunda örgütlenen bu "kendini bil" nosyonu genellikle bir iktidar biçiminde var olmuştur. Hristiyanlıkla birlikte de tamamen yerinden edilen *epimeleia heaoutou* papazın işi olan *epimeleia tonallön'a* (başkaları adına kaygılanmak) dönüşmüştür. Oysa kökleri Antik Yunan'da bulunan ve bir hakikat pratiği olan *askesis* (çilecilik) ve Stoa düşüncesinin egemen olduğu Helenistik ve Roma dönemlerinde *epimeleia heaoutou* siyasal yaşamın bir parçası olmaktan ziyade bütün varoluşu kuşatan en temel hükümlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle hem Stoacılığın hem de Pragmatizmin motivasyonları ve yöntemleri çok farklı olsa da nihayetinde kendilik kaygısı ve nasıl iyi yaşanacağına dair kapsamlı görüşleri seslendirdiği ileri sürülebilir. Stoacılar hayatın değiştirilmeyen yönlerine vurgu yaparken Pragmatistlerin durumumuzun değiştirilebilir ve geliştirilebilir unsurlarına vurgu yaptıkları görülür. Bu makale, ahlaki bir kodlanma olarak Stoacılığa ki benlik kaygısı sorunsalını, kendiyile ilgilenmek bağlamında Pragmatizme doğru ilerletmektedir. Her ne kadar Stoacı teslimiyet ve Pragmatik hırs, ahlaki ve pratik amaçlar için zaafırlar oluştursa da dengelenebileceği ölçüde çağdaş durumlara uyarlandığında yaşamın zenginleşmesine katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Stoacılık, Pragmatizm, *Epimeleia Heaoutou*, *Askesis*, Yaşam.

Abstract

Building Bridges Between Stoicism and Pragmatism

This article aims to establish the relationship of self-concern (*epimeleia heaoutou*), which has its origins in Ancient Greece and has a positive value especially in Stoic philosophy, with Pragmatism. As it is known, this notion of "know thyself", which was organized in line with the political purposes of the state in the Western tradition and the site owned together with Plato, generally existed in the form of a power. *Epimeleia heaoutou*, who was completely displaced by Christianity, became the priest's job, *epimeleia tonallön* (concern for others). However, *epimeleia heaoutou* appears before us as one of the most basic provisions that encompasses the whole existence, rather than being a part of political life in the Hellenistic and Roman periods, when *askesis* (asceticism), a practice of truth, and Stoic thought were dominant. From this point of view, it can be argued that although the motivations and methods of both Stoicism and Pragmatism are very different, they ultimately voice comprehensive views on self-concern and how to live well. While the Stoics emphasized the unchangeable aspects of life, the Pragmatists emphasized the changeable and improvable aspects of our situation. This article advances the problem of self-concern in Stoicism as a moral coding towards Pragmatism in the context of self-care. Although Stoic submission and pragmatic ambition create weaknesses for moral and practical purposes, we think that it will contribute to the enrichment of life when adapted to contemporary situations to the extent that it can be balanced.

Keywords: Philosophy, Stoicism, Pragmatism, *Epimeleia Heaoutou*, *Askesis*, Life.

Kaynakça

- Arslan, A. (2008). İlkçağ Felsefesi Tarihi, C.4, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aurelius, M. (2012). Düşünceler. çev. Şadan Karadeniz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bauman, Z., Rein R. (2018). Benliğin Pratikleri, çev. Mehmet Ekinci. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çağlar, A. F. (2015). "Stoacı Oikeiosis Öğretisi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Deleuze, G. (2006). Kıvrım: Leibniz ve Barok. çev. Hakan Yücefer. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Depew, James F. (2016). "Foucault Among the Stoics: *Oikeiosis* and Counter-Conduct" Foucault Studies, No. 21, pp. 22-51, June.
- Dewey, J. (1984). The Later Works, 1925-1953. 4. Vol. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dewey, J. (2004). "İyi'nin İnşası", Felsefi Metinler: Pragmatizm. ed. İsmail Doğu. çev. Alparslan Doğan, Bilal Genç, Celal Türer, 290-315. İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları.
- Dewey, J. (1943). "Theory of Valuation", International Encyclopedia of Unified Science, (C.2 S.4:1-66.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Dewey, J. (2020). Eğitimde Ahlak İlkeleri, çev. Süleyman Aydın. Ankara: Fol Yayınları.
- Durant, W. (1939). The Story Of Civilization: The Life Of Greece. New York: Simon and Schuster.
- Durmaz, N. (2018). F.C.S. Schiller'in Pragmatik Hümanizmi, Ankara: Gece Yayınları.
- Epiktetos. (2017). Düşünceler ve Sohbetler. çev. Cemal Süer, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Epiktetos. (2013). Söylevler, çev. Birdal Akar, Ankara: Divan Kitap.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2016). Doğruyu Söylemek. çev. Kerem Eksen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2021). Kendini Bilmek. çev. James Cem Yapıcıoğlu, İstanbul: Profil Yayınları.
- Foucault, F. (2014). *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden- Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gözel, Ö. (2020). *Öznenin Hakikat Kaygısı*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Grange, J. (2004). John Dewey, Confucius and Global Philosophy. Albany: State University of New York Press.

- Gündoğdu, H. (2018). John Dewey'de Felsefe, Deneyim ve Yöntem. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Habermas, J. (2020). Söylem Etiği. çev. Seyit Coşkun. Ankara: Fol Yayınları.
- James, W. (2021). Bilinç Akışı. der. ve çev. Celal Türer. Ankara: Fol Yayınları.
- Joas, H. (2000). The Genesis of Values. çev. Gregory Moore. Chicago: Polity Press and The University of Chicago.
- Kenny, A. (2017). Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Antik Felsefe. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları.
- Kömürçüoğlu, Ş. (2019). Logostaki Mitos. İstanbul: İz Yayınları.
- Lachs, J. (2012). Stoic Pragmatism. Indiana: Indiana University Press.
- Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna, Kazım Taşkent. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Laertius, D. (1972). Lives Of Eminent Philosophers Vol. II. çev. R. D. Hicks, London: The Loeb Classical Library.
- Lewis, C. I. (1946). An Analysis Of Knowledge And Valuation. Illinois: The Open Court Publishing Company.
- MacIntyre, A. (2001). Erdem Peşinde. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mansfield, N. (2021). *Öznellik: Freud'dan Haraway'e Benlik Kuramları*. çev. Elif Okan Gezmiş. İstanbul: Babil Kitap.
- Miller, Steven A. (2015). "Toward a Practice of Stoic Pragmatism". The Pluralist 10/2, 150-171. <https://doi.org/10.5406/pluralist.10.2.0150>.
- Molacı, M. (2020). "Stoa Felsefesinde "Doğaya Uygun Yaşama"nın Anlamı", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, s.29, ss. 201-218.
- Perry, R. B. (1950). General Theory of Value. Cambridge: Harvard University Press.
- Perry, R. B. (1954). Realms of Value: A Critique of Human Civilization. Cambridge: Harvard University Press.
- Perry, R. B. (2007). The Moral Economy. The Project Gutenberg eBook, July 24.
- Platon. (2010). Alkibidies I-II. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). Phaidon. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2014). Theaitetos. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Seneca. (2018). Ahlaki Mektuplar. çev. Türkan Uzel. İstanbul: Jaguar Kitap.
- Shook, J. R. (2003). Amerikan Pragmatizminin Öncülleri: William James, John Dewey, Charles S. Peirce, çev. Celal Türer, İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları.
- Stephens, D. J. (2009). "Confucianism, Pragmatism, and Socially Beneficial Philosophy", *Journal of Chinese Philosophy*, 36/1, pp. 53-67.

- Suckiel, E. K. (2003). William James'in Pragmatik Felsefesi. çev. Celal Türer. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Tosun Köse, F. (2014). "Hans Joas'ın Ahlak Anlayışı", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E. Ankara.
- Tosun, C. M., Berk, M. (2018). "Foucault'nun Felsefesinde Bir "Sözel İlişki Etiği": Parrhesia", Kaygı, s.30, ss: 145-157.
- Türer, C. (2009). "Pragmatizm'in Doğruluk Evi," *Bilimname* XVII, 2, ss: 165 – 185.
- Türer, C. (2005). William James'in Ahlak Anlayışı, Ankara: Elis Yayınları.
- Türer, C. (2016). "(Pragmatist) Ahlak Nedir?" *Temâşâ Dergisi*, s. 5, ss: 15-32.

IBN ARABI AND FRITHJOF SCHUON'S ANDROCENTRIC ONTOLOGY

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 188-210.

Geliş Tarihi: 02.06.2022 | Kabul Tarihi: 15.09.2022

Cennet Ceren ÇAVUŞ*

Introduction

Ibn Arabi and Frithjof Schuon are Sufi masters from different centuries whose perspectives seem very egalitarian in terms of gender relations. Ibn Arabi, who lived in the 13th century and is known as “the greatest master” (*al-shaykh al-akbar*), consecrates femininity by putting the feminine Essence (*dhât*) at the top of his existential hierarchy. Frithjof Schuon¹, a 20th-century Austrian Sufi metaphysician, who read Ibn Arabi’s philosophy very critically, refers to the feminine aspect of God with the concept of “Eternal Feminine”. While God has been mostly addressed with masculine pronouns throughout the history of religions and deity has been regarded as a masculine attribute², mentioning “the feminine aspect of God” would make Ibn Arabi and Schuon very convenient to be addressed by gender studies scholars. Their approaches to femininity are important to understand the ontology of sex according to Sufism, as well as for serving ideas to the new-age feminist philosophy. Since Ibn Arabi’s approach is counted as a basis for

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Bölümü. ORCID: 0000-0002-6042-4273, e-mail: ccerenozturk@gmail.com

1 Frithjof Schuon is one of the early representatives of the Traditionalist School of thought, which is known as Perennialism. In this philosophy, the timeless and universal Divine Truth is expressed in different languages of various religions, which leads to the idea of “transcendental unity of religions”. For further information about Perennialism, see Sedgwick, *Against the Modern World*. For further information about Schuon’s philosophy see Çavuş, İbn Arabi ve Schuon: Tasavvufî Metafizik ve Ezeli Hikmet.

2 The number of religions that divinize femininity (Taoism, and Aboriginal and Native American religions) is very few and in polytheistic religions, the proportion and significance of female deities are less than the male ones. For a comparative analysis of various religions’ approaches to femininity see Çavuş, 2021a.

Islamic feminism (Shaikh, 2012: 217), his thoughts on femininity are significant for feminist scholars. Frithjof Schuon is the master of some contemporary Sufi scholars like Seyyed Hossein Nasr who lead the school of Islamic Philosophy at present. Therefore, his explanations of the cosmic order with gender terms are important for the current readers of Islamic Philosophy. I preferred Ibn Arabi and Schuon because they are not only exceptional spiritual personalities but also significant figures who tried to configure metaphysical doctrines by using gendered terminologies.

I analyze Ibn Arabi's and Frithjof Schuon's approaches to femininity through dichotomic conceptualizations they made like activity-passivity, totality-partiality, superiority-inferiority, and essentiality-accidentality and their ideas about the divinity of femininity as well. While all the positive singles of the above dualities are attributed to masculinity, the negative ones are attributed to femininity. Moreover, the relationship between God and the critters is described by the dichotomy between masculinity and femininity which generates an ontological hierarchy between males and females. In this ontology, God is regarded as the masculine pole of the creation process while the critters or the universe, are regarded as "feminine". Everything is feminine in its relation to God because of the "absolutely active" role of God whence femininity means "being other than God"³. Despite their pro-feminine discourses which will be mentioned below, the ontological hierarchy Ibn Arabi and Schuon construct makes them ineligible to be regarded as gender-egalitarian scholars.

Activity and Passivity

Both Ibn Arabi and Frithjof Schuon regard activity and passivity as metaphysical concepts through which the universal order is explained. According to Ibn Arabi activity and passivity are relational, and all the active entities are masculine while all the passive entities are feminine (Ibn Arabi, 2013: 4/171). He indicates that God is the absolute active, while all the other things are passive and therefore feminine in their relation to God (Ibn Arabi, 2015: 12/260). According to Frithjof Schuon, although God's perfection possesses both active and passive perfections, for active perfection has priority over the passive one, the masculine always precedes the feminine because of its activity (Schuon, 1970: 129). This way of seeing things inevitably constructs an ontological hierarchy between the masculine and the feminine.

3 Association of world, worldliness, and materiality with femininity; and of spirituality, ethereality, and morality with masculinity is a common tendency in androcentric and misogynistic religious traditions like Hinduism, Buddhism, Confucianism, and Judaism (Çavuş, 2021a).

Ibn Arabi brings evidence to this ontological hierarchy from a verse: “Divorced women shall wait concerning themselves for three monthly periods. Nor is it lawful for them to hide what Allah Hath created in their wombs if they have faith in Allah and the Last Day. And their husbands have the better right to take them back in that period if they wish for reconciliation. And women shall have rights similar to the rights against them, according to what is equitable; but men have a degree (*daracah*) over them. And Allah is Exalted in Power, Wise.” (al-Baqarah: 228). Even though the verse is about divorce, the “degree” that men have above women is the “activity” according to Ibn Arabi. He relates this so-called activity with a hadith narrative which indicates that “Eve is created from Adam’s rib”⁴. Because of this creational relation, Adam had a “degree of priority” over Eve (Ibn Arabi, 2014: 18/303), and Ibn Arabi generalizes this relation to all males and females.⁽ⁱ⁾ However, the relationship between the “degree of priority” and the “degree of activity” is ambiguous.

Alongside priority, Ibn Arabi qualifies “a degree” with many adjectives as such: “degree of causality”, “degree of totality”, and “degree of creation” (Ibn Arabi, 2014: 18/303; 2012: 9/171). Although the verse mentions “a degree”, he speaks of different types of degrees referring to the creation narrative. It is said in the Quran “O mankind, fear your Lord, who created you from one soul and created from it its mate and dispersed from both of them many men and women” (al-Nisâ: 1). According to Ibn Arabi, in this narrative the first member of mankind is Adam and his mate Eve was created “from him”. However, the verse indicates that God created humanity from one soul (*nafs*), which is a feminine word in Arabic, and from her (*minha*), her mate (*zavcahâ*) is created.⁵ Even though the word is feminine, regarding the word *minha* (from her), Ibn Arabi argues that Eve was created “from Adam”. However, the same word *min* (from) is also used in the same verse to narrate the creation of all humanity “...dispersed from (*min*) both of them many men and women”. As long as all human beings are not “parts” of Adam and Eve, it is absurd to say –referring to this verse- that Eve is a part of Adam. Ibn Arabi does not ground his understanding of the creation narrative on this verse only, he also uses the rib narrative to conclude that, Eve is created from and a part of Adam.

4 “Eve is created from a rib of Adam” is a hadith narrative indicated in many hadith books like Bukhari, Nikah 79; Müslim, Reda 65; Tirmizi, Talak 12; Darimi, Nikah 45; Ahmed b. Hanbel, II/428, 449, 530 and V/164. This narrative is also a verse of the Bible (Genesis 2:22).

5 Arabic is a gendered language in which every single entity is either feminine or masculine.

Ibn Arabi interprets the Quranic creation story with the degrees of “priority”, “causality” and “creation”. Adam is prior to Eve in the creation process and he is the cause of Eve’s existence. Alongside the rib hadith, the degree of totality and more importantly the degree of activity enters the scene. Because of the degree of activity, “woman can never be equal to man, for the passive cannot be equal to the active” (Ibn Arabi, 2015: 12/57). At this point, he constructs an ontological hierarchy between man and woman.

Ibn Arabi indicates that the universe is passive in its relation to God and he associates this fact with woman’s passivity in relation to man (Ibn Arabi, 2015: 12/57). He relates “having the power” to activity and “receptivity of power” to passivity. Power is the power to act and the acted upon is the receptor of the act. Then what is the so-called “action” and what is the activity that makes the man superior to the woman? Ibn Arabi mentions livelihood (*rizq*) here and expresses that the livelihood supplier is superior to the receiver (Ibn Arabi, 2013: 4/171). Since God is the ultimate supplier of livelihood, It⁶ is the absolute active for having the power to give what the creatures need. Likewise, men supply livelihood for women, and women are passive in this process while men are actively giving supplies to them. The man is the subject in this relationship while the woman is the object. According to this interpretation of Ibn Arabi, the so-called “action” that makes men superior to women is “giving livelihood”. However, the connection between this type of “activity” and the causality narrated in the rib hadith is uncertain.

Since Ibn Arabi relates the “degree of activity” to the “degree of causality”, which means being the cause of one’s existence, it might be expected that he would consider Mary active in relation to Christ for he doesn’t have a father. However, Ibn Arabi claims that to avoid the woman’s “degree of activity” over man God didn’t make Christ passive in relation to Mary, It rather created Christ for the sake of Gabriel. Gabriel, who was seen as a handsome man by Mary, gave Christ to Mary and Christ became the acted upon of an angel who was in the form of a man (Ibn Arabi, 2015: 12/57). Therefore, there is no way for a woman to be active in her relation to a man, even if she is Mary.

Schuon might be expected to oppose this idea because of the central role he attributed to Mary. In his theology, Mary is a figure that cleans the pejorative image of woman derived from “sinful Eve”. For Schuon “Eve per-

6 “Calling God with a gender pronoun is inevitable in a gendered language like Arabic. Ibn al-Arabī calls God “*huwa*” which means “he” in English. Concerning the internal logic of Islam, God should be called with a genderless pronoun since It is above gender. However, in Arabic, there is not such a pronoun like “it”. Concerning this logic, I call the Islamic God “It” to avoid masculinizing the notion of God.” (Çavuş, 2020: 345)

sonifies the demiurge under its aspect of femininity; Mary is the personification of the *Shekhinah* (tranquility) of the Presence that is both virginal and maternal” (EPW, 143). Mary balances the bad image of Eve since these two female figures in Christianity represent opposite characteristics. While Eve called Adam to the adventure of outwardness, Mary’s function was the opposite, therefore the two images of women reflect the different possibilities of the feminine spirit. (EPW, 142). Schuon sacralizes Mary for being the “merciful Wisdom which descends towards us” (Schuon, 1994: 144), however even if she represents the highest divine perfection, since masculine perfection –for being active- precedes feminine perfection (Schuon, 1970: 129), which is passive, her wisdom can never be “perfect” in the full sense of the word.

Though both Schuon and Ibn Arabi claim that man is active upon woman, they don’t make any clear explanations for the basis of this argument. Therefore, it is not lucent what they mean by “activity”. Nonetheless, Ibn Arabi had two attempts to explain the so-called activity. One is that -not expressing directly- he regards Eve as a receptive place of Adam’s insemination. She is a place of reproduction and a receptive element in the act of copulation. Ibn Arabi likens this relation to God-creatures relation as such: So long as God is the only actor of all acts, the effects of God’s actions take place in creatures as receptive entities of God’s actions. They are acted upon by God and the consequences of God’s actions take place in creatures as the consequence of Adam’s act happens in Eve. “We are a place for God’s actions like Eve is a place for reproduction” (Ibn Arabi, 2009: 11/168). It appears that the act of Adam is insemination and he is perceived as the active element in copulation, whence the fertilization and even the copulation might happen without the woman’s consent since she is receptive and passive in this act because of her physical inferiority. The important point is that, while God is acting upon creatures whether the creatures prefer it or not; they are receptive and passive in their relation to God. Not expressing it openly; by speaking of the activity of man upon woman, Ibn Arabi would possibly imply the active role of man in the act of copulation.⁷ This might seem sound; however, generalizing a specific sexual act to the whole existence, or relating the universal order to man’s and woman’s states in sexuality, doesn’t sound reasonable.

Another attempt of Ibn Arabi to explain the discourse of activity is more bizarre than the first. He claims that the reason for man’s priority and there-

7 The “active man-passive woman” discourse can be traced back to Aristotle who mentions “the passive contribution of woman and the active contribution of man to generation” (Allen, 1987: 93).

fore activity above woman is because Eve is created from Adam. However, although Adam is created from clay, Ibn Arabi sees neither a priority nor an activity of clay above Adam. The material of Adam does not make him subordinate in his relation to the clay; but somehow, the material of Eve, namely Adam, makes her subordinate in her relation to Adam. This absurd attitude can be explained by an androcentric approach.

Even though Schuon sees the feminine pole as passive in its relation to masculinity, he doesn't make any explanations about the reason for this categorization. Moreover; he relates femininity not only with passivity and stability; but also, with negativity, illusion, and even evil (Schuon, 1986: 73). It appears that he is affected by the Hindu yin-yang dichotomy which sees the feminine side as "evil" while regarding the masculine side as "good". In Schuon's philosophy, the Hindu *Atma-Maya*⁽ⁱⁱⁱ⁾ dichotomy is crucial and while regarding *Atma*—the Essence of everything, the pure Goodness— as masculine and *Maya*—the created universe, which is the source of all evil— as feminine; he uses a gendered terminology by which male is put in the place of God while the female is seen in place of his servant. This attitude resembles that of Ibn Arabi, who likens God-critters relations to male-female relations. Even if these categorizations are not sociological but ontological and theoretical, they reflect the sociological categorizations concerning gender. Theories are both affected by practices and affect them, therefore the approaches of Ibn Arabi and Frithjof Schuon to the active-passive dichotomy in terms of gender relations, which are affected by their sociological conditions, sustain the present sexual discrimination. Another discourse for sexism is the totality-partiality dichotomy.

Totality and Partiality

The pejoration of femininity is maintained with the totality-partiality dichotomy. For Ibn Arabi man is total and woman is part, and this is the "degree" of man over the woman which makes him superior to her. That is why although a woman can reach perfection (*kamâl*) her perfection is specific, not a total one, because "the part can never be like the total" (Ibn Arabi, 2014: 5/282). This discourse of partiality is a prolongation of the rib narrative. As Eve is created from a part of Adam (his rib), she is the part of the total, namely Adam. In his relation to Eve, Adam is a totality; while being created in the image of God, he is partiality about God. Here again, the man-woman relation is likened to the God-man relation which inevitably creates a deep hierarchical relationship between the two sexes.

“God created Adam in His own image” is a verse from the Bible (Genesis, 1:27) and a hadith narrative as well.⁸ This hadith is at the core of Ibn Arabi’s metaphysics, over which he constructs the discourse of the human’s ontological superiority in the universe through the notion of “the perfect human” (*al-insân al-kâmil*)⁹. Being created in the image of God, “men” can achieve all the perfection in the universe. However, while Adam, therefore men are created in the image of God; “Eve is created in the image of Adam” (Ibn Arabi, 2014: 5/282) therefore, Eve is the image of an image and does not have a direct relation with the image of God for being created from Adam. As a result, Eve, and by extension all women, don’t have the opportunity of achieving full perfection as men have. Here springs forth a new sphere of ontological inferiority of the feminine pole. Even if Ibn Arabi claims that man and woman share even the highest level of sainthood (*qutbiyyah*) (Ibn Arabi, 2009: 11/172), the woman is still inferior to man because of the man’s “degree of totality” above woman (Ibn Arabi, 2014: 5/282).

Schuon is like-minded with Ibn Arabi on the “total-part” dichotomy. He argues that the integral femininity corresponds to a “part” and not to a “totality” (Schuon, 1990b: 45). Moreover, Schuon explains the gendered language of the Semitic Monotheism with the same dichotomy: “God is totality and not part, and this totality has its image, precisely, in the human male” (Schuon, 1970: 129). The gendered language of the Semitic religions might be explained by the structure of their languages. For instance, Arabic does not have a genderless pronoun like “it”, therefore God should be addressed with either a male or a female pronoun. It is not likely to call God “she” in a patriarchal society because of Its hierarchical superiority so It was called “He”. In other words, God is addressed with the masculine pronoun because of a linguistic necessity. However, Schuon interprets a linguistic fact as ontological.¹⁰ Even though he criticizes the dehumanization of women through the pejorative image of Eve and argues that not only Adam but also Eve was created in the image of God and consequently a woman is divine for having a human form (EPW, 135-6), he argues that God’s totality has its image in the human male, not female. So long as Adam’s state of being created in the

8 Bukhârî, İstizan 1; Müslim, Bir 115.

9 The notion of “al-insân al-kâmil” indicates human beings’ superiority over other creatures because of its ontological function in the process of creation. For more information about this Notion see Takeshita, 1987.

10 Sachiko Murata, who is the author of *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, embraces the active male-receptive female template in her so-called “feminist agenda” and argues that “If Muslims call God “He,” it is because the first and most necessary relationship of human beings to God is submission (islam). We are receptive and He is active” (Murata, 1992: 324).

image of God is generalized for all men, Adam is not perceived as a prototype for humankind, but only for "mankind". Even though Schuon regards the so-called "priority" as relative or even non-existent, he argues that the male is total while the female is part. Trying to avoid hierarchical gender relations, he notes that "it is indeed important to understand that the male is not totality in the same way that God is, and likewise that woman is not 'part' in an absolute manner, for each sex, being equally human, shares in the nature of the other." (Schuon, 1970: 129) Despite this egalitarian-looking discourse; by calling man total and woman part, he insinuates the idea that human means man, not the woman. This way of looking at sex leads to the dehumanization of the female sex, which is fed not only by the totality-partiality dichotomy but also by the dichotomy of "superiority-inferiority".

Superiority and Inferiority

Ibn Arabi speaks of woman's ontological inferiority, while Schuon speaks of femininity's inferiority. Ibn Arabi sees femininity's ontological inferiority as evidence of the woman's innate inferiority. On the other hand, Schuon avoids making sociologically androcentric remarks on the scale of gender. He is rather inclined to take the hierarchical sexual relations out of the social field and restrain them to the ontological sphere.

According to Ibn Arabi, the superiority of man above woman is the "degree of creation", which means being created before the woman and being the material origin of her. However; despite Adam being created from clay, for Ibn Arabi, the clay does not have a "degree of creation" which would make the clay superior to Adam. It is interesting to see that Ibn Arabi likens the clay-Adam relationship to the Adam-Eve relationship and states that since Adam's state of being created from the clay does not harm his perfection (*kamâl*), Eve's state of being created from Adam does not prevent her from reaching perfection (Ibn Arabi, 2014: 5/371). Despite this position, according to Ibn Arabi, even though a woman reaches perfection, she cannot reach it like a man does, because of the so-called "degree of creation" (Ibn Arabi, 2013: 9/171). According to his analogy, the clay should have been superior to Adam, therefore to all men, for being the material substance of Adam. However, this way of thinking is quite out of the question in Ibn Arabi's philosophy. Moreover, in Islam Satan is blamed for comparing his matter to that of Adam's and seeing himself as superior to him. Therefore, in this context, Ibn Arabi's approach is the same as Satan's for claiming superiority by appealing to the material substance.

Ibn Arabi also claims that men are superior to women because of the prophethood mission of men (Ibn Arabi, 2009: 11/168). Since a female prophet cannot be effective in a patriarchal society for she would remain underestimated and not taken seriously. The so-called “superiority” of men deriving from the mission of prophethood is a sociological one rather than ontological. Except for “not being prophets”, all the inferiority discourse of Ibn Arabi is constructed upon the degree (*daracah*), which he called in many forms like “degree of activity”, “degree of priority”, “degree of causality”, “degree of totality” and “degree of creation”. All of these denominations are based on the creation narratives as we touched upon above.

There is another analogy through which Ibn Arabi tries to base his discourse on the superiority of man over woman. While interpreting the verse “The creation of the heavens and earth is greater than the creation of mankind, but most of the people do not know” (al-Mu’min: 57), he states that “the degree that makes heavens and earth superior to man is the same degree that makes man superior to woman” (Ibn Arabi, 2009: 11/167). He explains this superiority again with activity, claiming that man is passive in relation to the heavens and earth. However, he doesn’t mention how and why the heavens and earth are active upon man. The interesting point is that even though the heavens and earth’s “degree of activity” above man do not make them more perfect in the eyes of Ibn Arabi; the same degree makes the man more perfect than the woman. This inconsistency reveals the gaps in his thought about the connection between “being created from” and “inferiority”.

Another way to show the gaps in Ibn Arabi’s approach to inferiority is through his contradictory statements. On the one hand, he indicates that the “degree” of man above woman is because of Eve’s being created from Adam. He says “when Eve sprung forth from Adam, he had the degree of priority over her” (Ibn Arabi, 2014: 18/303). On the other hand, he mentions the opposite by saying “the reason of the degree here is not Eve’s springing forth from Adam, but the woman is a locus of receptivity” (Ibn Arabi, 2013: 9/171). Moreover, he criticizes people who claim that the reason for Adam’s superiority over Eve is causality by giving the creation of Christ from Mary as proof of the reverse. Whence Christ is created from Mary, the degree of man above woman cannot be causality, he claims. However; in another passage, to defend the degree of man above woman, he claims that Christ is created for the sake of Gabriel -not Mary- who appeared as a handsome man and Christ became the acted-upon of a man-formed angel, rather than his mother (Ibn Arabi, 2015: 12/57). According to this statement, Christ is not

inferior to Mary because he is not created from her, but from an angel who was formed like a man, but according to another statement Christ is created from Mary. These inconsistent statements indicate that Ibn Arabi's ideas on the reason for superiority are not clear.

Despite the ambiguity of the discourse of superiority deriving from activity, Ibn Arabi is sure about the ontological superiority of man above woman. This idea of superiority is strengthened by likening the man-woman relation to the God-creatures relation. He likens divine command – nature relationship to that of man- woman. The woman is the sphere where children spring forth, while nature is the locus where substances spring forth. He claims that without nature nothing would exist with the divine command, both divine command and nature are needed for existence: “There can be no command without nature and no nature without command” (Ibn Arabi, 2009: 11/174). Although he stresses the reciprocity between the divine command and nature, therefore the men and the women, masculinity is inarguably superior to femininity since the divine command is superior to nature.

Ibn Arabi attributes ontological superiority to men over women by interpreting the famous verse: “Men are the managers (*qawwâm*) of women, because of the advantage Allah has granted some of them over others, and by virtue of their spending out of their wealth” (al-Nisâ: 34). According to him, women are families of men, which means that they need men, as “all the creatures are family of God”,¹¹ in other words in need of God (Ibn Arabi, 2011: 16/295). This means that God stands over (*qâ'im*)¹² or takes care of every soul just as men stand over (*qawwâm*) women (Murata, 1992: 178). He likens creatures' needs in God to women's needs in men. In this way, Ibn Arabi's effort to explain everything with God-universe relation manifests itself in the domain of man-woman relation. This approach of explaining universal relations with gendered terms or reversely explaining gender relations with theological realities, is the most effective way of constructing a deep and a rock-solid hierarchical relationship between the sexes.

Essentiality and Accidentality

Like Ibn Arabi, Frithjof Schuon uses gendered terms to explain his ontology. Essence-accident categorization is one of the most important instruments for explaining the universal order according to Schuon. The main concepts of his metaphysics *Atma* and *Maya*, which are terms from Hinduism, are

11 Ibn Arabi mentions this sentence as a hadith of the Prophet Mohammad, but we could not find its origin.

12 The word “*qawwâm*” in the verse above is from the same root as the word “*qâ'im*”.

the basis of his essence-accident categorization. *Atma* is the absolute Essence that desires to be manifested because of its inherent goodness and “it breathes through *Maya*” (Schuon, 2002: 41). *Maya* is the manifestation of *Atma*, therefore *Atma* is *Maya*, and also *Maya* is *Atma*’s prolongation, therefore it is the “other” of *Atma*. The main universal dichotomy between *Atma* and *Maya* gives rise to all kinds of other universal dichotomies such as good-evil, absolute-relative, real-illusory, positive-negative, active-passive, dynamic-static, masculine-feminine, as well as above-below and right-left. *Atma* represents the positive poles of these dichotomies including masculinity, while *Maya* includes the negative poles including femininity.

While putting *Atma* as the Absolute, Schuon gives Infinitude to *Maya* as a feminine element that makes femininity divine in his eyes. Infinitude is the complement of the Absolute and the source of all relativities because of the All-Possibility aspect of *Maya*, while *Atma* is the Necessary Being which is the source and essence of everything (Schuon, 1986: 74). Moreover, Schuon sees the Absolute as a “pole” in its relation to the Infinite. Rigor, as well as Justice and Wrath, is derived from the Absolute pole; while Gentleness, together with Compassion and Love, is derived from the Infinite (Schuon, 1986: 33). This is the expression of God’s two main qualities, namely majesty (*jalâl*) and beauty (*jamâl*) in Sufi tradition (which will be explained below), and Schuon attributes femininity to God’s names concerning Its beauty and attributes masculinity to Its majestic names. He regards universal femininity, -All-Possibility¹³- as a prolongation of the Necessary being, -*Atma*- the ontologically masculine pole which means that masculine is the Essence and feminine is the accident. This is the same approach that Ibn Arabi indicates while mentioning the “degree of creation”. Adam, -being the essence of Eve and therefore her whole and reason for her existence- is superior to Eve; as the masculine *Atma* is superior to feminine *Maya* in respect of everything. By imposing the Essence -*Atma*- as masculine and the prolongation of it -*Maya*- as feminine, he repeats the ancient discourse of priority and superiority of the masculine pole over the feminine.

Another way Schuon joined in the ancient discourse of priority is by explaining the universe with degrees. According to him, there are four degrees in the universal order: Beyond-Being, Being/God, Heaven, and Earth. The first two -Beyond-Being and Being- taken together constitute the Divine Principle; while Heaven and Earth constitute the universal Manifestation

13 It is interesting to see that Amir Abd al-Kâder, who is a 19th-century Sufi following the path of Ibn Arabi, depicts “woman as such” as the locus of manifestation of the degree of receptivity, which is none other than the “degree of possibilities” (Geoffroy, 2016: 58).

(Schuon, 1990a: 116). As might be expected, Schuon indicates that the first two of the degrees represent the active and divinely masculine pole, while the last two represent the passive and divinely feminine pole. All the universal dichotomies in Schuon's metaphysics are connected with masculinity and femininity by giving the essential role to the masculine pole and the accidental role to the feminine. So long as even the God itself comprises poles, it has an aspect of femininity and therefore the feminine pole necessarily has a divine aspect, which is mentioned by Schuon as "Infinitude/Eternity".

The Eternal Feminine/Deiformity¹⁴

The divinity of femininity is expressed by Schuon with a borrowed notion from Goethe: "the eternal feminine". This expression was established by Goethe in his *Faust* to refer to the woman's innate characteristic of "selfless love". He employs the concept as a symbol of intuitional power that elevates man to eternal redemption with love. The eternal feminine discourse has different forms like the sanctity of the mother, the purity of the virgin, and the fecundity of the womb.¹⁵

Schuon states that "the 'eternal feminine' represents God's Goodness in itself, in as much as "it forgives, welcomes, and unifies, by freeing us from formal and other hardenings." (Schuon, 1981a: 43) According to the above sentence, femininity by representing the goodness of God represents forgiveness, easiness, and reintegrativeness. In Christianity Virgin Mary is the manifestation of the "eternal feminine" for Schuon because of her attributes that represent goodness. He identifies femininity with beauty and virtue (Schuon, 1982a: 34), and referring to Rumi he expresses that the feminine body is an image of the creative power of God (Schuon, 1981b: 69)¹⁶.

According to Schuon, every religion, directly or indirectly integrates the feminine element namely, the eternal feminine, into its system necessarily. He states that "Christianity in practice deifies the Mother of Christ, ... Islam for its part, and beginning with the Prophet, has consecrated femininity, on the basis of a metaphysics of deiformity" (Schuon, 1994: 227-228).^[iii] For

14 Deiformity means being in the image of God.

15 <https://www.sparknotes.com/lit/secondsex/motifs/> (accessed on 24.04.2022). This concept can be criticized from a feminist perspective for having "gender essentialism" which assumes different core essences for males and females.

16 Rumi states that "the sage is conquered by a woman whereas the fool conquers her". Schuon argues that the sage is conquered by the woman whereas the fool conquers her because "the latter is brutalized by his passion, and does not know the *barakah* (benediction) of love and delicate sentiments, whereas the sage sees in the lovable woman a ray from God, and in the feminine body an image of creative Power" (Schuon, 1981b: 69).

Schuon woman “being situated like the male in the human state, is deiform because this state is deiform” (Schuon, 1982b: 89). He regards the human state as deiform, not only the “man state” but also the “woman state”. For him, humanity is common in man and woman and both of them as “humans” are deiform because of being created in the image of God.

Unlike Schuon, who regards both man and woman as deiform, Ibn Arabi argues that only man is created in the image of God, and woman is created in the image of man. As indicated before, Ibn Arabi argues that woman is “the image of the image of God”, in other words, the image of Adam rather than the image of God. In his ontology man is at the center while the woman is a perfecting element for him by being a place for the man to witness God through understanding his position in relation to It and Its position in relation to him.

In Ibn Arabi’s ontology, concerning God-man-woman ternary, God is the absolute active while the woman is absolutely passive. However, man is both active and passive; he is active in relation to the woman while he is passive in relation to God. In his intercourse with the woman, he can realize his passivity in front of God by witnessing the woman’s passivity, at the same time he can realize God’s activity by being active upon the woman. He says “When the man witnesses the Real in the woman, this is witnessing within a locus that receives activity. When he witnesses It (the Real) in himself in respect to the fact that the woman becomes manifest from himself, then he has witnessed It in an agent. When he witnesses It in himself without calling to mind the form of that which was engendered from himself, then this witnessing of the Real in the woman is the most complete and the most perfect since he witnessed the Real in respect to the fact that It is both agent and locus of receiving activity.” (Ibn Arabi, 2010: 282) As a locus of witnessing God in the most complete and the most perfect sense, the woman is a perfective element for man. That is why the Prophet says “Women were made lovable to me”. This expression, which is the pillar of Ibn Arabi’s sexual ontology, is a hadith narrative.

According to the hadith authorities, the original narrative of the hadith is “From your world women and perfume were made lovable to me, and the freshness of my eyes is in prayer”¹⁷. However, Ibn Arabi narrates it as “From your world, three things were made lovable to me, women, perfume,

17 (Kenzu'l-Ummal, No: 18913; Camiu's-Sağır 1/146, Ahmed ,11845, Nesei, VII,61,62, 3878; İbn Sa'd, 1, 398; el-Hakim, el-Mustedrak)

and the freshness of my eyes/my comfort is in prayer"¹⁸. Depending on the feminine form of the word "three" in the narrative he refers to, he argues that femininity has a degree over masculinity. In Arabic, if there is even just one masculine entity among many feminine ones, the masculine pronoun is used to indicate the cluster of entities. However, in the narrative above, even though the word perfume is a masculine one, the suffix in the word "three" indicates femininity. This fact is contrary to the structure of the Arabic language and Ibn Arabi argues that the Prophet used the feminine suffix on purpose to mention the degree of femininity over masculinity. However, he doesn't explain what he means by that degree.

The value of femininity for Ibn Arabi is its function in the cosmic order. It is a locus for creation. Since God needs creatures to actualize Its aspect of "activity", man needs the woman to be active. He states "woman is a locus for creation. Man is active because of the image in which he is created, therefore there is inevitably a place to act upon. ... The perfection of man can only be realized in the woman who is made a place by God. The woman is a part of the man that is from him and acted upon by him. That is why women are made lovable to the perfect man." (Ibn Arabi, 2015: 14/153) In this passage, Ibn Arabi claims that the prophet's love for the woman is because of the woman's perfective function. Here arises this question: How does being active or acting upon a woman make a man perfect?

Ibn Arabi relates perfection to copulation. According to him, sexual interaction is the most straightforward way to reach unity with God. That is why the love for women is a prophetic heir and a part of the gnostic's perfection (Ibn Arabi, 2015: 7/237). During the sexual intercourse, man understands God's active position in relation to himself through understanding his position in relation to the woman, therefore he realizes how it is to be like God. According to Ibn Arabi, the reason for man's desire for sexual union is the separation of his rib during the creation of Eve from Adam. Men's yearning for women is a yearning for themselves. He states: "God filled the place from which Eve was created with a hunger for her since existence does not allow a vacuum to remain. When It filled the vacuum with air (*hawâ*)¹⁹, he felt towards her a yearning as towards himself. Because she is a part of him, and she felt a yearning towards him because he is her homeland, from which she originated. So Eve's love is the love of homeland and Adam's love is the love of himself". (Ibn Arabi, 1911: 1/124). For Ibn Arabi, the reason why a woman

18 Some hadith scholars narrate the hadith with the Word "three". (Aliyyu'l-Karî, Kubra, 313; Aclunî, Keşfu'l Hafa; 2/287)

19 *Hawwâ* which is a close word to "*hawâ*" means Eve in Arabic.

loves a man is that she was created from him. Then what is the function of the man for woman in witnessing God or reaching perfection? While men can see God through women during copulation and reach perfection, what is the function of copulation for women? The answers to these questions are absent in Ibn Arabi's system.

Ibn Arabi's ontology of sexuality is deficient for excluding woman's deformity. That is why while copulation is a key to perfection, he does not state anything about the perfection of women through sexuality. Moreover, his discourse of perfection strengthens the ontological hierarchy between sexes. He says: "The reason for the passivity of the woman in relation to man is to provide man's love to the one who makes him lord. Man loves a woman because she makes him a lord while woman loves man as a part who loves its total" (Ibn Arabi, 2014: 5/281). Ibn Arabi here again likens man-woman relation to God-man relation and gives a God-like position to man. The love of man is because of woman's passivity, like the love of God for the creatures is because they are a place upon which God is active (Ibn Arabi, 2014: 18/203). With the different kinds of loves of man and woman, their loves ended up in sexual union in which man sees himself in his image -woman- as an active element like God. This is the zenith of perfection. However, a woman, with her "love to her total", cannot see any image of herself, therefore can't see herself and reach the top of perfection as a man does. This picture of sexuality is drawn for men and does not indicate a spiritual benefit for women.

Schuon approves of Ibn Arabi's picture of sexuality and finds it Tantric and Shaktic²⁰ (Schuon, 1991: 42). He repeats Ibn Arabi's discourse on the woman's perfective function as a locus of witnessing God by saying "woman is Beauty, or the attractive and liberating vision of God in forms that manifest Him or that manifest His radiant Goodness" (Schuon, 1981a: 43). However, unlike Ibn Arabi, who argues that a man's love for a woman is a love for its part, and a woman's love for a man is a love for its total, Schuon describes the attraction between man and woman by the concepts that he uses to describe the structure of universal order: Absolute and Infinite. He says "In loving woman, man tends unconsciously towards the Infinite... just as woman, in loving man, tends in reality towards the Absolute" (Schuon, 1991: 43). The universal order is sustained by the dance of *Atma* and *Maya*, Absolute and Infinite, masculine and feminine. The feminine element is the creative

20 In Tantric and Shaktic yoga, sex is a meditative activity in which the end goal is not orgasm but spiritual transformation and enlightenment. (Medical News Today: <https://www.medicalnewstoday.com/articles/what-is-tantric-sex#definition>, accessed on 24.04.2022)

one, without which the absoluteness would not manifest itself. It comprises many possibilities for creation and the universe needs femininity for its existence, as the Absolute needs Infinity for its manifestation. Despite its "existence-giving" role, *Maya*/Infinity is the prolongation of *Atma*/Absolute, which is essential, therefore, femininity is subordinate to masculinity in this ontology.

Even if the Absolute is ontologically superior to the Infinite, since both absoluteness and infinity are attributes of God, Schuon's picture of sexuality is less androcentric and more egalitarian in comparison to that of Ibn Arabi's. Rather than likening the man-woman relationship to the God-human relationship, he regards divine principles as both feminine and masculine. However, even though for him unlimitedness of the divine principle, which is feminine, is superior to the logical and justice-centered aspect of the masculine pole (Schuon, 1982b: 95); when taken on its own, masculinity is always prior and superior to femininity, even if it is eternal.

The Feminine Aspect of God

Both Ibn Arabi and Frithjof Schuon emphasize the feminine aspect of God by expressing the femininity of some important words, which are core to their metaphysics. Ibn Arabi uses the words *dhât* (essence) and *sifah* (attribute) to configure his ontology, and these words, which indicate God on different existential levels, are feminine. It is important to note that the Essence (*dhât*) is ontologically superior to God in Ibn Arabi's metaphysical doctrine.²¹ For him, the femininity of the word *dhât* is enough to show the superiority of femininity (Ibn Arabi, 2009: 11/173). Moreover, making an etymological analysis, he argues that the woman has a degree above the man because of the additional letter in the word "woman". In Arabic man is called *mar'* and a woman is called *mar'a* with an additional letter, which compensates for the woman's lack that arose from the degree which man has above woman (Ibn Arabi, 2009: 11/173). Also, Schuon expresses that in Arabic and other languages, the theophanies²² such as *barakah* (benediction), *sakînah* (the real presence), and *haqîqah* (the esoteric truth) are all feminine names (Schuon, 1984: 194). Since the esoteric truth (*haqîqah*) is the Essence Itself the ultimate truth is feminine, which demonstrates God's femininity. In addition to that Schuon's doctrine of the eternal feminine, which was previously addressed, indicates the feminine aspect of God. However, neither Ibn Arabi

21 For a brief outlook of Ibn Arabi's metaphysics see Çavuş, 2021b.

22 Theophany means "appearance of God" and it "refers to the temporal and spatial manifestation of God in some tangible forms" (Harvey, 1964: 241).

nor Schuon explains the sort of priority, which is up to God's denomination by feminine words.

Some interpreters of Ibn Arabi like Sayyed Hossein Nasr and Sachiko Murata argue that in the Islamic perspective femininity represents God's beauty (*jamâl*) while masculinity represents God's majesty (*jalâl*). In Ibn Arabi's ontology, God is known through the divine names, and some divine names like Beautiful, Near, Merciful, Compassionate, Loving, Gentle, Forgiving, Pardon-er, Life-giver, Enricher, and Bestower indicate God's mercy (*rahmah*) and similarity (*tashbîh*) to the creatures while some others like Mighty, Inaccessible, Great, Majestic, Compeller, Creator, Proud, High, King, Wrathful, Avenge, Slayer, Depriver, and Harmer indicate Its wrath (*ghazâb*) and incomparability (*tanzîh*) (Murata, 1992: 9). For him to reach perfection, one should be aware of not only God's similarity but also of Its incomparability.

Depending on the above conceptualization of Ibn Arabi, Schuon's explanation of God with the concepts of Absolute and Infinite, and his association of femininity with beauty and masculinity with majesty, Nasr argues that the divine names manifest in genders as follows: "God is both Absolute and Infinite. Absoluteness and Majesty, which are inseparable from it, are manifested most directly in the masculine state, and Infinity and Beauty in the feminine state. The male body itself reflects majesty, power, absoluteness, and the female body beauty, beatitude, and infinity" (Nasr, 1987: 49). He repeats Schuon's association of femininity with infinity and of masculinity with absoluteness. As Sadiyya Shaikh pointedly expresses, Nasr dichotomizes God's qualities in gender-specific ways and his argument about gender-specific manifestations of the divine names is contrary to Ibn Arabi's understanding of gender (Shaikh, 2012: 205). God's qualities of majesty and beauty were not related to gender in Ibn Arabi's philosophy.

Nasr's disciple Murata, who wrote the first book on gender relations in Ibn Arabi's philosophy, *The Tao of Islam*, constructs her whole argument on the majesty-beauty dichotomy. She relates Ibn Arabi's ontology to Taoism and explains the so-called *jamâl-jalâl* dichotomy with yang and yin of Taoist philosophy. In that understanding of gender, yin -the dark side- represents the female while yang -the bright side- represents the male. She declares that she feels "no difficulty in naming the overpowering, masculine, jalâl aspect as yang and the loving-kind, beautiful, jamâl aspect as yin" (Murata, 1992: viii). However, Ibn Arabi never associates the names of wrath or majesty with masculinity and the names of mercy or beauty with femininity. On the contrary, he associates power, which is a majestic attribute, with women.

He argues that the woman is the most powerful of the creatures. In an environment where the power is identified with men, he makes his claim about the power of women by over-interpreting the verse about the two wives of the Prophet Mohammad: "If the two of you turn in repentance to Allah (that is better for you), for the hearts of both of you have swerved from the straight path. But if you support one another against the Prophet, then surely Allah is his Protector; and after that Gabriel and all righteous believers and the angels are all his supporters" (at-Tahrîm: 4). Depending on the call for the assistance of God, Gabriel, and the believers against two women, wives of the Prophet – 'Âishah and Hafsâ, Ibn Arabi claims that women are so powerful (Ibn Arabi, 2013: 9/157). He argues that because of the outstanding power of these women, God mentioned that God, Gabriel, the believers, and the angels are helpers of the Prophet. This quite literal interpretation is unique in the Islamic tradition.

Ibn Arabi's exceptional interpretations of women do not pertain to the power issue. He continues to make claims about woman's superiority by reversing the patriarchal paradigm on the witnessing of women. There is a verse concerning witnessing in the Quran as follows: "O believers! When you contract a loan for a fixed period, commit it to writing. ... Call upon two of your men to witness. If two men cannot be found, then one man and two women of your choice will witness -so if one of the women forgets the other may remind her..." (al-Baqarah, 282). This verse, which is read in modern times as evidence of the lack of women's rights in Islam, was interpreted by many Muslim thinkers as the lack of intelligence in women. However, contrary to the mainstream understanding of the verse, Ibn Arabi asserts that in some cases the witnessing of one woman is equal to two men's witnessing (Ibn Arabi, 2009: 11/171). Although these cases pertained to women, such as menstruation and waiting period to remarry after divorce, claiming that the men's position in witnessing is situational rather than essential was revolutionary in his period.

Ibn Arabi's view about women's sainthood is revolutionary too. According to him, femininity has no inferiority to masculinity concerning spirituality, so women share every level of spirituality including "polehood" (*qutbiyyah*) which is the top level of sainthood. When he defines "Perfect Human", he points out that this is for both males and females (Çavuş, 2020: 359). He had many female masters, as well as disciples, and 14 of his 15 disciples to whom he invested *khirqâ*²³ (cardigan) were women (Chodkiewicz, 1994: 16).

23 "Investiture of *khirqâ*" is a symbol for the transition of states and spiritual knowledge to the disciple.

Mentioning the feminine aspect of God, regarding woman as the most powerful of the creatures, defending the equivalence of one woman's testimony to that of two men, and many other patriarchy-breaking acts and thoughts of Ibn Arabi, make him a spring for Islamic feminism.^[iv] However, since Ibn Arabi constructs an ontological inequality and a strict hierarchy by likening man to God and woman to the cosmos it is not plausible to picture him as a feminist (Çavuş, 2020: 359).

Conclusion

Whether used by feminists or not, Ibn Arabi's ontology is quite androcentric and serves for deepening the present non-proportional gender relations. Not only a 13th-century Andalusian Sufi master but also a 20th-century Austrian metaphysician widen hierarchical sexual relationships with his ontology. Even though they are the "top egalitarian" Sufi masters who constructed deep and impressing ontologies and spoke of the feminine aspect of God, they sustain the androcentric approach to sex by embracing the ancient discourse of "active man-passive woman". In dichotomies they elaborated to explain their metaphysics -such as "active-passive", "total-part", "superior-inferior", and "essence-accident"-, they attribute all the favorable sides to the masculine pole while attributing the unfavorable sides to the feminine. They base their ontologies on the feminine-masculine dichotomy and put the woman in her relation to man as a servant by likening man's relation with the woman to God's relation with man.

It should be mentioned that Ibn Arabi's revolutionary ideas about women are ahead not only of his time but also of Islamic societies' mentality today (Çavuş, 2020: 353). Also, Frithjof Schuon hesitates to draw sociological conclusions from the ontological inferiority of women in his thought. However, they transport the sociological domination of men over women to the metaphysical sphere by deriving ontology from sociology, which ends up putting men in the place of God in their relation to women. Concerning the deep effects of ontological perspectives on all the human fields; discourses as such would have fearsome effects on human societies by promoting men to act like Gods in their relations to women.

For better societies in terms of gender relations, humans need new ontologies that would question the present metaphysical interpretations and replace them with pro-human perspectives rather than the pro-man ones.

- [i] Ibn Arabi's interpretation of this hadith is unique for the sake of the meaning he gives to the word "rib". For him, the curve of the rib is its straightforwardness because of its function of protection. As a rib protects the organs within it for the sake of its cavity, the woman is inclined to her husband and children for protecting them (Ibn Arabi, 2014: 5/283).
- [ii] In Sanskrit *Atma* or *Atman* means "the real or true Self", while *Maya* means "artifice, illusion" (Cutsinger, 2006: 181).
- [iii] He points out that Islam consecrates this femininity by symbolizing the woman's secrecy with the veil (Schuon, 1994: 228). Woman incarnates esoteric truth; therefore, she is veiled like the *haqîqah*—the Truth— is veiled in Islamic esoterism (Schuon, 1972: 37).
- [iv] Sadiyya Shaikh in her book *Sufi Narratives of Intimacy Ibn Arabi, Gender and Sexuality* offers Ibn Arabi's ideas as a basis for Islamic feminism (pp. 203-228).

Abstract

Ibn Arabi's philosophy has been addressed by some scholars as a source of Islamic feminism because of his revolutionary ideas and practices concerning women. In his ontology, he consecrates femininity by putting the feminine Essence (*dhât*) at the top of his existential hierarchy. Frithjof Schuon, who reads Ibn Arabi's philosophy very critically, refers to the feminine aspect of God with the concept of "Eternal Feminine". At the first sight, both thinkers seem to have very egalitarian perspectives in terms of gender relations. However, are their ontologies really pro-feminine? This paper discusses the two Sufis' understandings of femininity, masculinity, and "God's femininity" in detail with a critical method. I argue that by adopting the ancient "active man-passive woman" discourse Ibn Arabi and Schuon construct their ontologies on the feminine-masculine dichotomy and establish a hierarchy to the detriment of femininity. In dichotomies they elaborated to explain their metaphysics -such as "active-passive", "total-part", "superior-inferior", and "essence-accident"-, they attribute all the favorable sides to masculinity while attributing the unfavorable sides to femininity. Moreover, Ibn Arabi puts men in the place of God in their relation to women while Schuon regards men as the image of God's totality, not women. Therefore, even though they have some discourses consecrating femininity, their ontologies are quite androcentric since they sustain the actual pro-masculine approach to sex.

Keywords: Ibn Arabi, Frithjof Schuon, Sufism, Femininity, Gender, Ontology, Androcentrism

Öz

İbn Arabi ve Frithjof Schuon'un Androsantrik Ontolojisi

Kadınlarla ilgili devrimsel fikir ve uygulamaları sebebiyle İbn Arabi'nin felsefesi bazı araştırmacılar tarafından İslamî feminizm için bir kaynak olarak görülmektedir. Nitekim o ontolojisinde, varlık hiyerarşisinin en üst seviyesine dışı olan Zât'ı koyarak dişliliği kutsamaktadır. İbn Arabi'yi eleştirel bir okumaya tabi tutan Frithjof Schuon ise Tanrı'nın dişil yönüne "Ebedi Dişi" kavramı ile işaret etmektedir. İlk bakışta bu iki düşünürün cinsiyet ilişkilerine yaklaşımı eşitlikçi gibi görünmektedir. Fakat onların ontolojileri gerçekten de dişilik lehtarı mıdır? Bu çalışma iki düşünürün erillik, dişilik ve "Tanrı'nın dişliliği" anlayışları eleştirel bir yöntem ile detaylı bir biçimde tartışmaktadır. Çalışmada İbn Arabi ve Schuon'un, kadim "aktif erkek-pasif kadın" söylemini benimseyerek, ontolojilerini dişil-eril ikiliği üzerine kurduğu ve dişilik aleyhine bir hiyerarşi ürettiği iddia edilmektedir. Metafizik doktrinlerini açıklamak için kullandıkları "aktif-pasif", "bütün-parça", "üstün-aşağı", "asıl-ilinek" karşıtlıklarındaki olumlu sıfatları erillığe atfederken, olumsuz sıfatları dişiliğe atfettikleri görülmektedir. Bununla beraber İbn Arabi erkeği kadınla ilişkisinde Tanrı yerine koymakta, Schuon ise sadece erkeği Tanrı'nın bütünselliğinin sureti olarak görmektedir. Bu nedenle, her ne kadar dişliliği kutsayan söylemleri olsa da mevcut eril lehtarı cinsiyet yaklaşımlarının devam ettirmeleri sebebiyle İbn Arabi ve Schuon'un ontolojileri antroposantriktir.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabi, Frithjof Schuon, Tasavvuf, Kadın, Cinsiyet, Ontoloji, Androsantrizm

Bibliography

- Allen, P. (1987). "Plato, Aristotle, and the Concept of Woman in Early Jewish Philosophy", *Florilegium* 9, pp. 89-111.
- Chodkiewicz, M. (1994). "Female sainthood in Islam", *Sufi: A Journal of Sufism*. Issue 21. pp. 12-19. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications.
- Cutsinger, J. (2006). "Glossary of Foreign Terms and Phrases", *Sufism Veil and Quintessence: A New Translation with Selected Letters*, Schuon, F. Indiana: World Wisdom.
- Çavuş, C. (2020). "Femininity in Sufism: Ontology of Sex According to Ibn Arabi", *Pre-historyadan Günümüze Kadın*, ed. M. Hakman, Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Çavuş, C. (2021a). "Femininity in Religions: A Comparative Analysis", *Contemporary Issues in Philosophy: From Science to Gender*, eds. H. N. Erkizan, Berna Şimşek, Bursa: Sentez Publishing.
- Çavuş, C. (2021b). *İbn Arabi ve Schuon: Tasavvufî Metafizik ve Ezeli Hikmet*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Geoffroy, E. (2016). "The Eternal Feminine in Sufism: Readings of Ibn Arabi and Emir Abd el-Kader", trans. Edin Q. Lohja, *Religions: A Scholarly Journal*, pp. 56-63.
- Harvey, V. A. (1964). *A Handbook of Theological Terms*, New York: Macmillan.
- Ibn Arabi, (1911). *Al-Futûhât al-makkiyya*. Cairo: Dâr Sâdir.
- Ibn Arabi, (2010). *The Ringstones of Wisdom (Fusûs al-hikam)*. Trans. Caner Dagli, Chicago: Great Books of the Islamic World.
- İbn Arabi, (2009). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trans. Ekrem Demirli. V. 2. İstanbul: Litera.
- İbn Arabi, (2011). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trans. Ekrem Demirli. V. 16. İstanbul: Litera.
- İbn Arabi, (2013). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trans. Ekrem Demirli. V. 4. İstanbul: Litera.
- İbn Arabi, (2013). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trans. Ekrem Demirli. V. 9. İstanbul: Litera.
- İbn Arabi, (2014). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trans. Ekrem Demirli. V. 5. İstanbul: Litera.
- İbn Arabi, (2014). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trans. Ekrem Demirli. V. 18. İstanbul: Litera.
- İbn Arabi, (2015). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trans. Ekrem Demirli. V. 7. İstanbul: Litera.
- İbn Arabi, (2015). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trans. Ekrem Demirli. V. 12. İstanbul: Litera.
- İbn Arabi, (2015). *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trans. Ekrem Demirli. V. 14. İstanbul: Litera.
- Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relations in Islamic thought*. New York: State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (1987). "The Male and Female in Islamic Perspective", *Traditional Islam in the Modern World*, pp. 47-58. London: KPI.

- Schuon, F. (1970). *Dimensions of Islam*. Trans. Peter N. Townsend. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Schuon, F. (1972). *Understanding Islam*. Trans. D. M. Matheson. Baltimore: Penguin Books.
- Schuon, F. (1981a). *Esoterism as Principle and as Way*. London: Perennial Books.
- Schuon, F. (1981b). *Sufism, Veil and Quintessence*. Indiana: World Wisdom Books.
- Schuon, F. (1982a). *Castes and Races*. London: Perennial Books.
- Schuon, F. (1982b). *From the Divine to the Human*. Trans. Gustavo Polit and Deborah Lambert. Indiana: World Wisdom Books.
- Schuon, F. (1984). *Logic and Transcendence*. Trans. Peter N. Townsend. London: Perennial Books.
- Schuon, F. (1986). *Survey of Metaphysics and Esoterism*. Trans. Gustavo Polit. Indiana: World Wisdom Books.
- Schuon, F. (1990a). *Gnosis Divine Wisdom*. Trans. G. E. H. Palmer. Middlesex: Perennial Books.
- Schuon, F. (1990b). *To Have a Center*. Indiana: World Wisdom Books.
- Schuon, F. (1991). *Roots of the Human Condition*. Indiana: World Wisdom Books.
- Schuon, F. (1994). *In the Face of the Absolute*. Indiana: World Wisdom Books.
- Schuon, F. (2002). *Form and Substance in Religions*. Trans. Mark Perry. Indiana: World Wisdom Books.
- Sedgwick, M. (2004). *Against the Modern World*. New York: Oxford University Press.
- Shaikh, S. (2012). *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabi, Gender and Sexuality*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Takehita, M. (1987). "Ibn Arabî's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought". *Studia Culturae Islamicae*, 32. Tokyo: Institute for the study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.
- <https://www.medicalnewstoday.com/articles/what-is-tantric-sex#definition> (accessed on 24.04.2022)
- <https://www.sparknotes.com/lit/secondsex/motifs/> (accessed on 24.04.2022)

GERÇEĞİN TAHAKKÜMÜ: FEYERABEND, BELLARMİNE VE GALİLEO

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 211-226.

Geliş Tarihi: 18.04.2022 | Kabul Tarihi: 25.11.2022

Ünsal ÇİMEN*

Giriş

Paul Feyerabend'in *Galileo ve Gerçeğin Tahakkümü* (*Galileo and the Tyranny of Truth*) başlığı altında yayımlanmış konuşması, Galileo'ya yapılan çok büyük bir haksızlık olarak kabul edilebilir. Nitekim, 1992 yılında Papa II. John Paul dahi Galileo'ya karşı o dönemdeki Kilise'nin ve teologların haksızca davrandığını şu sözleri ile ifade etmiştir:

O dönemin teologlarının hatası... fiziksel dünyanın yapısına dair anlayışımızın bir şekilde Kutsal Metin'in lafzi anlamınca dayatıldığını düşünmekte... Gerçekte, Kutsal Kitap fiziksel dünyanın ayrıntılarıyla ilgilenmez. Bilginin iki erişim alanı vardır, ilkinin kaynağı vahiydir, diğeri ise aklın kendi gücü ile keşfedebileceği alandır... Bunların her birine uygun yöntemler gerçekliğin farklı yönlerini ortaya çıkarmayı mümkün kılar.¹

Papa II. John Paul'un buradaki ifadesinde, dikkat çekici üç husus bulunmaktadır. İlk olarak o dönemdeki Kilise'nin, Kutsal Kitap'ın lafzi yorumunda ısrarcı olması bir hata olarak gösterilir.² Nitekim Galileo, Güneş Merkezlilik'le ilgili olarak Kutsal Kitap'ın mecazi bir yorumunu yapmıştır. İkinci olarak

* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. ORCID: 0000-0003-0575-6053, e-mail: u.cimen@alparslan.edu.tr

- Akt. Peter H. Hodgson, *Theology and Modern Physics*, (Aldershot: Ashgate Publishing, 2005), 12.
- Michael H. Shank'in de Galileo'nun suçlanmasında o dönemdeki Kilise'nin –Aziz Aquinas ve Aziz Augustinus'tan farklı olarak– Kutsal Kitap'ın lafzi yorumunda ısrarcı olmasının öneminden bahsettiğini görüyoruz, bkz. Michael H. Shank, "That the Medieval Christian Church Suppressed the Growth of Science", *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, ed. Ronald L. Numbers (Cambridge, Harvard University Press, 2009), 19.

Kutsal Kitap'ın asıl amacının fiziksel dünyayı öğretmek olmadığı ifade edilir. Bu görüş de Galileo'nun Kilise'ye yaptığı itiraz ile uygun düşmektedir. Zira Galileo, Kutsal Kitap'ın asıl amacının ahlaki olduğunu ifade etmiştir. Son olarak bilginin iki kaynağından bahsedilir. Bu kaynaklardan ilki fiziksel âlem yani Tanrı'nın eseridir ki bilim yoluyla bilinebilir. Diğer kaynak ise Kutsal Kitap ya da vahiyler, yani Tanrı'nın sözleri üzerinedir. Papa II. John Paul, bu iki alanın, gerçekliğin farklı yönlerini bize ifşa ettiğini dile getirmiştir. Bilginin bu iki kaynağı, aşağıda görüleceği üzere –Feyerabend'in iddiasının aksine– Galileo tarafından da benimsenmiştir çünkü o da Kutsal Kitap'ın fiziksel dünya ile çelişmeyeceğine inanmaktadır. Dolayısıyla Galileo'nun da gerçekliği sadece bilimsel olarak oluşturmaya kalkışmadığı söylenebilir.

Papa II. John Paul'un Galileo'ya bu yüzyılda gösterdiği olumlu yaklaşımı göstermeyen Feyerabend; Galileo'yu, düşüncelerini başkalarına zorla dayatan birisi olarak tanımlamıştır. Galileo'yu bir zorba olarak niteleyen Feyerabend, dönemin Kilise'sinin ve Kardinal Robert Bellarmine'in Galileo'ya yaklaşımlarını ise bir zorbaya direnen özgürlük savaşçıları gibi resmetmiştir.

Kardinal Bellarmine, Galileo cezalandırılmadan önce ölmüştür fakat Galileo'ya Kilise tarafından 1616 yılında ilk uyarının verildiği sıralarda Kopernik Modeli'nin ancak bir hipotez olarak ele alınırsa kabul edilebileceğini, fakat bu modeli gerçekliğin doğru bir yansıması olarak görmenin Kutsal Kitap ile çelişmek anlamına geldiğini, bu yüzden de sapkın bir düşünce olarak değerlendirileceğini savunmuştur.³ Bellarmine astronomik bir modeli, bir hipotez olarak değerlendirmek gerektiğini; astronomiye dair bir modelin gerçekliği yansıtamayacağını fakat sadece görüntüyü kurtarıp kurtarmadığına veya görüntüyü diğer modellerden daha iyi kurtarıp kurtarmadığına göre değerlendirilebileceğini belirtmiştir. Kendisi konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

Dünya'nın hareket ettiğini ve Güneş'in hareketsiz durduğunu kabul etmek suretiyle, bütün görüngülerin dış merkezli düzenekler (eccentrics) ve dış tekerleme eğrileri (epicycles) varsaymaya kıyasla daha iyi kurtarıldığının söylenmesinde tehlike yoktur; ve bir matematikçi için bu yeterlidir. Bununla birlikte, aslında Güneş'in evrenin merkezinde olduğunu ve doğudan batıya dönmeक्सizin sadece kendi etrafında döndüğünü ve Dünya'nın üçüncü kürede olduğunu ve büyük bir hızla Güneş etrafında döndüğünü doğrulamayı

3 Bu konuyla ilgili olarak daha detaylı bilgi için bkz. Robert Bellarmine, "Cardinal Bellarmine's Letter to Foscarini", *The Essential Galileo*, çev. Maurice A. Finocchiaro (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2008), 146–148.

istemek farklıdır; bu çok tehlikeli bir şeydir, büyük ihtimalle sadece bütün skolastik filozofları ve teologları rahatsız etmekle kalmaz fakat Kutsal Kitap'ı yanlış betimleyerek Kutsal İnanç'a da zarar verir.⁴

Astronomiye veya genel olarak bilime yönelik bu tutum araçsalcılık (instrumentalizm) olarak bilinmektedir. Bununla birlikte, doğa felsefesi ve matematiksel bilimler arasındaki Aristocu ayrıma göre; Dünya'nın merkezde olup olmadığı ya da kendi etrafında dönüp dönmediği, gezegenlerin dairesel hareket yapıp yapmadığı vb. konular astronomlar tarafından değil, fizikçiler (doğa filozofları) tarafından ele alınır.⁵ Astronomlar, dairesel hareket yaptığı kabul edilen gezegenlerin hareketlerinde görünen sapmaları açıklamak için modeller oluştururlar. Zira Dünya'dan bakıldığında gezegenlerin hareketleri, dairesel bir yapı sergilememektedir. Gezegenlerin bu hareketleri, görünen hareketlerdir; gerçek hareketleri değildir. Çünkü gerçek hareketleri dairesel olmalıdır. O açıdan bir astronom, bu görünen hareketleri dairesel hareketlerle açıklamaya çalışır ve bunu yaptığında görüntüyü kurtarmış olur.⁶ Hangi model görüntüyü daha iyi kurtarıyorsa o model diğerlerinden daha iyi kabul edilmekte ve astronomik hesaplamalarda daha kesin sonuçlara ulaşılmasını sağlamaktadır.

Feyerabend Bellarmine'in temel hakikatleri belirlemeyi felsefe ve teolojiye tahsis ettiğini, bilime ise en fazla araçsalcı bir rol verdiğini ileri sürmektedir.⁷ Oysa bu doğru değildir zira Bellarmine ve Kilise genel olarak bilime yönelik araçsalcı bir tutum sergilememektedir. Onlar sadece astronomi alanında araçsalcıdır, doğa felsefesi yani fizik alanında ise araçsalcı değil, gerçekçidirler.⁸ Araçsalcılık, gerçekçilik (realizm) ve de Bellarmine ile

4 Bellarmine, "Cardinal Bellarmine's Letter to Foscarini," 146.

5 Doğa felsefesi ve matematiksel bilimler arasındaki disiplinler ayrımı ile ilgili olarak bkz. Ünsal Çimen, "Kopernik'in *De Revolutionibus*'u için Osiander'in Yazdığı Önsözün Araçsalcı Bir Yorumu: Bir Yeniden Değerlendirme", *Felsefelogos*, 72 (2019), 149–152. Ayrıca bkz. Robert S. Westman, "The Astronomer's Role in the Sixteenth Century: A Preliminary Survey", *History of Science*, 18 (1980), 105–147; Richard D. McKirahan Jr., "Aristotle's Subordinate Sciences", *The British Journal for the History of Science*, 11(3) (1978), 197–220.

6 On altıncı yüzyıl astronomisinde araçsalcı ve gerçekçi yaklaşımlar için bkz. Peter Barker & Bernard R. Goldstein, "Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy: A Reappraisal", *Perspectives on Science*, 6(3) (1998), 232–258. Ayrıca bkz. Gad Freudenthal, (2009). "<Instrumentalism> and <Realism> as Categories in the History of Astronomy: Duhem vs. Popper, Maimonides vs. Gersonides", *The Significance of the Hypothetical in the Natural Sciences*, ed. Michael Heidelberger & Gregor Schiemann (Berlin: De Gruyter, 2009), 269–294; Pierre Duhem, *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*, çev. Edmund Dolan (Chicago: University of Chicago Press, 2015).

7 Bkz. Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso, 1993), 254.

8 Richard Westfall, Pierre Duhem'i Kardinal Bellarmine'in araçsalcı tutumunu Foscarini'ye yazdığı me-

Kilise'nin sadece astronomi alanında araçsalcı oldukları konusunda buraya değin yapılan açıklamalar, bu çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümleri için okuyucuya bir temel oluşturmaktadır.

Feyerabend'in Galileo, Bellarmine ve Kilise'ye dair iddialarındaki bazı yanlış ve çelişkileri ortaya koymayı amaçlayan bu makalenin ilk bölümünde; Feyerabend'in Galileo'yu, düşüncelerini başkalarına zorla dayatan biri olarak tanımlaması tartışılmaktadır. İkinci bölümde, Galileo'nun gerçekliği belirlemede insani ilgilere duyarsız kaldığına ve Kutsal Kitap'ı gerçekliğin sınır koşulu olarak kabul etmediğine dair Feyerabend'in iddialarının doğru olmadığı ileri sürülmektedir. Ve son olarak üçüncü bölümde, Galileo'nun kutsanmış, iyi bir hayatı güvenceye alan düşüncelerden saptığı; Kilise'nin ise kutsanmış bir hayatı savunmak için Galileo'yu cezalandırdığı yönünde Feyerabend'in ileri sürdüğü savların yanlışlığı ortaya konulmaktadır.⁹

Bellarmino, Galileo ve Çoğulculuk

Feyerabend, bilgiyi elde etme sürecinde alternatif düşüncelere de yer vermeyi savunan, çoğulcu bir yaklaşımı benimsemek gerektiğini dile getirmiştir. Bununla birlikte, ona göre Galileo sadece araştırmasının sonuçlarını yayımlama özgürlüğünü talep etmemiş, onları başkalarına zorla kabul ettirmeyi de istemiştir. Feyerabend'in konuyla ilgili beyanı şu şekildedir:

Galileo sadece elde etmiş olduğu sonuçları yayımlama özgürlüğü talep etmedi, bu sonuçları başkalarına zorla kabul ettirmek istedi. Bu bakımdan bilimin birçok modern elçisi kadar saldırgan ve totaliterdi – ve onlar kadar bilgisizdi. Astronomların (ve onların rehberliğini kabul eden fizikçilerin) özel ve çok sınırlı yöntemlerinin Hakikat ve Gerçekliğe ulaşmanın doğru yolu olduğunu sorgusuz sualsiz öylece kabul etti.¹⁰

kupta fark etmesine rağmen, Bellarmine'in bu mektupta görülebilen gerçekçi tutumunu gözden kaçırdığı için eleştirir ki, bu çok doğru bir eleştiridir, bkz. Richard S. Westfall, *Essays on the trial of Galileo*, (Vatican City: Vatican Observatory Publications, 1989), 16–17; ayrıca bkz. Maurice A. Finocchiaro, *Defending Copernicus and Galileo: Critical Reasoning in the Two Affairs*, (New York: Springer, 2010), 278. Bellarmine'in araçsalcı tutumu astronomiye dair bir tutum iken, onun gerçekçi tutumu ise fiziğe yöneliktir. Dünya'nın merkezde olması fiziğe dair bir konudur; bir astronom, araçsalcı bir tutumla Güneş merkezli bir model tasarlayabilir fakat merkezde Güneş'in mi yoksa Dünya'nın mı olduğu konusu fiziğin alanına girer. Bellarmine'in yer merkezli evrenin gerçekliğine yönelik tutumu fizik ile alakalıdır, astronomi ile değil. Bu konudaki açıklamalarımız için ayrıca bkz. Çimen, "Kopernik'in *De Revolutionibus*'u için Osiander'ın Yazdığı Önsözün Araçsalcı Bir Yorumu: Bir Yeniden Değerlendirme", 154–155.

9 Maurice A. Finocchiaro'nun, Feyerabend'in Galileo vakasına yaklaşımına dair eleştirileri için ayrıca bkz. Maurice A. Finocchiaro, *On Trial for Reason: Science, Religion, and Culture in the Galileo Affair*, (Oxford: Oxford University Press, 2019), 171–224. Feyerabend'in *Yönteme Karşı* adlı eserinde Galileo'nun bilimsel yöntemi hakkındaki görüşlerine dair bir eleştiri için de bkz. Alan Chalmers, "The Galileo that Feyerabend Missed: An Improved Case Against Method", *The Politics and Rhetoric of Scientific Method: Historical Studies*, ed. John A. Schuster & Richard R. Yeo (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986), 1–32.

10 Feyerabend, *Farewell to Reason*, 249.

Görüldüğü üzere Feyerabend, Galileo'nun elde ettiği sonuçları başkalarına zorla dayattığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla onun Galileo'yu bir zorba (totaliter) olarak gördüğü çıkarımına varılabilir.¹¹ Feyerabend'in bilgiye ulaşmada alternatif yöntemlere de yer verilmesini savunmasından söz etmiştik; o bakımdan kendisi, çoğulcu olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte Feyerabend, Galileo'yu astronomların belirli ve sınırlandırılmış yöntemlerini kullanmak ile suçlamıştır yani Galileo'yu çoğulcu olmamakla itham etmiştir. Ancak geldiğimiz noktada, Feyerabend'in Galileo'yu çoğulcu görmediği için değil, ulaştığı bilimsel sonuçları başkalarına zorla dayattığı iddiasıyla totaliter (zorba) olarak tanımladığını ortaya koymaktayız. Bununla birlikte Feyerabend'in, Galileo'nun astronomların belirli ve sınırlandırılmış yöntemleri ile kendisini sınırlandırmış olduğu önermesi de doğruluk zemini bulmamaktadır. Çünkü Galileo'nun matematiksel fiziği, o dönem için yeni bir olgudur.¹² Galileo'yla Kopernik, Aristoteles'ten beri süregelen ve astronomların da kabul ettiği matematiksel bilimler ile doğa felsefesi ayrımını yok saymış; matematiği doğa felsefesinin başat aracı haline getirmişlerdir. Yani aslında Feyerabend'in iddia ettiği çok sınırlı ve özel yöntemlere sahip olan astronom ve fizikçilerin, o dönemde doğa felsefesi ile matematiksel bir bilim olan astronomi arasındaki Aristotelesçi disiplinel ayrımı benimseyen

11 Feyerabend'in, Galileo ile ilgili olarak, elde ettiği bilimsel sonuçları "başkalarına zorla kabul ettirmek istedi" demiş olmasından dolayı, onun Galileo'yu zorba olarak tanımlamış olduğunu söylemekte bir sakınca görmüyorum. Çünkü birine bir şeyi zorla kabul ettirmeye çalışmak zorbalıktır. Feyerabend, Galileo için saldırgan ve totaliter ifadelerini de kullanıyor ki, bu ifadeler de 'zorba' tanımıyla uyumludur. Nitekim totaliter (totalitarian) sözcüğü zorba (autocratic) anlamına da gelmektedir. Totalitarian sözcüğünün anlamı ile ilgili olarak bkz. "Totalitarian", dictionary.com, erişim 16 Kasım 2022, <https://www.dictionary.com/browse/totalitarian>.

12 Feyerabend her ne kadar bu konuşmasında Galileo'yu, o dönemdeki astronomların ve bu astronomların rehberliğini kabul eden fizikçilerin yöntemlerinin gerçeğe ulaşmak için yegâne yol olduğunu düşünmekle suçlasa da daha önceki eserlerinde Feyerabend, Galileo'nun, dönemindeki yöntem standardının sınırları dışına çıktığını, başarısının da buna bağlı olduğunu ifade etmiştir. Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*'de şunları söyler:

Özellikle Mach'ın öngördüğü türden bilimsel araştırmaların öndegelen özelliklerinden birisi, verili sınırları dikkate almamasıdır. Galileo, savlama yaparken o zamanın bilgisinin temel bir önvarsayımı olan gökbilim/fizik ayrımı diye bir şey sanki yokmuş gibi davrandı; Boltzmann, kinetik teorinin kapsamını belirlemek için mekanikten, fenomenolojik ısı teorisinden ve optikten alınmış düşüncelerden yararlandı; Einstein, özgül yaklaşıklıkları, fiziksel dünya görüşlerine ilişkin global ve çok "aşkın" bir taramayla birleştirdi; Heisenberg, sahip olduğu temel fikirlerin bazılarını *Timaios*'tan ve daha sonraları, Anaksimander'den aldı. Araştırmayı ilerletmek için metafizik ilkeler kullanılıyor, mantık yasaları ve yöntembilim standartları gereksiz kısıtlamalar, çok sayıda serüvenci ve "akıldış" anlayışlar oluşturdukları gerekçesiyle patırtısız gürlütüsüz askıya alınıyor (Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, (İstanbul: Ayrıntı, 1999), 263–264).

Bu konuda ayrıca bkz. Uğur Daştan, "Anarşist Galileo: Feyerabend'in Galileo Yorumu", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 75 (2022), 267; Himmət Hülür, "Bilimde Yöntemciliğin Reddi ve Çoğulculuk: Feyerabend'in Epistemolojik Dadaizmi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(2) (2006), 203; Arda Umut Saygın, "Paul Karl Feyerabend'in Bilim Anlayışı", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(1) (2016), 20; David Munchin, *Is Theology a Science? The Nature of the Scientific Enterprise in the Scientific Theology of Thomas Forsyth Torrance and the Anarchic Epistemology of Paul Feyerabend*, (Leiden: Brill, 2011), 167.

astronom ve fizikçiler olduğu çıkarımına varılabilir. Kopernik ve Galileo ise yeni bir yöntem izlemişlerdir ve bu yöntem o dönemde çok az kişi tarafından benimsenmiştir. Dolayısıyla o dönem için Galileo'nun yeni bir ses olduğunu vurgulamak mümkündür. Öte yandan onun, astronomların çok kısıtlı ve özel yöntemleri ile kendini sınırlanmış birisi olduğunu ileri sürmenin doğru kabul edilemeyeceği açıktır. Nitekim o dönemde Galileo'nun, matematiksel doğa biliminin en önemli kurucularından biri olarak kabul edilmesi mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte, Kopernik ve Galileo'nun yeni bir yöntem izlemesi, başkalarının farklı yöntemler kullanılmasına karşı oldukları anlamına da gelmemektedir. Galileo'nun, farklı yöntemler kullananlara yönelik –örneğin Aristoteles fiziğini devam ettirenlere yönelik– bilimsel ve felsefi tartışmalara girmek dışında herhangi bir tutumu olmamıştır. Bu gerçek, Galileo'nun eserlerinde kendisini göstermektedir. Geline noktada, bilgiye ulaşmada alternatif yolların kabul edilmesi gerektiğini savunan Feyerabend'in, o dönem için yeni bir yöntem kullanan Galileo'yu övmesiyle ilgili beklenti dahi oluşabilir. Oysa Feyerabend çoğulcu anlayışa sahip biri olarak, yeni bir yöntem kullanan Galileo'yu –hem de ortaya çıkartmış olduğu bilimsel sonuçları başkalarına dayatmak gibi bir tutum içerisinde olmamasına rağmen– bir zorba olarak görmüş; Kilise'nin ise “çok daha açık, dürüst ve kesinlikle daha rasyonel”¹³ olduğunu ileri sürmüştür. Peki, gerçekten öyle midir?¹⁴

Bellarmino, Kutsal Kitap'ın anlaşılmasında Kutsal Ruh'un temel alınması gerektiğini ifade etmiştir. Kutsal metinlerin Kutsal Ruh tarafından esinlendirilmiş olan kişilerce kaleme alınmış olmasını da buna gerekçe olarak göstermiştir. Kendisi durumla ilgili olarak, Havari Peter'dan şu sözleri aktarmıştır: “İlk olarak şunu anlayın, esinlenmiş hiçbir söz, bireysel yorumlamadan kaynaklanmaz. Çünkü esinlenmiş sözler hiçbir zaman insan çabasından kaynaklanmazlar; daha ziyade, Tanrı'nın kutsal adamları, Kutsal Ruh tarafından esinlenerek konuşmuşlardır.”¹⁵ Bellarmino, Aziz Peter'in bu sözlerini, bireylerin kutsal metinleri yorumlayamayacağı, bu yorumun sadece Kutsal Ruh tarafından yapılabileceği şeklinde anlamıştır. Bellarmino'nun bu tutumu aslında o dönemdeki Protestan akımına karşı bir tutumdur.

13 Feyerabend, *Farewell to Reason*, 255.

14 Feyerabend'in, Kilise'yi bağımsızlığı ve bazı rasyonel olmayan kabulleri desteklemesi sebebiyle eleştirdiğini biliyoruz. Bununla birlikte, farklı sebeplerden dolayı Kilise'yi desteklemektedir de: Feyerabend'a göre Kilise, insani ilgileri dikkate alarak gerçekliği belirlemiştir; Kutsal Kitap'ı gerçekliğin sınır koşulu haline getirmiştir; Galileo'yu cezalandırmak yoluyla ise Kilise, kutsanmış bir yaşamın koruyucusu olma görevini yerine getirmiştir. Bu konuya aşağıda ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

15 Akt. Robert Bellarmino, “Disputations on the Controversies over Christian Faith against the Heretics of the Day,” *Galileo, Bellarmino, and the Bible*, çev. Richard J. Blackwell (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991), 191.

Çünkü Protestanlar, Kutsal Kitap'ın yorumunun herkes tarafından yapılabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Kutsal Kitap, Kutsal Ruh tarafından esinlendirilmiş olan yazarlar tarafından kaleme alınmıştır ki bunlar, Musa gibi peygamberler ve Paul gibi havarilerdir. O yazarlar hayatta olmadıklarına göre, Kutsal Kitap'ın açıklanmasında etkili olacak olan Kutsal Ruh nerede kendini göstermektedir? Bellarmine şu cevabı vermiştir:

Bu Ruhun genellikle birçok bireyde olmamasına rağmen, biz hâlâ onun kesinlikle Kilise'de yani bütün Kilise'nin en yüksek papazınca kurulmuş bir piskoposlar konsilinde ya da en yüksek papazla birlikte diğer papazlara ait bir konsilde bulunabileceğini savunuyoruz. Burada en yüksek piskopos ve konsiller hakkında bir tartışmaya, bir şeyi tek başına papanın mı yoksa tek başına bir konsilin mi tanımlayabileceğine dair bir tartışmaya girmek istemiyoruz. Buna yeri geldiğinde değineceğiz. Burada daha ziyade, genel olarak Kutsal Kitap'ın doğru anlamının ve bütün ihtilafların yargıcının Kilise, yani tüm Katoliklerin üzerinde anlaştığı ve Trento Konsili 4. oturumunda açık bir şekilde belirtilen bir konsil ile papa olduğunu söylüyoruz.¹⁶

Görüldüğü üzere, bu ruh, Katolik Kilise bünyesindeki bir piskoposlar konsilinde tezahür etmektedir. Bellarmine, Kutsal Kitap'ı yorumlayan Kutsal Ruh'un bir piskoposlar grubunda tecelli etmiş olduğuna inanmayanları ise sapkın olarak ilan etmiştir. Kilise'ye göre, tüm bireylerin Kutsal Kitap'ı yorumlayabileceği –ya da Kutsal Kitap'ı yorumlama yeteneği ile bilgisi olduğuna inandığı biri üzerinden bunu gerçekleştirebileceği– düşüncesi, sapkın bir düşüncedir. Bellarmine, bu konuda Luther'in şu sözlerine yer vermiştir:

Şu tavsiyeye kulak verin: ne Papa ne de Konsiller ne de başka bir kişi neyin inanca ait olduğuna karar verme ve saptama gücüne sahip değildir. Bu yüzden şunu söylemeliyim: Papa, sen konsillerle karar aldın; benim şimdi bunu kabul edip edemeyeceğime karar vermem gerekiyor. Neden? Çünkü sen, beni temsil etmiyorsun ve öldüğümde benim için cevap vermeyeceksin. Ve sadece tinsel bir kişi yanlış bir öğretiyi yargılayabilir. Bu sebeple, konsillerin neye inanılacağını saptayabileceğini ve karar verebileceğini söylemek deliliktir; çünkü sıradan ilahi bir tini fark eden kimse genellikle yoktur.¹⁷

Protestanlar, Kutsal Kitap'ı yorumlama hakkını piskoposlar konsilinde değil, bireysel ruhlarda görürken; Bellarmine ve Kilise, Kutsal Kitap'ı yo-

16 Bellarmine, "Disputations on the Controversies over Christian Faith against the Heretics of the Day," 191.

17 Akt. Bellarmine, "Disputations on the Controversies over Christian Faith against the Heretics of the Day," 192.

rumlama hakkını bireye vermek istememiş ve bu hakkın Kilise'deki bir grup piskoposun elinde olması gerektiğinde ısrar etmiştir. Feyerabend'in çelişkisi ise şurada yatmaktadır: O, kendisini çoğulcu olarak tanımladığı halde, Kutsal Kitap'ı yorumlama hakkını sadece kendilerinde gören piskoposlar grubunun tavrını totaliter olarak yorumlamazken, Galileo'yu totaliter olarak nitelemiştir.

İnsani İlgiler ve Gerçeklik

Feyerabend, gerçeklik ile Kilise'nin ilişkisi üzerine şunları söylemiştir:

...Kilise, insani ilgileri dikkate alarak gerçekliği belirlediğinde sadece doğru yolda değildi fakat olgular ve değerler arasında keskin bir sınır çizen ve daha sonra da olgulara ve böylece de gerçekliğe ulaşmanın tek yolunun bilimin değerlerini kabul etmek olduğunu sorgusuz sualsiz kabul eden bazı modern bilim insanlarından ve filozoflardan önemli ölçüde daha akılcıydı.

Galileo'nun zamanında insani ilgilerin tartışılması için önemli bir kaynak Kutsal Kitap'tı – bu konumunu günümüzde de devam ettirmektedir.¹⁸

Görüldüğü üzere Feyerabend, Kutsal Kitap'ın insani ilgilerin önemli bir kaynağı olduğunu ve bu ilgilerin Kilise tarafından gerçekliği belirlemede kullanıldığını savunmuştur. Feyerabend'a göre Kilise, insani ilgileri dikkate alarak gerçekliği belirlerken; Galileo ve modern bilim insanları bunu yapmaz. Yukarıdaki alıntıda Feyerabend, Galileo'nun ismini zikretmemesine rağmen onu da modern bilim insanları gibi gerçekliği sadece bilimin değerleri ile belirlemeye çalışmakla suçlamıştır. Oysa Galileo, gerçekliği sadece bilim ile belirleyen birisi olmamıştır. Galileo, Katolik bir Hristiyandır ve gerçeğin iki kaynağı olduğunu kabul ederek şunları ifade etmiştir:

...iki hakikat birbiri ile asla çelişmez, bilge yorumcuların görevi, açık duyu deneyimi veya zorunlu kanıtlamalar yoluyla zaten şüphe duymadığımız ve emin olduğumuz fiziksel sonuçlarla bağdaşan kutsal metinlerin gerçek anlamlarını bulmak için çabalamaktır.¹⁹

Galileo'nun bu sözlerinde iki hakikat ile kastettiği; doğa kitabı yani Tanrı'nın Eseri ile Kutsal Kitap yani Tanrı'nın Sözü'dür ve bu iki hakikat birbiri ile çelişmemektedir.

18 Feyerabend, *Farewell to Reason*, 253.

19 Galileo, "Letter to Castelli", *The Essential Galileo*, çev. Maurice A. Finocchiaro (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2008), 105.

Feyerabend ise gerçeğin iki kaynağını kabul etmeyi, Kutsal Kitap'ı gerçeğin sınır koşulu olarak kabul etmek şeklinde ifade etmiş ve şöyle demiştir: "Kutsal Kitap'ın en başta gelen koruyucusu ve yorumcusu olan Kilise, onu gerçekliğin sınır koşulu haline de getirmiştir."²⁰ Ardından Newton'ın bu sınır koşulunu kabul ettiğini ileri sürmüştür:

Katolikliğe karşı olan Newton, bu sınır koşulunu yine de çok ciddiye almıştı. Newton'a göre, araştırma iki kaynaktan faydalanmak durumundadır: Tanrı'nın Eseri yani muhteşem evren ve Tanrı'nın Sözü yani Kutsal Kitap.²¹

Kutsal Kitap'ın sınır koşulu olması, doğa biliminin önermelerinin Kutsal Kitap ile çelişmeyeceği anlamına gelmektedir. Fakat Feyerabend'in gözden kaçırdığı şey, yukarıda bahsettiğimiz üzere, Galileo'nun da Kutsal Kitap'ı bir sınır koşulu olarak kabul etmesidir. Feyerabend bunu ya bilmiyor ya da bilmezden geliyor olmalıdır çünkü aksi halde Galileo'yu, gerçekliği sadece bilim ile belirleyen biri olmakla suçlayamayacaktır.

Kilise'nin bilim (astronomi hariç) ve felsefede gerçekçi tutuma sahip olmasını ve insani ilgilerin en önemli kaynağı olan Kutsal Kitap'ı bilim ve felsefeyi kullanarak yorumlamasını dikkate aldığımızda, Kilise ile Galileo'nun bir farkı olmadığı çıkarımına varılabilir. Nitekim astronomi hesaplamaları için farklı modellerin hipotez olarak kabul edilip kullanılmasına olumlu yaklaşan Kilise, evrenin yer merkezli olduğu konusunda gerçekçidir çünkü bu konu zaten astronominin değil, fiziğin konusudur. Galileo ise Güneş Merkezlilik'in evrenin gerçek yapısı olduğuna inanmıştır ve Kutsal Kitap'ın da bununla çelişmediğini ileri sürmüştür. Böylece hem Galileo hem de Kilise, aslında insani ilgilerin kaynağı olan Kutsal Kitap'ta yer verilmiş bir doğa olgusunu açıklamak için bilimi –yani doğa felsefesini– gerçekçi bir tutumla kullanmıştır. Aralarındaki fark ise Kilise'nin Yer Merkezli Model, Aristoteles fiziği ve Kutsal Kitap'ın lafzi yorumunda karar kılması; Galileo'nun da Güneş Merkezlilik, yeni matematiksel fizik ve Kutsal Kitap'ın mecazi yorumunda ısrarcı olması konularına dayanmaktadır ki farklı yollar kullanarak farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Dolayısıyla, bilgi elde etme sürecinde alternatif yollara da yer verilmesini isteyen çoğulcu tutumun taraftarı Feyerabend'in, Galileo'yu Kilise'den farklı bir yol izlediği için suçlaması çelişkili bir tutum oluşturmaktadır. Ayrıca yukarıda da ifade edildiği üzere, Feyerabend'in, Galileo'nun Kutsal Kitap'ı sınır koşulu olarak kabul etmediğini ileri sürmesi doğru değildir.

²⁰ Feyerabend, *Farewell to Reason*, 253.

²¹ Feyerabend, *Farewell to Reason*, 253.

Kutsanmış Bir Hayat ve Galileo

Feyerabend, Bellarmine'in Güneş Merkezlilik Modeli'ni kabul etmemekte haklı olduğunu düşünmektedir çünkü ona göre, günümüzdeki bilim felsefecilerinin çoğu da Kopernik Modeli'nin zayıflığı konusunda Bellarmine'e katılacaklardır.²² Feyerabend'in, Kopernik Modeli'nin zayıflığı ile ilgili düşüncesine araçsalcı açıdan yaklaştığımızda; Kopernik'in modeli, görüntüyü Batlamyus'un modelinden daha iyi kurtarmaktadır. Yer Merkezli Model'i kabul etmiş Kilise dahi Kopernik'in modelinin görüntüyü daha iyi kurtardığı konusunda hakkını teslim etmiş ve bu modeli bir hipotez olarak kabul ederek, kutsal günlerin tespitine yönelik hesaplamalarda kullanmıştır.

Kilise'nin araçsalcı yaklaşımını öven Feyerabend'in, kendisiyle tutarlı olmak için, görüntüyü Yer Merkezli Model'den daha iyi kurtarmasından dolayı Kopernik Modeli'nin daha başarılı olduğunu ileri sürebilme imkânı bulunmaktadır. Fakat o, bir astronomi modelini ele alırken araçsalcılığı değil de bu modelin sıradan insanın dünya tasavvuruna uygunluğunu ölçüt olarak kullanmış görünmektedir. Aristotelesçi Yer Merkezli Model ve daha genel olarak Aristoteles fiziği, sıradan insanın dünya tasavvuruna ve Kilise'nin kozmolojisine daha uygun düşmektedir. Bu açıdan Feyerabend, Aristoteles'e Galileo'dan daha büyük bir önem atfeder zira onun kozmolojisiyle fiziğinin, insanın dünya tasavvuru ile daha uyumlu olduğu düşüncesini taşımaktadır. Dolayısıyla Feyerabend'a göre, insani ilgileri dikkate alarak gerçekliği oluşturan ve bu gerçekliğin de savunucusu olan Kilise, Aristoteles fiziğinden çıkan Yer Merkezli Model'i savunmakla daha akılcı davranmış olmaktadır. Oysa Feyerabend'in dikkate alması gereken şöyle bir husus da bulunmaktadır: Aristoteles, dünya merkezlilik söz konusu olunca sıradan insanın dünya tasavvuruna Galileo'dan daha yakındır ancak ruhun ölümsüzlüğüne ve evrenin sonradan yaratıldığına inanmamasından dolayı sıradan insanın dünya tasavvurundan o denli uzak düşmektedir. Galileo ise ruhun ölümsüzlüğüne ve evrenin yaratılmış olduğuna inandığı için bu konularda sıradan insanın dünya tasavvuru ve Kilise ile daha uyumludur. Galileo'nun Kilise ile daha uyumlu olan bu düşüncelerinin, Hristiyanlığın Kurtuluş öğretisiyle yani Kutsal Kitap'ın ahlaki yanıyla yakından ilişkili olduğunu da belirtmeliyiz. Dolayısıyla Feyerabend'in, Galileo'nun sıradan insanın dünya tasavvuruna uygun bulunan bu türden görüşlerini de dikkate alması gerektiği çıkarımına varılabilir.

Feyerabend, Kopernikçi görüşe yapılan itirazı sapkınlık açısından da ele almış ve sapkınlığı, "İnsan varoluşunun niteliğiyle ilgili bir itiraz... çok yönlü

²² Bkz. Feyerabend, *Farewell to Reason*, 257.

ve kutsanmış bir hayatı güvenceye alan eylem, tavır ve düşüncelerden sapma"²³ olarak tanımlayarak şöyle demiştir: "Böylesi bir sapma bazen bilimsel araştırma tarafından cesaretlendirilebilirdi ve cesaretlendirildi. Bu yüzden bilimsel gelişmelerin sapkın sonuç ve içermelerinin incelenmesi gerekti."²⁴ Feyerabend'in sapkınlığa yüklediği anlamın Galileo vakası ile örtüşmediği söylenebilir. Engizisyonun verdiği hükme bakıldığında, Güneş'in merkezde ve hareketsiz olduğu önermesi Kutsal Kitap ile çelişkili bulunduğu için sapkın bir düşünce olarak değerlendirilmiştir.²⁵ Yani Güneş merkezli bir modele inanmak ile "kutsanmış bir hayatı güvenceye alan eylem, tavır ve düşüncelerden" sapıldığı kabul edilmekte ve bu kararı Kilise'nin bünyesindeki bir grup din görevlisi vermektedir. Feyerabend, Kilise'nin Güneş Merkezlilik Modeli'ni Kutsal Kitap'a aykırı görmesini ve bu yüzden de Galileo'yu cezalandırmasını, kutsanmış bir hayatı güvenceye alan bir eylem olarak gördüğü için haklı bulmaktadır. Feyerabend'a göre Kilise, ahenkli bir hayata can verme yeteneğinden yoksun olan bilimin dar ideolojisinin insanları ayartmasını engellemek için Güneş Merkezlilik Modeli'ni kabul etmemiş ve Galileo'yu da bu sebeple cezalandırmıştır.²⁶ Ona göre bilim, iyi bir hayat oluşturmak için zayıf bir temeldir. Oysa Kutsal Kitap, kutsanmış ve iyi bir hayat için doğru reçeteyi sunmaktadır.²⁷

Kilise'nin savunduğu Hristiyanlığın ya da genel olarak Hristiyanlığın iyi bir hayat için doğru temel olup olmadığı tartışmaya açık olmakla birlikte; yaşamı anlamlandırma ihtiyacı göz önüne alınca, bilimden çok daha etkili olduğu bilim insanlarıncada kabul edilmektedir. Bilimin, insanların manevi ihtiyaçlarını doyurma ya da yaşamı anlamlandırma gibi bir iddiası da bulunmamaktadır. Bunun yanında, bilimsel çalışmaların sonuçlarının, yaşamı anlamlandırmada insanlara kısıtlı da olsa bir ufuk açtığı bilinmektedir. Feyerabend, Kutsal Kitap'ın Kutsal Roma Kilisesi tarafından yapılan yorumunda; kutsanmış iyi bir hayatın dökümünün bulunduğu varsayıldığını, Kutsal Roma Kilisesi'nin ise bu kutsanmış hayatın niteliğini gözetken bir kurum olduğunu ileri sürmektedir.²⁸ Ancak Feyerabend'in bu yaklaşımı, önemli bir hususun üstünü örtmektedir: Galileo bir Hristiyandır ve hem de Katolik bir Hristiyandır; Kopernik de Katoliktir. O dönemde Güneş Merkezlilik Modeli'ni kabul eden Foscarini, Tommaso Campanella ve daha başka pek çok düşünür de Hristi-

23 Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 169.

24 Feyerabend, *Yönteme Karşı*, 169.

25 Bkz. "Inquisition's Sentence", *The Essential Galileo*, çev. Maurice A. Finocchiaro (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2008), 289.

26 Bkz. Feyerabend, *Yönteme Karşı*, 173.

27 Bkz. Feyerabend, *Yönteme Karşı*, 170.

28 Feyerabend, *Yönteme Karşı*, 170-171.

yandır. Güneş Merkezlilik Modeli'ni kabul etmese dahi Luther de Hristiyandır fakat Kilise'ye göre bir sapkındır. Gelinen noktada bu insanların, kutsanmış iyi bir hayatın önünde engel olup olmadığı sorusu sorulabilir. Kilise'nin sapkın gördüğü bu kişilerin iyi bir yaşama dair kabiliyetlerinin, Kilise'nin yorumuna tabi olanlardan daha eksik olarak mı kabul edileceği de ayrı bir sorudur. Kilise, Güneş Merkezlilik Modeli'ne inanmayı sapkınlık olarak değerlendirirken; Galileo, Kopernik, Foscarini, Campanella gibi düşünürlerin bu modeli kabul etmiş olmaları, onları böylesi kutsal bir yaşamın ve insani değerlerin dışına çıkarmamıştır. Güneş Merkezlilik Modeli'nin gerçekliğini kabul etmekle artık onlar Hristiyan olmadıklarını ilan etmemişlerdir.

Güneş Merkezlilik Modeli'nin Kutsal Kitap ile çeliştiği ileri sürüldüğü için, Feyerabend'a göre bu model, reçetesini Kilise'nin sunduğu kutsanmış ve doğru bir yaşama dair güvenceyi tehlikeye atmaktadır. Bu sebeple de Kilise'nin Güneş merkezli evren öğretisine geçit vermemesi gerekmiştir. Aksi taktirde Kilise'nin, "insani ve insanüstü değerlerin koruyucusu" sıfatına ağır bir darbe vuracağı düşünülmektedir.²⁹ Bizim bu konudaki itirazımız; Feyerabend'ın, Kutsal Kitap'ın Kilise'deki bir konsil ile papaya ait yorumunu kutsanmış iyi bir yaşamın güvencesi olarak görerek, Güneş Merkezlilik Modeli'nin böylesi bir yaşamı altüst edeceği düşüncesiyle ilgilidir. Feyerabend, Kilise'nin Galileo'ya tutumunu haklı görmüştür çünkü ona göre Kilise, kutsanmış iyi bir yaşamın güvencesi kimliğiyle bilimsel bir kuramın böylesi bir yaşama zarar vermesini engellemiştir. Gelinen noktada şu soru sorulabilir: Acaba Kilise'nin Galileo'yu cezalandırmaktaki amacı, Feyerabend'ın ileri sürdüğü gibi kutsanmış iyi bir yaşamı korumak mıdır; yoksa elinde bulundurduğu gücü, yani Kutsal Kitap'ın tek yorumcusu olma ayrıcalığını ne doğa filozoflarına ne de tek tek insanlara kaptırmamak mıdır?

Sonuç

Bu çalışmada, Feyerabend'ın Galileo'yu bir zorba ve Bellarmine ile Kilise'yi ise böylesi bir zorbaya direnen özgürlük savaşçıları gibi betimlemiş olmasına bazı eleştiriler getirilmiştir. Bellarmine ve Kilise, Kutsal Kitap'ı yorumlama hakkının sadece papa ile bir piskoposlar konsilinin elinde bulunabileceğini savunmuştur. Bilginin elde edilmesinde farklı yolların olması gerektiğini ileri süren Feyerabend'ın ise sadece farklı yollardan değil, farklı insanlardan da söz etmesi; Kutsal Kitap'ı yorumlama hakkının hiç kimse ile sınırlandırılmayacağını, herkesin buna hakkı olması gerektiğini savunması beklenebilecekken o, bilgiye ulaşmak için kullanılan yöntemlere sınır getirilmesine karşı olmasına rağmen, Kutsal Kitap'ın hakikatine sadece bir grup

²⁹ Feyerabend, *Yönteme Karşı*, 173.

piskoposun ulaşabileceği iddiasına karşı çıkmamıştır. Feyerabend'in bu tutumunun, kendisinin savunduğu çoğulculuk ile bağdaşmadığı görülmektedir.

Feyerabend'in, Galileo ile ilgili birçok eksik bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Galileo'nun, Kutsal Kitap'ı bir sınır koşulu olarak kabul ettiğini bilmiyor görünmektedir. Kutsal Kitap'ın sınır koşulu olarak kabul edilmesi, felsefe ya da bilimsel önermelerin Kutsal Kitap ile çelişmeyeceği anlamına gelmekte ve Galileo da bunu kabul etmektedir. Fakat Kilise'nin aksine, Güneş Merkezilik Modeli'nin Kutsal Kitap'taki açıklamalar ile daha uyumlu olduğunu ileri sürmüş ve bunun için de Kutsal Kitap'ın mecazi yorumunu yapmıştır. Kilise ise lafzi yorumda ısrar etmiştir. Böylece Kilise ve Galileo, Kutsal Kitap'ın yorumunda farklı yolları izlemiştir: Galileo, Kilise'den farklı olarak Aristoteles fiziği yerine yeni matematiksel fiziği ve lafzi yorumlama yerine mecazi yorumlamayı kullanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Feyerabend'in Galileo'yu zorbalıkla suçlamasının, kendisinin çoğulculuk düşüncesine uygun olmayan bir tutum olduğu anlaşılmaktadır.

Galileo'nun Kutsal Kitap'ı bir sınır koşulu olarak kabul ettiği bilgisinin Feyerabend'da karşılık bulmaması, onu başka bir hataya da sürüklemiştir. Böylelikle Galileo'yu, gerçekliği oluştururken bilimin değerlerinden başka bir değer tanımamakla suçlamıştır. Oysa elde ettiği bilimsel sonuçların Kutsal Kitap ile çelişmez olduğunu kabul eden Galileo, Kutsal Kitap'ı bir sınır koşulu olarak da kabul etmiş olmaktadır. Kutsal Kitap'ı bir sınır koşulu olarak kabul eden Galileo, gerçekliği sadece bilimin açıklayacağını düşündüğü maddi boyutu ile ele almamış, Kutsal Kitap'ın sağladığı maneviyatı da kabul etmiştir. Dolayısıyla, Kutsal Kitap'ın insani ilgilerin en önemli kaynağı olmasından yola çıkıldığında, Galileo'nun bu insani ilgilere duyarlı kaldığı iddiasının temelsiz olduğu açıktır.

Öz

Gerçeğin Tahakkümü: Feyerabend, Bellarmine ve Galileo

Paul Feyerabend, *Galileo ve Gerçeğin Tahakkümü* ismiyle yayımlanmış konuşmasında, Galileo'yu, düşüncelerini başkalarına dayatma yoluna giden bir zorba olarak tanımlamıştır. Kilise'nin; insani ilgileri göz önüne alarak bir gerçeklik oluşturduğunu ve Galileo'yu cezalandırmak suretiyle bu gerçekliği savunabildiğini, böylece kutsanmış bir yaşamın güvencesi haline geldiğini ileri sürmüştür. Bu makalede, Feyerabend'in bahsi geçen konuşması üç yönden eleştiriye tabi tutulmaktadır: İlk olarak, Feyerabend'in Galileo'yu düşüncelerini başkalarına zorla dayatan biri olarak görmesi haklı değildir; ikinci olarak, gerçekliği belirlemede Galileo insani ilgilere duyarlı değildi çünkü Galileo da Kutsal Kitap'ı gerçekliğin bir sınır koşulu olarak kabul ediyordu; ve son olarak Galileo, kutsanmış iyi bir hayatı güvenceye alan düşüncelerden sapmamıştı.

Anahtar Kelimeler: Feyerabend, Bellarmine, Galileo, Aristoteles, Güneş Merkezilik, Yer Merkezilik

Abstract

The Tyranny of Truth: Feyerabend, Bellarmine, and Galileo

In his published speech, *Galileo and the Tyranny of Truth*, Paul Feyerabend defines Galileo as a tyrant who imposes his thoughts on others. He asserts that the Church established a reality by considering human concerns, and that by punishing Galileo, the Church could defend this reality, so becoming the guarantor of a blessed life. In this article, Feyerabend's aforementioned speech is criticized in three ways: firstly, Feyerabend's view of Galileo as someone who imposed his thoughts on others is unfair; secondly, Galileo was not indifferent to human concerns in determining reality because Galileo, as well, accepted the Bible as a boundary condition of reality; and finally, Galileo did not deviate from the ideas that guarantee a blessed good life.

Keywords: Feyerabend, Bellarmine, Galileo, Aristotle, Heliocentrism, Geocentrism

Kaynakça

- Barker, Peter & Bernard R. Goldstein. "Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy: A Reappraisal", *Perspectives on Science*, 6(3), (1998): 232–258.
- Bellarmino, Robert. "Disputations on the Controversies over Christian Faith against the Heretics of the Day", Galileo, Bellarmine, and the Bible, trans. Richard J. Blackwell, 187–193. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- Bellarmino, Robert. "Cardinal Bellarmine's Letter to Foscarini", *The Essential Galileo*, trans. Maurice A. Finocchiaro, 146–148. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2008.
- Chalmers, Alan. "The Galileo that Feyerabend Missed: An Improved Case Against Method", *The Politics and Rhetoric of Scientific Method: Historical Studies*, ed. John A. Schuster & Richard R. Yeo, 1–32. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Çimen, Ünsal. "Kopernik'in De Revolutionibus'u için Osiander'ın Yazdığı Önsözün Araşsal Bir Yorumu: Bir Yeniden Değerlendirme", *Felsefelogos* 72, (2019): 147–159.
- Daştan, Uğur. "Anarşist Galileo: Feyerabend'in Galileo Yorumu", *Felsefe Dünyası Dergisi* 75, (2022): 263–297.
- Duhem, Pierre. *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*, trans. Edmund Dolan, Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- Feyerabend, Paul. *Farewell to Reason*, London: Verso, 1993.
- Feyerabend, Paul. *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Ayrıntı, 1999.
- Feyerabend, Paul. *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Finocchiaro, Maurice A. *Defending Copernicus and Galileo: Critical Reasoning in the Two Affairs*, New York: Springer, 2010.
- Finocchiaro, Maurice A. *On Trial for Reason: Science, Religion, and Culture in the Galileo Affair*, Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Freudenthal, Gad. "<Instrumentalism> and <Realism> as Categories in the History of Astronomy: Duhem vs. Popper, Maimonides vs. Gersonides", *The Significance of the Hypothetical in the Natural Sciences*, ed. Michael Heidelberger & Gregor Schiemann, 269–294. Berlin: De Gruyter, 2009.
- Galileo. "Letter to Castelli", *The Essential Galileo*, çev. Maurice A. Finocchiaro, 103–108. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2008.
- Hodgson, Peter H. *Theology and Modern Physics*, Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2005.
- Hülür, Himmet. "Bilimde Yöntemciliğin Reddi ve Çoğulculuk: Feyerabend'in Epistemolojik Dadaizmi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8(2), (2006): 199–218.

- Inquisition. "Inquisition's Sentence", *The Essential Galileo*, çev. Maurice A. Finocchiaro, 288–292. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2008.
- McKirahan Jr., Richard D. "Aristotle's Subordinate Sciences", *The British Journal for the History of Science*, 11(3), (1978): 197–220.
- Munchin, David. *Is Theology a Science? The Nature of the Scientific Enterprise in the Scientific Theology of Thomas Forsyth Torrance and the Anarchic Epistemology of Paul Feyerabend*, Leiden: Brill, 2011.
- Saygın, Arda U. "Paul Karl Feyerabend'in Bilim Anlayışı", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(1), (2016): 16–24.
- Shank, Michael H. "That the Medieval Christian Church Suppressed the Growth of Science", *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, ed. Ronald L. Numbers, 19–27. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Westfall, Richard S. *Essays on the trial of Galileo*, Vatican City: Vatican Observatory Publications, 1989.
- Westman, Robert S. "The Astronomer's Role in the Sixteenth Century: A Preliminary Survey", *History of Science* 18, (1980): 105–147.

COVID-19 CONSPIRACISM IN THE AGE OF POST-TRUTH

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 227-244.

Geliş Tarihi: 22.04.2022 | Kabul Tarihi: 02.07.2022

Ömer Ersin KAHRAMAN*

Introduction

Following the rapid propagation of the pandemic since December 2019, the Covid-19 has become the most important debate in all around the world. Due to the pandemic, the greatest nations applied extreme measures which were heretofore unthinkable in order to mitigate the propagation of the virus having the potential to paralyze the healthcare systems down the line. They stalled the whole global transportation, shut down schools, universities and all social gathering spaces and applied massive lockdown measures for the greatest metropolises and even whole countries. Consequently, people abruptly found themselves in a new reality confined in the limits of their domiciles which became their workplace, online education center and the only space for diversions (Dwivedi et al., 2020). They had to rapidly adapt themselves to the new reality which compelled them to use new technologies which were at experimental level before the pandemic and to shift their social relations onto the social media platforms (Kaya, 2020).

The rapidly changing social structure has led to innumerable debates around the pandemic and its social and political consequences, not only in the academic and scientific circles, but also among all parts of society especially through debates on social media platforms. These debates are not always founded on reasonable or proven arguments insomuch as people can freely participate in any debate simply by just clicking on a button regardless their

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Demokrasi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-3744-5965, e-mail: kahraman.omerersin@gmail.com

educational or professional backgrounds. Although a large proportion of these allegations which do not generally have any concrete empirical basis are labeled as conspiracy theories, they can still persuade people in large scales, roughly one third of the internet users, to believe that the pandemic is nothing but a hoax to dissimulate the implementation of the 5G telecommunication technology, or that the virus is a bioweapon developed in a laboratory and spread by the wealthy elites to reorganize the new world system and to win power and profit. What is more surprising is, these conspiracy theories of the COVID-19 are not directly propagated by any authority figure combating for the diffusion of the disinformation, but they are mainly diffused by ordinary users of the social media platforms (Ahmed et al., 2020).

These conspiracy theories have remarkably become for certain people even more credible than the authoritative elucidations diffused by the scientific circles. It can be said that even the authoritativeness of science is discredited insomuch as popular allegations circulating through social media platforms progressively persuade people. However, it is not the first triumph of the conspiracism seeing the fact that still half of Americans believe that there is a plot hidden by the government in the 9/11 attacks and four in ten Americans think that the debate around the climate change is a “scientific fraud”. These claims undermining the trust to the authorities led even sometimes people to refuse preventive healthcare services like it was the case in the vaccine boycott trends and massive disinformation trends popularizing unproven and dangerous treatments (Oliver & Wood, 2014). The conspiracy theories speculating about the COVID-19 have a similar potential to constitute an obstacle in front of the struggle against the virus. Recent reactions and protests against mask obligations and social distancing unveil a part of this detrimental potential (Grimes, 2020).

A recent study showed that the use of social media as a source of information has a positive relationship with the tendency to believe in the conspiracy theories concerning the COVID-19 pandemic and a negative relationship with COVID-19 health-protective behaviors (Allington et al., 2020). What is more, although some scholars like Viren Swami and his colleagues (Swami et al., 2014) show that there is a negative relationship between the tendency to believe in such theories and analytical thinking ability, it is also undeniable that the users of social media platforms through which a large portion of the false information is circulating mostly consist of educated people (*Social Media Use by Education*, 2017). Despite the fact that social media has become so influential as an independent source of news in the age of information like in the case of the Arab Spring (Joseph, 2012) insomuch as

the mainstream media tend to manipulate masses by means of hoaxing and propaganda through the commodified information flux (Herman & Chomsky, 2011), today these new platforms contribute to the commodification of information in a greater scale as the use of the social media create ideologically segregated network circles sharing the same common sense, ideas and convictions (Allcott & Gentzkow, 2017). Thus, it is obvious that the social media has an important impact on both the discreditation of the authoritativeness of the mainstream information channels and the increasing propensity towards the conspiracy theories.

In a positivizing empiricist conception, as the problem is diagnosed as a result of the technology's ease to share and diffuse information and thoughts in restricted circles, today the solution is also searched in the tool itself. Consequently, the academic attention is focused on the development of automated tools, machine learning and algorithms detecting the conspiracist social media posts in early stages of their diffusion in order to prevent them becoming viral (Kumar & Shah, 2018; Shahsavari et al., 2020). The effective use of the artificial intelligence which creates the restricted circles of network is then introduced as the possible solution for the detection of the conspiracist posts as well. However, while the attention is on the inner mechanisms of the new communicational technologies, the main common problem is simply lost from the view and the devaluation of the truth through the commodification of information is generally overlooked altogether. The veracity of information has gradually become less important while the objective to maximize the circulation of the commodified information regardless its content and context has become the first concern of all media platforms. Indeed, there is a positive relationship between the propensity towards the conspiracy theories and the feeling of alienation, powerlessness, distrust and being disadvantaged (Abalakina-Paap et al., 1999). Inasmuch as the truth has become irrelevant in the exploitation and manipulation of information circulation for economic and political agendas, the global trust of the masses towards the authorities has respectively declined and fed sentiments of alienation, powerlessness and distrust. This article aims to investigate the sociopsychological mechanisms of the progressive propensity towards the conspiracy theories in relation with the progressing distrust and skepticism towards the authoritativeness of mainstream information channels in the age of post-truth in which the truth itself has become accessory.

A Natural Tendency towards Conspiracism

Great minds think alike. Max Weber (1864-1920) declared the disenchantment of the world and all its mysteries thanks to the omnipresent triumph of the reason in the beginning of the twentieth century (Jenkins, 2000). It could finally bring forth a universally agreed upon system of knowledge in the ultimate stage of rationalization and establish the modernity in an unrivaled fashion by all means. This triumph had a cost: it would enclose us in an iron cage, an unescapable universal state of a bureaucratically organized society ruled by reason. Apparently, we are not firmly shut down in such an iron cage and it turned out to be that this hope or dystopia was not the actual terminus of the enchantment. Even one century after the declaration of the triumph of reason, science which is supposed to give the elusive but right-minded elucidations and the unbiased remedies is still defied by mystified claims and beliefs.

Conspiracy theories can be counted among these defying claims which present themselves as alternative explanations contending with the generally recognized official statements, especially in political, economic or social debates. According to Bale (2007), these theories attempt to find out in events some sort of alleged secret agreements between a group of actors aiming to attain malevolent goals. They undertake the task to uncover the so-called facts dissimulated in plausible accounts or even in scientific elucidations for corrupt intentions. They put in question the official statements to uncover the conspiracies hidden between the lines.

The allegations of conspiracy theories are generally accused of lacking evidence, being based on superstition or prejudice and not proposing credible arguments (Coady, 2019). Although it is not possible to consider them as being false by definition, they are generally seen as implausible and unreliable allegations far from being scientific since, dealing with secrecies, they cannot be verified or falsified through factual data (Brotherton & French, 2015; Keeley, 1999). In accordance with this bad reputation, the term of conspiracy theory is not neutral in quotidian language as it is coined with an important pejorative connotation widely employed to discredit an argument (Byford, 2011, p. 21).

Conspiracy theories have a wide spectrum of interests and debates they attempt to explain. Still, they all have some common traits arising from the nature of developing suspicious claims without sufficient evidence, sometimes even out of thin air. First of all, these theories presume an interconnectivity between all beings and phenomena. They suppose all events are

deliberately put in place by some actors, and rummage around for an intentionality in the course of all events (Douglas et al., 2016). Thus, these theories ascribe agency to all explanations, and they do not leave room for pure coincidence. Another important aspect of these theories is that they always appeal to a coalition of a group of conspirators working together and they always deal with threats menacing another group as the conspirator's intent to attain some dangerous and deceptive goals (van Prooijen & Lange, 2014). Last but not least, these theories always deal with secrets and therefore are difficult to invalidate. This does not mean that they are by definition false as they can come out to be true; but to obtain the evidence to prove or disprove these theories is extremely difficult due to the confidentiality of their topics (van Prooijen & van Vugt, 2018).

Alongside all other traits, intentionality-seeking and agency attribution is the rationalizing aspect which makes conspiracy theories sound plausible and assures them credibility vis-à-vis statements of authorities. Thanks to this aspect, all components of the phenomenon in question appear interconnected in the context of the intention directed to a malicious goal the agents secretly go after. Accordingly, the subjacent reason of the credibility of these claims lacking sufficient proofs is searched in their tendency to seek for intentionality by scholars. A recent research shows that the origin of believing in conspiracy theories can be found in the human tendency to ascribe agency and intentionality even to purely coincidental events (Douglas et al., 2016). Likewise, Robert Brotherton and Christopher C. French defend that a "domain-general intentionality bias", which they introduce as a natural human tendency, makes conspiracy theories seem plausible (Brotherton & French, 2015).

Intention seeking has an important role to understand everyday social interactions with other members of a community. It allows to understand the acts of other members of the community and the position of an individual in the community. Any inadequacy in this process can lead to incapability to grasp the crucial information about the mental states and future acts of others (Baldwin & Baird, 2001). Because of its vital functions, this ability of automatically seeking for intentionality is even considered as an important evolutionary acquisition granting the adaptation in a community in the domain of evolutionary psychology studies (Atran & Norenzayan, 2004). However, all the events surrounding the individual do not happen on an intentional basis. Thus, individual should acquire an ability to distinguish intentional actions from non-intentional events in everyday situations. Otherwise, interpreting all events in the light of intentionality can cause different sorts of comprehension problems as human beings can overwhelm

the intentionality and try to seek for agency even in coincidental situations (Brotherton & French, 2015).

This difficulty can be seen as a by-product of the evolutionary development of human psychological mechanisms. Rosset claims that the ability to distinguish intentioned acts from unintended events is a secondary process and requires additional effort and knowledge to become aware that there can be other reasons of actions (Rosset, 2008). According to this vision, like the mechanism of pattern recognition, intentionality seeking mechanisms are automatic. We interpret all events at first sight as intentional and posteriorly distinguish unintended events by means of higher cognitive processes. Accordingly, intoxicated people fail to recognize unintentional actions more than sober people (Bègue et al., 2010). Thus, it is possible to claim that there is a natural human tendency to interpret events through intentionality if no intellectual effort is done.

According to Brotherton and French, the fact that conspiracy theories are widely received in society despite their being grounded on unverified arguments can be explained on this commonly shared basis which they call “overattributing intent” (Brotherton & French, 2015). Conspiracy theories offer simple explanations that lean on intentionality of an agency for complex and ambiguous events. People do not even take these allegations as alternatives, but statements more plausible than the official ones, insomuch as people are inclined to look for intentionality in explanations of even hazardous events. Thus, conspiracy theories can overwrite official or scientific accounts as human beings can overattribute intention to events they experience.

In philosophy, this propensity is called anthropomorphism which is seen as the basis of the superstitious beliefs and what the disenchantment is supposed to dispel. Philosophers like David Hume (1711-1776) and Feuerbach (1804-1872) considered anthropomorphism, the altitude of reflecting human traits and agency onto everything including natural events, as an archaic step of reason and the basis of myths aimed at explaining, or coping with frightening natural phenomena (Adorno & Horkheimer, 2002, p. 4). Likewise, Spinoza (1632-1677) thought that superstitious beliefs were based on the natural tendency of men to attribute agency to all phenomena by ignorance of their real causes, and they were linked to the irrational desires and excessive aspirations to superintend these fearful phenomena which were beyond the reach of their control. Thus, men, ignorant of the truth, presupposed that everything in nature acts according to a final cause just like human beings, and they hoped in superstitions, like believes in a divine

plan, creation, immortality, etc., to overcome their fears through the intentional direction of the universe by a supernatural power like a god who could love them above all other things and give whole nature to their service for them to realize “their blind desire and insatiable avarice” (Spinoza, 2018, p. 36). Hence, superstitious believes which are considered to be linked to the natural tendency of agency detection treat even inanimate phenomena as intentional, and provide hope of control through the belief in a logically or empirically unverifiable or falsifiable supernatural order (Atran & Norenzayan, 2004; Petrican & Burris, 2012).

Although the overattributing agency, or anthropomorphism, which is considered as the source of propensity to believe in superstitious unfalsifiable allegations, ensues from human nature, scholars argue that this situation is not inevitable. Regarding the studies showing a negative correlation between education predicts and tendency to believe in conspiracy theories (Douglas et al., 2016; van Prooijen, 2017), it can be suggested that it is possible to develop faculties to avoid this propensity to seek intentionality and agency in every event. Even though there are some other studies which do not support the findings of these research studies (Gentzkow & Shapiro, 2004; Parsons et al., 1999), van Prooijen defends that education can help to reduce the tendency to believe in conspiracy theories thanks to its contributions to “cognitive complexity and feeling of control” (van Prooijen, 2017). Especially as education develops children’s cognitive skills and problem-solving capacities, it provides children with the analytical thinking skills and a healthy dose of skepticism leading them to refuse to unquestionably admit conspiracy theories based on anthropomorphist overattributing intent.

This remedy prescribing reason and critical thinking for recovering from the superstitious stage of mind overattributing agency is coherent with the assertions of Enlightenment philosophy. Spinoza considered that only reason and rational thinking could really reveal the truth that would liberate man from fears leading to superstitious beliefs and show that there was no teleological final cause in nature, but only determinism following the laws of nature as real causes of phenomena (De Dijn, 2013). Likewise, Kant (1724-1804) defined Enlightenment as the step out of immaturity resulting from the deficiency of courage to use the guidance of reason in understanding process. Thus, he claimed that Enlightenment is the courageous act to use man’s own reason to understand the truth (Kant, 1992).

A By-Product of Self-Defense

But there is still an important question to be replied in this remedy: what is this healthy dose of skepticism? Conspiracy theories can be seen as skeptic reactions against official authorities and their statements in social, political and economic measures. The allegations of these theories are skeptical of and refuse to comply to the official statements of the authorities they consider as self-professing and instrumental for some malicious goals of the authorities which are considered as the main actors of the conspiracy acts (Brotherton, 2017). Thus, conspiracy theories refuse the unbiasedness of statements that the authorities assert since these theories consider the official statements as deceptive and ill-informing allegations aimed at hiding the truth. Moreover, they are received as credible arguments by their audience insomuch as the latter feels the same insecurity and doubt towards the authorities.

The key concept to understand this aspect of conspiracy theories is fear resulting from insecurity and doubt. For that reason, van Prooijen and van Vugt argue in a study that the evolutionary origin of the tendency to believe in conspiracy theories should not be found in the by-product of the development process of psychological mechanisms evolved for different reasons like pattern recognition, agency detection, etc., but in psychological mechanisms aimed at protecting the individual by detecting the malicious menacing coalitions. Accordingly, the propensity to believe in conspiracy theories is a by-product of the evolutionary development of the “psychological mechanism aimed at detecting dangerous coalitions” which lead people to incessantly seek for specific cues of coalitions potentially menacing and necessitating the prompt reaction for defense (van Prooijen & van Vugt, 2018).

The study of Ohman, Flykt and Esteves (2001) shows that human beings possess a set of inborn fears allowing them to recognize natural threats, like snakes, spiders, predators, etc., in their environments. This set of fears work like a threat management system which becomes apparent in the responses of human beings face to intimidating stimuli. Accordingly, van Prooijen and van Vugt think that this mechanism is also capable to recognize friendly and hostile alliances of other human beings through their gestures and mimics and can easily identify the “potentially hostile coalitions” as aversive dangerous stimuli (van Prooijen & van Vugt, 2018). Following Bale’s definition which states that a conspiracy requires the coalition of some actors for a common goal (Bale, 2007), van Prooijen and van Vugt argue that the reason why conspiracy theories are received as credible allegations can be found in

this prehistoric psychological mechanism developed in the course of evolution (van Prooijen & van Vugt, 2018).

This explanation supports the findings of the studies showing that the tendency to believe in conspiracy theories among African Americans in the USA or Muslim countries do not demonstrate correlation with social backgrounds and education levels. Likewise, van Prooijen explains this deviation between the findings of studies on the basis of “group-based oppression and marginalization” insomuch as while a big proportion of African Americans feel marginalized in the American society, people of Muslim countries discern their being oppressed and relegated face to the European countries and the USA (van Prooijen, 2017). The feeling of being oppressed and marginalized leads to a sentiment of fear and distrust against the statements of the authorities of the groups face to which people find themselves in danger. Consequently, these groups become more inclined to receive conspiracy theories as the facts hidden behind the malicious dissimulative statements of authorities. In short, conspiracy theories are received as reactions of menace detection mechanisms for self-defense by these groups that lost their faith in the statements of the authorities.

However, it is not only the oppressed or marginalized social groups which receive conspiracy theories as plausible. For instance, a study of Zogby International conducted in 2004 showed that 49% of the residents of New York City believed that the government of the USA was informed in advance about the 9/11 attacks and deliberately failed to react (Wood, 1997). Likewise, 36% of participants of a Scripps-Howard Pool research held in 2006 agreed that federal officials either participated or took no action in the attacks on the World Trade Center (Sunstein & Vermeule, 2009). In another research which studied the credibility of conspiracy theories in health debates, 37% of respondents agreed with the statement that “Food and Drug Administration is intentionally suppressing natural cures for cancer because of drug company pressure” and 20% of them agreed “either that corporations were preventing public health officials from releasing data linking cell phones to cancer or that physicians still want to vaccinate children even though they know such vaccines to be dangerous” (Oliver & Wood, 2014).

These claims which are clearly in contradiction with the official statements are received not only as alternatives, but truths by a considerably large proportion of society. Moreover, despite scholars like Hofstadter (Hofstadter, 2008), it is not possible to simply label believing in such allegations as result of a pathological paranoid seeing the fact that they are supported by

large groups in society. On the contrary, there must be a socially common motive which leads people to this mutual propensity to be persuaded by conspiracy theories.

Lost Faith in Truth and Re-enchancement

Like any superstitious belief, the propensity towards conspiracy theories can be suppressed only by way of an additional intellectual effort. This effort is required in order to attain reasonable judgments, for lack of which the events are judged in a biased fashion for self-defense. It is also obvious that the dominant sentiment in this stage of mind preceding reasonable judgments is fear because the mechanism uses the inborn fears in order to avoid the dangerous coalitions. However, the very same fear is supposed to disappear with the progress of the scientific knowledge which is supposed to disenchant the world through the intellectual effort to attain the objective truth.

Truth was the key factor to relinquish fear. One of the chief determinations of the Enlightenment project was to attain the undeniable universal truth by means of reason and science, and, thus, to overcome fear which leads us to fancy tales. Accordingly, Theodor Adorno (1903-1969) and Max Horkheimer (1895-1973) underlined that the Enlightenment and its project's aim was to liberate men from fear and establish men's sovereignty through "the disenchantment of the world" and dissolution of the myths and fantasies with knowledge and science (Adorno & Horkheimer, 2002, p. 1). West and Sanders reinforced this opinion by arguing that Enlightenment underlined the importance of science as the latter could empower man to "gain mastery over himself and his environment" (West & Sanders, 2003, p. 7).

Since the beginning of the Enlightenment project, humanity awaited the disenchantment and the eradication of the false beliefs. Unfortunately, this is not the case. Centuries after the initiation of the Enlightenment project, man is still not liberated from fear seeing the fact that conspiracy theories do not lose their popularity and become more and more sound and credible for the masses. Why is reason incapable to overcome fear and to attain truth by means of intellectual effort?

The answer must be searched in the key factor which was supposed to relinquish fear: the truth itself, which is discredited and mystified for political and economic ends today while it is commodified. Jonathan Rose underlines the suspicions towards politicians who do not hesitate to use fake news for their political campaigns (Rose, 2017). According to Ralph Keyes, the world has eventually arrived at a post-truth era in which the criteria of truth di-

sappeared, facts are ignored and replaced by lies and emotional discourses (Keyes, 2004). Nick Rochlin points out the general distrust of all news and information as the real reason why conspiracy theories are so persuasive these days (Rochlin, 2017). Likewise, Peter Aps of Reuters buttresses this claim in his column by underscoring truth's growing deficiency of reliability leading to the trend of instrumentalization of conspiracy theories for political ends (Aps, 2019). In short, in the age of information, information itself is commodified and manipulated for dissimulated ends through the controlled media (Chomsky, 2011).

“The disenchantment of the world means the extirpation of animism” resulting from the anthropomorphist tendency to attribute agency to all events, through replacing the words bearing the “stamp of impressions” with impartial formula (Adorno & Horkheimer, 2002, pp. 3–4). The impartiality is the important aspect which has the potential to attain the objective truth by means of veracity. Nevertheless, Weber focused all his attention on the disenchantment of the world with an insight, ensuing from the Enlightenment project, that presumes the impartiality granted to attain truth. Thus, he failed to foresee such a re-enchantment process of the disenchanted world would be possible since he believed, in an evolutionist fashion, in the overthrow of corruption, which he saw as a primitive stage of society, with the progress from traditional phase to modernity (Rubinstein & von Maravic, 2010, p. 21).

Despite the hope to eradicate the last residues of the primitive stage of society, corruption still persists, truth is still manipulated for political and economic ends, and falseness is everywhere. In this sense, Adorno and Horkheimer claimed the failure of the Enlightenment was due to the subjacent political aspirations of its project insomuch as vanquishing nature was insinuating subordination of the human being as a member of the subjugated nature. The Enlightenment project's advancements obtained through technological progress were not only used to dominate nature but also to subjugate people and to gain political power which created a new source of fear and a “triumphant calamity” (Adorno & Horkheimer, 2002, p. 1). Today, knowledge and power are synonymous as Francis Bacon (1561-1626) claimed in “*Novum Organum*” (Bacon, 1905). Insomuch as knowledge was employed as an instrument of power, statements of authorities which were supposed to be impartial were progressively received as biased. Thus, the modernization's aspiration for impartiality and the objective truth has not been achieved because the power which comes from knowledge is not only aimed at subjugating the nature of things but also the human beings.

Following a similar argumentation, West and Sanders underlined in their Post-Cold War political analyses the fact that modernity could not eliminate traditional and irrational convictions in both socialist and neoliberal camps of the project. On the contrary, the authors suggested that, with “a proliferation of modern situations and conditions” advancing since the Cold War period, today modernity is received as a “multiplicity of modernities” (West & Sanders, 2003, pp. 8–9). Accordingly, people have become doubtful and reluctant to believe in the transparency and unbiasedness promises of the authorities, and, thus, in the apparent claims of the truth insomuch as the power circles holding the rational institutions in their hands like state, political parties, banks, media, etc. can manipulate the truth for their benefits according to their own modernity project (West & Sanders, 2003, pp. 11–12).

Even the global “ideoscapes” like democracy, human-rights, welfare, etc. lost their trustworthiness today (West & Sanders, 2003, p. 11). The global discourse of “transparency” has progressively been discredited and replaced by an opacity with the political hoax for power, and the truth of these ideoscapes is received as a new form of mythology, the “globalization mythology” (West & Sanders, 2003, p. 9), because of the absence of trust in the impartiality of the authorities supposed to work for the good of all. People gradually become skeptic of authorities’ political ends which may try to subjugate them. It is then not surprising to see that not only the groups feeling the doubt of subjugation more profoundly like African Americans in the US society or the Muslim societies in front of the West, but people from different social backgrounds and strata have progressively lost confidence in the claims of the authorities they perceive as malicious coalitions subjugating and deceiving them. As a result of this skepticism, masses are more inclined to be persuaded by conspiracy theories. Thus, despite the modernity’s hope to disenchant and dispel myths, insomuch as truth is commodified and progressively hidden behind the curtains, and as masses have progressively lost their trust in the authorities’ good will to bring them the truth, the Enlightenment project has become even more unattainable, and myths and superstitions anathematize once again reason with multiplicity of truths.

Conclusion

Enlightenment has not achieved its goal to disarm the multiplicity of the discourse by replacing it with formula in order to attain the objective truth. It seems like the Enlightenment project has failed to fulfill its promise to attain the universal truth dispelling myths and disarming fears. The discourses take back their places insomuch as the formula appears to be a biased

instrument of the power and the uniformity of the truth appears to regress in front of the multiplexity of the interactions on the social media for which it only signifies a means to maximize its chief objective, profit. The increasing propensity of divergence from the mainstream truth that we observe in conspiracy theories can be searched in this failure of modernity in the quest for the universal truth accessible for all by way of reason.

Kant underlined that the Enlightenment project to attain the truth would be feasible only if “freedom to make public use of one’s reason in all matters” was assured despite all the restrictions of political authorities (Kant, 1992). In this sense, the subjugation of reason and truth to political ends can be seen as an obstacle hampering the freedom precondition of the project. What we experience today is a return to animism, or at least a regression to an archaic stage of mind, awash with uncertainties and fancies insomuch as truth is commodified and devaluated. In this new suspicious perspective, all things must have a kind of final end and there is no room for pure coincidence as everything can be utilized for a malicious plan in secrecy.

The loss of trust in the good or at least the impartial will, and thus, the objective rule of the authorities is responsible of the regression. As Hannah Arendt (1906-1975) highlighted with the concept of “deliberate falsehood” (Arendt, 1972), while truth progressively loses its value, people can embrace falsehood without hesitation for self-protection insomuch as truth is at stake in political controversies. This brings forth the dismantlement of veracity and the emergence of multiplicity of truths in relation with the multiple possible modernity projects subject to the power circles in question. Thus, it is not surprising to see the increasing number of conspiracy theories spread around about the Covid-19 pandemic as the trust towards truth has already been lost long time ago. Accordingly, people have difficulties to imagine that a virus can hazardously emerge from evolution process, as they believe that there must be again a hidden plot to exert power and profit. These claims do not necessitate anymore proofs as they allege to deal with secrecies.

This new epoch, which is sometimes called also as “postmodernity”, is not merely a new fact as its motivations are inherited from the modernity’s roots seeing the fact that modernity and postmodernity represent two different phases of the same mode of production, capitalism (Harvey, 1991). With the emergence of postmodernity, the world did not pass to some sort of a postcapitalist or postindustrial era as the capital accumulation still remained as the driving force and the basic motivation. On the contrary, while postmodernity is supposed to react against modernity, its quest for the

absolute universal truths and grand narratives with skepticism (which it inherited from modernity project), we live in the age of information with the multiplicity of information sources and point of views not because of an intellectual appetite but since information itself has become the key commodity of the market in the capital accumulation process following the structural crisis of 1970s, first within the mainstream media, then through social media (Adair, 2010).

Although truth is discredited with the commodification process of information in the era of post-truth, the Enlightenment project may still have a chance and the enchantment which encourages the conspiracism can still be dispelled. As Ellen M. Wood underlines the problem is not about the Enlightenment or the modernity but its interpretation under a capitalist perspective which claims itself to be almost the natural result of “the universal laws of history” (Wood, 1997). Even the anti-positivist sociologist Max Weber who defends the disenchantment and the triumph of reason reveal the same tendency to naturalize the capitalist history and intertwine modernity and capitalism as he insinuates the development of bureaucracy and capitalism as “natural extensions of the progress of reason and freedom” (Wood, 1997, p. 543). However, if this distinction between capitalism as a specific social form of history and the Enlightenment project to attain universal truths and values for the human emancipation can be fully grasped, the lost faith in reason and universalism through science can be restored and the disenchantment can avert overwhelming and socially detriment conspiracism.

Truth is not discredited because the source of information is multiplied, but because trust towards authorities is lost due to the exploitation of information and knowledge for political and economic agendas of capitalism while multiplicity of information sources facilitates the dissemination of conspiracy theories as the main motivation is to exploit this distrust in the commodification process of information to diffuse any narrative regardless its veracity for interaction and profit maximization. Thus, the debate around the propensity to believe in conspiracy theories in the post-truth era should be enlarged with another research study problematizing the commodification process of information and the consequent distrust against authorities.

Abstract

Covid-19 Conspiracism in The Age of Post-Truth

The Covid-19 pandemic has triggered one of the most important structural crises of the world as the pandemic has not just had a great impact on the healthcare systems, but it has overwhelmed the world economically, politically and socially due to the extreme measures applied to mitigate the propagation of the virus. This situation has led to numerous debates around the effects of the pandemic and the methods that states applied to deal with it, not only in academic circles but in all levels of society merely throughout social media discussions to which participation does not require any educational or professional background. Consequently, this period has also witnessed the diffusion of conspiracy theories varying from accusations which consider the rapid propagation of the virus as a plot of states and big pharmaceutical companies to allegations which presume the pandemic as a hoax to implement new communication technologies like 5G. It is obvious that this situation misleads people and endangers the struggle against the propagation of the virus. At first glance, it can be thought that the use of new communication technologies is to blame for the diffusion of false news, and a solution can be found in developing new tools to detect hoaxes beforehand. However, although social media facilitates the diffusion of conspiracism, it cannot be taken as the major reason seeing the fact that people have chosen to use social media platforms as their information sources because of their distrust against the mainstream media insomuch as information itself has been commodified in the age of information. Thus, this article aims to investigate within a philosophical perspective the sociopsychological mechanisms of the propensity towards conspiracy theories in the post-truth era in relation with the lost faith in the Enlightenment project's quest for universal truths due to the commodification and exploitation of information.

Keywords: Covid-19, Conspiracy Theories, Post-Truth, Enlightenment, Social psychology.

Öz

Hakikat-Sonrası Çağda Covid-19 Komplu Teorileri

Covid-19 pandemisi, virüsün yayılmasını engellemek amacıyla devreye sokulan radikal uygulamalarla yalnız sağlık sistemi üzerinde değil ekonomik, politik ve sosyal anlamda önemli sonuçlar doğurarak dünya genelinde en önemli yapısal krizlerden birini tetikledi. Bu durum, pandeminin etkileri ve devletlerin baş etmek için uyguladığı yöntemler etrafında yalnız akademik çevrelerde değil, katılım için hiçbir eğitim veya profesyonel birikim istemeyen sosyal medya mecraları yoluyla toplumun her kesiminde çok sayıda tartışmaya neden oldu. Sonuç olarak bu dönem, virüsün hızlı yayılmasını devletlerin ve büyük ilaç şirketlerinin bir komplosu olduğu suçlamalarından pandeminin 5G gibi yeni iletişim teknolojilerini uygulamaya almak için ortaya atılmış bir aldatmaca olduğu iddialarına kadar çetireli komplu teorilerine şahitlik etti. Bu durumun insanları yanlış yönlendirdiği ve virüsün yayılmasına karşı mücadeleyi tehlikeye attığı ortadadır. İlk bakışta yanlış bilginin yayılmasında suçlanması gerekenin yeni iletişim teknolojilerinin kullanımı olduğu ve çözümün de aldatmacaları önceden tespit edecek yeni aletler geliştirmekte bulunabileceği düşünülebilir. Her ne kadar sosyal medya komplu teorilerinin yayılımını kolaylaştırırsa da insanların sosyal medya platformlarını bilginin bilgi çağında metalaşması süreciyle beraber gelişen ana akım medyaya olan güvensizlik nedeniyle ilk bilgi kaynağı olarak seçilmesi gerçeği göz önünde tutulursa sosyal medya asıl sebep olarak ele alınamaz. Bu makale, felsefenin bakış açısından hakikat sonrası dönemde komplu teorilerine yönelik eğilimin sosyopsikolojik mekanizmalarını Aydınlanma projesinin evrensel doğruları arayışına olan güvenin bilginin metalaşması ve sömürülmesine bağlı kaybedilmesi ile ilişkilili incelemeyi amaçlıyor.

Anahtar Kelimeler: Covid-19, Komplu Teorileri, Hakikat Sonrası, Aydınlanma, Sosyal Psikoloji.

References

- Abalakina-Paap, M., Stephan, W. G., Craig, T., & Gregory, W. L. (1999). Beliefs in Conspiracies. *Political Psychology*, 20(3), pp. 637–647. <https://doi.org/10.1111/0162-895X.00160>
- Adair, S. (2010). The Commodification of Information and Social Inequality. *Critical Sociology*, 36(2), pp. 243–263. <https://doi.org/10.1177/0896920509357505>
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford University Press.
- Ahmed, W., Vidal-Alaball, J., Downing, J., & Seguí, F. L. (2020). COVID-19 and the 5G Conspiracy Theory: Social Network Analysis of Twitter Data. *Journal of Medical Internet Research*, 22(5), e19458. <https://doi.org/10.2196/19458>
- Allcott, H., & Gentzkow, M. (2017). Social Media and Fake News in the 2016 Election. *Journal of Economic Perspectives*, 31(2), pp. 211–236. <https://doi.org/10.1257/jep.31.2.211>
- Allington, D., Duffy, B., Wessely, S., Dhavan, N., & Rubin, J. (2020). Health-protective behaviour, social media usage and conspiracy belief during the COVID-19 public health emergency. *Psychological Medicine*, pp. 1–7. <https://doi.org/10.1017/S003329172000224X>
- Aps, P. (2019, August 22). COLUMN-Conspiracy theories risk becoming new currency of post-truth politics: Peter Apps. Reuters. <https://www.reuters.com/article/ap-aps-conspiracy-idUSL5N2513XI>
- Arendt, H. (1972). *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Atran, S., & Norenzayan, A. (2004). Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. *The Behavioral and Brain Sciences*, 27(6), pp. 713–730; discussion pp. 730–770. <https://doi.org/10.1017/s0140525x04000172>
- Bacon, F. (1905). *Novum Organum*. George Routledge & Sons.
- Baldwin, D. A., & Baird, J. A. (2001). Discerning intentions in dynamic human action. *Trends in Cognitive Sciences*, 5(4), pp. 171–178. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(00\)01615-6](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(00)01615-6)
- Bale, J. M. (2007). Political paranoia v. political realism: On distinguishing between bogus conspiracy theories and genuine conspiratorial politics. *Patterns of Prejudice*, 41(1), pp. 45–60. <https://doi.org/10.1080/00313220601118751>
- Bègue, L., Bushman, B. J., Giancola, P. R., Subra, B., & Rosset, E. (2010). "There is no such thing as an accident," especially when people are drunk. *Personality & Social Psychology Bulletin*, 36(10), pp. 1301–1304. <https://doi.org/10.1177/0146167210383044>
- Brotherton, R. (2017). *Suspicious Minds: Why We Believe Conspiracy Theories* (Reprint edition). Bloomsbury Sigma.

- Brotherton, R., & French, C. C. (2015). Intention Seekers: Conspiracist Ideation and Biased Attributions of Intentionality. *PLoS ONE*, 10(5). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0124125>
- Chomsky, N. (2011). *Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda*. Seven Stories Press.
- De Dijn, H. (2013). Spinoza On Truth, Religion, and Salvation. *The Review of Metaphysics*, 66(3), pp. 545–564. JSTOR.
- Douglas, K. M., Sutton, R. M., Callan, M. J., Dawtry, R. J., & Harvey, A. J. (2016). Someone is pulling the strings: Hypersensitive agency detection and belief in conspiracy theories. *Thinking & Reasoning*, 22(1), pp. 57–77. <https://doi.org/10.1080/13546783.2015.1051586>
- Dwivedi, Y. K., Hughes, D. L., Coombs, C., Constantiou, I., Duan, Y., Edwards, J. S., Gupta, B., Lal, B., Misra, S., Prashant, P., Raman, R., Rana, N. P., Sharma, S. K., & Upadhyay, N. (2020). Impact of COVID-19 pandemic on information management research and practice: Transforming education, work and life. *International Journal of Information Management*, 55, 102211. <https://doi.org/10.1016/j.ijinfomgt.2020.102211>
- Grimes, D. R. (2020). Health disinformation & social media. *EMBO Reports*, 21(11), e51819. <https://doi.org/10.15252/embr.202051819>
- Harvey, D. (1991). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Wiley-Blackwell.
- Herman, E. S., & Chomsky, N. (2011). *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. Knopf Doubleday Publishing Group.
- Jenkins, R. (2000). Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium. *Max Weber Studies*, 1(1), pp. 11–32.
- Joseph, S. (2012). Social Media, Political Change, and Human Rights. *Boston College International and Comparative Law Review*, 35, 145.
- Kant, I. (1992). *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* (T. Humphrey, Trans.). Hackett Publishing.
- Kaya, T. (2020). The changes in the effects of social media use of Cypriots due to COVID-19 pandemic. *Technology in Society*, 63, 101380. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2020.101380>
- Keeley, B. L. (1999). Of Conspiracy Theories. *The Journal of Philosophy*, 96(3), pp. 109–126. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/2564659>
- Keyes, R. (2004). *The Post-truth Era: Dishonesty And Deception In Contemporary Life*. St. Martin's Press.
- Kumar, S., & Shah, N. (2018). False Information on Web and Social Media: A Survey. *ArXiv:1804.08559 [Cs]*. <http://arxiv.org/abs/1804.08559>

- Oliver, J. E., & Wood, T. (2014). Medical Conspiracy Theories and Health Behaviors in the United States. *JAMA Internal Medicine*, 174(5), pp. 817–818. <https://doi.org/10.1001/jamainternmed.2014.190>
- Petrican, R., & Burris, C. T. (2012). Am I the stone? Overattribution of agency and religious orientation. *Psychology of Religion and Spirituality*, 4(4), pp. 312–323. <https://doi.org/10.1037/a0027942>
- Rochlin, N. (2017). Fake news: Belief in post-truth. *Library Hi Tech*, 35(3), pp. 386–392. <https://doi.org/10.1108/LHT-03-2017-0062>
- Rose, J. (2017). Brexit, Trump, and Post-Truth Politics. *Public Integrity*, 19(6), pp. 555–558. <https://doi.org/10.1080/10999922.2017.1285540>
- Rosset, E. (2008). It's no accident: Our bias for intentional explanations. *Cognition*, 108(3), pp. 771–780. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2008.07.001>
- Rubinstein, W. D., & von Maravic, P. (2010). Max Weber, Bureaucracy, and Corruption. In G. de Graaf, P. von Maravić, & P. Wagenaar (Eds.), *The Good Cause* (1st ed., pp. 21–35). Verlag Barbara Budrich; JSTOR. <https://doi.org/10.2307/j.ctvbj7k5p.6>
- Shahsavari, S., Holur, P., Wang, T., Tangherlini, T. R., & Roychowdhury, V. (2020). Conspiracy in the time of corona: Automatic detection of emerging COVID-19 conspiracy theories in social media and the news. *Journal of Computational Social Science*. <https://doi.org/10.1007/s42001-020-00086-5>
- Social media use by education. (2017, January 11). Pew Research Center: Internet, Science & Tech. <https://www.pewresearch.org/internet/chart/social-media-use-by-education/>
- Spinoza, B. de. (2018). *Spinoza: Ethics: Proved in Geometrical Order* (M. Kisner, Ed.). Cambridge University Press.
- Swami, V., Voracek, M., Stieger, S., Tran, U. S., & Furnham, A. (2014). Analytic thinking reduces belief in conspiracy theories. *Cognition*, 133(3), pp. 572–585. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2014.08.006>
- van Prooijen, J.-W. (2017). Why Education Predicts Decreased Belief in Conspiracy Theories. *Applied Cognitive Psychology*, 31(1), pp. 50–58. <https://doi.org/10.1002/acp.3301>
- van Prooijen, J.-W., & van Vugt, M. (2018). Conspiracy Theories: Evolved Functions and Psychological Mechanisms. *Perspectives on Psychological Science*, 13(6), pp. 770–788. <https://doi.org/10.1177/1745691618774270>
- van Prooijen, J.-W. van, & Lange, P. A. M. van. (2014). *Power, Politics, and Paranoia: Why People are Suspicious of Their Leaders*. Cambridge University Press.
- West, H. G., & Sanders, T. (Eds.). (2003). *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*. Duke University Press.
- Wood, E. M. (1997). Modernity, postmodernity or capitalism? Review of *International Political Economy*, 4(3), pp. 539–560. <https://doi.org/10.1080/096922997347742>

BENEDETTO CROCE'NİN SANAT ANLAYIŞI BAĞLAMINDA ORHAN VELİ KANIK OKUMASI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 245-263.

Geliş Tarihi: 08.05.2022 | Kabul Tarihi: 25.11.2022

Bilge SALUR*

Giriş

Sanatın ne olup olmadığı, tanımlanıp tanımlanamayacağına ilişkin çeşitli görüşler neredeyse insanlık tarihi kadar eski bir zamandan beri süregelmektedir. İnsan yaşamının sürekliliği ve dönüşümü, tarihsel olarak kesintisiz devam ettiğinden dolayı sanatın ne olduğuna ilişkin bulunan yanıtlar, anlamlandırmalar ve sanat algısı elbette değişmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan sanat felsefesi sanatın neliğini sorgulamaya yönelik bir alt disiplin olarak iş görmektedir.

Bununla birlikte sanat pratiğinin ve sanatın niteliğine ilişkin görüşlerin toplumsal değişimler ile farklılaşması kaçınılmazdır. Başka deyişle, sanat anlayışındaki değişimler toplumların geçirdiği dönüşümler ile bağlantılı olarak ilerler. Örneğin insanın tözsel doğasının akıl olduğu varsayımı ile yola çıkarak aklın aşırı yüceltilmesiyle sonuçlanacak olan Aydınlanma geleneği, 17. yüzyılın sonlarından 20. yüzyıl başlarına kadar etkisini modernleşme başlığında sürdürmüştür. Max Weber'in deyişiyle *büyülerinden arınmış* bir çağda, yaşadığı çağın sorunsallarına ilişkin üzüntü duyabilen, içgörüsünü akıl ve mantık üzerine temellendiren modern insanın sanat anlayışı hiç şüphesiz aynı kalamazdı. Nitekim insanın ve toplumun dönüşümünden sanat da payına düşen almıştır.

Sanatta evrensel ölçütlerin bulunamayacağı ve sanat yapıtını ortaya çıkaran herhangi bir özden bahsedilemeyeceğini savunan postmodern akım

* Dr., ORCID: 0000-0001-8337-8583, e-mail: bilgesalur9@gmail.com

kendini özellikle 1960'lardan sonra göstermiştir. Modernizmin tanımlayan, kuralcı ve sanatta büyük yapıtlar bekleyen bakış açısı ile arasına set çeken hatta onu yıkan ve dönüştüren bu anlayış, modernizme karşı anarşiyi savunmaktadır. 'On the Anarchy of Poetry and Philosophy' kitabında Gerald R. Bruns, sanattaki anarşiyi diğer seçeneklere açık olma hali olarak tanımlar (Bruns, 2007: 5). Arkesizlik, kalıplarından kurtulmuşluk sanat olarak tanımlanır. Evrensel ölçütün olmayışını, güzelin artık genel geçer bir anlayışla sunulmaması sanatçıya özgürlük sağladığına ilişkin bu düşünce, esasen ilk kez postmodernizm ile ortaya çıkmış değildi. Tarihsel anlamda değerlendirildiğinde, kendi döneminde anlaşılamayan, içinde yaşadığı dönemden bağımsız düşüncelere sahip sanatçılar her zaman var olmuştur. Örneğin, on dokuzuncu yüzyılın büyük şairlerinden kabul edilen Baudelaire'e göre modernite "geçicidir, kaygandır ve olumsuzdur; yarısı sanatın, yarısı ise ebedi ve değişmez olandır." Baudelaire'in modernisti sokağın bakış açısını, yani çevresinin rastgele ve görünüşte önemsiz ayrıntıları bir dedektif gözüyle kaydeden *flanör* ya da aylak'ın bakış açısını ele geçirmiştir. Burada romantik deha teorisi tepetaklak edilir: deha dünya kurmanın aşkın bir failiyken; modernist, bir kimliksizlik figürüdür (Bruns, 2007: 59). Bu anlayışla birlikte, bugüne dek büyük yazıtlar, yapıtlar aracılığı ile ortaya konmuş olan sanatın, artık tek tek bölümler halinde, adeta bütünselliği olmayan kesitler halinde yaratılabildiği inancı ortaya çıkmış olur.

Yirminci yüzyılın en önemli sanat kuramcılarında biri kabul edilen Benedetto Croce, estetik ve felsefe alanında oldukça etkili bir isimdir. Yirminci yüzyılın ilk yarısında estetik ve edebiyat eleştirisinde ve genel olarak felsefede az ama önemsiz olmayan bir ölçüde baskın bir figür olmasına rağmen, ünü ne İtalya'da ne de İngilizce konuşulan dünyada uzun ömürlü olmuştur. Bu bir bakıma adaletsiz bir durumdur. Croce, kelimelerinin ardında, ilk bakışta görüldüğünden çok daha fazla derinliği barındırır. Onun estetik alanından sanatın ifade olduğu fikrine ilginç yeni bir bakış açısı kazandırır. Bu bakımdan onun bakış açısı sanat felsefesi alanından ve bu alandaki polemiklerden ayrılması oldukça zordur (Kemp, 2008).

20. yüzyılın önemli Türk şair Orhan Veli Kanık ise Türk şiir geleneğine yaptığı yenilikçi katkı ile sanata ilişkin anlayışın değişiminde önemli bir rol oynamıştır. Onaran'a göre, "Orhan Veli'nin kısa süren şiir serüveninde adı öyle çok anılmıştır ki, hiçbir ozan edebiyatımızda böylesine etkili olamamıştır" (Onaran, 2011: 101). Orhan Veli kendisinden önce gelen sanat anlayışını eleştirerek, Türk sanat anlayışına yeni bir bakış açısı kazandırmış, yeni bir şiir olanağını tanıtmıştır. Bir şair olarak, şiir sanatının gerek konu gerekse biçim bakımından yeni bir ilgilenme ile ele alınması gerektiğini savun-

muş, bu tutumunu şiirlerinde şair duyarlılığı ile sezdirmeyi başarmıştır. Bu çalışmada, Croce'nin sanat felsefesine yönelik görüşleri bağlamında Orhan Veli şiirleri incelenecek ve birisi sanat kuramcısı, diğeri bir sanatçı olan bu iki ismin sanat kapsamındaki anlayışlarına dair değerlendirme yapılacaktır. Bununla birlikte, Orhan Veli'nin sanatında Croceci anlamıyla sanat algısının da izi sürülecektir.

Croce'nin Sanat Anlayışı

20. yüzyılın önemli düşünürlerinden Croce'nin görüşleri sanat felsefesi içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur. Cömert'e göre, sanatın ne olduğu üzerine tanımlama yapmak, sanatın özü gereği tanımı reddeden yapısıyla çelişmektedir. Ancak Croce'nin estetiğinde ilk kez sanatın kesin bir tanımı ile karşılaşırız. Bu bağlamda estetik, yalnızca "dini bütün olmayan 18. yüzyılın yaratabileceği iki dünyadan biri" olarak konumlanmıştır (Cömert, 1979: 8).

Croce'yi diğer sanat kuramcılarından ayıran en büyük farkın ise onun estetiğe ilişkin görüşlerindeki aşırı idealist tavrı olduğu söylenebilir. Croce'ye göre sanat eserinin alımlanması, özel bir zümreye ait değildir. Çünkü zaten sanat son derece insani bir etkinlik olmak bakımından tüm insanlar tarafından alımlanabilir. Bir başka deyişle Croce, sanatı özel bir pratik olmaktan çıkararak bütün insanlar tarafından anlaşılabilir ortak bir bağlama yerleştirir.¹ Bir başka deyişle Croce, sanat etkinliğini ve sanat eserini tüm insanlık tarafından anlaşılabilir paylaşılabilir bir etkinlik olarak görür. Croce bu özdeşlik şu sözlerle gerekçelendirir:

Büyük sanatçıların bize kendimizi açık ettiği/gösterdiği söylenir. Ancak onların hayal gücü ile bizimki arasında bir doğa özdeşliği olmadıkça ve fark sadece nicelik açısından olmasaydı bu nasıl mümkün olabilirdi? *Poeta nascitur*'u *homo nascitur poeta*'ya² çevirmek iyidir: bazı insanlar büyük, bazıları ise küçük şairler olarak doğar. Deha kültü ve hurafesi, bu niceliksel farkın bir nitelik farkı olarak alınmasından doğmuştur. Dehanın gökten inen bir şey değil, insanlığın kendisi olduğu unutulmuştur. (Croce, 2005: 18).

Bu sözlerinden anlaşılacağı üzere Croce'ye göre tüm insanlar sanat bağlamında ortak ve özdeş bir yetiye sahiptir. Bu durumda her insanın aslında sanatçı olduğu sonucu çıkmaktadır. Yalnızca bazı sanatçılar, ifade güçlerinin

- 1 Croce'nin sanat bağlamındaki bu tavrın temellendirilemez olduğuna ilişkin iddialara makale kapsamını aşacağı için yer verilmemiştir. Croce'deki bu idealist tavrın problemleri doğasına ilişkin bir eleştiri için bkz: *Benedetto Croce'nin Felsefesinde Sezgi-İfade Özdeşliği Bakımından Sanatın Konumu*. Kılıç & Sayın. Kaygı, 19(11)/2020: 636-653.
- 2 Şairin şair olarak doğması yerine, her insanın biraz şair olarak doğmasını kastediyor.

fazlalığı sebebiyle büyük sanatçı olurlar. Kısacası büyük sanatçıyı sıradan bir sanatçıdan ayıran fark Croce'ye göre, yalnızca nicelikselidir.

Croce'nin bu düşüncesi sanatın sezgisel bir ifade olarak konumlamasıyla açıklanabilir. Croce'nin sanat anlayışının özünde yatan kavram, sanatın sezgiyle olan özdeşliğidir. Croce'nin sanat sezgidir demekle yaratım olarak sanatın sezgi olduğunu öne sürer. Croce'ye göre insan mantıksal/akli ve sezgisel olmak üzere iki tür bilgiye sahip olabilir. Günlük, sıradan hayatta, bazı gerçekler akıl yürütme ile gösterilemez, onların sezgi ile öğrenilmeleri gerekmektedir. Gündelik hayattaki bu önemine rağmen sezgi, teori ve felsefe alanında önemli olarak kabul edilmemiştir (Croce, 2005, 11-12). Croce'nin bu noktada amacı, sezginin ifade ile özdeşliğini göstermek ve sanatın ifade edilmiş olana yani sezgiye dayandığını göstermektir.

Düşünüre göre sezgi, sanatçının ruhundan taşar ve ifade edilmesi zorunlu kılınır. Sezgi, bu bağlamda, ifade ile özdeştir. Daha önce ifade edilen, sanatsal ortaklaşma, tüm insanların sahip olduğu bu sezgi bağlamında temellendirilir. Croce'ye göre insan, kendiliğindenlik içinde zaten şiir konuşmaktadır. Başka bir deyişle, insanın özü şiir gibi konuşmaktır, dolayısıyla bu herkesin aslında şair olması demektir. Burada söz edilen bilinçli ve dilbilgisi kuralları ile ilintili olan zihinsel bir süreç değildir. Aksine doğal bir kendiliğindenlik içerisinde dili dilbilgisi ve sözlük soyutlamaları içinde sınıflamadan ve insanın sözlük ve dilbilgisiyle konuştuğunu düşünmeden kendini ifade etmesidir. Croce, sıradan insanın kullandığı gündelik konuşma biçiminin, öteki ifade biçimlerinden bir uçurumla ayrılamayacağını savunur. Şair, ortak insanlık ile birleşmelidir çünkü ancak bu birleşme ile birlikte gerçek şiirin etkileyciliği ortaya çıkar. Croce, eğer şiir "Tanrılar dili" olsaydı, insanlar onu anlayamazdı der. Şiirin insanları yüceltmesi insanların üstünde gerçekleşen bir olay olmaktan ziyade, onların içinde gerçekleşen bir yüceltmedir (Cömert, 1979: 77).

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Croce'de sanat esasen, insandan ayrı ve yapay bir edim değildir. Aksine, tüm insanların ortak olarak paylaştığı sezgi yetisi ile hayata, insana ve gündelik yaşama içkindir. Böylece estetik lüks bir etkinlik, müzelere ve sergilere ait bir oluşum olmaktan, zümrelerin tekelinde kalmaktan kurtulur. Croce felsefesinde gündelik sezgi ve sanat sezgisini ayrı değil bir olması, sanatı belli bir topluluğa ait ve kısıtlı biçimler üzerinden iş gören bir etkinlik olmaktan kurtarır.

Bununla birlikte sezginin bir diğer özelliği, onun canlı, etkin ve hakiki bir süreç içerisinde doğmasıdır. Bu bağlamda sezgi, ruhun³ teorik bir etkinli-

3 Croce'nin spirito kavramı, İsmail Tunali tarafından tin, Bedrettin Cömert tarafından ise ruh olarak Türkçeye çevrilmiştir. Bu çalışmanın devamında söz konusu kavram ruh olarak kullanılacaktır.

ğidir. Bu sezgi ortak bir dehanın ürünüdür. Aynı özden gelen tüm insanlığın paylaştığı bu cevher sanat dehasının kendisidir. Dolayısıyla sanat konusundaki ayrım özsel bir ayrıklık değil, ifadeysel bir farklılık olarak görülür:

Bazı insanlar tinin belirli karmaşık durumlarını tam olarak ifade etmek için daha sık bir eğilime, daha büyük bir yeteneğe sahiptir. Bu adamlar gündelik dilde sanatçı olarak bilinir. Bazı çok karmaşık ve zor ifadeler daha nadiren elde edilir ve bunlara sanat eseri denir...Sanat olarak adlandırılan ifadelerin ve sezgilerin sınırları, kabaca sanat olmayan olarak adlandırılanların aksine, ampiriktir ve tanımlanması imkansızdır. Bir epigram sanatsa, neden tek bir kelime olmasın? Bir hikâye sanat ise, gazetecinin notu neden olmasın? Bir manzara sanat ise, neden topografik taslak sanat olmasın? Molière'in komedisindeki felsefe öğretmeni "Ne zaman konuşsak düzyazı yaratırız" derken haklıydı...Özdeşliğimize sıkı sıkıya bağlı kalmalıyız, çünkü estetiğin, sanat biliminin, sanatın gerçek doğasını, insan doğasındaki gerçek köklerini ortaya çıkarmaktan alıkoyan başlıca sebeplerden biri, genel tinsel yaşamdan ayrılması ondan bir tür özel işlev ya da aristokratik çember yaratması olmuştur (Croce, 2005: 17).

Dolayısıyla Croce'de sanat özel bir zümre etkinliği değil, insanın tinsel bir edimidir. Bu tinsel edim, kaynağını ifade edilen sezgiden almaktadır. Tine ait bir etkinlik olarak sanat, akılsal olandan değil ama duygulardan doğar. Croce'ye göre sezgiye tutarlılık veren duyguların birliğidir, sanat ruh durumlarının lirik bir biçimde ifade edilmesine dayanan bütünlüktür (Cömert,1979: 48). Croce burada, sanatın zihinsel bir faaliyet olmaktan çok, duygulardan meydana geldiğini söyler. Sanata en yüksek formunu akıl değil duygular verir.

Croce'nin sanat anlayışındaki diğer önemli görüş ise filozofun sanatsal anlamda şiire tanıdığı ayrıklık olarak görülebilir. Croce'ye göre şiir tüm sanatların ilki, önde gelenidir ve bu bakımdan şiir tüm sanatları önceler. Bu bağlamda Croce şunları dile getirir:

Sezgisel bilgi ya da ifade ile, entelektüel bilgi ya da kavram, sanat ve bilim, şiir ve nesir arasındaki ilişki, ancak iki dereceli ilişki olarak tanımlanabilir. Birinci derece ifadedir, ikinci derece ise kavramdır: birincisi ikincisi olmadan var olabilir, ancak ikincisi birincisi olmadan var olamaz. Nesirsiz şiir vardır ancak şiirsiz nesir yoktur. İfade, gerçekten de insan faaliyetinin ilk tasdikidir. Şiir "insan ırkının ana dilidir"; ilk insanlar "doğaları gereği yüce şairlerdi (Croce, 2005: 23).

Tüm bu sözlerinden anlaşılacağı üzere Croce'ye göre şiir saf sezgi olmak bakımından, diğer sanatlardan daha farklı bir yere sahiptir. Croce'nin şiire verdiği önem şiirin tüm duyguları ifade etmede *daha dolaysız* olmasından ileri gelmektedir. Şiir vasıtasıyla duyguların "...bütün ruhumuzda sonsuz etkilerle geniş daireler halinde yayıldığı görülür. Sevinç ve sıkıntı, haz ve acı, güçlülük ve kendini bırakış, ciddilik ve tüy hafifliği, bu duyguda biri ötekine bağlanır...biri ötekine dönüşür, çünkü her bir duygu, bireysel görünümü ve özgün, baskın nedenini korusa da kendi içine çekilip, kendi içinde tükenmez" (Cömert, 1979: 50-51).

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere Croce'nin estetik anlayışı, sanatın ifade edilmiş sezgi olarak tanımlanabileceğine, sezgiden tüm insanların pay alması sebebiyle tüm insanlar tarafından icra edilebileceği ve anlaşılabilirliği inancına dayanmaktadır. Böylece sanat, belli bir kesim etkinliği ve pratiği olmaktan çıkmış olur. Bununla birlikte Croce, sezginin akılsal olmadığını, duygulara dayandığını dolayısıyla kavramsal ve teknik bir bağlamda sanattan söz edilemeyeceğini de iddia eder. Sanat doğası gereği duygulara dayanmış olduğundan, sanatın tabir-i caizse en yetkin formu şiirde ortaya çıkmaktadır. Çünkü şiir, tüm insanlarca ortak olan duygulanımları ifade etmede en aracı formdur, ifadenin en primitif halidir. Tüm bu görüşleriyle Croce sanatı son derece *doğal* bir insani ifade biçimi olarak insan hayatına içkin olarak konumlandırmış olur. Bu bağlamda herkesçe hissedilen duyguları ifade etmede en doğal sanat da şiirdir.

Orhan Veli'nin Sanata Bakışı ve Croce Estetiği Bağlamında Değerlendirilmesi

Türk edebiyatının en önemli isimlerinden biri olan şair Orhan Veli, Türk edebiyatında Garip hareketi olarak geçecek yeni bir anlayışın öncüsü olmuştur. Orhan Veli kendisinden önce gelen Türk şiir geleneğinin teknik yönünü eleştirerek, şiirde ölçünün ve kafiyenin gereksiz olduğunu öne sürmüştür. Çünkü Orhan Veli'nin sanat anlayışına göre sanatın ulaşılabilirliği, herkesçe anlaşılabilir oluşu oldukça önemlidir, "vezin ve kafiyenin olumsuz etkilerinden biri de şairin duygularını ve duyarlılığını ifadelendirişini sınırlamasıdır. Bu da şiir dilinin doğallıktan uzaklaşması sonucunu doğurmuştur. Şiir geleneğinde önemli yere sahip olan söz ve anlam sanatları, şiirin doğallaşması yolunda birer engeldir." (Sazyek, 1996: 56). Bu bağlamda Orhan Veli, sanatı seçkin kapsamından kurtarmak gerektiğini öne sürmüştür. Başka deyişle, bu düşünceye göre sanat belli bir zümrenin etkinliği olarak görülemez. Orhan Veli bu görüşünü *Garip*'in önsözünde şu sözlerle açıklar;

Bugüne kadar burjuvazinin malı olmaktan, yüksek sanayi devrinin başlamasından evvel de dinin ve feodal zümrenin köleliğini yapmaktan başka hiçbir işe yaramamış olan şiirde, bu değişmeyen taraf; müreffeh sınıfların zevkine hitap etmiş olmak şeklinde tecelli ediyor. Ama yeni şiirin istinat edeceği zevk, artık akalliyeti teşkil eden o sınıfın zevki değil. Bu günkü dünyayı dolduran insanlar yaşamak hakkını mütemadi bir didişmenin sonunda buluyorlar. Her şey gibi, şiir de onların hakkıdır, onların zevkine hitap edecektir (Veli, 2000: 26).

Bu sözlerinden anlaşılacağı gibi, Orhan Veli sanatın ortaklaşa bir edim olması bakımından Croce ile benzer bir biçimde düşünmektedir. Hatırlanacağı gibi Benedetto Croce'nin sanat anlayışlarındaki temel varsayım, sanatın belli bir insan kesiminin anlayıp yaşayabileceği lüks bir etkinlik olmayışında temellenmekteydi. Orhan Veli'nin şiirleri son derece öznel bir içeriğe sahip görünmesine rağmen esasen tüm insanlarca paylaşılan, hepimizde olan duygulanımlara dayanmaktadır ve şairin şiirlerinde sıradan insanların varlığı bu sebepten dolayı önemlidir:

Orhan Veli Kanık, "Edebiyatta Tipler"den söz ederken, toplumu, sanat eserinin kalıcı olmasına zemin hazırlayan bir ölçüt olarak da değerlendirmiştir. Özellikle anlatmaya dayalı yazılı eserlerdeki figüratif kadroyu toplumun içinden kişilerin oluşturması gerekir. Eserin "ölümsüz" olmasında başlıca rol, "kalabalığa benzeyen, çoğu zaman alelade olan, iyilikleriyle, kötülükleriyle, basitlikleri, aptallıkları kurnazlıklarıyla işleri, güçleri ve avarelilikleriyle hasılı her şeyleriyle dünyada olan kahramanlar" bana ait olacaktır. Burada dikkati çeken husus, Orhan Veli Kanık'ın, roman ve öyküye mal ettiği bu tipolojik değerlendirmeyi, şiirine de egemen kılmış olmasıdır...sadece onun değil; aynı zamanda Garip şiirinin de egemen figürü, yukarıdaki özellikleri taşıyan, 'sıradan insan'dır. (Sazyek, 1996: 95).

Orhan Veli'nin sanat anlayışındaki bu yön, sanat ve insan arasındaki mesafenin olmayışını sezdirir. Bu bağlamda sıradan birinin hikayesi herkesin hikayesi iken, herkes Orhan Veli şiirlerinde kendi hikayesini bulmuş olacaktır. Orhan Veli'nin sanata ilişkin bu görüşleri, şairin sanat ve hayatın iç içe oluşunu imlediğini gösterir. Şairin bu bağlantıyı kurmak için de akla değil, duyguya dayalı bir anlatımı tercih etmesi, Croceci anlamıyla sanatın sezgisel bir ifade olmasına benzemektedir.

Bu bağlamda Orhan Veli ayrıca, 'şiir yazarken bu kelimelerle düşünmek gerekir' diyen zihniyeti sanatçının yaratıcılığını tehdit eden unsulardan biri olarak görür. Tıpkı Croce'nin vurguladığı gibi dil bir ifade aracıdır, ancak bu durum sanatçının özgün yaratıcılığına ket vuran, kısıtlayan bir ayrıntı

olmamalıdır. Zira şiirin kendi bütünlüğü vardır, çoğu zaman bu bütünlüğün farkına bile varılmaz. Bu bütünlüğü sağlayan, Orhan Veli'ye göre dil kalıpları, kuralları değildir. Aksine belirlenmiş, dile uygunluk açısından *bilinçli* olarak yaratılmaya çalışılmış eserler samimi değildir. Bilinen kalıplar içine sıkıştırılmış söylencelerde hiçbir sanatkârlık bulunmadığına inanan Orhan Veli, çareyi sanata ve sanat yapıtının ortaya çıkışında önceden belirlenmiş kurallara dair bilinen her şeyi atmakta bulur. Sanatta sanatçının ruhundan çıkmış ve belli bir zaman sonra gelenek halini almış, alışkanlıklarımızın hepsinden kurtulmak gereklidir.

Bu düşünceye benzer bir şekilde Croce de sanatsal yaratım sürecinin tekniikle ilgisi olmadığı kanaatindedir. Dilin saf gerçekliğini idrak edebilmek için, dil bilgisi kalıplarının dışına çıkmak, sözcük ayrımlarını tümünden unutmak gereklidir. Croce, sanatın kurgu olmayan, düş gücü (fantasia) ve asalak olarak tanımladığı kurgu gücü (immaginazione) arasında bir ayrım yapar. Düşünre göre sanat, düş gücünden doğmaktadır. Croce düşlemsel kendiliğindenlik adını verdiği bu yaratım sürecinin sanata mutlak egemen olduğunu söyler. Sanatsal üretim sürecinde ise bu düşlemsel kendiliğindenliğe hiçbir teknik veya pratik karışamaz (Cömert, 1979: 66). Bu bağlamda ifade gereçleri sanatçılar ve sanat yapılarının arasında ancak bir köprü olabilirler, sanatçılarının eserlerini etkiler ancak onları belirlemezler. Yani kötü bir tekniikle iyi bir sanatçı olmak mümkündür. İmkânı olmayan şey ise iyi sanatçının ifade gücündeki eksikliklerdir. Çünkü sanatçı şayet yeterince iyi ise bu onun sanatını icra ederken kullandığı malzemeleri ve tekniğinden dolayı değil, onun sezgisel yanından ifade gücünden kaynaklanmaktadır.

Orhan Veli şiirini ve sanatını, sanat kuramındaki Croceci bakış açısıyla değerlendirdiğimizde, onu belki de büyük bir şair yapanın gerek tüm insani temaları kullanarak yarattığı duygudaşlık, gerekse üslubunun herkesçe paylaşılan duyguları ifade edişindeki zenginlikten kaynaklandığı yorumu yapılabilir. Fuat'a göre şairin en büyük ustalığı, bu doğallığından ve duygudaşlığından ileri gelmektedir: "Orhan Veli bir şiir süzgeci gibi dinliyor çevresindeki konuşmaları. 'Deli eder insanı bu çocuk' diye oğlunu kovalayan ananın bağırışından "Deli eder insanı bu dünya" dizesini çıkarıyor, "Bilmem ki nasıl anlatsam" çırpınması onda bir şiirin, eskicinin sokaklarda seslenmesi başka bir şiirin ilk dizeleri oluveriyor. (Fuat, 2011: 139)

Tüm bunlardan anlaşılabilceği gibi, Croce'nin sanat felsefesindeki tutumunun, Orhan Veli'nin sanat anlayışıyla ve şiirleriyle yakınlık kurulabilecek noktaları mevcuttur. Öncelikle her iki anlayış da sanatın yalnızca belli bir zümrenin anlayabilip yaratabileceği bir şey olamayacağı ve sanat yapı-

tının sanatçının ruhundan kopup gelmiş saf sezgiler olduğu ve bu sezgilere zihinsel, idraki süreçler üzerinden kurgular yapılamayacağı üzerine ortaklaşır. Bu anlayışa göre, bir şiirden ne anladığını anlatması yerine, şiirin kişide uyandırdığı hisleri sezdirmeye ve sezginin sezgisini yansıtmaya yönelmek, ifadesi kötü olma ihtimaline karşın sanat olmaya daha yakın durmak anlamına gelmektedir. Kısacası zihinsel bir işlem sürecinden geçirerek şiiri algılamaya ve anlatmaya çalışmak sanatın doğasında bulunmayan bir şeydir. Çünkü Croce'ye göre sanattaki öz sezilmiş olandır. Bu sezışı duyan ona ulaşan insan bu aşkınsal deneyimden dolayı etkilenme haliyle sanat eserini yaşayan haline gelir. Oysa ussal olan böyle bir etkilenmeye olanak tanımaz. Çünkü insan tümüyle kavramsal bir varlık değildir, kavramlarla yalnızca iş görüp, eylemektedir. Bu durum hastalığın tanımını yapmış olmakla o hastalığı yaşıyor olmanın birbirinden ayrı olması ilişkisine benzemektedir. Yine de bu noktada sezginin sezilmiş olandan çıkıp biçimlenmiş olan halinin elbette her özneye aynı yoğunlukta yansıdığı savunulmamaktadır. Biçimsel farklılıklar kadar, onlardan etkilenen özneler de farklı olabilir. Ancak bu durum da sanatçı ve sanat açısından üzerinde durulacak bir nitelik de taşımaz, zira sanat etkileme endişesinden çok ifade edilme ihtiyacından doğan duyguların dışavurumuna daha yakın durmaktadır. Croce, sanatın dışsal bir edimdense ruha ilişkin bir eylem olduğuna ilişkin olarak şöyle yazar:

Sanat yapıtı ruhsal bir edimdir. Bunun için de dışsal (fiziksel) bir olgu olarak var olmaz. Fizik bilgileri bir heykeli tartabilir, bir resmin renk tonlarını sayabilirler, çünkü onlar için tartıp saydıkları o dış şeylerin ruhsal anlamının bir önemi yoktur. Oysa bir estetikçi için, ölçülen, tartılan şeyler yoktur., yalnızca imgeler vardır, yani ruhsal edimler (Cömert, 1979: 37).

Benzer bir biçimde Orhan Veli de bu şiirlerinin kaynağını ruhsal etkilenmeler olarak ifade etmiştir. Başka bir deyişle Orhan Veli, çevresinde olup bitenlerden, insanlardan ve değişen tabiattan duyduğu etkilenme halini şiirlerini konu eder. Bu bağlamda akılsallık ve teknik yerine, fiziki dünyanın birey üzerinde yarattığı ruhsal tecrübe şiirlerine konu edinmiştir. Bu bağlamda, Orhan Veli'nin dünyayı algılayışına, hayatı anlayıp yaşamasına kelimeleri yetersiz kalıyor gibidir. *Havada sarhoş eden bir şeyler olduğunu söylemek, baharda şiir yazmamanın imkânsızlığı, her Nisan bir yaş daha genç olmak*, Orhan Veli'nin şair duyarlılığının en güzel örnekleridir. Orhan Veli'nin yaşadığı İstanbul, şahit olduğu bahar mevsimi, diğer insanların yaşadıkları dünyaya ait olsalar bile, Orhan Veli'yi onlardan ayrı kılan ve onu sanatçı yapan onun dünyayı algılayışındaki ince duyarlılık ve sezindiği dünyayı yetkin bir biçimde aktarabilme gücüdür:

Rakı şişesinde balık olsam.” ifadeleri şair için insan olma sınırının yıkılmasıdır. İnsan haline yabancılaşan Kanık için doğaya karışacağı başka formlar özgürlük ifadesidir. Şair dönüp dolaşıp Hegel’in üst nokta kabul ettiği sanatla ruhunu tatmin etmektedir. Metonimi örneği oluşturan musikî ve şiir⁴ şairin ruhuna iyi gelmektedir. Musiki barındırdığı ezgilerle, şiir sözcüklerden oluşmasıyla bilincin ve ruhun boşalmasını sağlamasıyla şairi iyileştirmektedir. Tin farklı biçimlere girerek özneyi doğasına yabancılaştırmakta, yabancılaşmaya yol açan bölünme ise sanatla bir bütünleşmeye dönmektedir. İnsanın özgürleşmesi Hegel’e göre sanatla olmaktadır. Sanat, bilim veya din ben arayışında varılan özgürlük alanlarıdır (Uslu, 2019: 76).

Bu bağlamda sanat, insanın içinde bulunduğu haletiruhiyeyi tanımlayan, belki de insanı kendine bildiren bir etkinlik olmasına rağmen, şair bunu bilinçsizce yapan bir çocuk gibidir. Ulucan’a göre Orhan Veli de şiirlerinde bu çocuk gibi olma halinden bilinçli bir biçimde yararlanmıştı:

Orhan Veli, (yeni) şiirlerinde insan, tabiat, aşk, savaş, barış, ümit, inanç, seyahat, sarhoşluk gibi bütünüyle gerçek ve günlük hayatın temalarını ele almıştır. Onun şiirlerindeki çocuksu söylemin katkılarıyla şu temalar da çok sık işlenmiştir: Çocuk saflığı, korku/suzluk, çelişki, şaşkınlık, yalnızlık, acıma/sızlık, utanma/ma, aldatma, doğallık, hazırcıvaplık ve düz mantık. Bunların hepsinin çocuk ve çocuksulukla yakından ilgisinin olduğunu belirtmek gerekir...Çocukların saflık, doğallık, şaşkınlık özelliklerinden kaynaklanan bazı yaklaşımları vardır. Bazen yetişkinlerin, çocuklar tarafından kolayca altından kalkamayacakları durumlara düşürüldükleri bilinir. Söylemlerinde başka türlü ifade edilemeyecek bir “hınzırlık” barındırırlar. Bu yüzdendir ki, “dünyanın gerçek hâkimleri çocuklardır” denilmektedir. Çünkü çocuklar, istemediklerinde hiç kimseyi ve hiçbir şeyi umursamazlar. Orhan Veli, bunu çok iyi tespit etmiş sanatçılardan biridir. Onun, şiirlerinde bu sıfatları taşıyan çocuklar, rahatlıkla görülmektedir. Orhan Veli, şiirdeki çocuksu söylemin artılarını çok iyi tespit etmiştir. Eğer bu söylemi tespit etmemiş olsaydı, o hınzırca duygu ve düşünceleri bu kadar rahat, bu kadar etkili ve bu kadar güzel dile getiremeyecekti. Bir yetişkinin kolay kolay söyleyemeyeceğini bir çocuğun ağzıyla rahatça söyle(t)miştir. O, bilinçli olarak çocuksu söylemi seçmiştir. (Ulucan, 106: 96)

Bununla birlikte, Orhan Veli sürrealizmin temel anlatım teknikleri içinde yer alan mizahı da sıkça kullanmıştır. “Ancak akımın, mizahı toplumun

4 Burada daha önceki bölümde söz edilen Orhan Veli’nin; *Eskiler alıyorum/Alıp yıldız yapıyorum/Musikî ruhun gıdasıdır/Musikîye bağılıyorum/Şiir yazıyorum/Şiir yazıp eskiler alıyorum/ Eskiler verip Musikîler alıyorum* dizelerine gönderme yapılmaktadır.

gölünç olana karşı tutumuna tepki gösterme ve giderek yerleşik toplum düzenine başkaldırma amacıyla kullanmasına karşılık, Garip şiirinin mizah anlayışı özellikle ilk iki evrede yıkıcı nitelikte değildir. Okuyucuyu herhangi bir tepkiye yöneltmeyen, işaret etmekle ve gülümsetmekle yetinen, 'kara mizah'ı daha çok acıma duygusu aracılığıyla ele alan bir yapıya sahiptir. 'Kara mizah'ın yergi ve alay yönleri ise sosyal ve siyasî eleştiriyi kapsayan üçüncü ve dördüncü evre şiirlerinde yoğunlaşmıştır. Ancak, bu şiirler de yıkıcı, başkaldırıcı nitelikte değildir. Ayrıca, Garip hareketindeki, özellikle onu daha çok kullanan Orhan Veli Kanık'taki mizahî tutumun gerçeküstülikle tanışmasından önce başladığına ilişkin elimizde göz ardı edilemeyecek belgeler bulunmaktadır. Şair, henüz on altı yaşında bir lise öğrencisiyken yazdığı, Yahudinin Fendi Amavutu Yendi" adlı "küçük bir perdelik komedi"de ve özellikle "Gece Beyaz Kurşunî, Mavi, Siyah" adlı denemede, daha sonraki mizahî tutumunun ilk izlerini güçlü bir biçimde hissettirmiştir" (Sazyek,1996: 251).

Bu bağlamda sanatçının insanda düş gücünü harekete geçirecek, herkesçe anlaşılabilir bir anlatımı tercih etmesi, çocuksu söylem ve mizah unsurlarından yararlanması, sanatçının büyüklüğe ve evrensele yaklaşmasına vesile olmuştur. Sanatçı kendisini kalben etkileyen bir seziyi, bir yapıya veya bir melodiye aktarır ve sanatını alımlayan diğer kişi kendisini orada bulabilir. Böylece sanat eseri, büyüklüğünden habersiz olarak bir insanın ruhundan tüm insanlara temas etmiş bir bağ gibi yayılarak büyür. Duygular, doğası gereği sonludurlar ancak şiir sonsuzdur. Croce, bu durumu şiirin tümelliği veya evrenselliği olarak adlandırır (Cömert,1979: 51). Duygular değişkenlik gösterir, zamanla yeniden konumlandırır, bir uçtan bir uca doğru dönüşümler ve değişimler içerisinde ilerleme gösterir ve bu duygular zincirin halkaları gibi birbirine bağlanırlar. Birbirlerine dönüşen bu duygular, bireysel görünümünü korusa da duygular esasen kendi içine çekilip tükenen şeyler olmaktan uzaktır. Yine de bu, Croce'nin sanatın yararcılık olmadığına ilişkin görüşüne ters düşen bir fikir olarak algılanmamalıdır. Çünkü Croce, estetiği ele alırken estetiğin amacı olarak ifadesel etkinliğin doğasını kavramayı ele alır ve bu imgesel bağlantılarla kurulmuş sanat eserinin kaynağında herhangi bir haz ve acıdan uzaklaşma güdüsünün bulunmadığını yani sanatın yararcı bir etkinlik olmadığını vurgular. Yani sanat bizim için "hoşa giden" olsa bile sanatın ayırıcı özelliği hoşa giden değil, o hoşa giden'i öteki hoşa gidenler'den ayıran bir şeydir (Cömert,1979: 39). Croce'nin bu ifadeyle, sanatın sıradan herhangi bir duyusal hazzın ötesinde bir şey olduğuna duyduğu inancın altını çizer. Bu bakımdan sanat bedensel, ya da fiziksel doyumunun ötesinde, *ruh doygunluğu* demektir. İşte şairlerin şiirlerinden bize yansıyan etkilenme hali, acıkınca yemek yiyerek

açlığını gidermenin verdiği hazdan öte, ruhumuzu o sanat eseriyle kavrayıp bütünlüğe ulaştırabilmemizden ileri gelir. İnsan sanat yoluyla kendi gerçekliğini kavrar. Sanat eseri örtük veya açık bir biçimde bu amacı güdebilir veya zorunlu olarak bu amacı gütmek zorunda da değildir. Ancak sanat, bizim dünyayla ve kendi ruhumuzla, temas etmemize neden olur ve bunu tamamen sanatın özüne dayanarak yapar. Yani sanat eserinin özünde dışsallık varmış gibi görünse de aslında hepsi insan ruhuna ilişkin kavrayışların ifade edilmesidir. Böylece soyut gibi algıladığımız duygularımızın, sezgilerimizin dışa vurulmuş halini, kısacası kendimizi sanat eserinde görebiliriz. Bir başka deyişle, bizim sanat eserinden etkilenmemiz aslında kendi duygularımıza ve ifade edilmiş olarak karşımızda bulduğumuz ruhumuza ait şeylerdir. Aksi takdirde Nisan veya bahar sadece birer ay ve mevsim adı olarak kalırdı. Oysa Orhan Veli'nin;

“Deli eder insanı bu dünya
Bu gece, bu yıldızlar, bu koku,
Bu tepeden tırnağa çiçek açmış ağaç” (Veli, 2000: 63).

Dizelerini okuyunca, baharla yeniden uyanan doğanın, insanı etkileyen ve insana coşkunluk veren yanını duyumsayabiliriz. Croce'nin de savunduğu gibi sezgiye birlik ve tutarlılık veren şey idea değil duygudur. Sanatsal sezgi demek lirik sezgidir. Sanat yapıtında hayran kaldığımız şey çeşitli ruh hallerinin birliğe kavuşmuş, yetkin düşlemsel biçimdir. Sanat yapıtının doluluğu, tamlığı diye ifade ettiğimiz, duyguların tasarımılaşıp sezgiye dönüşerek gerekli olgunluğa ulaşmış olma halidir (Cömert, 1979: 49). Kısacası sanat duygularımızın lirik olarak ifade edilmiş hali yani sezgisidir ve bu duygular çeşitli dönüşümler geçirse bile sanatın kapsayıcılığı içinde var olmaya devam edeceklerdir.

Sanatın lirik oluşuna ilişkin diğer bir örnek olarak Orhan Veli'nin *Kurt* adlı şiirinin bir dördlüğünü inceleyebiliriz;

“Anlamıyorum dilinden artık
Geceyi saran güzelliğinin;
İçim kör bir kuyu gibi derin”
Bir şey beklenmiyor benden artık” (Veli, 2000: 146).

Bu dördlükte yoğun olarak kendini hissettiren duygu, kendi ruhundan uzak düşmüş olmanın yarattığı sıkıntı ile çevreye, kendine ve hayata karşı hissizleşme, yabancılaşma ve yalnızlık duyguları olarak adlandırılabilir. Orhan Veli'nin bu dördlüğünde, şairin bütünsel bir biçimde ifade edilmiş karamsar, yorgun ve belki de daha önceden farkında olduğu güzellikleri artık

yaşayamamaktan doğan huzursuz duygularının sezgisine ulaşabiliriz. Croceci bağlamıyla değerlendirildiğinde, sanatın ussal olmayan, tekniğe dayanmayan ve sezgilerin ifade edilmesinden doğan lirik halini, Orhan Veli'nin şiirlerinde görmenin mümkün olduğu söylenebilir. Bu noktada Orhan Veli'nin -özellikle bir dönem- Marksizm etkisiyle, toplumsal ve gerçekçi sanat anlayışına yönelerek, sanattaki estetik bağlamı, imge kullanımını ve lirizmi ikinci plana atan bir bakış açısına sahip olmasının, yine de Orhan Veli'deki şairine duyduğu ve estetiği yok etmediği sonucuna ulaşılabilir. Bir başka deyişle:

Orhan Veli bir görüşmede sanatı toplumsal işlevinden uzaklaştırma yolundaki tutumunu pekiştirir. Bu doğrultuda daha önce sanatın kapsamı içinde değerlendirdiği edebiyatı ondan ayırır. Ayrıca şiiri de edebiyattan bağımsız, başlı başına bir sanat türü olarak kabul eder. Bu tasnifindeki temel ölçütü de sanat-toplum ilişkisidir. Sanatta “ fikir” ögesinin olamayacağı düşüncesine yönelen şair, dolayısıyla sanatın, topluma yönelik bir işlev taşıyamayacağını, bu görevi “ fikir” ögesini içermeleri sebebiyle roman, öykü ve tiyatro gibi anlatmaya dayalı yazılı eserlerin üstlenmesi gerektiğini savunmaya başlar (Sazyek, 1996: 96).

Onaran'a göre ise “Garip bildirisinden döndüğünü söyleyen Orhan Veli, şaşkırtıcı ilk etkilerle toplumun ilgisini çektikten sonra değişik çalışmalarla yönelmiştir. Bu nedenle yeni imgeleri kullanmaktan çekinmedi” (Onaran, 2011: 99). Bununla birlikte, “Garip'ten sonraki on yıllık şiir çalışmasında zaman zaman yalın şiirden uzaklaşan, Orhan Veli, yeni imgelere yönelmiştir. Bu yeni imgeler renkli benzetmelerden uzak, şiire derinlik kazandıran, düz söylenmiş izlenimi uyandıran anlatımlardır” (Onaran, 2011: 98). Mehmet Fuat'a göre ise “şairane” ye karşı bildirili bir çıkış yapan Orhan Veli'nin kaçtığı, kaçmak istediği şairanelik kalıplaşmış ve yozlaşmış olan dönemin şiirine yöneliktir. Orhan Veli şiirlerinde mevcut olan şairane söyleyiş ise “günlük konuşmalar çerçevesinde, herkesin dilinden dökülebilir gibi yazılmış “şairce” sözler”e dayanmaktadır. Bu bağlamda Mehmet Fuat, özellikle *Anlatamıyorum* şiirinin şairane olmadığını söylemenin imkânsız olduğunu iddia eder. Bu noktada düzeltilmesi gereken anlayış, şairane olanın olumsuz bir anlama gelmediğini kavramaktır (Fuat, 2000: 40).

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere Orhan Veli için şiir, halen estetik değer taşımaktadır ve bireysel duygulardan arındırılmamıştır. Çünkü Garip hareketinde şiirin temel ögesi olan anlamdır ve anlam insanın beş duyusuna değil, ruhuna yöneliktir (Sazyek, 1996: 56). Dolayısıyla Orhan Veli'nin şiir anlayışı, Croce'nin de savunduğu gibi, insanın ruhsallığı ile ilgilidir, başka bir deyişle sanat, tinsel olanla ilişkilidir. Croce'ye göre tüm insan-

lar bu ruhsallıkta ortaklaşırlar. Bu yüzden Croce'ye göre sanatçı ve sanatı alımlayan kişi tinsellik bakımından bir ve aynıdır, onlar sanat ile bir ve aynı kişi olurlar:

Dante'yi değerlendirmek için kendimizi onun seviyesine yükseltmemiz gerekir: ampirik olarak Dante olmadığımız, Dante'nin de biz olmadığı iyi anlaşılmalıdır. Ancak o değerlendirme ve temaşa anında ruhumuz şairinkiyle bir olur ve biz o anda bir ve tek bir şey oluruz. Bizim küçük ruhlarımızın, ruhun evrenselliğinde, büyük ruhlarla birleşebilmeleri ve onlarla birlikte büyüye-bilmeleri olasılığı yalnızca bu özdeşlikte yatar (Croce, 2005: 66).

Croce'nin bu görüşü oldukça iddialı bulunarak aşırı bir idealizm savunusu olarak görülebilir. Tüm insanların esasında sanatçı olması, sanatın insan ruhuna yönelik bir edim olması sebebiyle tüm insanlarca sezilebilmesi, sanatın bu doğrultudaki birleştirici olmasının oldukça büyük iddia olduğu elbette göz ardı edilemez. Ancak sanatın ne olduğuna ilişkin tanımlamaların sürekli değişerek ayrımların giderek silikleştiği bir bağlamda Croce'nin görüşlerini abartılı olabileceği kabul edilse bile, tüm sanat kuramının anlamsız olduğu söylenemez. Kaldı ki büyük sanatçı olarak kabul edilen kimi sanatçıların da sanatta bu türden bir evrenselliği savunduğu ve sanatın birleştirici gücüne duydukları inançtan söz etmek mümkündür. Zira Orhan Veli, *Roman* adlı yazısında sanatçı ve sanatı alımlayanın birlikteliğini şöyle vurgulamıştır:

Roman ve Romancı Hakkında" adını taşıyan bu parçaları okuduğumuz zaman romancı kendini mi, yoksa etrafını mı anlatmalı diye düşünüyoruz. Green'e göre gerçekten canlı şahıslar bir müddet romancıya boyun eğer, sonra isyan ederlermiş. Acaba o gerçekten canlı şahıslar romancının büsbütün dışında olan insanlar mı? Acaba onların isyanında romancının parmağı yok mu? Böyle bir isyanı körükleyemeyecek haldeki bir romancı gerçekten canlı şahısların canlılıklarını duyabilir mi? Sanmıyorum. Romancı, naçiz kanaatimce ne yalnız kendi içini ne de kendi olmadan gördüğü bir dış alemi anlatan kimsedir. O, ancak, kendi içindekini kalabalıklarda bulduğu, kalabalıkları da kendi içinde duyduğu vakit romancıdır (Veli, 1995: 78).

Dolayısıyla Orhan Veli'nin Marksist felsefe geleneğinden etkilenmesi, sürrealist, imgeye dayalı şiiri dışladığı anlamına gelmemektedir. Sazyek'e göre Garip hareketin ilk dönemlerinde sanat anlayışlarını Marksist felsefenin bazı ilkeleri ışığında değerlendirmiş olan Garipçiler, "bu tutumlarını sonraki yıllarda değiştirmişler, çoğunlukla sanatın sınırları içinde kalan ölçütlere başvurarak değerlendirmelerini estetik kaygıya dayandırmışlardır.

Bununla birlikte, sanat geleneğini toplumcu bir bakışla irdelemeyi sürdürmüşlerdir. Onlara göre toplum sanatta geleneğin oluşumunda önemli bir etkidir. Toplumun benimsemediği sanatçı ve eseri gelenek içinde yer almaz” (Sazyek, 1996: 89).

Tunalı'ya göre Croce'de “sanatın ve sanatçının insanileştirilmesi bir hümanizmi gösterir. Sanatı ve sanat dehasını hayatın içine sokması ve onlara sağlam bir insanî temel sağlaması, ancak Croce'nin genel hümanist tavrı ile açıklanabilir” (Tunalı, 1972: 36). Bu bağlamda Orhan Veli'nin sanata ilişkin görüşlerinde Croce'nin sanat algısında savunulan bazı fikirlere yakın bir durumun olduğu söylenebilir. Onun bakış açısından da sanat belli bir zümre etkinliği olarak değil insanlara ait bir etkinlik olarak görülmüş, şiirin lirik yapısına önem verilmiş ve bu bağlamda şiirin diğer sanatlardan farklı bir yere sahip olduğu anlayışı hakimdir. Belki de Orhan Veli'nin büyük bir şair olmasındaki anlayış, bu bağlamda geliştirdiği sanat algısından ileri gelmektedir.

Sonuç

Sanatın neliğine ilişkin tanımlamaların ve sanatın durumuna yönelik saptamaların her dönemde kendi çağıının etkisiyle değişim gösterdiği kabul edilir. Sanatın ortak bir anlamda kapsanabilecek büyük bir tanımın verilmesinin zorluğu kabul edilse de kökeni bağlamıyla insanda duygu uyandırmaya hitap eden bir edim olarak görülmesi, sanat felsefecilerince üzerinde durulan önemli bir kavramsallaştırma olmuştur. Bu bağlamda yirminci yüzyılın önemli estetik kuramcılarında Croce, sanatı tümüyle insana içkin bir edim olmak bakımından ifade edilmiş sezgi olarak konumlamakla sanatı oldukça insani bir bağlamda konumlamıştır. Croce'ye göre sanat, akılsal olan ilişkili değildir, teknik ve felsefe değildir, ruha aittir, tinseldir ve ifade edilmiş sezgiye dayanır. Croce'ye göre tüm insanlar sezgiyi sahip olmak bakımından ortaklaşalar bile ifade güçlerindeki azlık ve çokluğa göre yani niceliksel bir farktan dolayı büyük veya daha küçük sanatçı olurlar. Bununla birlikte insanın en ilksel pratiği konuşmaya ve dile dayanması sebebiyle şiir, diğer sanat dallarından farklıdır. Çünkü insanın zaten doğal hali şiir konuşmaktır. Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Croce'nin sanat temellendirmesi ile sanatın alımlanması ve üretilmesi, belli elit bir kesime olan özerkliğinden kurtulur, sanatçı ve sanatı alımlayan arasındaki mesafe kapanır, sanatın akılsal ve tekniğe dayalı olan ile bağı koparılır ve sezgi, duygular, ruh halleri başlıca sanat yapma biçimleri haline gelmiş olur.

Croce'nin sanat felsefesi alanındaki bu görüşleri ile önemli Türk şair Orhan Veli incelendiğinde, birebir olmasa da kimi benzerlikler ile şairin sanatını icra ettiği görülür. Orhan Veli de Croce'nin öne sürdüğü gibi sanatın belli

bir zümre etkinliği olmadığına inanmıştır. Bu sebeple yazılarında herkesin kendisini bulabileceği bir anlatım ve ifade zenginliği ile yazmıştır. Bu sebeple Orhan Veli'nin şiirlerinin teması gündelik hayat, sıradan insanın, herkesin hikayesidir. Bununla birlikte tıpkı Croce'nin de sanatın teknik olmadığını iddia ederken ortaya koyduğu gibi, Orhan Veli sanatında kafiye uyak gibi teknik ayrıntılar ile uğraşmayı bırakmış, teknik biçimin boyunduruğuna karşı, neredeyse düş gücünü özgürce yansıttığı, içeriği önemsemiştir. Bu durum, Orhan Veli'nin şiirlerinin tümüyle sürrealist, imgesel olduğunu, şairin- Croceci idealize edilmiş estetik anlayışı ile- eser verdiği anlamına gelmez. Fakat aynı şekilde, şairin sürrealist öğelerden, lirizmden beslendiği de açıktır.

Bir başka deyişle söylemek istenirse, Orhan Veli'nin sanatında vulgar Marksizm etkisiyle özneyi ve öznenin varoluşsal ve ruhsal yanını dışlamadığı, salt toplumsal kaygılar ile şiir yazmadığı yorumunu getirmek mümkündür. Buna ek olarak Orhan Veli, çağdaşlarından farklı bir ifade ediş başvurmuştur ki çocuksuluk, alaycılık, ironi ve hazırcevaplığa dayanan bu söyleyiş, şairin büyük kesimlerce anlaşılmasına olanak tanımıştır.

Bu açıdan, Croce'nin estetiği ve sanat anlayışı ışığında Orhan Veli şiirlerine yönelik bakıldığında, sanatın özünün sezise dayalı ifade ile, herkeşe alımlanabilenin gücüyle ölçülebileceğini çıkarsamak mümkündür. Tüm bunlar ise kültürel farklılıklarına ve birbiri ile doğrudan ilişkileri bulunmayan birisi sanatın felsefi boyutunda yer alan sanat felsefecisi Croce ve sanatını icra eden Türk şair Orhan Veli'nin sanatın özüne ilişkin kavrayışlarında benzerliklerinin bulunabileceğine ilişkin çıkarımlar yapılabileceğini işaret etmektedir. Bu benzerlikler Croce'nin epey eleştirilen; sanatın tüm insanlar tarafından ortaklaşa paylaşılan bir yetiyle temellendirilerek, elitist bağlamından uzaklaştırılmasında bulunabilir. Croce'nin sanat anlayışına benzer bir biçimde, Orhan Veli de sanatın yalnızca belli bir zümrenin etkinliği olmasını reddederek, sanatının herkese hitap etmesi amacından hareket etmiştir. Bununla birlikte yine Croce'nin sanatsal olanın sezgisel olanla ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde, Orhan Veli'nin tümüyle şairane bir anlatımı, duysal bir kavrayışı öncelemediği görülse de sezgisel olan ifadeyi tümünden dışlamadığı da görülebilmektedir. Tüm bunlar ise sanatın özüne dair tartışmalar kapsamında, kültürler arası benzerlik ve farklılıklar içeren bakış açılarını örneklendirmesi bakımından yol gösterebilir.

Öz

Benedetto Croce'nin Sanat Anlayışı Bağlamında Orhan Veli Kanık Okuması

Sanatın niteliğine yönelik tartışmalar güncelliğini koruyarak, çeşitli disiplinlerce tartışılmaktadır. Değişen ve dönüşen dünyada sanatın ne olduğuna yönelik anlayışlar da değişmekte, bu kapsamda yeni sanat anlayışları ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda yirminci yüzyılın önemli sanat felsefecisi Benedetto Croce'nin görüşlerinin felsefe tarihindeki önemini ve yerini koruduğu söylenebilir. Croce'nin sanata ilişkin görüşleri kavramsal olarak idealist bir kapsamda değerlendirilebilir. Düşünürü göre sanat kısaca, sezginin ifade edilmesine dayanan, akılsal ve tekniğe dayalı olmayan bir edimdir. Ancak belki de Croce estetiğinin en çok ilgi gören konusu, her insanın sanatçı olduğunu dair savından ileri gelmektedir. Croce bu iddia ile sanatçının özsel olarak özel bir konumda olmadığını, tüm insanlarda aynı sanatsal yaratım gücünün var olduğunu ve farkın yalnızca ifade gücünden ileri geldiğini söyler. Bu çalışmada Croce'nin bu iddiasının geçerliliği değerlendirilmeyecektir. Zira böyle bir temellendirme makalenin kapsamını aşmaktadır. Bu çalışmada Croceci sanat anlayışının ana hatları açık edilmeye çalışılacak ve onun sanata ilişkin görüşleri analiz edilecektir. Croceci sanatın temelleri gösterildikten sonra, Türk edebiyatında büyük bir öneme sahip olan Türk şair Orhan Veli Kanık'ın sanat anlayışı ve şiirleri, Croce'nin sanat teması bağlamında değerlendirilecektir. Başka bir deyişle söylemek gerekirse, bir sanat felsefecisi olan Croce'nin sanata dair anlayışının, büyük bir sanatçının- Orhan Veli'nin- sanatı ile anlaşılması bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Sanat felsefesi kapsamında halen tartışılmakta olan Croce'nin görüşlerinin, Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olan Orhan Veli'nin sanat anlayışı ve şairliğindeki izleri ile karşılaştırılarak ortaya konması, sanat felsefesine ait kavramsal ve felsefi birçok noktayı aydınlatılabileceği düşünülmüştür. Bu hususta Croce felsefesinin en tartışmalı iddiası olan sanatın insani etkinliğin en doğal hali olarak konumlanmasının ve bu nedenle de tüm insanlarca anlaşılabilmesi konusu ele alınmıştır. Orhan Veli sanat anlayışında Croce'nin hümanistik bu tavrına benimsemiş görünmektedir; şair, eserlerinde sanatın seçkin ve yalnızca zümreye ait olma niteliğini reddetmiştir. Bununla birlikte yine Croceci bir sava dayanan sanatın yaratım olarak sezgisel doğası da Orhan Veli'nin sanatın duyulara hitap eden söyleyiş tarzını benimsemesiyle paylaşılmaktadır. Birbiriyle doğrudan ilişkileri olmayan, farklı kültürlerden bu iki ismin seçilmesi, sanat felsefesine ilişkin problematiğin evrensel olup olmadığını da anlamak bakımından oldukça yararlı olabilir. Sanatın özüne ilişkin görüşlerin, bir sanat felsefecisi ve şairi buluşturan bir okuma ile gerçekleştirilmesi, sanatın özünü ve sınırlarını yeniden düşünmek bakımından önemli olabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: sanat felsefesi, idealist estetik, Benedetto Croce, Orhan Veli

Abstract

Orhan Veli Reading in the Context of Benedetto Croce's Understanding of Art

The debates on the quality of art are still up-to-date and are discussed by various disciplines. In the changing and transforming world, the understandings of what art is are also changing, and new understandings of art are emerging in this scope. In this context, it can be said that the views of the important art philosopher of the twentieth century, Benedetto Croce, preserve their importance and place in the history of philosophy. Croce's views on art can be evaluated in an idealistic context. According to the thinker, in short, art is an act based on the expression of intuition, not rational and technical. However, perhaps the most interesting topic of Croce's aesthetics comes from the assertion that every human being is an artist. With this claim, Croce says that the artist is not in an essentially special position, that all people have the same artistic creative power and that the difference comes only from the power of expression. In this study, the validity of Croce's this claim will not be evaluated. Because such a justification is beyond the scope of the article. In this study, the main lines of the Croceian understanding of art will be tried to be explained and his views on art will be analyzed. After demonstrating the foundations of Croceian art, the understanding of art and poems of Turkish poet Orhan Veli Kanık who has a great importance in Turkish literature, will be evaluated in the context of Croce's art theme. In other words, the goal of this study is to comprehend Croce, as an art philosopher, through the work of a remarkable artist named Orhan Veli. It is believed that revealing Croce's views, which are still being debated within the scope of art philosophy, by comparing them with Orhan Veli's artistic understanding and traces in his poems, who has an important place in Turkish literature, can illuminate many conceptual and philosophical points related to art philosophy. The placing of art as the most natural condition of human activity and, thus, that it can be understood by all people, which is the most contentious claim of Croce's philosophy, has been explored in this regard. Orhan Veli seems to have followed this humanistic attitude of Croce in his understanding of art; in his works, the poet rejected the elitist and exclusive nature of art. In addition to this, the intuitive nature of art as a creation, which is also based on a Crocean argument, is shared with Orhan Veli's adoption of the art form that appeals to senses. Choosing these two names from two different cultures that do not directly relate to one another can be very helpful in determining whether the problematic of the philosophy of art is universal or not. Realizing the views on the essence of art with a reading that brings together an art philosopher and poet may be important in terms of rethinking the essence and limits of art.

Keywords: philosophy of art, idealistic aesthetic, Benedetto Croce, Orhan Veli.

Kaynakça

- Bruns, G. L. (2007). *On the Anarchy of Poetry and Philosophy: A Guide for the Unruly*, New York: Fordham University Press.
- Cömert, B. (1979). *Croce'nin Estetiği*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Croce, B. (2005). *Aesthetic As Science Of Expression And General Linguistic*, çev. Douglas Ainslie. NY: The Noonday Press.
- Fuat, M. (2000). *Orhan Veli*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Kılıç, Y. & Sayın B. (2020). "Benedetto Croce'nin Felsefesinde Sezgi-İfade Özdeşliği Bakımından Sanatın Konumu". *Kaygı*, 19(2), ss. 636-653.
- Kemp, G. (2008). *Croce's Aesthetics*. <https://plato.stanford.edu/entries/croce-aesthetics/>
- Onaran, M. Ş. (2011). *Orhan Veli'de Ozansılık*. Orhan Veli Kanık, Gümüş, S. (ed.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Sazyek, H. (1996). *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Garip Hareketi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tunalı, İ. (1972). "Benedetto Croce'de Estetik'in Bir Bilgi Problemi Olarak Temellendirilmesi" *Felsefe Arkivi*, 0 (18), ss. 23-36.
- Tunalı, İ. (2019). *Benedetto Croce Estetiğine Giriş*, Ankara: Fol Yayınları.
- Ulucan, M. (2016). "Orhan Veli'nin Şiirlerinde Çocuksu Söylem", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(2), ss. 93-108.
- Uslu, G. (2019). *Orhan Veli Şiirinde Özne ve Varoluş Sorunsalı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Veli, O. (1995). *Bütün Yazıları*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Veli, O. (2000). *Bütün Şiirleri*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Veli, O. (2005). *Bütün Şiirleri*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

GEORG SIMMEL: TOPLUMSAL PARADİGMAYA KATKILARI AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 264-280.

Geliş Tarihi: 01.10.2022 | Kabul Tarihi: 14.11.2022

Ahmed Hamza ALPAY*

Giriş

Birey ve toplum arasındaki ilişki, uzun zamandır sosyolojinin temel ilgi alanlarından biri olmuştur. Makro ölçekli sosyal yapılar (Pyhtinen, 2016: 101) ve toplumun özüyle ilgili tüm insan yaşamının önce ve eşit olarak gerçeklikle bulunduğu fikrinde mistik bir anlam olduğu görüşü vardır. Toplumun özünün de tek varlığın gerçekliğini gözlemleyen kişinin sonradan kavrayabileceği soyut bir kavram olması gerektiği argümanı (Adair-Toteff, 2005: 45) minimum karşılık gerektirir (Papilloud, 2004: 434). Bu minimum karşılıklı toplumu bir organizma ya da gerçek bir varlığı olmayan bir şey için uygun bir sınıflandırma olarak görmeyen (Gross, 2001: 397) Georg Simmel sosyolojisine hem realist hem de idealist olan insan bilgisinin hayati ihtiyaçlardan geliştiğini belirterek başlar. Fakat aynı zamanda bilinmesi gereken, insan bilgisinden bağımsız nesnel bir gerçeklik olduğunun varsayılmasıdır. Dolayısıyla, “bir yanda pratik, hayati ihtiyaçlar; diğer yanda ise onların karşısında duran nesnel olarak algılanabilir dünya” ikiliği ortaya çıkar (Coleman, 2002: 61). Bu ikilikte karşılık ve değer dönüştürülmesi kapasitesini içeren herhangi bir fenomen - esinlenmiş olanın donuktan ve rafine edilmiş olanın ham olandan kalıplanması- estetik bir kavrayış üretebilir (La Fuente, 2016: 164). Ancak bu hem gizemli hem de gereksizdir (Hooker, 2013: 312). Değişen modern dünyanın (Sullivan, Stewart, & Diefendorf, 2015: 46) aksine gündelik hayat insan ilişkisi öncülerinin niyetlerini ileten ve varlığına tanıklık eden bir hareketler, şeyler ve mesajlar topluluğu olarak görünür. Dolayısıyla insan

* Dr., ORCID: 0000-0002-8781-6939, e-mail: ahmedhamza0606@outlook.com

ilişkilerinin varlığı için fedakârlık gereklidir, ancak yeterli değildir. Bireyler, onları var kılmak için yine de ilişkileri üstlenmek zorundadır. Bir ilişkinin şekillenmesinde, birey veya grubun onu diğer bireyler veya gruplara taşıyabilmesi için mevcut tarafların etkilenmesi gerekir (Papilloud, 2004: 434).

Bu doğrultuda Simmel'in gündelik hayata bakış açısı insanlar ve maddi dünya arasındaki (Gross, 2001: 397) yaşam olaylarını anlamak için neden ve sonuç ilkesinin mekanik uygulamasına karşı çıkar (Mele, 2020: 164). Simmel ayrıca -önemli bir biçimde *kültürün trajedisi* teoreminde- toplumsal gerilimleri öncelikle politik ya da ekonomik gerilimler olarak değil; kültürel, özellikle sanatsal olarak yorumlamıştır. Böylece Simmel için toplumsal sorunun görünümü yalnızca politik ya da ekonomik olarak kalmamıştır. Ve bir bakıma onun için *kültürün trajedisi* metafizik, yaşam felsefesi ve dolayısıyla daha da *trajik* bir toplumsal fenomen olarak belirginleşmiştir (Moebius, 2021: 3). Bu görüşe göre, Simmel'in *iç fayda* ve *dış gerçeklik* dediği şey yalnızca insan bilgisi ile ilişkilidir (Coleman, 2002: 61). Bununla birlikte Simmel'in fikirleri, önerdiğinden daha geniş bir öneme sahiptir. Bu fikirler, birtakım son gelişmeler ışığında biyo-epistemoloji biçiminde adlandırılabilir, keşfedilmeye değer; bilmenin gerçekten başarılı eyleme yol açmasını sağlamak için hem nesnel (Hooker, 2013: 311-312) hem de felsefi bir özelliğindedir (Mele, 2020: 164).

Dolayısıyla bu makalede, nesnellik ve sosyal psikolojideki araştırma bulgularının eleştirel sistematik ölçekte anlamlandırılması keyfi değildir. Sistematik gözden geçirmeler ve çalışma olgusuyla ilgili bireysel inisiyatif literatür taraması ile karakterize edilecektir. Literatürdeki spesifik araştırma yöntemini geliştirme ve araştırmacının kendi bireysel tanımlamaları özellikle referanslarla sonuçlanır. Ek olarak, postmodernist düşüncede sürekliliğin önündeki yapısal engelleri göz ardı eden seçeneklerin her biri, olası aşırı veri yüklemesinden yeni aktiviteler keşfetmek ve paradigmatik olacak kadar gerçekçi bir çoklu yöntem okuması; bu makaleyi farklı kılacaktır.

Yöntem

Teori, düşünceyi organize etmek ve iletmek için çok güçlü bir araçtır. İncelenmekte olan fenomenin formel bir anlayışını mümkün kılabilir ve esasen pratik olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte, teoriyi kullanma açısından çeşitli yollar ve özgüllük dereceleri vardır ve bazıları kesinlikle diğerlerinden daha iyi çalışır. Gerçekten de akademik bir makalenin literatürü analiz etmesi ve seçilen teorik yaklaşımı tasvir etmesi (Humphrey, 2014: 55) için orijinal kaynağa dönülebilir. Ancak bu keşif, bir matris tarafından sağlanandan başka ifadelere dayanacaktır (Gerring, 2017: 20). Bu doğrultuda bir vaka analizinde yer alan karmaşık özellikleri simüle etmek zor ve belki de imkânsızdır (2017: 23).

Felsefe söylenenler, bilinenler, kabul edilenler ve değer verilenlerle ilgili eleştirel sorular sormayı içeriyorsa; o zaman iyi planlanmış bir literatür, araştırmayı teşvik etme veya karmaşıklıklaştırma potansiyeline sahiptir (Greene, 1986: 75). “Araştırmadaki ilgi alanı nedir” sorusuyla birlikte (Gerring, 2017: 23) nitel paradigmanda amaç farklı bakış açılarını silmek değil, tam olarak anlamaktır. Araştırma soruları ve yöntemleri, veri yorumlama süreci veya hangi sonuçların yayınlanacağını seçimi, araştırma paradigmaları ve metodolojilerine bağlıdır (Kuper, Reeves, & Levinson, 2008: 406). Bunun nedeni, araştırmacıların farklı kaynaklardan alınan ve bir problemin farklı yönlerini ele alan çok çeşitli ipuçlarını bir araya getirme olasılıklarının yüksek olmasıdır (Gerring, 2017: 19). Dolayısıyla özlenen ve bütünlük kazandıran metinler, okuyucularının özgürlüğüne hitap ederken onların bakış açılarını genişletir ve dünyaları ifşa eder (Greene, 1986: 82).

Bu doğrultuda literatür taramasında, kavramsal soyutlamalar ve potansiyel dezavantajlarına rağmen yapılandırılmış bilgiler çalışma odağına yeni anlamlar getirilmesine vurgu yapar. Bu açıdan literal seçim stratejisinde, içsel olan varsayımları ortaya koymadan modellemek; teorinin egemenliğinden kaynaklanan bazı argümanların ihmal edilmesi riskini içerir. Bu makalede, “Simmel sosyolojisinde sosyal bileşenleri kapsayan deneyimlerin yorumlandığı görüşlerle bağlantılı olarak toplumsal gelişimin, Simmel teorik anlayışındaki tanımlanmasının nasıl okunması gerektiği” araştırma sorusudur. Tabii ki bir konunun zengin ve niteliksel bir şekilde araştırılması için fazla sayıda kanıt olsa da benimsenen sunum formatının gücü pek çok soruya açıktır. Bu makalede, metodolojik teori tartışmaları gerçekliğin bir inşa olduğuna araştırmacıları ikna eden ve arzulanan bir sonuç olacaktır.

Simmel Sosyolojisi

Berlin’de doğan (Rammstedt & Milà, 2001: 14091) Simmel (1858-1918) bir sosyolog ve ahlak felsefecisi olarak en başından beri ahlakçıdır. Friedrich Nietzsche’de olduğu gibi Simmel için de ahlak, değerleri varsayar. Simmel’in erken dönem pozitivizmi evrimseldir: Simmel’in son dönem vitalizmi (dirimselcilik) de aynı özelliktedir (Lash, 2005: 7). Simmel vitalizm yoluyla, ancak gelecekte başarılı bir eylemi tahmin etmek ve planlamak için bağımsız bir gerçeğe ihtiyaç duyacak olanların direncini beklemektedir. Bu görüşün “neden ile sonuç arasında morfolojik bir özdeşliğe sahip olması gerektiği ön yargısına” dayandığını iddia eder. Simmel, ön yargıyı şu şekilde anlamıştır: Dış gerçeklikten kesin, beklenen yanıtları ortaya çıkarmak amacıyla bir kavram üzerinde hareket edilirse, o zaman kavram olayın ve araçların bir resmini içermelidir. Aksi takdirde başka bir olay meydana gelebilir (Coleman, 2002:

61-62). Dış gerçeklikten hareketle Gregor Fitzi (2019) Simmel'e, uyumlu ve genel bir sosyolojik teori arayarak beş farklı perspektiften yaklaşır: (1) bir modernite teorisi (2) sosyolojik bir antropoloji (3) sosyolojik bir epistemoloji (4) sosyal etik ve (5) bir kültür sosyolojisi. Aynı şekilde Fitzi, *Metropol ve Tinsel Hayat* [The Metropolis and Mental Life] (1903) adlı ayrıntılı analizinden, Simmel'in modernite teorisinden yol gösterici beş farklı teorik varsayım önermektedir: (1) sosyal yapı ve bireysel kişiliklerde benzer bir farklılaşma süreci (2) parasal ekonomilerin büyümesi (3) nesnel ve öznel kültür arasındaki büyüyen uçurum (4) metropolde ilişkilerin yoğunlukta nasıl büyüdüğünü inceleyen bir kentsel yaşam teorisi ve (5) bu artan sosyal temaslardan türetilen bir nevrasteni (sinir zayıflığı) teorisi (Cantó-Milà, 2020: 416).

Simmel'in kendi analizi için bu modernite kavramının içerimleri nelerdir? Birincisi, Simmel'in modernite bulgularını ele alışı, içsel deneyime ve deneyimlemenin istikrarlı biçimlerinin çözülmesine odaklanır. Bunu yaparken bize duygular sosyolojisinin başlangıcını sağlar: Aşk, açgözlülük, hırs, güven, minnettarlık ve can sıkıntısı gibi bazıları doğrudan modernite ile özdeşleştirilir. İkincisi, dünyayı ve insanlığı her zaman aynı, teselsiz olmaya mahkûm eden şey; evrim fikrinin yokluğu ve bıkkınlıktır. Belki de bıkkınlık tutumu kadar metropolle bu kadar çekincesiz bir şekilde ilişkilendirilen psikolojik bir fenomen yoktur. Bu, Simmel'in modernite incelemesine yaklaşımı için bir başka önemli çıkarımı akla getirir: Modernitenin parçalanmış ve çözülmüş bütünlüğü ancak bireysel unsurdan, parçadan kavranabilir (Frisby, 2016: 16). Böyle bir bakış açısı, toplum kavramının biçim ve içeriği arasında ayırım yapmak için farklılaşmaya tabi tutulması koşuluyla elde edilebilir (Mele, 2020: 164). Bu özelliklere sahip bir sosyoloji, "metropol gerçekliği"ni öncelikli konusu ve "yeni" mükemmelin üretiminin eritme potası olarak kabul etmekten başka bir şey yapamazdı (2020: 163). Başka bir deyişle Simmel sosyolojisininde modernitede bir yaşamın ahlaki değerini izole eylemler temelinde değerlendirmek, metropolde yaşama yabancı bir "gereklilik"le soyut olarak ilişkili atomize bölümlerin bütüncül doğasına çok uzaktır (Staiti, 2014: 60).

Bu nedenle Simmel, modernitenin teorik doğruluk ile fiilen deneyimleyebildiğimiz veya pratik olarak kontrol edebileceğimiz herhangi bir şey arasında hâlâ bir uçurum yarattığını söyler (Hooker, 2013: 312). Yine de Simmel, modern kültürün devredilemez ve geri alınamaz bir fenomeni olarak modernite hakkında özünde olumlu bir yargıya geri döner. İçinde bulduğumuz çağda özgünlüğün bireyden gruba geçtiğini ve sıklıkla ağıt yakılan özgün bir yoksulluk ve güçlü bireysel kişiliklerin eksikliğinin daha büyük teşebbüsler gerektirdiğini vurgular (Harrington, 2015: 85). Dolayısıyla Simmel, metropolde birey ve toplumu ilkeler olarak uzlaştırılmaz görürken,

sosyolojik çalışması; ikisinin ayrı varlıklar değil, karşılıklı olarak kurucu olduklarında önemli ölçüde ısrar eder (Pyyhtinen, 2016: 102).

Simmel'in felsefi önerilerinin, hatta onun ilişkilendirildiği evrimsel epistemolojinin arkasında yoğun bir yönelim, biyolojik organizmayı teori oluşturma için başlangıç yeri olarak alma eğilimi yatar (Hooker, 2013: 313). Simmel biyolojik organizmadan hareketle, psikolojik deneyimde zamansal-mekânsal değişkenlerin rolüne daha fazla özen gösterilmesini istemiştir. Ekolojik çevre psikolojisine ilişkin son bakış açıları ve bu konudaki araştırma ve teorilerin daha iyi bütünleştirilmesi için çağrıda bulunmuştur (Sullivan, Stewart, & Diefendorf, 2015: 45). Bu türden etkiler, Simmel'in felsefi yönelimi özellikle de yaşamı boyunca kapsamlı bir şekilde geliştirecek olan yeni bir sosyolojik bakış açısı sağlayan Kant'a olan ilgisi ile bütünleşmiştir (Rammstedt & Milà, 2001: 14091). Simmel ayrıca Nietzsche'yi de bir evrimci olarak okumuş ve desteklemiştir (Lash, 2005: 7).

Simmel akademik kariyerinin en başında yazdığı ilk sosyolojik çalışması *Toplumsal Farklılaşma Üzerine* [Über soziale Differenzierung] (1890) ile Herbert Spencer, Gustav Schmoller ve çevresinin fikirlerinden etkilenmiştir. Ancak yavaş yavaş, 1890'lar ilerledikçe, Simmel'in Spencer'ın teorilerine duyduğu hayranlık reddetmeye dönüşmüş ve Simmel sosyolojiye yönelik evrimci-organik yaklaşımdan uzaklaşmıştır. Kant hakkındaki bilgisini sosyolojik düşüncesine taşıması ise bu tür teorilerin reddedilmesiyle. Ve bu, daha sonra Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband gibi Alman neo-Kantçı ekolünün üyeleriyle ve onların fikirlerine en yakın sosyolog Max Weber ile olan temas ve diyalogunun temeli olmuştur. Neo-Kantçılıkla olan bu temas, Simmel'in 19. yüzyılın sonunda ve 1900'lerin ilk yıllarında sosyal bilimlere olan yaklaşımını etkilemiştir (Rammstedt & Milà, 2001: 14092). Simmel, bugün yapılandırmacı ve realist sosyolojik yaklaşımlar olarak adlandırılan gidişatın idealist veya kültürcü fikirleri kadar; doğal determinist veya organikçi fikirleri de reddetmiştir (Gross, 2001: 397). Simmel'i özgün kılan, tüm yazılarının metafizik ve dinin varoluş parçalarını birleşik bir bütün hâlinde toplayan diğerleri arasında sadece bir form olduğu ana argümanıdır. Simmel'in din üzerine yazılarının merkezi kategorisi dindarlıktır. O, dini *aşkınlıktan arındırır* ve olasılık koşullarını ruhun bütünlüğünün özlemleri içine yerleştirir (Vandenberghe, 2010: 5). Simmel düşüncesinde belki de bu olumsuz teolojik gerginlik, onun ateizmiyle ilgilidir. Buna ek olarak, onun ateizmi kesin bir biçimde metodolojiktir ve görünüşte alınmamalıdır. Simmel, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında ontolojik ya da varoluşsal yargılarda bulunmaz. Tipik bir Kantçı hareketle dinin olanaklılığının psikolojik koşullarını çözümlemek için ontolojiden epistemolojiye, anlamlı olandan aşkın olana geçer (2010: 7).

Simmel, para üzerine bir dizi kısa denemeden sonra, kültür felsefesinin özünü içeren önemli eseri *Para Felsefesi*'ni [Philosophie des Geldes] (1900) yayınlamıştır (Mele, 2020: 161). Elizabeth Goodstein, Simmel'i kendi *Para Felsefesi* okumasıyla modernist bir düşünür olarak nasıl okuyabileceğimizi göstermektedir. Orijinal başlık *Philosophie des Geldes*'in İngilizce çevirisinde kullanılan belirli bir makaleyi içermediği gibi haklı bir iddiada bulunmaktadır. Böylece paranın 'felsefesi' yerine sadece 'bir' para felsefesi önermek gibi mütevazı bir jesti saklamaktadır. Bu nokta Thomas Kemple tarafından da dile getirilmiştir. Goodstein'in *Para Felsefesi* analizi nüanslı ve doğrudur. Ve bu metnin hâlâ yapması gereken önemli katkılar hakkında yenilenmiş bir bakış açısı sunmaktadır. Ona göre 'Simmel'in *Para Felsefesi*, yalnızca disiplinlerarası değildir. Bu, bilinçli ve kavramsal olarak sınırdaki bir girişimdir: Bugün somut anlamda *spekülatif* olan hem epistemolojik hem de stratejik bir girişim olarak teori kategorisiyle ilişkilendirdiğimizdir (Cantó-Milà, 2020: 412). Simmel kültür felsefesi yaklaşımına ayrıca maddi bir nesnenin de "etrafında akan ya da devam eden (*flutet oder beharrt*) her şeyle birlikte *Wechselwirkungende*" olduğu fikrini dâhil etmiştir. O hâlde *Wechselwirkung* kavramı doğa ve toplum arasındaki doğrusal ikiliğin bir çöküşü olarak anlaşılmaktadır. Aslında bu, günlük bir anlayış açısından, herkesçe bilinen olmasa da çok açıktır. Aynı zamanda teorik ve metodolojik olarak pek bir şey kazanılmayacak kadar geniş bir tanımdır. Açıklamanın ilk adımı olarak aşağıdaki ifade kullanılabilir (Gross, 2001):

Buradaki önemli nokta, hangi takımyıldızın bilimsel olarak işlevsel olduğunu, varlıklar arasındaki etkileşimin (*Wechselwirkung*), optimal bir açıklama yapmak için yeterince sağlam olduğunu bulmaktır. Bu açıdan asıl mesele, söz konusu kombinasyonun sık olup olmadığıdır, böylece anlaşılması tipik olabilir (397).

Simmel belki de sosyal psikoloji için mekânsal düzenlemelerin ve mekânda hareketin önemini sistematik olarak araştıran ilk modern düşünürdür. Toplumların belirli yerleri yerel kültürün simgeleri olarak inşa ederek ve işlevsel hizmetleri merkezileştirerek -örneğin, bir köyün merkezindeki kilise- *sabitlediğini* gözlemlemiştir. Bir sosyal grubun içindeki bireylerin hareketlilik derecelerinin, onların çıkar ve kültürlerini en iyi temsil eden sabit yerlerden çok uzak olduğunu öne sürmüştür (Sullivan, Stewart, & Diefendorf, 2015: 46). Simmel'in kültür sosyolojisinin tamamı, ne kadar tesadüfi ve geçici olabilseler de sosyal etkileşimin (toplumun) biçimlerine odaklanmıştır. Sosyolojinin "bir kişi ile diğeri arasındaki hassas, görünmez ince çizgilerin değerlendirilmesini artık önemsiz olarak kabul edemeyeceği" konusunda ısrar etmiştir (Frisby, 2016: 16). Simmel'in perspektifini kavramsallaştırmak için (Sullivan, Stewart, & Diefendorf, 2015: 46) sistem teorisinden sembolik etkileşimciliğe, hemen

hemen tüm sosyolojik teorilerin Simmel'i asıl kurucu ebeveynlerinden biri olarak yeniden keşfetmesi gerekmektedir (Rammstedt & Milà, 2001: 14091).

Kavramların Uzamsallığı

Simmel, şimdiye kadar büyük ölçüde göz ardı edilen doğal ve sosyal değişimleri gözlemlenmek için sosyolojik bir bakış açısı geliştirerek insanın doğadaki yeri üzerine yoğun bir şekilde düşünmüştür. Simmel yazılarında, gözlemin iki yönü -doğal ve kültürel- arasında gidip gelmekte ustalaşmıştır. Fikirlerinin önemi, örnek olarak mevcut ekolojik saha uygulamaları kullanılarak gösterilmiştir (Gross, 2001: 395). Ayrıca sosyolojide Simmel, salt sosyolojik kavramların ilişkilerle - onların özüyle değil- daha doğrusu *ilişki biçimiyle (Beziehungsform)* ilgilendiğini öne sürmüştür (Pyyhinen, 2016: 102). Nietzsche gibi Simmel de 19. yüzyıldaki çalkantıların anlam ve değer sorunlarına yeni (entelektüel, politik, kültürel) aciliyet getirdiğine ikna olmuştur (Goodstein, 2016: 30). Daha ziyade, bu ikna ruhsal yaşamımızın uyabileceği ya da uymayabileceği tamamen öznel olmayan bir ilkeler dizisine tekabül eder: Onu uygulayamadığımız zaman, bilgiye ulaşamayız. Bunun yerine, deneyim olarak nitelenmeyen belirli türden öznel zihinsel süreçleri gerçekleştiririz (Staiti, 2014: 60). Simmel, zihinsel süreçlere eylemi faydalı sonuçlara yönlendirmek için insan bilgisi ürünlerinin -kavramların- doğru olması gerektiği iddiasını ele alarak başlamıştır. Bu göz önüne alındığında, başarılı eylemdeki sorunların dışındaki kavramların doğruluğunu kanıtlayabilecekleri başka bir yol yoktur. Fayda, kavramların doğruluğunu belirler ve doğruluk ancak eylemin sonuçları aracılığıyla bilinebilir. Bilmenin, kendi doğruluk ve yanlışlık ölçütleriyle, bağımsız bir insan faaliyet alanı hâline gelip gelmemesi fark etmez. Çünkü, bu ölçütlerin kendileri son olarak kendi yararlarına dayalı yargıya bağlıdır (Coleman, 2002: 61). Buna karşılık Simmel olumlu veya olumsuz, karşılıklı veya karşılıksız ve akla gelebilecek her türlü gelişmeye açık olabilecek ilişkilerde insanları anlamaya çalışmıştır. Özneler «birlikte, birbirleri için, birbirlerine karşı hareket ederler ve koşulların korelasyonuna girerler, onlar üzerinde etkileri vardır ve onlardan etkiler alırlar» (Bond, 2016: 44).

Bu görüşün mantığın karşıtlık kurarak getirdiği (Hooker, 2013: 312) zaman ve mekân psikoloji için kritik değişkenlerdir. Tüm insan faaliyetleri bu boyutlarda gerçekleşir. Ve bunlarla ilgili algılar, insan bilişinin büyük bir bölümünü oluşturur. Yine de bu değişkenler arasındaki etkileşimin sistematik olarak araştırılması, hem bireyin hem de çevrenin nispeten statik kavramsallaştırmalarının baskın olması nedeniyle sosyal bilimlerde ve özellikle psikolojide büyük ölçüde eksiktir (Sullivan, Stewart, & Diefendorf, 2015:

45). Örneğin, Maria Lewicka (2011), insanların etkinlik kalıplarında zaman ve mekânın birbirine bağlılığını kabul edecek alandaki süreç incelemelerini talep ederek yere bağlanma araştırmalarına ilişkin etkili incelemesini sonlandırmaktadır. Benzer şekilde Susan Saegert, Gary Winkel ve Gary W. Evans (2009), insan deneyiminde mekânın yanı sıra zamanın rolünü de dikkate alan çevresel psikolojide araştırma eksikliğinden yakınmaktadır (2015: 45). Simmel'in nesnel doğruluk konumuna yönelik eleştirisi, çevresel psikolojide yalnızca köprü kurulamaz bir ikilikle bırakılmış olması değil; gerçek varlıkların basitçe bu şekilde çalışmamasıdır. Gerçek varlıkların, nesnel gerçeğe hatasız erişimleri şöyle dursun, içeride nasıl çalıştıklarını veya çoğu zaman eylemlerinin dışarıda nasıl geliştiğini bile bilmediklerini savunmuştur. Dolayısıyla gerçek varlıkların başarılı bir şekilde çalışabilmeleri için bunları bilmeleri gerekmez. Tek ihtiyaçları ve sahip oldukları tek şey eylemlerinin başarısı ya da başarısızlığı ve eylemlerin objektif olarak belirlenip belirlenmediğidir. Ancak basitçe içsel olarak ayrımcılığa tabi tutuldukları konusundaki geri bildirimler (Hooker, 2013: 313); kolektivist ve bireyci değerler ve bir yere bağlılık arasındaki ilişkiler için kanıtlardır (Sullivan, Stewart, & Diefendorf, 2015: 45). Simmel bu konuda şu sonuca varmıştır (Coleman, 2002):

Bu nedenle, belki de temelinde uygun şekilde hareket ettiğimiz teorik olarak geçerli bir *hakikat* olmadığı söylenebilir. Daha ziyade, kendilerini uygun, yaşamı teşvik eden eylemlerin güdülerini gösteren bu kavramları *doğru* olarak adlandırıyoruz (61).

Simmel'in çevre modernite psikolojisi, endüstri öncesi ya da kırsal kültür mekânlarını oldukça somut bir biçimde deneyimleyip düzenlerken post-endüstriyel ya da kentsel kültürlerin daha soyut mekânsal deneyim biçimlerini beslediğini belirterek özetlenebilir. Bu uzamsal soyutlama bireylerin çeşitli mekânlarda sık sık hareket etmesini sağlar. Ayrıca belirli coğrafi konumların sınırlarına bakılmaksızın, sosyal alışveriş ve etkinliği kolaylaştıran yasa ve sistemlerin -örneğin parasal sistemler- uygulanmasını içerir. Simmel için paranın daha fazla dolaşımı gibi bireylerin farklı mekânlarda dolaşımı da kapitalist modernitenin bir özelliğidir. Özellikle metropol, alışılmamış ve değişen ortamlarda sürekli hareket eden ve yeni faaliyetlere ve olaylara maruz kalan bir yerdir. Kapitalist modernitede artan hareketlilik ve iş bölümüne rağmen toplumsal bütünleşme, mekânlar ve kültürel ürünlerin tekdüzeliğinde ve yasaların ve kurumların artan *nesnelliği* veya genelleştirilmesinde telafi edici bir artış yoluyla sağlanır (Sullivan, Stewart, & Diefendorf, 2015: 46). Dolayısıyla çevre; yapılar, biçimlerde veya ahlakta meydana gelen değişikliklerin harici bir nedenidir. Klasik evrimcilikle ilgili

mekanik bir şey vardır. Vitalist evrimcilik, yaşamın var olan formları aşması ve yenilerini yaratması yoluyla kendiliğinden oluşur. Ana akım evrimcilikte değerler farklılaştığında, değerlendirme kriterleri bütün için işlevselliktir. Yaratıcı evrimcilikte ölçüt, hangi değerlerin türsel varlık olarak insanı daha yüksek yaşam düzeylerine getirdiği (Lash, 2005: 7-8) ve şu anda deneyimlemekte olduğumuz gerçeklikten daha zengin bir şeyi ima etme kapasitesi olduğudur (Swedberg & Reich, 2010: 24). Simmel insan faaliyeti ve bilişinin iç içe geçmiş yönlerinde; modernleşme, zaman, mekân ve psikoloji arasındaki bağlantılara ilişkin (Sullivan, Stewart, & Diefendorf, 2015: 45-46) ana stratejisini açıklamıştır (Hooker, 2013):

...biri, teorik olarak, temelinde uygun şekilde hareket ettiğimiz hiçbir geçerli 'gerçek' olmadığını söyleyebilir. Daha ziyade, kendilerini uygun, yaşamı zenginleştiren eylemlerin güdülerini gösteren bu kavramları doğru olarak adlandırıyoruz. Bu, yukarıda belirtilen ikiliği ortadan kaldırır. Kavramların hakikati artık onların bir gerçeklikle anlaşmalarına dayanmamaktadır; daha doğrusu, onları faydalı eylemlere dönüştüren kavramların niteliğidir (312).

Toplumsal Paradigma

Simmel'in fikirleri, sosyolojinin kendisini bir sosyal bilim olarak politik ekonomi ve felsefeden ayırmaya başladığı bir dönemde ancak biyoloji ve fizik bilimlerinin gölgesinde ortaya çıkmıştır (Kemple, 2016: 142). Alman filozof ve sosyal düşünür Simmel'in önemi, ancak şimdi entelektüel tarihçiler tarafından kabul edilmektedir. Efraim Podoksik, modern uygarlığın ve modernitenin özüne dair bir dizi düşünce olarak ele aldığı okumalarıyla Simmel'in fikirlerini Almanya ve özellikle Berlin'deki entelektüel yaşam bağlamına yerleştirir. Kültür ve toplumun artan farklılaşması ve parçalanmasıyla karakterize edilen modernite, Simmel'in hayatı boyunca İmparatorluk Almanyası'ndaki merkezi entelektüel tartışmaların temelini oluşturan bir konuydu. Simmel'in düşüncesi burada, bu tartışmaların karmaşıklığını, ana parametrelerini anlamak için etkili bir rehber olarak hizmet edebilecek, tutarlı bir dünya görüşüne dönüşürme girişimi olarak tasvir edilmiştir (Podoksik, 2021). Daha fenomenolojik bir dil kullanılarak modernitedeki (Vandenbergh, 2010: 7) mevcut çalışmalar; sosyal yaşam biçimlerini, bireyler arasındaki kombinasyonları ve etkileşimleri inceleyerek başlar. Fakat bunu bir açıdan yaparlar: Yalnızca toplumsallaşmış bireylerin sayısının bu toplumsal yaşam biçimleri üzerindeki etkisi... Olumsuz olarak konuşursak, hayatın içeriği veya koşulları söz konusu olduğunda gerekli veya en azından mümkün olan bazı gelişmeler, ancak belirli sayıda ögenin altında veya üstünde gerçekleştirilebilir. Olumlu olarak, belirli saf niceliksel değişikliklerle gruba diğer bazı gelişmeler empoze edilir. Ancak

bu gelişmeler bile otomatik olarak ortaya çıkmaz, çünkü sayısal özelliklerden başka şeylere de bağlıdırlar. Ancak belirleyici olan nokta, yalnızca belirli sayısal koşullar altında ortaya çıktıkları için, bunların yalnızca bu özelliklerin bir sonucu olmamalarıdır (Pescosolido & Smith, 2021: 29). Simmel düşüncesinin belirleyici bir boyutundaki (Goetschel, 2021: 356) maddi çevre; en iyi ihtimalle sosyolojinin sınırında kalır, bazen kabul edilir, ancak nadiren teorize edilir. Bununla birlikte son yıllarda, özellikle çevresel sosyoloji ve bilim çalışmalarının bazı alanlarında giderek artan sayıda sosyolog arasında toplumun fiziksel ve sembolik özellikleri tartışılmaktadır. Toplumun fiziksel dünyasının ontolojik statüsü ve buna sosyolojik yaklaşımlar hakkındaki güncel tartışmalar kabaca iki tanınmış ekole ayrılabilir: *Sosyal inşacı* ve *realist*. Sosyal inşacı bir rota seçenler, araştırmalarının merkezine insanları ve onların doğal dünyayı yorumlamalarını yerleştirirler. Diğer tarafta ise maddi çevrenin gerçekliğinin doğrudan bilgi olarak sosyolojik kuramlaştırmaya alınması gerektiğini, ancak kuramsal olarak ikinci ekolün bu salt iddianın ötesine geçmediğini iddia edenler vardır. Elbette, kültürel yapılara ilgi duymayan, gerçekçi ve doğal güçlerin toplumsal süreçler için önemini inkâr eden inşacı çok azdır. Bununla birlikte, inşacı bir yaklaşım açıkça doğanın bir sesi olmadığını söylemese bile kültürel kalıpların doğaya bakışı ne ölçüde belirlediği ve doğanın ne ölçüde söz sahibi olduğu belirsizdir. Böylece, her iki ekol arasındaki teorik tartışma bir çıkmaza saplanmıştır. Son yıllarda, diğer iki ekolün eksikliklerini gidermenin bir yolu olarak görülebilecek üçüncü bir ekol ortaya çıkmıştır: Bruno Latour (1993) gibi yazarların *Aktör Ağ Teorisi*'nin (Actor Network Theory) (ANT) simetrik antropolojisi: Bu, insanlar ve onların maddi çevreleri arasında ilan edilmiş bir apriori simetri aracılığıyla aynı anda her iki tarafa da bakmak için kullanılabilir metaforik bir orta yol konumudur (Gross, 2001: 395-396). Bir bireyin varlığı böylece her zaman desteklenir, hatta kendisinden başka bir şey tarafından oluşturulur. Bu, Simmel için 'öteki'ni varlığın yapısında önemli bir bileşen yapar; başkalarıyla-yaşam, varlığın oluşumu için esastır. Bu fikri kabul etmenin *toplumsal* anlayışımız için önemli sonuçları vardır. Birlikte-yaşam perspektifinden toplumsalı incelemek, başkalarıyla birlikte olmanın koşullarını ve biçimlerini keşfetmektir. Bu yeni bir bakış açısı değildir, ancak *sosyoloji* teriminin etimolojik kökünde zaten bulunabilir: Latince *socius* terimi toplumsalın arkadaşlarımız veya akrabalarımızla olan ilişkilerimizde bir ilgisi olduğunu öne sürer (Pyyhtinen, 2009: 110).

Simmel'in düşüncesinde merkezi bir rol oynasa da (Goetschel, 2021: 355) bireysel karşılıklı eylem biçimleri, genel olarak *toplumsallaşma* (Vergesellschaftung) olarak tanımlanabilecek olanı oluşturur (Mele, 2020: 165). Simmel toplumsal oluşumların niceliksel belirlenimini tartışmıştır. Ona göre,

sosyal etkileşim biçimleri ile etkileşimde yer alan ögelerin sayısı arasında açık bir ilişki vardır. Küçük gruplar ile büyük grupların biçimleri arasında da açık bir ayırım tespit edilebilmesine rağmen Simmel, nicel belirlemenin sayısal terimlerle yapılabilmesini yalnızca iki unsur -ki bunu *dyad* (Zweizahl) olarak adlandırmıştır. Ve üçlü- *triad* (Dreizahl) arasındaki etkileşimde olduğunu iddia etmiştir. Simmel'in ikili ve üçlüyü ele alışı (Pyyhtinen, 2009: 108-109) metodolojik konuşursak; en basit sosyolojik oluşum, iki unsur arasında işleyen olarak kalır. Sayısız daha karmaşık formların şeması ve malzemesini içerir. Bununla birlikte, sosyolojik önemi, hiçbir şekilde yalnızca uzantılarına ve çarpımlarına dayanmaz. Gündelik deneyimler, bir ilişkinin yalnızca iki unsurun buna katılmasıyla kazandığı özel karakteri gösterir. Ortak bir kader ya da girişim, iki kişi arasındaki bir anlaşma ya da sır; her birini, sadece üçünün bile bir parçası olduğu durumlardan çok farklı bir şekilde bağlar. Bu belki de sırrın en karakteristik özelliğidir. Genel deneyim, sırrın bir bireyin mülkiyeti olmaktan çıktığı, bu minimum ikisinin aynı zamanda korunmasının nispeten güvenli maksimum olduğunu göstermektedir. Her ne kadar dışarıdan biri için grup iki kişiden oluşan özerk, süper-bireysel bir birim olarak işlev görebilir. Tersine, ikisinden her biri kendisinin üzerinde bir kolektive tarafından değil, yalnızca diğeriyle karşı karşıya olduğunu hisseder. Buradaki toplumsal yapı, doğrudan ikisinden birine ve ötekine dayanır ve birinin ayrılması bütünü yok eder (Pescosolido & Smith, 2021: 31).

Sosyalleşme sürecinin taşıyıcısı olarak (Adair-Totef, 2005: 45) Simmel'in modernite teorisi; kapitalizm, kentleşme ve küreselleşmeden kaynaklanan değişen zaman ve mekân deneyimlerinin psikolojik etkisine dair birçok anlayış sağlar (Sullivan, Stewart, & Diefendorf, 2015: 46). Hâkimiyet ve boyun eğme, rekabet ve iş birliği, taklit, iş bölümü ve tarafların oluşumu bunlardan sadece birkaçıdır (Mele, 2020: 164-165). Benzer bir şekilde Simmel en çok sosyal uygulamalardan cinsiyet ilişkilerine, sanat ve modadan şehir kültürüne ve para ekonomisine kadar çok çeşitli kültürel konulardaki yayınlarıyla hatırlanır. Onun yazıları, kendi zamanında okuyucular ve dinleyiciler için olduğu gibi, günümüzde de kültürel araştırmalar için önemli uyarıcılar olarak kalmıştır. Çünkü araştırmacılar genellikle estetik, psikolojik ve sosyolojik arasındaki ilişkilerin karmaşıklığı ile ilgilenirler. İnsan davranışında etkili olan faktörlerin çeşitliliğine olan ilgi, onun felsefe yapma biçimine de yansır, ki bunu *göreceli* olmaktan çok *ilişkicili* olarak kabul etmek adildir (Midgley, 2013: 176). Pratik yaşamın genel değeri ve (Staiti, 2014: 61) Simmel'in sanat üzerine yazılarında felsefi açıdan eleştirel temaların su yüzüne çıkması daha az şaşırtıcı fakat daha az çarpıcı değildir. Felsefi bakış açısı sanata yaklaşımını, estetik duyarlılıklarının felsefi düşüncesine rehberlik

ettiği gibi her ikisi de indirgenemez bir şekilde birbirini yönlendirir. Ancak bu, Simmel’de asla körü körtüne değildir. Simmel’in vitalizm versiyonunun eleştirel Kantçı dönüşünü tanımlayan öz-düşünümsel dürtüsü, dikkat çekici bir şekilde göz açıcı fenomenolojik bir hamledir (Goetschel, 2021: 358).

Simmel’in tasavvur ettiği şekliyle toplumsal farklılaşma, sürekli bir aşırılık değildir. Sosyal entegrasyon için temel bir ihtiyacın ortaya konduğu bir model içinde çalışır (Toews, 2018: 150). Bu kavram sayesinde sadece sosyal olanlar değil, tek bir öge tek başına yalıtılamaz ve kapsayıcı olamaz. Simmel, ancak diğerleriyle birlikte dinamik etkileşim içinde bulunarak (Mele, 2020: 164) ahlakın daha arzulu ve *olması gerekenin* ideal olmasına rağmen yine de hayata karşı durduğunu göstermesi gerektiğini öne sürmüştür. Hayatın sürekliliği gerçeği, bütünün parçalarından değil, bütünden parçalar üretmeyi mümkün kılar (Staiti, 2014: 61). Bazı ilişkilerin homojen karakteri bireyin kendisini diğerlerinden ayıran, niteliksel anlamda bireysel olanı varlığının özü, değeri ve ana maddesi olarak görme eğiliminden kaynaklanabilir. Aynı fenomen gruplarla ilgili olarak da not edilebilir. Onlar da dışarıdan değil, sadece üyeler tarafından paylaşılan özel içeriklerini, merkezlerini ve gerçek tatminlerini kolayca yaparlar. Burada samimiyet biçimi ve muhtemelen her toplumsallaşmada, katılımcılarının yalnızca kendisine katkıda bulunduğu ve başka hiçbir şeye katılmadığı bir içerik karışımı söz konusudur. Yalnızca onun özelliği olmayan, ancak aynı veya benzer şekilde üyeleri tarafından diğer kişilerle paylaşılan bileşenlerin bir karışımı da vardır (Pescosolido & Smith, 2021: 31). Bu özel içeriklerin ötesinde bütün toplumlar tek bir duygudan doğar. Bireyin yalnızlığı kalktığında sosyalleşmeye eşlik eden doyumdan gelir ve sonuç başkalarıyla bütünleşmedir. Elbette, münferit durumlarda bu duygu ruhsal karşı-örnekler aracılığıyla ortaya çıkabilir. Toplumun biçimi, belirli amaçlarımız için basit, lanetli bir ihtiyaç olarak algılanabilir. Yine de tipik olarak, sosyal formasyonun değerine yönelik bir duygu tüm gerçek girişimlerle iç içedir. Bu, varoluş biçiminden gelen ve genellikle bireysel sosyalleşmenin taşıdığı gerçek içeriği kendi tarafına çeken bir dürtüdür (Adair-Toteff, 2005: 46). Gerçekten de Simmel, toplumun “bir soyutlama olduğunu [...] gerçek bir nesne olmadığını açıkça ortaya koymuştur. Bireylerin ve onların arasındaki süreçlerin dışında mevcut değildir”. Toplum bir nesne, bir şey değildir; maddi bir temeli yoktur. Bunun yerine, bireylerin dâhil olduğu süreçlerin bir sonucudur. Ancak Simmel’in toplum kavramına sahip olmadığını söylemek çok abartılı olur. Onun amacı Emile Durkheim gibi, toplumsal bir tür önceden var olan (kolektif) bütün içinde kurmak isteyenlere yöneliktir. Simmel için mesele toplumla başlamak değil, onunla bitirmektir. Bu şekilde ele alındığında Olli Pyyhtinen, Simmel’in biri geniş diğeri dar olmak üzere iki toplum

anlayışına sahip olduğunu ileri sürer: “Birincisi belirli bir sosyo-tarihsel toplumsal düzeni belirtir, ikincisi bir iş birliği ilkesi olarak yorumlanabilir: İlişkiler, bağlantılar ve kuruluşlarla birlikte uzanır” (Halewood, 2014: 133). Ancak, bu terimler doğal olarak karmaşıktır ve (Sullivan, Stewart, & Diefendorf, 2015: 46) “karşılıklı nedensellik” olarak tercüme edilebilir (Gross, 2001: 397).

Tartışma ve Sonuç

Bu makale, Simmel sosyolojisinin çağrışımsal önemini gelişimsel bir fenomen olarak tasvir eder. Bu makalede Simmel sosyolojisinin anlaşılmasında makaledeki içerik alanlarını bir araya getirecek ve ön yargıyı azaltacak olanakların birikimi yararlı olacaktır. Bu makalede, Simmel için mantıksal düşünmenin rasyonelliği, kültürel alışkanlıkların bilincinde, pratik başarıdan farklı bir düzlem ve istemli eylem arasında özel bir bağlantı gerektirir. Bunu yaparken, bazı fenomenlerin tanımlanması pragmatik bir öneme sahiptir. Konumsallık ve düşünümsellik davranışsal başarı sağladığı için, bu makalede Simmel teorisinin kapsamlı bir testini güçlendirme örnekleri bulunabilir. Bu makalede, Simmel’in fikirleri doğrultusunda fenomenolojinin bilişsel imalarından kaçınmak ve benliğin kurucu faaliyetleri, onun toplumsal kavramıyla bağlantılı olarak nadiren ele alınmıştır. İnsanların zaman ve mekân içinde organize edilmiş somut aktivite deneyimleri, yaşamın ahlaki değerini anlamak için aklın kapsayıcı etkisine olan genel bağlılıktır. Simmel teorisinin dinamik, etkileşimsel ve ekolojik perspektifi grup dinamikleri araştırmalarında oldukça etkilidir ve belirli bir deneyim nesnesi olarak bilinç tarafından oluşturulur. Simmel teorisinin bütünleştirici potansiyeli, tüm fenomenleri ile yaşamın bütünsel doğasını; insan ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşimlerin bir ağı olarak resmeder. Bu makalede, Simmel düşüncesinin tutarlı eleştirel atılımı, zaman ve mekân deneyiminin psikolojik değişkenlerdeki birleşik etkisi; sadece felsefi araştırmanın kritik görevini yerine getirecek kadar çok yönlüdür. Gerçekliğin bu dinamik süreç anlayışı, meydan okumalar, tarz zenginliği, soyut olarak ahlaki nitelendirilen tekil eylemlerin toplamı karşılıklı nedensellik ilişkisiyle birbirine bağlıdır. Bu makalede bir aksiyon ve geçmişe dönüş dizisinde duyuşsal varoluşlarıyla bireyler toplum olarak adlandırılan karşılıklı bir etkiyle, gerçekliği formüle etme çabasında bir araya geldikleri eylemin alabileceği sonsuz biçimlerde birleşir. Bu makaleyle birlikte Simmel sosyolojisinde, pratik yaşamın genel değerleriyle ilgilenen bir felsefe, daha formel ve sistematik bir açıklama yapma çabası, vaka çalışması verileri sunulduğunda ortaya çıkacaktır.

Öz

Georg Simmel: Toplumsal Paradigmaya Katkıları Açısından Bir Değerlendirme

Nesnellik ve sosyal psikolojideki araştırma bulgularının eleştirel sistematik ölçekte anlamlandırılması keyfi değildir. Literatürdeki spesifik araştırma yöntemini geliştirme ve araştırmacının kendi bireysel tanımlamaları özellikle referanslarla sonuçlanır. Simmel için mantıksal düşünmenin rasyonelliği, kültürel alışkanlıkların bilincinde, pratik başarıdan farklı bir düzlem ve istemli eylem arasında özel bir bağlantı gerektirir. Bunu yaparken, bazı fenomenlerin tanımlanması pragmatik bir öneme sahiptir. Metodolojik teori tartışmaları gerçekliğin bir inşa olduğuna araştırmacıları ikna eden ve arzulanan bir sonuç olacaktır. Bu açıdan literal seçim stratejisinde, içsel olan varsayımları ortaya koymadan modellemek; teorinin egemenliğinden kaynaklanan bazı argümanların ihmal edilmesi riskini içerir. Tabii ki bir konunun zengin ve niteliksel bir şekilde araştırılması için fazla sayıda kanıt olsa da benimsenen sunum formatının gücü pek çok soruya açıktır. Araştırmacının sonunda sosyokültürel rollerin, bakış açılarını nasıl etkileyebileceği ve derin düşünme anlarına doğru ilerlemesi şartı olmalıdır. Bu makalede, Simmel sosyolojisinde toplumsal paradigma; kavramların uzamsallığı ve gerçeklik düzleminde tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Georg Simmel, Gerçeklik, Paradigma, Toplumsal, Uzam.

Abstract

Georg Simmel: An Assessment in Terms of Contributions to the Social Paradigm

Objectivity on a critical systematic scale and the interpretation of research findings in social psychology are not arbitrary. The researcher's own individual descriptions and the development of specific research method especially in the literature result in references. For Simmel, the rationality of logical thinking requires a special connection in the consciousness of cultural habits between a plane different from practical achievement and voluntary action. The definition of certain phenomena is of pragmatic importance in doing this. One desired outcome that convinces researchers that reality is a construct is methodological theory discussions. Modeling without introducing assumptions inherent in this respect risks neglecting some of the arguments arising from the dominance of theory in the literal selection strategy. Of course, although there is a lot of evidence for a rich and qualitative study of a topic, the strength of the presentation format adopted is open to many questions. It would not be surprising at the end of the research how sociocultural roles can influence perspectives and move towards moments of reflection. In this article, the social paradigm in Simmel's sociology will be discussed on the plane of extensional of notions and reality.

Keywords: Georg Simmel, Reality, Paradigm, Social, Space.

Kaynakça

- Adair-Toteff, C. (2005). Georg Simmel – Sociology of Society. In *Sociological Beginnings: The First Conference of the German Society for Sociology*, pp. 45-56, Liverpool University Press.
- Bond, N. (2016). Ferdinand Tönnies and Georg Simmel. In C. Adair-Toteff (Ed.), *The Anthem Companion to Ferdinand Tönnies*, pp. 33-58, Anthem Press.
- Cantó-Milà, N. (2020). Georg Simmel 2020 – Beyond the First Centenary of His Death. *Theory, Culture & Society*, 37(7-8), pp. 411-420.
- Coleman, M. (2002). Taking Simmel seriously in evolutionary epistemology. *Studies in History and Philosophy of Science*, 33(1), pp. 59-78.
- Frisby, D. (2016). Simmel and the Study of Modernity. In T. Kemple & O. Pyyhtinen (Eds.), *The Anthem Companion to Georg Simmel*, pp. 13-28, Anthem Press.
- Gerring, J. (2017). Qualitative Methods. *Annual Review of Political Science*, 20(1), pp. 15-36.
- Goetschel, W. (2021). Review: Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics*. *Theory, Culture & Society*, 38(7-8), pp. 355-358.
- Goodstein, E. (2016). Sociology as a Sideline: Does It Matter That Georg Simmel (Thought He) Was a Philosopher? In T. Kemple & O. Pyyhtinen (Eds.), *The Anthem Companion to Georg Simmel*, pp. 29-58, Anthem Press.
- Greene, M. (1986). Qualitative Research and the Uses of Literature. *Journal of Thought*, 21(3), pp. 69-83.
- Gross, M. (2001). Unexpected Interactions Georg Simmel and the Observation of Nature. *Journal of Classical Sociology*, 1(3), pp. 395-414.
- Halewood, M. (2014). Toward a Philosophy of the Social – Part One: Durkheim, Marx, Weber (and Simmel) Revisited. In *Rethinking the Social through Durkheim, Marx, Weber and Whitehead*, pp. 123-138, Anthem Press.
- Harrington, A. (2015). Introduction to Georg Simmel's Essay 'On Art Exhibitions'. *Theory, Culture & Society*, 32(1), pp. 83-85.
- Hooker, C. (2013). Georg Simmel and naturalist interactivist epistemology of science. *Studies in History and Philosophy of Science*, 44(3), pp. 311-317.
- Humphrey, C. (2014). Qualitative research – mixed emotions. *Qualitative Research in Accounting & Management*, 11(1), pp. 51-70.
- Kemple, T. (2016). Simmel and the Sources of Neoliberalism. In T. Kemple & O. Pyyhtinen (Eds.), *The Anthem Companion to Georg Simmel*, pp. 141-160, Anthem Press.
- Kuper, A., Reeves, S., & Levinson, W. (2008). Qualitative Research: An Introduction to Reading and Appraising Qualitative Research. *BMJ: British Medical Journal*, 337(7666), pp. 404-407.

- La Fuente, E. (2016). Frames, Handles and Landscapes: Georg Simmel and the Aesthetic Ecology of Things. In T. Kemple & O. Pyyhtinen (Eds.), *The Anthem Companion to Georg Simmel*, pp. 161-184, Anthem Press.
- Lash, S. (2005). *Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age*. *Theory, Culture & Society*, 22(3), pp. 1-23.
- Mele, V. (2020). Georg Simmel and the Metropolitization of Social Life. In P. Kivisto (Ed.), *The Cambridge Handbook of Social Theor*, pp. 161-178, Cambridge: Cambridge University Press.
- Midgley, D. (2013). After materialism – reflections of Idealism in *Lebensphilosophie: Dilthey, Bergson and Simmel*. In N. Boyle & L. Disley (Authors) & J. Walker (Ed.), *The Impact of Idealism: The Legacy of Post-Kantian German Thought*, pp. 161-185, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moebius, S. (2021). Georg Simmel's political thought: Socialism and Nietzschean aristocratism. *Journal of Classical Sociology*, 00(0), pp. 1-43.
- Papilloud, C. (2004). Three conditions of human relations Marcel Mauss and Georg Simmel. *Philosophy & Social Criticism*, 30(4), pp. 431-444.
- Pescosolido, B., & Smith, E. (2021). From Georg Simmel, "On the Significance of Numbers for Social Life: Introduction," "The Isolated Individual and the Dyad," "The Triad," and "The Web of Group Affiliations". In M. Small & B. Perry (Eds.), *Personal Networks: Classic Readings and New Directions in Egocentric Analysis (Structural Analysis in the Social Sciences)*, pp. 29-43, Cambridge: Cambridge University Press.
- Podoksik, E. (2021). Georg Simmel and German Culture: Unity, Variety and Modern Discontents. In *Georg Simmel and German Culture: Unity, Variety and Modern Discontents (Ideas in Context, p. lii)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pyyhtinen, O. (2009). Being-with Georg Simmel's Sociology of Association. *Theory, Culture & Society*, 26(5), pp. 108-128.
- Pyyhtinen, O. (2016). The Real as Relation: Simmel as a Pioneer of Relational Sociology. In T. Kemple & O. Pyyhtinen (Eds.), *The Anthem Companion to Georg Simmel*, pp. 101-120, Anthem Press.
- Rammstedt, O., & Milà, N. C. (2001). Simmel, Georg (1858–1918). In Neil J. Smelser, & Paul B. Baltes (Eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, pp. 14091-14097, Pergamon.
- Staiti, A. (2014). Life-philosophical accounts of history and psyche: Simmel and Dilthey. In *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*, pp. 52-82, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sullivan, D., Stewart, S. A., & Diefendorf, J. (2015). Simmel's time-space theory: Implications for experience of modernization and place. *Journal of Environmental Psychology*, 41, pp. 45-57.

Swedberg, R., & Reich, W. (2010). Georg Simmel's Aphorisms. *Theory, Culture & Society*, 27(1), pp. 24-51.

Toews, D. (2018). Tarde and Simmel on Sociability and Unsociability. In R. Leroux (Ed.), *The Anthem Companion to Gabriel Tarde*, pp. 147-164, Anthem Press.

Vandenberghe, F. (2010). Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion. *Journal of Classical Sociology*, 10(1), pp. 5-32.

ARİSTOTELES'İN NİKOMAKHOS'A ETİK ADLI ESERİNDE AKRASİA'NIN PRATİK TASIM ÜZERİNDEN YORUMLANMASI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 281-301.

Geliş Tarihi: 26.04.2022 | Kabul Tarihi: 20.11.2022

Büşra AKKÖKLER KARATEKELİ*

Giriş

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*¹ adlı eserinin VII. kitabının 1-10 bölümleri arasında, genellikle kişinin bilgi sahibi olmasına rağmen bunun aksine davranması olarak tanımlanan *akrasia* (ἀκρασία) kavramını incelemektedir. Bu eserin önceki kitaplarının ana konusunu erdemler teşkil etmektedir. Bu önceki kitaplarda, erdem olmayan karakter özellikleri, yani kötü özellikler ile iyi fakat erdem olmayan özellikler, tartışmaya ancak erdemleri açıklama konusunda dahil edilmektedir. Buna karşın, ilk defa VII. kitapta erdem olmayan bir karakter özelliği merkeze alınarak, ayrıntılı olarak incelemeye tabi tutulmaktadır.

Aristoteles'in VII. kitapta yürüttüğü *akrasia* tartışması, bu kavram üzerine olan genel kanılara (*endoksai*) odaklanarak başlar. Bu bağlamda, öncelikle *akrasia*'yı *akolasia* (isteklerine hiçbir türlü ket vurmama), *enkrateia* (kendine hakim olma) gibi diğer karakter özellikleri ile karşılaştırır ve *akrasia*'nın bunlarla benzerliklerini ve farklılıklarını ortaya koyar. Daha sonra, Platon'un *Protagoras* diyalogunda ele aldığı *akrasia* tartışmasından ne anlaşılması gerektiğini araştırır. Üçüncü *endoksa* olarak belirttiği bu tartışmanın odak noktasını, akratik kişinin bilgi sahibi olarak mı olmayarak mı akratik eylemde bulunduğu sorusu oluşturmaktadır. Bu makalede, Aristoteles'in özellikle VII. kitabın 3. bölümünü ayırdığı bu tartışma merkeze alınacaktır. Akratik kişinin, eğer sahipse, ne tür bilgiye sahip olduğunu belirlerken, yap-

* Arş. Gör., Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü. ORCID: 0000-0002-4719-7248, e-mail: bu-sakkok@metu.edu.tr

1 Bu makalede kullanılan *Nikomakhos'a Etik*'ten yapılan alıntıların çevirileri aksi belirtilmedikçe bana aittir.

tığı eylemin muhtemel nedenleri de irdelenecek ve akratik kişinin sahip olabileceği bilgi çeşitleri incelenip, akratik eylemi yaparken gerçekleştirdiği pratik tasım soruşturulacaktır. Bu bağlamda, 1147a33'teki "αὐτὴν δὲ ἐνεργεῖ," 1147a35'teki "ἢ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο" ve 1147b9'daki "ἡ τελευταία πρότασις" ifadeleri birbirleri ile çelişkiye düşmeden yorumlandıkları takdirde, akratik eylemi açıklamanın mümkün olduğu iddia edilecek ve bu iddiaya imkan sağlayan bir okuma sunulacaktır.

Aristoteles'in akratik eylemin açıklamasına olan en büyük katkısı, bu eylemin pratik tasım çerçevesinde ele almasıdır. Pratik tasım, her ne kadar 'anlıksal okumanın' içerisinde ele alınsa da, 'anlıksal olmayan okuma' ile anlıksal okumanın uzlaştırılması noktasında kilit rol oynamaktadır. Anlıksal olmayan okuma, akratik eylemi bir bilgi eksikliği olarak açıklamak yerine, bu eylemin iştah ve şehvet ile ilgili olan fiziki hazları içeren (diğer bir deyişle, ruhun rasyonel olmayan bölümlerinin) arzuları ile rasyonel arzu (*boulēsis*)² arasındaki çatışma ile açıklar.³ Anlıksal okuma ise akratik eylemin ardında, yanlış akıl yürütmenin ve bilgisizliğin ya da bilgi eksikliğinin başat etkiye sahip olduğunu ileri sürer.⁴ Bu noktada pratik tasım, akratik eylemde bulunan kişinin ne tür bilgiye sahip olduğunu araştırırken, her iki okumayı izleyenlerin de odaklandığı bir bölümdür. Farklılıkları, bu tasımın açıklanmasında yatar. Platon'un *Protagoras*'ta tartıştığı üzere, çoğunluğun (οἱ πολλοί) iddiasının aksine, *akrasia* olarak adlandırılan durum Sokrates'e göre aslında bilgisizlikten başka bir şey değildir. Bu yönüyle, Sokrates'in ortaya koyduğu okumanın anlıksal okuma ile koşut olduğu düşünülebilir. Bu çerçevede ele alındığında, Aristoteles'in pratik tasım tartışmasının *Protagoras*'ta ele alınan *akratēste* (akratik eylemde bulunan kişide) bilginin olup olmadığı tartışmasına bir açıklama sunduğu ileri sürülebilir.

1. Bilmenin Üç Anlamı

Aristoteles *Nikamokhas'a Etik*'in VII. kitabının 3. bölümünde, *akratēs*'in sahip olduğu (ya da olmadığı) bilgiyi çok daha geniş bir çerçevede ele alarak

- 2 *Boulēsis*, gerçek iyiyi hedefleyen ve düşünüp taşınmanın sonucu olarak ortaya çıkan arzuyu ifade etmektedir. Bu şekilde ele alındığında, iştah ve şehvet ile ilgili olan anlık ve sadece kendi tatmini ile ilgilenen fiziksel hazların karşısında konumlanır.
- 3 Anlıksal olmayan okuma için bkz. John Burnet, *Ethics of Aristotle* (London: Methuen & Co, 1900); David Charles, *Aristotle's Philosophy of Action* (London: Duckworth Publishing, 1984); Norman O. Dahl, "Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will," *A Companion to Aristotle* içinde, ed. Georgios Anagnosopoulos (Oxford: Blackwell, 2009).
- 4 Anlıksal okuma için, bkz. Richard Robinson, "Aristotle on Akrasia," *Articles on Aristotle* içinde, ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (London: Gerald Duckworth & Company Limited, 1977), 79, 91; Filip Grgić, "Aristotle on the Akratic's Knowledge," *Phronesis* 47, no. 4 (2002): 336–358; David Bostock, *Aristotle's Ethics* (New York: Oxford University Press, 2000).

tartışır. Pratik tasım, bilginin olup olmamasının incelendiği bu tartışma ile birlikte ele alındığında daha anlaşılır olmaktadır. Bu üç anlamdan ilki, sahip olunup kullanılmayan bilgi ile sahip olunup kullanılan bilgidir; ikincisi, (daha çok pratik tasımda karşımıza çıkacak olan) tekil ile tümel bilgi; ve üçüncüsü ise bir sarhoşun, uykulu bir insanın ya da bir şeyi yeni öğrenmeye başlayan kişinin bilgisidir.⁵ Bilginin bu üç anlamı, Aristoteles'in *Nikomakhos Etik*'te 1145b22-8'de belirttiği üzere, Sokrates'in *Protagoras*-352b'de ileri sürdüğü görüşlerine bir açıklama ve bir düzeltme olarak ele alınmalıdır. Aristoteles, kişinin bilmesine rağmen bu bilginin aksine olacak şekilde hareket etmesinin imkansız olduğunu ileri süren Sokrates'e karşı, bilginin bu üç anlamından yola çıkarak, *akratēs*'in neyi yapmanın iyi olduğu bilgisine sahip olup olmadığını, anlamlandırmaya çalışır. Bu tartışma, 1146b32'den başlayıp pratik tasım tartışmasının sonu olan 1147b17'ye kadar devam etmektedir.

Aristoteles, ilk olarak bilgiye sadece sahip olma durumu ile ona sahip olup onu ayrıca kullanma durumunu ele alır.⁶ Bilginin ilk anlamı olarak ele alınan bu bilme durumu, aynı zamanda Aristoteles'in *dynamis ve energeia* anlayışıyla da paralellik göstermektedir. Bunu Aristoteles'in *De Generatione Animalium*⁷ adlı eserinde ifade ettiği şekliyle ele alırsak daha iyi görebiliriz. Bu eserde, bilgi üç anlamda ele alınır: i) faal olarak kullanılan bilgi (bilgiye aktüel olarak sahip olmak); ii) potansiyel olarak sahip olunan ancak sadece koşullu olarak kullanılan bilgi (engellenmediğinde kullanılabilen bilgi); ve iii) potansiyel olarak sahip olunan ve içinde bulunulan durum sebebiyle kullanıma sokulamayan potansiyel bilgi.⁸ *Nikomakhos'a Etik*'te yapılan benzer bir ayrıma göre, Aristoteles, kişinin bilgiye sahip olmasına rağmen bunu kullanmadığı durum ile bilgiye sahip olup bunu kullanması arasındaki ayrıma işaret ederek, kişinin ilk durumda olup yapmaması gereken bir eylemi gerçekleştirmesinin hayret uyandırmadığını, ikinci durumda böyle bir eylemi gerçekleştirmesinin şaşırtıcı olduğunu ifade eder.⁹ İlk durum, *akrasi-*anın açıklaması olarak kullanılabilmesi bakımından bizim için önem teşkil etmektedir. Bilginin kullanılmaması durumu, bu bilginin aktif olmadığını, yani kişinin tam olarak bilmediğini işaret etmesiyle, Platon'da da görülen,

5 Aristoteles, *EN* 1146b32-1147b17.

6 Aristoteles, *EN* 1146b33-5.

7 Her ne kadar Aristoteles eserlerini eski Yunanca yazmış olsa da, akademik çalışmalarda genellikle eserlerinin Latince karşılıkları ve bu Latince karşılıklardan elde edilen kısaltmalar kullanılmaktadır. Bu makalede de çoğunlukla bu yaygın kullanım takip edilecektir.

8 Aristoteles, *GA* 735a9-11.

9 Aristoteles, *EN* 1146b33-5.

kişinin bilerek herhangi bir yanlış eylemde bulunamayacağı görüşüyle¹⁰ de paralellik göstermektedir.

Akratēs'in sahip olduğunun söylendiği bilgisinin aktif olarak kullanılan- dan ziyade, etkinleşmemiş, potansiyel olarak kalmış bir bilgi olması, Platon'un *Protagoras*'ta dile getirdiği bilginin yenilmezliği tezi ile de uyumludur. Platon'un burada söz ettiği bilgi, aktüel yani kullanılan ya da etkin bilgi olarak okunduğunda, benzerlik daha açık bir şekilde görülebilir. *Akratēs*'in, yukarıda sıralanan, *De Generatione Animalium*'da ifade edilen bilgi çeşitlerinden ikinci ve üçüncüden hangisine karşılık geldiği konusu da aktratik eylemin nasıl bir durum altında gerçekleştiği dikkate alınarak belirlenebilir. *Akratēs*'in bilgisinin fiziksel arzular (*epithumiai*) tarafından baskılandığı ve *akrasia*'nın bir karakter durumunu (*hexis*) işaret ettiği göz önünde bulundurulduğunda, yukarıdaki bilgi ayırımındaki üçüncü seçeneğe karşılık geldiği görülebilir. *Epithumia*'nın etkinliği ile kişi potansiyel bilgisini aktifleştirememekte ve aktratik eylemde bulunmaktadır. *Akratēs*'in aktüel bilgiye sahip olmazken, potansiyel bilgiye sahip olması, kişinin bilgiye sahip olmasına rağmen aktratik eylemde bulunmasının bir açıklamasını sunmaktadır.

Akratēs'in bilgisi üzerine yapılabilecek bir diğer tartışma, yukarıda da ifade edildiği gibi, bu bilginin uyuyanın, kendini kaybetmişin ya da bir sarhoşun bilgisine benzemesi¹¹ (yukarıda sıralanan, bilginin üçüncü anlamı) ile ilgilidir. Aristoteles'in ayrı bir bilgi türü olarak ortaya koyduğu bu bilgi, bilgiye hem sahip olma hem de olmama durumunun bir örneğini oluşturmaktadır. Her ne kadar ayrı bir bilme durumu olarak sunulsa da yukarıda sıralanan kişilerin durumu potansiyel ve aktüel bilgi ayırımında tartışılan durum ile benzerlik göstermektedir. Şöyle ki, fiziksel arzuların (*epithumia*) etkisi altındaki bir sarhoş, ayık iken sahip olduğu ve kullandığı bilgiye, sarhoş haldeyken o ölçüde sahip değildir. (Örneğin, sarhoş bir matematikçi sahip olduğu matematik bilgisini sarhoş iken kullanamayabilir). Diğer bir ifade ile arzuların ya da tutkuların etkisi ile kişinin sahip olduğu potansiyel bilgi etkinleşmemekte, bulunduğu durumu idrak edememektedir. Burada dikkat çeken nokta, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te sarhoşun, kendini kaybetmişin vb. bilgisini sadece *epithumia* üzerinden açıklamasıdır.¹² Buna karşın, Aristoteles'in bir diğer eseri *Magna Moralia* dikkate alındığında, bu insanların durumlarının potansiyel ve aktüel bilgi çerçevesinde açıklandığını görmekteyiz. *Magna Moralia* 2.6 1201b13-9'da uyuyan insan ile *akratēs* arasında saptanan benzerlik, bilginin faal olarak kullanılmaması üzerinden açıklan-

¹⁰ Plato, *Prot.* 352c2-7; 358b6-c1.

¹¹ Aristoteles, *EN* 1147a 12-5.

¹² Aristoteles, *EN* 1147a 14-5.

mıştır. Bu iki eserde, sarhoş kişinin ya da benzetildiği *akratēs*'in durumu için iki farklı açıklama getirilmiştir. Ancak, *epithumia* potansiyel bilginin etkinleştirilememesinin sebebi olarak ele alındığında, Aristoteles'in ayrı bir bilgi çeşidi olarak sunduğu sarhoşun, kendini kaybetmişin ya da uyuyan kişinin bilgisi, yukarıdaki bilgi ayırımında ilk seçeneğe (potansiyel-aktüel bilgi) dahil edilmelidir. Bu durumda, *Nikomakhos'a Etik*'te dile getirilmiş olan, bilgiye aynı anda hem sahip olma hem de olmama durumunu açıklayan birinci ve üçüncü bilgi anlayışı tek bir anlayış altında ele alınabilir.

Aristoteles'e göre, sarhoş, uyuyan ya da kendini kaybetmiş haldeki kişilerin düzgün ve anlamlı cümle kurabilmeleri, hatta "bilgiye dayanan temellendirmeler yapmaları bir şey kanıtlamaz, nitekim öfke içinde olanlar da çıkarımlar yapar ve Empedokles'in dizelerini yineleyebilir."¹³ Benzer bir durum, söylediklerinin içeriğini tam olarak anlayamamış, bunu tam anlamıyla öğrenmemiş ya da bu bilgiyi kendi doğasına yedirememiş (συμφύω) kişilerde (örneğin, öğrenciler) de görülebilir.¹⁴ Dolayısıyla, akratik durumda olan kişinin sarf ettiği sözler, bir aktörün sahnede ağzından dökülen sözler gibi ezbere söylenmiş sözlerden başkası değildir.¹⁵ Dile dökmenin, idraki beraberinde getirmediği bu durumu da potansiyel bilginin etkinleştirilemediği durum ile bağlantılı olarak yorumlayabiliriz.

Bilgiye aynı anda hem sahip olma hem de olmama tartışmasında Aristoteles, yukarıda bilginin ikinci anlamı olarak ifade edilen, tekil ve tümel bilgiyi ele alır.¹⁶ *Akratēs*'in herhangi bir bilgiye sahip olup olmadığı ve sahipse ne tür bilgiye sahip olduğu, tekil ve tümel bilginin kullanımını içeren pratik tasım ile açığa kavuşacaktır.

2. Pratik Tasım, "αὐτὴν δὲ ἐνεργεῖ" (1147a33), "ἢ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο" (1147a35) ve "ἡ τελευταία πρότασις" (1147b9)

Aristoteles'in akratik eylem ile ilgili olan pratik tasım incelemesi 1147a24'te başlamaktadır.¹⁷ Bilindiği gibi, tasım, büyük öncül, küçük öncül ile sonuçtan oluşmaktadır. Büyük öncül, tümel, evrensel ya da genel bilgiyi ifade ederken, küçük öncül tekil bilgiyi dile getirmektedir. Teorik tasımda, tasımın sonucunun onaylanması ya da reddedilmesi beklenirken, pratik tasımda so-

13 Aristoteles, *EN* 1147a 17-20, çev. S. Babür.

14 Aristoteles, *EN* 1147a 20.

15 Aristoteles, *EN* 1147a 23.

16 Aristoteles, *EN* 1147a1-9.

17 VII. kitabın 3. bölümü haricinde, Aristoteles pratik tasımdan kısa bir şekilde VI.11.1143a35-b5 ve VI.9.1142b22-4'te söz etmiştir. *Nikomakhos'a Etik*'in dışında ise *DA* III.11.434a16-20'de ve *MA* 7.701a6ff'de pratik tasım ele alınmıştır.

nuç onay ve reddi değil eylemi gerektirmektedir.¹⁸ Diğer bir ifadeyle, pratik tasım, hangi eylemin izleneceğinin kararının verildiği ve bu eylemin uygulamaya sokulduğu tasımdır. Basit bir pratik tasım şu şekilde düşünülebilir:

Tatlı yemekleri tüketmek benim için kötüdür. (Büyük öncül/ Tümel bilgi)
 Bu, tatlıdır. (Küçük öncül/ Tekil bilgi)
 Bunu tüketmem benim için kötüdür. (= Böylelikle bunu tüketmeyeceğim.)
 (Sonuç/ Eylem)¹⁹

Bu tasım örneğinde de görülebileceği gibi, tasımın sonucu bu sonucun içeriğinin uygulamaya konulmasını gerektirmektedir. Sonucun sadece dilendirilmesi pratik tasımın tamamlanabilmesi için yeterli değildir. Bu açıdan bakıldığında, pratik tasımın sonucunun ‘gizli bir emir’ olarak okunması gerekmektedir.

Eğer pratik tasımın sonucu bu sonuca göre davranmayı içeriyorsa, pratik tasımın gerektirdiği eylemi yapmayan *akratēs*’in durumu açıklanmayı gerektirmektedir. İlk olarak üzerinde durulması gereken nokta, *akratēs*’in pratik tasımdaki büyük öncülün ifade ettiği bilgiyi anlayıp anlamadığıdır. Aristoteles, VII. kitabın başında *akratēs*’i diğer karakter özellikleri ile karşılaştırarak ele almaktadır. Günlük hayatta *akratēs*’in sıklıkla *akolastos* (haz düşkününü kimse, arzularına ket vuramayan kimse) ile karıştırıldığına işaret eden Aristoteles’e göre,²⁰ bu iki karakter özelliği arasındaki en önemli fark şu şekilde açıklanabilir. *Akratēs*, aklının ona salık verdiği eylemin aksine davranırken, yapmakta olduğu şeyin doğru olmadığına farkındadır; *akolastos* ise yapmakta olduğu şeyin doğru olduğuna tümüyle inanmıştır. “[H]az düşkününü hoş şeylerin tümünü ya da en hoş olanları arzu eder ve arzuları onu güder, öyle ki bunları başka şeylere tercih eder.”²¹ Aklın emirlerine uymamasına rağmen hazlarının peşinden tereddüt etmeden giden *akolastos*,²² kendisi için neyin iyi olduğunu ve neyi yapmanın doğru olduğu konusunda yanlış bir fikre sahiptir. Pratik tasım ile bağlantılı olarak ifade edecek olursak, *akolastos*, onu eyleme götüren pratik tasımda yanlış bir büyük öncüle sahiptir. Diğer bir deyişle, yukarıdaki pratik tasım örneği ile düşünecek olursak, *akolastos* “Tatlı yemekleri tüketmek benim için kötüdür” büyük öncülüne değil, “Tatlı yemekleri tüketmek benim için iyidir” öncülünü kullanacaktır. *Akratēs* ise,

18 Aristoteles, *EN* 1147a26-9.

19 Burada kişinin kendisi için kötü olan bir şeyi yapmayacağı ve ancak kendisi için iyi olanı ya da iyi olarak gördüğü şeyi izleyeceği varsayılmaktadır.

20 Aristoteles, *EN* 1145b16-7.

21 Aristoteles, *EN* 1119a1-4, çev. S. Babür.

22 Aristoteles, *EN* 1151a11-4.

doğru büyük öncüle sahiptir, neyi yapması ve de yapmaması gerektiğinin bilincindedir.²³ Ancak, tutkularının baskın çıkmasıyla akratik olarak hareket etmektedir. *Akratēs* ile *akolastos* arasındaki bu farkı Aristoteles şu şekilde ifade etmiştir: *Akratēs* "gereken her şeyi kararlaştırır ve erdemli yasaları olan, ama hiçbirinden yararlanmayan bir devlete benzer. [...] Oysa kötü kişi yasalardan yararlanan ama kötü yasalardan yararlanan bir devlete benzer."²⁴

Bu durumda, *akolastos* ile karşılaştırarak, *akratēs*'in doğru büyük öncüle sahip olduğunu söyleyebiliriz. O halde, pratik tasımında doğru sonuca varamayan ve bu sonuca karşılık gelen eylemi gerçekleştirilmeyen *akratēste*, sorun ya küçük öncülde ya da sonuçta olmalıdır. Hem büyük hem de küçük öncülün idrak edildiği, birlikte ele alındığı ve doğru sonuca ulaşıldığı bir durumda, tasımın sonucunun bu sonuca karşılık gelen eylemi doğurmadığı bir durumun pratik tasımın tanımına aykırı olduğunu yukarıda belirtmiştik. Tekrar edecek olursak, pratik tasımda sonuç ile eylem arasında bir ayrım veya bir yarıklık yoktur, sonuç gizli bir emir olarak işlev görmektedir. Aristoteles eylemin ivediliğini "ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς"²⁵ ve "ἀνάγκη τὸν δυνάμενον καὶ μὴ κωλύμενον ἄμα τοῦ το καὶ πράττειν"²⁶ sözleriyle belirtmiştir. 'Derhal', 'hemen', 'aynı zamanda' anlamlarına gelen birinci cümledeki εὐθύς kelimesi ile ikinci cümledeki ἄμα kelimesi ve zorunluluk belirten ἀνάγκη kelimesi, eylemin pratik tasımının sonucundan ayrılmadığını ve hemen gerçekleşmesi gerektiğini işaret etmektedir.

Pratik tasımda sonucun eylem ile aynı olmasını John M. Cooper, *De Motu Animalium* 701a25-701b1 yardımıyla açıklamaktadır. Cooper'a göre, eğer pratik tasımdaki küçük öncül algılanan bir şeyi işaret etmekteyse, algılanan şey açık olduğundan, zihnin bu öncül üzerinde uzun zaman harcaması gerekmemektedir. Diğer bir ifadeyle, eğer küçük öncülün ifade ettiği kolayca fark edilebilecek, algılanabilecek bir şeyse (bizim örneğimizde, 'önümüzde duran bu tatlı yemek'), hiç kimse algıladığı şeyin büyük öncül ile örtüşüp örtüşmediğini araştırmak için uğraşmaz.²⁷ Bunun yerine, böyle bir süreç şu şekilde ilerler:

Birisi bir şeyler içmek istemektedir (ὄρεξις). [Büyük öncül, bir arzuyu ya da hevesi ifade edebilir ve bir kararı içerebilir.]

23 Aristoteles, *EN* 1151a11- 28; 1141146b3.

24 Aristoteles, *EN* 1152a20-5, çev. S. Babür

25 "Eylem söz konusu ise *hemen* eyleme geçilmesi gerekir," Aristoteles, *EN* 1147a28, çev. S. Babür. İtalik eklenmiştir.

26 "[Kişinin] müktedir ise ve engellenmiyorsa, bunu derhal yapması gerekmektedir," Aristoteles, *EN* 1147a30. Burada söz edilen engel, yasal yani dışsal bir kısıt olabildiği gibi (bkz. *Met.* 1048a16, *DA* 417a28), tutku gibi içsel bir kısıt da olabilir.

27 John M. Cooper, *Reason, and Human Good in Aristotle* (Indianapolis: Hackett, 1986), 53.

Bu kişi bir içecek görür ya da imgelemi önünde duran şeyin bir içecek olduğunu söyler. [Algıya dayanan küçük öncül]
Bu kişi önünde duran içeceği derhal içer. [Eylem olarak sonuç]

Böyle bir tasımda eylem, ancak arzu algılanan şey ile birbirlerine denk düştüğünde gerçekleşmektedir. Böyle bir örnekte, kişi herhangi bir şekilde düşünüp taşınmaya gerek duymadan hemen eyleme geçmektedir.²⁸

Eğer pratik tasımın sonucu eylem ise²⁹ ve *akratēs* engellenmemesine³⁰ rağmen (doğru) eylem tasımın sonucunu izlemiyorsa, bu durumda *akratēs*'in pratik tasımında karşılaşılan sorunun tasımda doğru sonuca ulaşılamaması olduğu ileri sürülebilir.³¹ Büyük öncülü idrak etmede herhangi bir sorun yaşamayan *akratēs*,³² sonuca ulaştığı takdirde eylemi gerçekleştireceğine göre, *akratēs*'in doğru eylemde bulunamamasının sebebi olarak pratik tasımın küçük öncülü incelenmelidir. Eğer *akratēs* küçük öncülde ifade edileni tam olarak kavrayamamış ya da bunu büyük öncül ile bağlantı kurarak ele alamamışsa, *akratēs*'in pratik tasımının sonuca ulaşmaması daha kolay anlaşılabilir.³³

Küçük öncülün idrak edilememesi, evrensel ya da genel bilgiyi ifade eden büyük öncül ile olan ilişkiselliğinde ele alınamaması, *akratēs*'in yaptığı pratik tasımın sonucunun dile getirmesini engelleyebilir. Ancak sonucun dile getirilmesi de, bu sonucun idrak edildiği anlamına gelmemektedir. Aristoteles'in

28 Cooper, *Reason, and Human Good in Aristotle*, 54.

29 Pratik tasımın sonucunun eylem olup olmaması ile ilgili, bkz. Alfred R. Mele, *Irrationality: An Essay on 'Akrasia', Self-Deception, and Self-Control* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 9; Anthony Kenny, "The Practical Syllogism and Incontinence," *Phronesis*, 11 (1966), 182; David Wiggins, "Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire," *Essays on Aristotle's Ethics* içinde, ed. Amelie Oksenberg Rorty (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980), 251; Gerasimos Santas, "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and 'Akrasia'," *Phronesis* 14 (1969), 177; Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, "Thought and Action in Aristotle," *New Essays on Plato and Aristotle* içinde, ed. Renford Bambrough (London: Routledge and Kegan Paul, 1965), 154. Ronald Dmitri Milo, *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will* (The Hague: Mouton and Company, 1966), 47; Norman O. Dahl, "Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will, *A Companion to Aristotle* içinde, ed. Georgios Anagnosopoulos (Oxford: Blackwell, 2009), 506, 508.

30 Bu aşamada, söz konusu engelin dışsal olduğu varsayılmıştır. İçsel engel aşağıda tartışılacaktır.

31 *Akratēs*in pratik tasımda ulaştığı sonucu eyleme geçirmeyi gerçekleştirememesinin sebebi olarak *epithumia* tarafından engellenmesi iddia edilebilir. Bu okuma *Nikomakhos'a Etik*'te kendisine destek bulmaktadır. Aristoteles'in *EN* 1147a34'te "τὸν δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα" ("arzu da şans eseri orada mevcut bulunmaktadır") olarak ifade ettiği gibi, *epithumia* yani arzu tasımda engelleyici eleman olarak düşünülebilir. *Akratēs*in doğru tasımın sonucunu eyleme dönüştürememesinin açıklaması olarak, *akratēs*in sonuca bir sarhoş gibi ulaşmış olması da ileri sürülebilir. Bu olasılık, aşağıda daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

32 Bkz., *akratēs* ile *akolastosun* farkı.

33 David Charles, "Aristotle's Weak *Akratēs*: What Does her Ignorance Consist in?" *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* içinde, ed. Christopher Bobonich and Pierre Destrée (Leiden and Boston: Brill, 2007), 195. Ancak bu okuma, aşağıda tartışacağımız gibi, Aristoteles'in metnin kalanında ifade ettikleriyle uyumamaktadır, bkz. Aristoteles, *EN* 1147a35.

belirttiği gibi, sarhoş ya da aklını yitirmiş kişi de Empedokles'in dizelerini veya argümanlarını dile getirebilir; ancak bir şeyi yeni öğrenmeye başlayan ya da oyuncular gibi ağızlarından dökülen sözlerin anlamını kavramaktan, inanmaktan ve sözlerinin içeriğini özümsemekten uzaktadırlar.³⁴ Aristoteles'e göre, *akratēs*, bu açıdan, bu kişilere benzerdir.³⁵ O halde, *akratēs* pratik tasımın neyin yapılması ve neyin yapılmamasına dair olan sonucunu dile getirdiğinde, bu, sonucu tamamıyla kavramış olmasını ya da küçük ve büyük öncülü ilişkiselliğinde düşünemediğini garanti etmemektedir.

Küçük öncülün büyük öncülün sunduğu bağlamda düşünülmemesi olarak tanımlanabilecek küçük öncüle dair bilgisizlik, akratik eylemde bulunan kişinin geleceği aldırış etmemesi, *telos*'unu düşünmemesi ve *eudaimonia*'ya erişmeyi önemsememesi ile bağlantılı olarak düşünülmelidir. Küçük öncülde dile getirilen tekilin "pratik önemini anlamak"³⁶ için onu 'nihai *telos*' olarak adlandırabileceğimiz *eudaimonias*'ı ile olan ilişkiselliğinde kavramak gerekmektedir.³⁷ Benzer bir tartışma, *De Anima* 433b8-10'da da karşımıza çıkmaktadır. Burada, geleceği önemsememek kişiyi nasıl hareket etmesi gerektiğine dair olan kararından saptırmanın sebebi olarak sunulmaktadır. Her ne kadar, metnin bu kısmı kişinin mutluluğuna hizmet eden uzun dönemli tatminden ziyade anlık tatmin veren fiziki arzular ile ilgi olsa da kişinin nihai *telos*'u olan *eudaimonia*'ya dikkat çekmesi bakımından tartışmamız ile paralellik göstermektedir. *Akratēs*'te karşımıza çıkan, kendisi için geniş planda ve uzun vadede neyin iyi olduğu düşüncesinden ziyade, o an neyin daha haz verici olduğunu dikkate alıp buna göre hareket etmesidir. *Akratēs*'in tasımında eksik olan ya da bloke edilen bu bağlantı, küçük öncülün içi boş bir söz veya bir algıya indirgenmesini beraberinde getirmektedir.

Her ne kadar küçük öncülün bilinmemesi demek tekilin bilinmemesi anlamına gelse de, bu, tekilin izole edilip sadece onun bilinmemesini değil, kişinin onu algılamasına rağmen, bu tekilin kendisi için anlamını bilmemesini ifade etmektedir. Aristoteles'in 1147a6-7'de sunduğu ayrıma göre, *akratēs*'te tekilin bilgisi (örneğin, kişinin önünde duran bu yiyeceğin tatlı olması) ya mevcut değildir ya da o bu bilgiyi kullanmıyordur. Ancak, *akratēs*'in tekilin bilgisine sahip olmaması seçeneği Aristoteles'in *akrasia*'yı istemli eylemlerin (τὰ ἐκούσια, ἐκὼν) arasında sınıflandıran düşüncesiyle çelişmektedir. Aristoteles, istemli eylemleri tekilin bilgisinin farkında olan

34 Aristoteles, *EN*1147a17-23.

35 Aristoteles, *EN* 1147a17-18.

36 Alfred R. Mele, "Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action," *Aristotle's Ethics* içinde, ed. Nancy Sherman (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1999), 193.

37 Mele, "Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action," 193.

kişi tarafından yapılmış olduğunu belirtmektedir.³⁸ Dolayısıyla, kendi tartışmamıza dönecek olursak, akratik eylemde bulunacak kişinin küçük öncülde belirtilen tekilin bilgisine tamamıyla sahip olmaması olasılığı *akratēs*'in eyleminden elenmelidir. Kişinin uzun erimli düşüncesinin bir yansıması olan ve büyük öncülde ifade ettiği düşünce ise, kişinin geniş planda neyi iyi, neyi kötü olarak gördüğünü belirtmektedir.

Bu düşünce ile olan kopukluk, tekilin anlamsızlaşmasını ve pratik tasımın doğru büyük ve küçük öncülle sonucuna ve eyleme dökülememesini beraberinde getirmektedir. Ancak *akrasia*'dan bahsediyorsak, akratik de olsa bir *eylem* söz konusudur. *Akratēs*'i eyleme götüren bir akıl yürütme, yani bir pratik tasım gerçekleştirilmiştir. O halde, *akrasia* özelinde, iki pratik tasım söz konusu olmalıdır. Bunların ilki, *akratēs*'in sonucuna ulaşmadığı 'doğru' pratik tasım iken, diğeri onu akratik eyleme götüren 'yanlış' pratik tasımdır. Burada kullanılan 'yanlış' sıfatı, tasımın işleyişindeki bir yanlış değil, kişinin izlememesi gereken bir akıl yürütmeyi gerçekleştirdiğini belirtmektedir.

Akrasia'da söz konusu olan iki pratik tasım ayrı büyük öncüller ve ortak bir küçük öncül içermektedir. Bu pratik tasımlardan birinde büyük öncül kişiden bir eylemi yapmaktan kaçınmasını ifade ederken, diğesinde bu eylem teşvik edilir. Aristoteles'in verdiği örneği izleyecek olursak, büyük öncüllerden biri (örneğin, sağlık üzerindeki olumsuz etkisinden dolayı) tatlı yiyeceklerden uzak durulmasını belirtirken, diğeri "her tatlı şey güzeldir" ve bu nedenle tadılması gerekir düşüncesini ifade eder.³⁹ "Bu tatlı bir şeydir"⁴⁰ ise her iki büyük öncülün ortak küçük öncülüdür. Küçük öncülde ifade edilen tatlı şey kişinin önünde mevcut iken, bu kişinin birbiriyle çelişen bu iki büyük öncülünden hangisini kullanacağı ve hangi tasımı tamamlayacağı belli değildir. *Akratēs* ise, küçük öncülü ikinci büyük öncül ile birlikte düşünüp, onu tatlı şeyi yemekten alıkoyan ilk büyük öncülü göz ardı eder. *Akratēs*, onu tatlı şeyi yemeğe teşvik eden tasımı takip ederek, bu tasımın sonucu olan eylemi yapar ve tatlı şeyi yer. Burada söz konusu olan, *akratēs*'in neden ilk tasımdan ziyade ikinci tasımı izlediği sorusudur. Pierre Destrée'nin işaret ettiği gibi, geleneksel anlıksal yoruma, *akratēs*'in burada bir altakoyma (*subsumption*) hatası yaptığını ileri sürmektedir.⁴¹ Bu hata, *akratēs*in küçük öncülü pratik aklın buyruğunu bildiren büyük öncülün altına koymak (*subsume*)

38 Aristoteles, *EN* 1111a23-4.

39 Aristoteles, *EN* 1147a32-3.

40 Aristoteles, *EN* 1147a33.

41 Pierre Destrée, "Aristotle on the Causes of Akrasia." *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* içinde, ed. Christopher Bobonich ve Pierre Destrée (Leiden and Boston: Brill, 2007), 143-4.

Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik Adlı Eserinde Akrasia'nın Pratik Tasım Üzerinden Yorumlanması yerine, ikinci büyük öncülün altına koymasındır.⁴² *Akratēs*'in böyle bir hatayı yapmasının sebebi, Aristoteles'e göre, *epithumia*'nın araya girmesidir.⁴³ *Epithumia*'nın bu müdahalesi ile ikinci büyük öncülde ifade edilen düşünce baskın gelmiş ve birinci büyük öncül etkinleşmeden potansiyel olarak kalmıştır. Diğer bir ifade ile, *epithumia*'nın etkisiyle kişinin refahını ve iyiliğini hedefleyen pratik aklın buyruğu olan eylem gerçekleştirilememiştir.

Akratēs'in birinci yerine ikinci tasımı izlemesini, Aristoteles çok kısa bir ifade ile parantez içinde belirtir: "(αὐτὴν δὲ ἐνεργεῖ)." ⁴⁴ Literal olarak "Bu ise aktiftir" demek olan bu ifadedeki "bu"nun (αὐτὴν) neyi ifade ettiği kesin değildir. Burada, αὐτὴν'i küçük öncül olarak okumak⁴⁵ mümkün olduğu gibi, ikinci büyük öncül ve küçük öncülü birlikte ele alarak yorumlamak⁴⁶ da mümkündür. αὐτὴν'in küçük öncül olarak okunması durumunda, kişi bu öncülü her iki büyük öncülün altına koyabileceğinden (*subsume*), her iki pratik tasımı da tamamlamış ve bu tasımların sonucuna erişmiş olmalıdır. Böylece, bu okuma sonucunda, kişi hem önünde duran tatlıyı yememesi emrine hem de onu yeme emrine aynı anda ulaşır. Bu okumanın doğruluğuna ispat olarak da, 1147a35'teki "ἢ μὲνοῦν λέγει φεύγειν τοῦτο" ifadesi sunulabilir. "[Bir görüş] bundan kaçınmayı salık verir" olarak çevrilebilecek bu cümledeki τοῦτο (bu) kelimesi, küçük öncülün belirttiği tekili yani tatlıyı ifade etmektedir. Dolayısıyla, bu cümle *akratēs*'in birinci tasımı sonuca ulaştırdığını ispatlamaktadır. Ancak, αὐτὴν'in küçük öncül olarak okunması, metnin ilerleyen bölümünde (1147b9-12) *akratēs*'te olmadığı⁴⁷ ileri sürülen küçük öncül ile çelişmektedir. Bu durumda, ya aktif olduğu söylenen bu αὐτὴν küçük öncül olarak çevrilmemelidir ya yukarıda ele aldığımız 1147a34'te belirtilen doğru tasımın ulaştığı sonuç göz ardı edilmelidir ya da 1147b9'daki ifadenin ("ἢ τελευταία πρότασις") ne anlama geldiğini incelenmelidir.

Şu anda etkin olan αὐτὴν, küçük öncül yerine bir bütün olarak ikinci pratik tasımı ifade ediyorsa, bu durumda, aktif olan ikinci büyük öncül ile küçük öncüdür. *Akratēs*, bu iki öncülü izleyerek, bu tasımın sonucuna ulaşır ve tatlıyı yer. Bu okuma, *akratēs*'in eyleminde de açıkça görüldüğü gibi, sadece ikinci tasımın aktif olduğunu ve sonuca ulaştığını, ilk tasımın ise etkinleşemediğini işaret etmektedir. İlk tasımın etkin olamamasının sebebi olarak da, me-

42 Destrée, "Aristotle on the Causes of Akrasia," 143-4.

43 Aristoteles, EN 1147a34.

44 Aristoteles, EN 1147a34.

45 *Akrasiayı* anlaksal olmayan bir açıdan okuyanlar αὐτὴν'i küçük öncül olarak yorumlamaktadırlar.

46 Destrée, "Aristotle on the Cases of Akrasia," 158.

47 Aşağıda ele alacağımız "ἢ τελευταία πρότασις" tartışmasında yapılan ilk ayrım işaret edilmektedir. Aristoteles, EN 1147b9-12.

tinde 1147a33'te belirtilen *epithumia* gösterilebilir. Bu okumaya göre, kişide var olan arzuya (örneğin, genel olarak bir tatlı yeme isteği) karşılık gelen bir tekilin varlığı, ilk tasımdan ziyade ikinci tasımın işlemesine sebep olmuştur. *Epithumia*'nın bu etkisiyle, ikinci tasım *in actu* olup, birinci tasım ise *in potentia* olarak kalmıştır. Bu da, yukarıda ele aldığımız bilgi çeşitlerinden *in potentia* bilgi ile *in actu* bilgi arasındaki fark ile paralellik göstermektedir.⁴⁸

Akratēs'in aklın buyurduğu büyük öncülü içeren ilk tasım yerine ikincisini izlemesini, metinde *akratēste* eksik olduğu söylenen “ή τελευταία πρότασις”⁴⁹ ile ne ifade edildiğini anlarsak daha iyi kavrayabiliriz. Bu ifadenin ne şekilde yorumlandığı, *akratēs*'in ne çeşit bir bilgiye ya da anlayışa sahip olduğunu (“πὼς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεται τις”⁵⁰) ortaya çıkarmada kilit bir role sahiptir. Bu ifade metinde şu şekilde geçmektedir:

[ή τελευταία πρότασις] hem duyuma ilişkin olan hem de eylemleri belirleyen bir kanı [δόξα] olduğu için, tutkunun etkisi altında olan ya buna sahip değildir ya da ona bilgiye sahip olan [τὸ ἔχειν ἐπίστασθαι] gibi değil, fakat Empedokles'in [dizelerini] yineleyen [λέγειν] bir sarhoş gibi sahiptir.⁵¹

“ή τελευταία πρότασις,” ‘son öncül’ ya da ‘son çıkarım’ gibi farklı şekillerde çevrilebilir. Her ne kadar *akrasia* üzerine yapılan çalışmalar bu ifadeyi ya son öncül ya da sonuç olarak ele alıp diğer okumanın geçersiz olduğunu göstermeye çalışsa da,⁵² biz bu çalışmada, her iki çevirinin de *akrasia* konusunda bizi aynı noktaya getirdiğini, ancak asıl farklılaşmanın bu ifadenin *akratēs*'te 1147b9-12'de belirtildiği gibi olup olmaması ya da bir sarhoşta olduğu gibi var olması noktasında olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Bu tartışmayı yürütebilmek için, diğer çevirileri dikkate alarak, neyin *akrasia*'nın tanımı ve *akratēs*'in durumu ile uyuşmadığını tartışmak gerekmektedir.

48 David Charles, “Nicomachean Ethics VII. 3: Varieties of *akrasia*,” *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum* içinde, ed. Carlo Natali (New York: Oxford UP, 2009), 58.

49 Aristoteles, *EN* 1147b9.

50 Aristoteles, *EN* 1145b22.

51 Aristoteles, *EN* 1147b9-12: “ἐπεὶ δ’ ἡ τελευταία πρότασις δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κυρία τῶν πράξεων, ταύτην ἢ οὐκ ἔχει ἐν τῷ πάθει ὦν, ἢ οὕτως ἔχει ὡς οὐκ ἦν τὸ ἔχειν ἐπίστασθαι ἀλλὰ λέγειν ὡσερ ὁ οἰωμένος τὰ Ἐμπεδοκλέους.”

52 “ή τελευταία πρότασις”i sonuç olarak okuyanlar için, bkz. Anthony Kenny, “The Practical Syllogism and Incontinence,” *Phronesis* 11, no. 2 (1966): 183; Gerasimos Santas, “Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and *Akrasia*,” *Phronesis* 14, no. 2 (1969): 183-4. David Charles, *Aristotle's Philosophy of Action* (London: Duckworth, 1984): 20; J. Bogen & J. Moravcsik, “Aristotle's Forbidden Sweets,” *Journal of the History of Philosophy* 20, no.2, (1982): 123. “ή τελευταία πρότασις”i küçük öncül olarak okuyanlar için, bkz. W. F. R Hardie. *Aristotle's Ethical Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1980): 287-9; Carlo Natali, *The Wisdom of Aristotle* (Albany: SUNY Press, 2000), 108; David Bostock. *Aristotle's Ethics* (Oxford University Press, 2000): 132; Destrée, “Aristotle on the Causes of *Akrasia*,” 156; Norman O. Dahl, “Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will,” 507.

“ἡ τελευταία πρότασις” ifadesini ‘son öncül’ olarak okuduğumuzda bu, pratik tasımdaki küçük öncüle karşılık gelmektedir. Πρότασις sözcüğünün *Nikomakhos'a Etik*'in önceki kitaplarında öncül anlamıyla kullanılması da bu okumaya kanıt olarak sunulabilir.⁵³ 1147b9'daki πρότασις kelimesinin öncül olarak okunmasını destekleyecek olan 1143a1'deki kullanım, açık bir şekilde tasımın iki bileşeninden bahsetmektedir. Metin şu şekildedir: “Dahası, öncüllerin [προτάσεις] iki çeşidi olduğu için, kişinin her ikisine de sahip olup bilgisinin aksine hareket etmesini engelleyecek hiçbir şey yoktur, elbette sadece tümeli kullanıp tekili kullanmıyorsa.”⁵⁴ Bu metinde, πρότασις'in tasımın sonucundan ziyade, öncül olarak çevrilmesi metnin kalanını anlamlı kılmaktadır. Burada πρότασις, metnin son parçasındaki tekil ve tümeli, bunların iki çeşit öncül oldukları söyleyerek açıklamaktadır. Ancak, πρότασις tasımın sonucu olarak çevrildiğinde bu bütünlük ortadan kalkmaktadır. Ayrıca, sonuç anlamına gelen τὸ συμπέρασμα ya da τὸ συμπερανθὲν kelimelerinin 1147b9'dan hemen önce metinde kullanıldığı⁵⁵ hesaba katıldığında, genel olarak öncül anlamına gelen bir sözcüğün (πρότασις) genel kullanımının dışına çıkarak burada sonuç anlamına geldiğini ileri sürmenin sebebinin anlamak zordur.⁵⁶

“ἡ τελευταία πρότασις” ‘son öncül’ olarak okunduğu takdirde, ‘Bu tatlıdır’ şeklinde, tekil ve duyumsal bir nesneyi imlemektedir. Aristoteles'in yukarıda alıntılanan metninde belirttiği gibi, tutkunun etkisi altındaki *akratēs* bu küçük öncüle ya sahip değildir ya da buna ancak “Empedokles'in [dizelerini] yineleyen bir sarhoş gibi sahiptir.”⁵⁷ İlk olarak, *akratēs*'in bu öncüle sahip olmaması durumunu ele alalım. Burada sahip olmamak ile kastedilen, yukarıda ele aldığımız gibi, küçük öncüle tamamıyla sahip olmamak, teki-li algılayamamak değildir. David Charles'in ifadesiyle, bu öncüle bir çocuk gibi sahip olmaktır.⁵⁸ Burada anlaşılması gereken nokta, çocuğun tam bilgiye, yani *epistēmē*'ye sahip olmasa da, önünde duran şeyi (örneğin, tatlıyı) tanıyacak bilgiye ya da farkındalığa (*eidenai*) sahip olmasıdır. İdrakine varamadığı ise bu tatlının kendisi için zararlı olmasıdır.⁵⁹ Benzer şekilde, *akratēs* de, önünde duran şeyi algılasa da, bu tekil şeyi ifade eden küçük

53 Bkz, *EN* 1143b3, 1147a1. Ayrıca, benzer bir kullanım *Rh.*'te (1.2.21-2, 2.18.2, 2.22.16, 3.18.2) ve *Analytica Protera*'da (27b12, 27b35, 32a7, 32b25, 32b34, 33a15, 42b1) da karşımıza çıkmaktadır.

54 Aristoteles, *EN* 1147a1-3, italik eklenmiştir.

55 Aristoteles, *EN* 1147a27, 1139b35. Ayrıca, *EN* 1098b9'da, *Rh.* 2.21.2, 2.21.7, 3.18.2'de ve *Met.* 5.1013b20'de de karşımıza sonuç anlamıyla çıkmaktadır.

56 Destrée, “Aristotle on the Causes of Akrasia,” 146.

57 Aristoteles, *EN* 1147b9-12.

58 Charles, “*Nicomachean Ethics* VII. 3: Varieties of *akrasia*,” 47. Her ne kadar David Charles “ἡ τελευταία πρότασις” ifadesini sonuç olarak okuyarak burada ileri sürülen okumanın karşısında yer alsada, *akratēs*'in tekile dair olan küçük öncüle sahip olmamasını bu şekilde yorumlamaktadır.

59 Charles, “*Nicomachean Ethics* VII. 3: Varieties of *akrasia*,” 46.

öncülü idrak etmede bir sorun yaşamakta, yani önünde duran bu şeyin büyük öncülde belirtilen tatlı yiyeceğin bir örneği olduğunu kavrayamamaktadır. Böylelikle, *akratēs*'in yaşadığı bu sorunu, küçük öncülü büyük öncülün altına koyamama (*subsume*) sorunu olarak yorumlayabiliriz. Küçük öncülü dile getiren ancak anlamlandıramayan *akratēs* küçük öncülün ifade ettiği bilgiye sadece potansiyel olarak sahiptir. Bu durum *akratēs*'in pratik tasımını sonuca ulaştıramadığını göstermektedir. Doğru, yani birinci pratik tasımı tamamlayamayan *akratēs*'e, *epithumia*'sının, yani tatlı yeme arzusunun orada bulunması sebebiyle ikinci tasım ağır basmakta ve *akratēs* önünde duran tatlıyı yeme eyleminde bulunmaktadır. Ancak, *akratēs*'in küçük öncüle bu manada sahip olmadığı ve tasımın sonuca ulaşmadığı ileri sürüldüğünde, 1147a35'teki “ἢ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο” ifadesi açıklanamamaktadır. Yukarıda ele aldığımız gibi, “[Bir görüş] bundan kaçınmayı salık verir” olarak çevrilebilecek bu ifadede söz edilen τοῦτο ile bir tekil, yani kişinin önünde durmakta olan tatlı kastedilmektedir. Bu durumda kişi, küçük öncülünü kullanıp, ona o tatlıyı yemekten kaçınmasını salık veren sonuca (birinci tasımın sonucuna) ulaşmıştır. Bu durum dikkate alındığında, son öncül olarak çevirdiğimiz “ἢ τελευταία πρότασις”e yukarıda ele alındığı şekliyle sahip olmamak, metnin kalanıyla uyumlu değildir.

Buna ek olarak, “ἢ τελευταία πρότασις”i küçük öncül olarak çevirip *akratēs*'in tasımın sonucuna ulaşmadığı sonucuna vardığımızda, bir hususu daha açıklayamamaktayız. Bu husus, pratik tasım çerçevesinde ele alırken, *akrasia*'nın tasımın büyük öncülde belirtilen bilginin kullanılıp kullanılmaması üzerinden mi, yoksa tasımın sonucu üzerinden mi tanımlanacağı sorunudur. *Akratēs*, pratik tasımın sonucu üzerinden tanımlandığında ve “ἢ τελευταία πρότασις” yukarıda ele aldığımız şekilde okunduğunda, *akrasia*'nın aslında var olmadığı sonucuna varmaktayız. Diğer bir deyişle, eğer *akrasia* birbiri ile çelişen sonuçlar üzerinden tanımlanıyorsa, *akrasianın* söz konusu olabilmesi için her iki tasımın da sonucuna ulaşılması gerekmektedir. Ancak, *akratēs*'in küçük öncül olarak çevrilen “ἢ τελευταία πρότασις”e sahip olmaması, onun doğru tasımın sonucuna ulaşamaması anlamına gelmektedir. Bu da, sonuca ulaşan ikinci tasımın karşısında çelişeceği herhangi bir tasımın sonucunun olmaması demektir. Dolayısıyla, bu durumda, akratik bir eylem söz konusu olmamaktadır.

Akrasia'nın birbiri ile çelişen büyük öncüller ya da birbirine zıt evrensel ve genel bilgiler üzerinden tanımlandığı durumda ise, *akrasia*'nın varlığı tehlikeye girmemektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, büyük öncüllerin birbiri ile çelişiyor olmasıdır. Diğer bir deyişle, büyük öncüllerden biri, metinde faydalanılan örneği izleyecek olursak, ‘tatlı yiyeceklerden uzak

durulmalıdır' derken, diğeri bunun aksi olan "her tatlı şey güzeldir" ve bu nedenle tadılması gerekir düşüncesini⁶⁰ ifade etmelidir. Bu tanım ise, küçük öncüle ve sonuca yüklenen rolün önemsizleştirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Şöyle ki, büyük öncüllerde ifade edilen evrensel ya da genel bilgi tekil ile bağdaştırılmadığında, yani tekil ile etkinleştirilmediğinde kişiyi eyleme götürme gücüne sahip değildir. Ancak, bu büyük öncüller küçük öncüller ile kişiyi faaliyete geçirecek güce sahip olduklarında, kişide hangi eylemi yapması gerektiği ve hangi eylemi yapmayı istediği arasında bir çatışma çıkacaktır. Bu ise, bu akratik eylemde açıklamaya çalıştığımız olgudur.

Küçük öncül olarak çevirdiğimiz "ἡ τελευταία πρότασις"e sahip olmamanın ne ifade ettiği ve bu anlayışın yarattığı sorunları ve tutarsızlıkları tartıştıktan sonra, şimdi metinde bu ifade dile getirilirken ileri sürülen ikinci seçeneğin, yani ona 'bir sarhoş gibi sahip olmanın' ne anlama geldiği inceleyelim. Küçük öncüle bir sarhoş gibi sahip olmaktan, bu öncüle belli belirsiz bir şekilde sahip olmak anlaşılabilir. Bu tip bir sahip olma, doğru tasımın sonucunu üretebilir ancak, sonucun buyurduğu eylemi gerçekleştirecek (rasyonel) arzuya sahip olmaması sebebiyle, bu sonuç pasif olarak kalır. Doğru tasımı yapabilen ve doğru sonuca ulaşan sarhoş, elindeki içkiyi yudumlarken 'Bunu içmemeliyim' diyebilir. Benzer şekilde, *akratēs* aklının kaçınmasını emrettiği eylemin tersini gerçekleştirebilir, çünkü doğru tasımı doğru eylem ile taçlandırarak rasyonel arzu (*boulēsis*) yerine, onu yanlış eylemi gerçekleştirmeye sürükleyen *epithumia*'sı baskın halledir. *Akratēs*'in ve sarhoşun doğru tasımın sonucuna ulaşmaları ancak sonucun gerektirdiği eylemi yapmamaları, yukarıda ele aldığımız gibi, bu sonucun özümsememesinin, kişinin bir parçası yapılmadığının (*σμφύω*)⁶¹ kanıtıdır. Yukarıda, pratik tasımı pratik yapan özellik olarak, tasımın sonucu ile eylemin tamamıyla örtüşmesi olduğunu ileri sürmüştük. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, karşıt tasımlar mevcut olduğunda, kişinin baskın arzusunu (*epithumia* ya da *boulēsis*) izleyeceğidir. Bu sebeple, *akratēs*'in doğru tasımın sonucunu izlememesi, pratik tasımın doğasına ters olarak düşünülmemelidir.

Şu ana kadar 1147b9-12 arasındaki metinde, "ἡ τελευταία πρότασις"ın küçük öncül olarak okunması üzerine odaklandık. Bu incelemenin sonucunda, küçük öncül olarak çevrilen "ἡ τελευταία πρότασις"e bir sarhoş gibi sahip olunması seçeneğinin metnin kalanı (özellikle 1147a33'deki "αὐτὴ δὲ ἐνεργεῖ" ve 1147a35'teki "ἢ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο") ile uyumlu olduğunu gösterdik. Küçük öncül olarak çevirdiğimiz bu ifadenin sahip olunma-

60 Aristoteles, EN 1147a32-3.

61 Aristoteles, EN 1147a21.

ması seçeneğini ise, tasımın sonucuna ulaştırmadığı ve *akrasia* kavramını ortadan kaldırdığı için reddettik.

Şimdiyse, “ἡ τελευταία πρότασις” in ‘sonuç’ olarak okunmasının *akratēs*’in pratik tasımı için ne anlama geldiğini inceleyelim. 1147b9-12’de dile getirilen ayırıma tekrar odaklanırsak, *akratēs* ya sonuca (“ἡ τελευταία πρότασις”) sahip değildir ya da ona bir sarhoşun sahip olduğu gibi sahiptir. İlk seçenek, yani sonuca sahip olmamak demek, *akratēs*’in doğru tasımın sonucuna varmaması anlamına gelmektedir, ki bu da bizi yukarıda “ἡ τελευταία πρότασις” in diğer çevirisini incelerken tartıştığımız, *akratēs*’in tasımın sonucuna ulaşamamasıyla aynı tartışmaya ve neticeye götürür. Bu durumda, *akratēs*’in sonuca ulaşamaması, birbiri ile çelişen sonuçlara sahip olmaması sebebiyle akratik bir eylemin varlığını tehdit eder. Diğer yandan, bu okuma, bu ifadenin diğer çevirisinde tartıştığımızı benzer şekilde, 1147a33’deki “αὐτὴν δὲ ἐνεργεῖ” ve 1147a35’teki “ἢ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο” ile çelişmektedir. Çünkü 1147a35’te Aristoteles, aklının ‘bunu’ yapmaktan (örneğin, bu tatlıyı yemekten) kaçınmayı buyurarak *akratēs*’in doğru tasımın sonucuna vardığını açıkça belirtirken, 1147b9’da *akratēs*’in sonuca (“ἡ τελευταία πρότασις”) sahip olmadığını ileri sürmek metinde var olmayan bir çelişkiyi iddia etmektir. Buna ek olarak, 1147a33’teki αὐτὴν, yukarıda tartıştığımız gibi, küçük öncül olarak okuduğumuzda, *akratēs*’in, yanlış olan ikinci pratik tasım gibi, doğru tasımın sonucuna da varmış olması gerektiğini görüyoruz. Dolayısıyla, 1147a33-1147b12 arasındaki kısa metni birbirinin devamı olan bir bütün olarak yorumlayabilmek, ancak, *akratēs*’in “ἡ τελευταία πρότασις” e sahip olmadığı değil, ona, metinde ikinci seçenek olarak sunulan, bir sarhoşunki gibi sahip olduğu ileri sürüldüğünde mümkün gözükmektedir.

Akratēs’in sahip olduğu ‘sonuç’ (“ἡ τελευταία πρότασις”) bir sarhoşun sahip olduğu gibi bir sonuç ise, o halde *akratēs*’in tasımının sonunda ulaştığı sonuç, belli belirsiz varılmış ve anlamı idrak edilmemiş bir sonuçtur. *Akratēs* de sarhoş gibi, içinde bulunduğu epithümetik durumun etkisi ile ulaştığı doğru tasımın sonucunu eyleme geçirecek rasyonel arzudan mahrumdur. Vardığı doğru tasımın sonucunu dile dökmesi, yukarıda ele aldığımız gibi, karşısındaki oyuncuya söylediklerini gerçekten kastetmeyen, sahnede söylediklerini sahne dışındaki gerçek hayatında arzulamayan bir oyuncuya ya da tekrar ettiği veya ezberden söylediği çıkarımları özümsememiş, onları kendi doğası henüz yapamamış bir öğrenciye benzemektedir.⁶² Diğer bir ifade ile, sarhoşun içkisini yudumlarken söylediği ‘bunu içmemeliyim’ sözü ile *akratēs*’in önündeki tatlıyı yerken ‘bunu yememeliyim’ sözü tasımın so-

62 Aristoteles, *EN* 1147a13-23.

nucuna ulaştığını gösterirken, gerçek bir idraki, niyeti ve isteği ifade etmemektedir. Aristoteles'in sahip olunan ancak kullanılmayan ya da bir anlamda sahip olunan başka bir anlamdaysa olunmayan olarak bahsettiği bilgiyi sarhoşun ve dolayısıyla *akratēs*'in durumuna uygulayabiliriz. Tasımının sonucuna ulaşmış olan *akratēs*, doğru tümel bilgiye sahiptir. Önündeki tatlıyı tatlı olarak görür. Onu yememesi sonucuna varır. Ancak bu farkındalık onda eyleme geçme motivasyonu olarak iş görmez. *Akratēs*'in doğru tasımın sonucunu eyleme geçirememesi üzerine yukarıda belirttiğimiz noktalar kilit bir rol oynamaktadır. Örneğin, kişinin kendisi için neyin uzun vadede iyi olduğunu kavrayamamış olması, *eudaimonia*'ya neyin onu götüreceğini bilmemesi ve bu sebeple gerçek iyi (ya da iyi eylemi) görünürde iyiden ayıramaması, kötü alışkanlıklarının onun fiziksel arzularını öne çıkartmasına izin veren bir karakter geliştirmiş olmasına yol açması.

Sonuç

Özetleyecek olursak, genel olarak kişinin doğru bildiğinin aksine olacak şekilde hareket etmesi anlamına gelen *akrasia* kavramını ele alırken, odaklanılması gereken en önemli hususlardan biri söz konusu bilginin ne olduğunun açıklığa kavuşturulmasıdır. Buradan hareketle, akratik kişinin (*akratēs*) gerçekten bilgi sahibi olarak mı olmayarak mı eylemde bulunduğu ve eğer bilgi sahibi olarak eylemini gerçekleştiriyorsa bu bilginin ne tür bir bilgi olduğunun ortaya konması incelenmesi gereken ilk noktadır. Bu incelemede ise, *Nikomakhos'a Etik*'in VII. kitabın 3. bölümünde yer alan üç Eski Yunanca ifadenin nasıl çevrilmesi gerektiği merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü, 1147a33'deki "αὐτὸν δὲ ἐνεργεῖ," 1147a35'teki "ἢ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο" ve 1147b9'daki "ἢ τελευταία πρότασις" ifadelerinin birbirleriyle uyumlu olacak şekilde çevrilmemesi Aristoteles'in *akrasia* yorumunu anlamada bize engel teşkil etmektedir. Bu bağlamda düşünülerek, bu çalışmada, akratik kişinin söz konusu bilgisi pratik tasım çerçevesinde ele alınmış, tasımın küçük ve büyük öncüllerinde dile getirilen tekil ve tümel bilgiye sahip olup olmamanın, tasımın sonucuna ulaşıp ulaşılmamasının ne anlama geldikleri incelenmiştir. Bu inceleme gerçekleştirilirken, yukarıdaki ifadelerde yer alan, sırasıyla özne ve nesne konumunda bulunan ve 'bu' anlamına gelen αὐτὸν ve τοῦτο kelimeleri ile "ἢ τελευταία πρότασις" ifadesinin neyi imledikleri hem filolojik olarak hem de *akrasia* tartışmasının ana çizgisi dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Ana tartışmada belirtilen, bu makalenin savunduğu çevirilerin dışındaki çevirilerin ise, akratik kişinin doğru tasımın sonucuna ulaşmadığına işaret ettiği tartışılmıştır. Bu alternatif çevirilerle yapılabilecek itiraza karşı, akratik kişinin, yapmaması gereken

eylemi dile getirebildiği için aslında doğru tasımın sonucuna ulaştığı ileri sürülmüş ve tartışılmıştır. Dolayısıyla, akratik kişinin sahip olduğu bilginin hem (aklın buyurduğu eyleme karşıt olduğu için) yanlış olan ikinci tasımın sonucuna hem de doğru tasımın sonucuna ulaştığı ortaya konmuştur. Bu iddia, 1147a33, 1147a35 ve 1147b9'daki ifadelerden, aϑrnnin 'küçük öncül' olarak okunmasıyla ve "ή τελευταία πρότασις" ifadesinin ise (küçük öncül ya da sonuç olarak çevrilmesinden bağımsız olarak) bilgiye bir sarhoşunki gibi sahip olmaya işaret ettiği ileri sürülerek savunulmuştur.

Öz

Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik Adli Eserinde Akrasia'nın Pratik Tasım Üzerinden Yorumlanması

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin VII. kitabının neredeyse tamamı, genellikle kişinin bilgi sahibi olmasına rağmen bunun aksine davranması olarak tanımlanan *akrasia* kavramını ele almaktadır. *Akrasia* kavramını araştırırken Aristoteles kendisine bu tanıımı esas alır ve akratik kişinin bilgisinin ne olabileceğini inceler. Bu makalede, bu tartışmanın tutarlı bir okumasının ancak 1147a33'teki "αὐτὴ δὲ ἐνεργεῖ," 1147a35'teki "ἢ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο" ve 1147b9'daki "ἢ τελευταία πρότασις" ifadelerin doğru bir şekilde çevrildiklerinde mümkün olacağı ileri sürülmektedir. Bu doğrultuda, 1147a33'deki αὐτὴ sözcüğünü küçük öncül olarak çevirmenin gerekliliği ortaya konacak ve 1147b9'daki "ἢ τελευταία πρότασις" ifadesininse küçük öncül ya da sonuç olarak çevirilerinin akratik eylemin açıklanmasında bir fark yaratmadığı tartışılacaktır. Bu ifadenin farklı çevirileri yerine, *akrasianın* anlaşılması konusunda asıl fark yaratacak olanın, akratik kişinin bu ifadeyle dile getirilene ne yönden sahip olduğunun ya da olmadığına belirlenmesi olduğu iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Akrasia*, pratik tasım, *teleutaia protasis*, bilgi, bilgisizlik

Abstract

The Interpretation of *Akrasia* in Terms of Practical Syllogism in Aristotle's *Nicomachean Ethics*

Almost the entirety of the Book VII of Aristotle's *Nicomachean Ethics* deals with the concept of *akrasia*, which is generally defined as acting against one's knowledge. In his investigation, Aristotle focuses on this definition and analyses what the knowledge of the akratic person could be. In this article, it is claimed that a coherent reading of his discussion of *akrasia* is possible if correct translations of "αὐτὴ δὲ ἐνεργεῖ" in 1147a33, "ἢ μὲν οὖν λέγει φεύγειν τοῦτο" in 1147a35, and "ἢ τελευταία πρότασις" in 1147b9 are provided. Accordingly, it will be asserted that the αὐτὴ in 1147a33 should be rendered as the minor premise. Moreover, it will be argued that translating "ἢ τελευταία πρότασις" in 1147b9 either as the minor premise or the conclusion does not have a significant effect on the explanation of the akratic action. Instead, what makes the difference in understanding this action lies in determining in what sense the akratic person has (or has not) what is articulated in this phrase, i.e. "ἢ τελευταία πρότασις."

Keywords: *Akrasia*, practical syllogism, *teleutaia protasis*, knowledge, ignorance

Kısaltmalar

EN	Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i>
DA	Aristotle, <i>De Anima</i>
GA	Aristotle, <i>De Generatione Animalium</i>
MA	Aristotle, <i>De Motu Animalium</i>
Met.	Aristotle, <i>Metaphysica</i>
Prot.	Plato, <i>Protagoras</i>
Rh.	Aristotle, <i>Rhetorica</i>

Kaynakça

- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. "Thought and Action in Aristotle." *New Essays on Plato and Aristotle içinde*, ed. Renford Bambrough, 143-158. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Bogen, J. & Moravcsik, J. "Aristotle's Forbidden Sweets." *Journal of the History of Philosophy* 20, no. 2, (1982): 111-27.
- Bostock, David. *Aristotle's Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Burnet, John. *Ethics of Aristotle*. London: Methuen & Co, 1900.
- Charles, David. *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth Publishing, 1984.
- Charles, David. "Aristotle's Weak Akratēs: What Does Her Ignorance Consist in?" *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus içinde*, ed. Christopher Bobonich ve Pierre Destrée, 193-214. Leiden and Boston: Brill, 2007.
- Charles, David, "Nicomachean Ethics VII. 3: Varieties of akrasia." *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII: Symposium Aristotelicum içinde*, ed. Carlo Natali, 41-71. New York: Oxford UP, 2009.
- Cooper, John M., *Reason, and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1986.
- Dahl, Norman O. "Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will." *A Companion to Aristotle içinde*, ed. Georgios Anagnosopoulos, 498-511. Oxford: Blackwell, 2009.
- Destrée, Pierre. "Aristotle on the Causes of Akrasia." *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus içinde*, ed. Christopher Bobonich ve Pierre Destrée, 139-165. Leiden and Boston: Brill, 2007.
- Grgić, Filip. "Aristotle on the Akritic's Knowledge." *Phronesis* 47, no. 4, (2002): 336-58.

- Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik Adlı Eserinde Akrasia'nın Pratik Tasım Üzerinden Yorumlanması
- Hardie, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Kenny, Anthony. "The Practical Syllogism and Incontinence." *Phronesis* 11, (1966): 163-84.
- Mele, Alfred R. *Irrationality: An Essay on 'Akrasia', Self-Deception, and Self-Control*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Mele, Alfred R. "Aristotle on Akrasia, Eudaimonia, and the Psychology of Action." *Aristotle's Ethics içinde*, ed. Nancy Sherman, 183-204. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Milo, Ronald Dmitri. *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*. The Hague: Mouton and Company, 1966.
- Natali, Carlo. *The Wisdom of Aristotle*. Albany: SUNY Press, 2000.
- Robinson, Richard. "Aristotle on Akrasia." *Articles on Aristotle içinde*, ed. J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji. London: Gerald Duckworth & Company Limited, 1977.
- Santas, Gerasimos. "Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and 'Akrasia'." *Phronesis* 14, (1969): 162-89.
- Wiggins, David. "Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire." *Essays on Aristotle's Ethics içinde*, ed. Amelie Oksenberg Rorty, 241-65. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.

HELVETIUS ODAKLI FRANSIZ AYDINLANMACI MATERİYALİST DÜŞÜNÜRLERİN EĞİTİME YÖNELİK BAKIŞLARI

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 302-337.

Geliş Tarihi: 28.02.2022 | Kabul Tarihi: 05.07.2022

Ahamadou SYLLA*

Giriş

Fransız aydınlanmacı filozofların materyalist düşünceleri, kendilerine öncülük eden diğer materyalist düşünürlerden kısmen farklıdır. Fransız materyalist aydınlanmacılar, yöntemlerinin sistematik oluşuyla ve maddeye yükledikleri anlam bakımından diğerlerinden ayrılır. Klasik metafizik ve teolojide, epistemoloji kuramlarında, etik ve politik teorilerde, paradigma değişikliği yapmış olan aydınlanmacı materyalist filozofların en çok üzerinde durduğu konular insan ve doğadır. Doğa filozofları, arke meselesine odaklanırken Fransız materyalistler, evrenin tüm unsurlarını bir bütünlük perspektifi içinde sunmuşlardır. Benzer bir biçimde doğa filozofları, Epiküros atomlarının hareketlerinin hangi nedenden kaynaklandığını muğlak görmelerine karşın Fransız materyalistleri, evrende olup biten her şeyin tabiat kanunlarına tabi olduğunu ifade edip atomların bu kanunlara bağlı olarak evrensel bir organizasyona vücut verdiklerini ileri sürmüşlerdir. İnsan dışındaki her şeyi, mekanik tabiat yasalarına tabi bir makine olarak kabul eden Kartezyen mekanizm düşüncesinden etkilenmiş olan La Mettrie, sadece hayvanların değil; insanların da kompleks bir makine olarak söz konusu evrensel organizasyonun parçası olduğunu öne sürmüştür (Sylla, 2020: 22-23). Sözü edilen filozofların en temelde doğanın temel yasalarını, yapı taşı özelliklerini, değişim ve dönüşüm süreçlerini, hareketliliğini ele aldıkları görülmektedir. İnsan ve doğa etkileşimi üzerinden de insanın niteliklerini,

* Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. ORCID: 0000-0001-7919-7392, e-mail: ahamadou_sylla@yahoo.fr

bedenin anatomik yapısını, fizyoloji yasalarını ayrıca insanın doğayla etkileşim ve tepkimelerini izah etmeye çalışmışlardır. Felsefi düşünce tezlerini geliştirirken geçmişten kendi dönemlerine kadar hâkim olan dini inançlara, teolojiye ve metafizik düşüncelere şiddetle karşı çıkmışlardır.

Klasik dönemlerde yaygın görüşlerden olan teolojik ve metafizik düşüncelerin hakikati bulmanın tek yolu olduğu görüşü ile ahlakın temeli sorunu, mutluluk anlayışı gibi konular Fransız materyalist aydınlanmacı filozoflar tarafından sert bir biçimde eleştirilerek değişikliğe uğratılmıştır. Modern batı düşüncesine ve bilimin paradigmasına büyük etkileri olan Fransız materyalistlerinin bazı ortak fikirleri olmakla birlikte bazı noktalarda ayrıldıkları görülür. Buna rağmen onların ortak düşünceleri, tüm ön yargılardan uzak durarak farklı düşüncelere tolerans göstermektir. Ayrıca bütün kurumların ve düşünürlerin öz eleştiri yapmalarına öncülük etmektir. Filozofların günümüze ulaşan eserlerinin çoğunda; siyaset, ahlak, estetik, eğitim ve diğer alanlarda özgün düşüncelere sahip oldukları görülür. Fransız materyalistler, Helvétius dışında, geniş ve sistematik eğitim düşüncesi oluşturmaları da eğitimin temel amaç ve yöntemleri ile duyu ve aklın eğitimdeki rolleri gibi konulara değinmişlerdir.

Eğitimin Tanımı ve Amacı

Politikayı toplumun tutkularını yönetme sanatı olarak nitelendiren Fransız aydınlanmacı materyalistler, benzer perspektiften eğitimi de basitçe bireyi yetiştirme sanatı olarak tarif ederler (d'Holbach, 1770: 348). Onlar için yetişkin nesiller, yetişmekte olan nesillerin karakterlerine, tutkularına ve dünya görüşlerine rehberlik etmekten sorumludur. Yetişkinler, yetişmekte olan neslin fiziksel yönlerini güçlendirmeye; onları içinde yaşadıkları toplumun genel çıkarlarının ayrılmaz bir parçası/vatandaşı hâline getirmeye çalışmalıdır. Bu açıdan bakıldığında ideal eğitimin temel amacı olan mutluluğa ulaşmak; bireyin ve toplumun söz konusu mutluluğun sağlanmasına engel oluşturabilecek tüm sorunları ortadan kaldırmasıyla mümkün olur. Bu konuda Helvétius için atılması gereken ilk adım, yetiştirilecek kişilere uygun ortamların -öğretmen, ev, okul, kişisel özgürlüğü tanıyan yönetim sistemi vb.- hazırlanmasıdır (Helvétius, 1795a: 777). Örneğin, çocuk ve gençlerin eğitiminin nitelikli ve işlevsel olabilmesi için özgürlüklere ve insan haklarına saygılı bir ortamda yaşamaları gerekir. Bununla birlikte öğretim, her zaman bir öğretici ile yapılırsa da öğretmenler, öğrencilerin özgürlüklerine saygılı olmalı ve öğrenci odaklı olmalıdır.

Eğitim, bireyi mutluluğa ve erdeme götürür. Helvétius, bu düşünceye şüphe duymadan inanır. Materyalist bir filozof olarak o, ne öte dünya mut-

luluğundan ne de bazı metafizik filozofların ruhun bedeninin esaretinden kurtulup semavi dünyanın gerçekleriyle veya idealleriyle temasa geçtiğinde yaşayacağı mutluluk düşüncesinden bahsetmez. Buradaki erdem maddi dünya veya fiziksel âlemdeki iyi ve kötü ile ilgilidir. O, insanın doğal olarak acıdan kaçındığı ve zevk aradığı öğretisini benimserken bu dünyada yaşanan bazı maddi olmayan zevklerin de önemli olduğuna inanır. Örneğin Cumhuriyet rejimlerinde halka büyük hizmet veren kahramanlar, mal yerine daha çok saygıyı veya onuru tercih eder ve bundan büyük zevk alırlar (Helvétius, 1795a: 685). Yine Pythagoras'tan esinlenerek insanın tanrılar gibi iki şeyi yapabileceğini düşünür. Biri kamu yararına katılmak, diğeri ise doğruyu söylemektir (Helvétius, 1795a: 738-740). İnsanlar, bu tür işleri yaparken bireyler ve toplum tarafından kazanılan saygı, şan, şeref, onur ve haysiyet değerlerini, epifenomenal zevk olarak değerlendirirler.

“Eğitim, bizi olduğumuz gibi yapar. Altı veya yedi yaşından itibaren bir Savoyard” çoktan tutumlu, aktif, çalışkan ve eğer sadıksa fakir olduğu, aç olduğu ve yaşadığı yurttaşların kendisinden talep edilen özelliklere sahip olduğundadır” örneğinden yol çıkan Helvétius, ihtiyaca her şeyin itaat ettiği iki zorlayıcı ustadan söz eder: örnekleme ve öğretmen. Zihin ve yetenekler, sadece arzuların ve özel konumların (yaşanılan durum) ürünü olan insanlardan başka bir şey değildir. Eğitim, insanlardan beklenen yetenekleri ve erdemleri açığa çıkaran bilimdir. Bu sebeple büyük krallar, doğadaki olağanüstü fenomenler olarak kabul edilebilir. Yıllarca beklenen bu fenomenlerin nadiren ortaya çıktığını işaret eden Helvétius için atalarının kötü yönetimini alarak iktidara gelen yeni prensten her zaman yeni reformlar yapması ve mucizeler gerçekleştirilmesi beklenir. Bu prens, tahta çıktığında hiçbir şey değişmez ve yönetim aynı kalır. Atalarından daha kötü yetiştirilmiş bir hükümdardan daha aydın olması beklenmez. Çünkü aynı nedenler, her zaman aynı etkileri yaratır (Helvétius, 1795a: 741).

Eğitimin amacı ve işlevi, sadece insanı mutlu kılmak değildir. Aynı zamanda iyi organize olmuş eğitim yoluyla bireylerin entelektüel potansiyellerini ortaya çıkarmasına yardımcı olmaktadır. Keza entelektüel tohumunu açığa çıkaran güçlü tutkuların uyandırılması ve iyiye çevrilmesi veya yönlendirilmesinde eğitim büyük bir rol oynar (Helvétius, 1795b: 731). Tutkuların kötü olamadığını düşünen Fransız aydınlanmacı materyalistlerin düşünce merkezinde -özellikle Helvétius için- entelektüellik önemli yere sahip olup insana güç veren bir enerji olarak görülür.

* Savoyards, on altıncı yüzyıl Fransa'sında, tarihi Savoy bölgesinin sakinleriydi.

Helvétius ve Diğer Aydınlanmacı Materyalistlerin Eğitim ve Felsefeleri İlişkileri

Helvétius

Aydınlanma çağıının doruk noktası olan 1715 yılında Paris'te doğan Helvétius, doktor baba ve büyükbabaya sahip olmasına rağmen amcası gibi vergi toplayıcısı olmayı seçmiştir. Genç yaşta kraliçenin jesti ile birçok ilde vergi toplamış ve üç yılda hatırı sayılır bir servet elde etmiştir. Helvétius, içinde yaşadığı Aydınlanma döneminin Montesquieu, Rousseau, D'Alembert, Diderot gibi entelektüelleri ile fikir alışverişinde bulunarak onların da tesiriyle köklü fikirler geliştirmiştir. 1758'de *De l'Esprit* (Zihin Üzerine) adlı bir eser yazmıştır. Grossman için bu eser, 18. yüzyılda Rousseau'nun Emile'i dışında halkın ilgisini en çok çeken; sivil ve dini otoritelerden en çok tepki gören eserdir (Koç ve Ünder, 2020: 159). İnsanların temel eşitliği üzerine epeyce kafa yoran Helvétius, tüm felsefi düşüncesini bu konu temelinde oluşturur. Gerçekten Helvétius, materyalist düşüncesini özetlediği *De l'Esprit*'te bu görüşünü şu cümlelerle dile getirir: "Fiziksel duyarlılık ve hafıza ya da daha kesin konuşmak gerekirse sadece duyarlılık, tek başına bütün fikirlerimizi üretir. Ve gerçekten de hafıza, yalnızca fiziksel duyum organlarından biri olabilir" (Helvétius, 1795a: 744). Bu bağlamda hatırlamak, sadece hissetmek ile olur. O, bir dizi fikrin veya belirli seslerin kulak organında neden olduğu şokla bir ağaç imajını hatırlatabilirse o zaman iç organlarının kabaca eskisinin aynı durumu gibi aynı ağaç olarak görüleceğini söyler. Şöyle ki organlar bu durumda, şüphesiz bir his yaratır ve böylece hatırlamanın hissetmekten başka bir şey olmadığı görülür.

Fiziksel duyarlılığı insanın doğasındaki tek temel nitelik olarak gören Helvétius açısından bilginin oluşumunda, aktif ve pasif olmak üzere iki değişken vardır. Aktif değişken, çevredir. Pasif değişken ise zihindir. Çevre değiştikçe fikirler de değişir. Zihnin sürekli değişmesi de çevrenin ve uyarıcıların değişimiyle paralellik oluşturur. Zihin ise fiziksel duyum ve hafıza olmak üzere iki kısımdan oluşur. Hafızanın da devam eden zayıflatılmış duyumdan başka bir şey olmadığı ileri süren Helvétius, düşünceleri üçe ayırır: yararlı düşünceler, yarasız düşünceler ve fazla duyuma sebep vermeyen ilgisiz düşünceler. Bu doğrultuda boş zihin kavramı Helvétius'ta, yeteneklerin tekdüzeliği ve aynılıktır. Keza zihinde ve yetenekte oluşan ve gözlemlenebilen davranış farklılıklarının nedeni, bireyin uyarana, tecrübe ve eğitime ulaşma imkânı yakalamasıdır.* Başka bir deyişle insan, sadece aldığı eğitimin sonunda karakter elde etmez. Helvétius, kontrol edilebilen çevre şart-

* Talih ve rastlantı anlamına da gelmektedir. Helvétius için insan, günlük yaşamın içinde rastlanılan olayları ima ederken günlük yaşam içerisinde önce fark edilemeyen ve süreklilikte olan neden-etkilerin zincirlerini oluşturur.

ları, imkânlar (çevre) ve beklenen çıktının tekdüzeliği ve eşitliği sağlamada çok etkili olduğunu dile getirmektedir (Koç ve Ünder, 2020: 164-65).

İnsanlar ahlaki değer, yaşam koşulları ve tarzlarının içinde buldukları kültür, inanç ve yönetim sistemleri tarafından belirlenmesi nedeniyle bazen toplum içinde homojen olarak hareket ederler. Düşünce ve yaşam açısından davranışlarında farklar olsa da insanlar, yaşam paradigması bakımından genellikle çoğulcu değildir. Aynı izlenimlere sahip olsalar da bu izlenimler, her insanda aynı etkiye sahip olmayabilir. Bunun nedeni, onların algısal süreçlerinde aynı izlenimleri alırken aynı zihinsel durumlara ve yönelimselliğe sahip olmamalarıdır (Helvétius, 1795a: 57). İzlenimlerin kişiler üzerindeki etkileri, eğitim ve öğrenmelerin çevre ve imkânlarla etkileşimine paralel olarak şekillenir. Örneğin, bazıları hassas bir varlık olarak bazı şeyleri önemserken diğerleri bireyler üzerinde bir etkiye sahip olsalar da daha sonra unutulmaktadır. Ancak bazı durumlarda bazı olaylar insanları o kadar çok etkiler ki onlar asla unutulmaz. İzlenimlerin algılar üzerindeki etkisini, tahta veya demirde delikler açan çivi ve çekiçlerle karşılaştıran Helvétius, söz konusu hareketlerin etkisinin büyüklüğü kadar hafızada kalıcı olacağını belirtir ve zihnin kalıcı olanları fikre dönüştüreceğini iddia eder.

D'Holbach

D'Holbach, Fransız aydınlanma materyalizmini zirveye ulaştıran kişidir. Ateistlik materyalizmi ve genelde dine, özel olarak da Hristiyanlığa yönelik tenkitleriyle D'Holbach, Fransız aydınlanmasının en önemli düşünürlerindedir. İnsanın evrenle ilgili bilgilerinin eksik oluşu, evrene dair çelişkili ve muğlak bilgilerin oluşmasına yol açar. İnsanın doğadan yana cahil olması sebebiyle mutsuz olduğunu söyleyen D'Holbach için var olan sefalet ve mutsuzluğun, kısaca var olan kötülüklerin kökünde bilgisizlik vardır. Bilgisizlik ise hiçbir bir şekilde talih olmayıp bir büyük yanlışın; insanın doğaüstüne olan ilgisi ve doğaya ilişkin araştırmasını engellemesinin bir neticesidir (Sylla, 2020: 24). Bu açıdan D'Holbach, eğitime, özellikle doğa yasalar ve hareketlerin öğrenilmesine çok önem vermektedir.

Eğitimin temel amacı, erdemli insanlar yetiştirmek ve onları mutluluğa götüren yolların önünü açmaktır. Helvétius gibi eğitimin yetiştirme sanatı olduğunu düşünen (d'Holbach, 1770: 348) ve ona az değinen D'Holbach'a göre birçok kişi veya toplum tarafından ihmal edilen bu sanatın temel işlevi, sadece eğitilmiş ve mutlu insan yetiştirmek değil; insanların kalplerinde faydalı tutkular yetiştirmektir. Ancak nitelikli kimselerin elinden eğitim alınca cehaletten kendilerine zarar vermeyecek kimseler yetiştirilecektir (d'Holbach, 1770: 586). Her bireyin eğitim yoluyla içinde yaşadığı toplumun

Helvétius Odaklı Fransız Aydınlanmacı Materyalist Düşünürlerin Eğitime Yönelik Bakışları alışkanlıklarını ve düşüncelerini öğrenebileceğini ve buna göre hareket etmeyi öğrenebileceğini söyleyen D’Holbach, insanların doğa kanunlarını öğrenmeyi ihmal ettikleri için korku, cehalet ve mutsuzluk içinde yaşadıklarını savunur. Ona göre sosyal eğitim doğa bilgisi ile başlamalıdır. Doğa bilimle-ri, insanı yalnızca evrende nasıl davranacağını yönlendirmekle kalmaz aynı zamanda insanın tanrılardan nasıl besleneceğini; hurafe ve korkulardan nasıl kurtulacağını da gösterir. Erdemli bir yaşamın doğa kanunlarına göre sürdürülmesi gerektiğini vurgulayan D’Holbach, eğitimcilerin bu noktayı iyice incelemeleri gerektiğini savunur. Aksi takdirde, insanların doğanın iyi olarak sunduğu şeyi kötü; kötü olarak sunduğu şeyi iyi olarak algılayacağını öne sürer (d’Holbach, 1770: 141-142).

Siyasetin toplumu yönetme sanatı olduğu fikri çağdaş bir anlayışıyla ele alındığında yöneticilerin asli görevi, vatandaşlarının sorumluluk ve hi-mayesi altındaki özgürlüklerini, haklarını, kanunlarını ve güvenliğini sağ-lamak ve korumaktır. Bu hedeflere ulaşıldığında, mutlu bir toplum ortaya çıkar. D’Holbach, benzer temellerden yola çıkarak yöneticilerin gelecek ne-siller için uygun eğitimi hazırlamalarının onlara arzuları, tutkuları ve hatta bazıları tarafından kötü kabul edilen içgüdüleri için iyi bir rehber olacağını hatırlatır (d’Holbach, 1770). İnsan, doğal olarak varlığını devam ettirmeyi amaçlar. Bunu yapmak için sürekli olarak başkalarına potansiyel bir düş-man gibi davranabilir. Tüm bu psikolojik tutumlar, güçlü bir sistem ve dev-let destekli eğitim ile dengelenebilir. Bu konuda onun açısından devletin veya yönetenlerin temel rolü, şu şekilde açıklanabilir: “Doğanın temel kanun-larından model alınmalıdır. Çünkü kanunlar nasıl evrenin devamını sağlıyorsa benzer örnekleri alan yönetim biçimi, toplumun ve bireyin yaşam südremesine izin vererek onu devam ettirir” (Bourdin, 1996: 276). Doğanın, yasaların belirlediği hareketler sayesinde kendi bütünlüğünü koruduğunu ileri süren D’Holbach’a göre tıpkı aileler ve diğer toplumsal kurumlar gibi insanlar gelişmek, tüm olanaklara sahip olmak, mutlu bir yaşam sürmek için diğerle-rine ihtiyaç duyar.

Doğuştan bilgi teorisine karşı çıkan Fransız aydınlanmacı materyalist filozoflar, bütün aklı bilgilerin sonradan kazanıldığı görüşündedir. Mate-matik, geometri ve mantığın apriori bilgileri, daha sonradan edinilen bilgi-lerdir. Materyalist filozoflar, kaynağı doğadan gelen bilgiyi dönüştürmeyi, kavramsallaştırmayı, hatta belli bir incelikle soyutlamayı başarabileceği-mizi doğrulayan Locke’un bilgi teorisiyle yeniden bağlantı kurmuşlardır. İnsanların doğuştan varlıklarını korumaya ve kendilerini mutlu etmeye ça-lıştıklarını belirten D’Holbach, doğa yasalarının insanlar tarafından idrak edilmesi sonrasında toplumsal yaşamlarını daha iyi sürdürdüklerini ifade

eder. O, doğanın belirgin veya determine bir şekilde hareket ettiğini; söz konusu hareketlerin belirli yasalarla yürütüldüğünü ve bu hareketler sayesinde evrendeki tüm varlıkların varlığının korunacağını açıklar. Benzer bir hareket, toplumsal hayatta da var olsa da toplumsal barış için insanların sadece kendi çıkarlarını korumak yerine özgeciliğe öncelik vermesi gerektiğini ifade eder (d'Holbach, 1770: 150). Siyaset, bu toplumsal dengeyi yeniden sağlamak için bir kez daha eğitime dayanmalıdır. Materyalist erdem anlayışı, sadece insan varlığını koruyan, ona zevk veren ilişkiye dayandığından bu ilişkide eğitimin rolü önemlidir. Eğitimin erdemle bir ilişki olması gerektiğini söyleyen D'Holbach için kişi, zihninin kılavuzluğunu esas almaktadır. Burada zihin, edinilmiş ve birikmiş doğa deneyiminden türetilmiştir. Toplumdaki eğitim kurumları, onları görmezden gelirse eğitim ve erdem anlayışı istikrarsız olacak; çelişkiler ortaya çıkacak ve sonunda eğitim kolayca vazgeçilebilir bir idol hâline gelecektir (d'Holbach, 1770: 151).

Hukuk, tanrılaştırılmış tiranların kaprisleri ve tutkuları tarafından yönetiliyorsa hiçbir ülke bundan fayda sağlamaz. Eğitim, eğer hayal ve önyargılara bağlıysa ve akla dayalı değilse makul olmayacaktır [...] Soyguncular arasında yetişen bir çocuk ancak hırsız olabilir. Çocuk eğer dürüst insanlar arasında yetişmiş olsaydı iyi bir insan olurdu (d'Holbach, 1770: 350).

La Mettrie

La Mettrie; materyalizm, mekanizm, doğalcılık, ateizm ve bilimsel felsefe temelinde oluşturduğu bakışıyla Fransız aydınlanmasının en önemli isimlerindedir. O, tıp eğitimi ve hekimlik kariyeri buyunca edindiği bilgi birikimi; Descartes'ten almış olduğu mekanizm eğitimi ve Locke'tan öğrenmiş olduğu deneyimciliği uygulamış ve bu şekilde kendi içinde sistematik bir düşünce oluşturmuştur (Sylla, 2020: 24).

La Mettrie *l'homme machine* adlı eserinde, eğitimin insan karakterlerine ve tutkularına ancak belirli yönler kazandırabileceğini ifade eder. Bu nedenle eğitimin doğadan sonra geldiğini ve etkisinin ikincil olduğunu belirtir. Bu düşünce, Fransız aydınlanmacı materyalist düşünür Diderot tarafından da desteklenmektedir. Ona göre insanın biyolojik yönleri ve fizyolojisi, aslında onu karakterize eden yapı taşlarıdır. Yine La Mettrie, eğitimin özellikle de ahlaki eğitimin baskınlığı ne olursa olsun doğanın insan üzerindeki etkilerinin daha büyük veya daha belirgin olduğunu ileri sürer. Mesela çığ et hayvanları vahşileştirir, insanlar da aynı etkiyi yaratır. La Mettrie pişirilmemiş eti, yani az pişirilmiş kırmızı ve kanlı eti yiyen İngiliz milletinin kısmen bu tür yiyeceklerden dolayı gaddar olduğunu düşünür. Bunu hafifleten

Helvétius Odaklı Fransız Aydınlanmacı Materyalist Düşünürlerin Eğitime Yönelik Bakışları (gaddarlık) tek şeyin eğitim olduğunu söylerken söz konusu olan gaddarlığın ruha; gururu, nefreti ve diğer ulusları hor görmeyi empoze ettiğini ifade eder. İnatçılık ve karakteri tanımlayan diğer duygular, isyancı tutumlar ve karakteri yozlaştıran diğer duygular, dik başlılığı ve tembelliği teşvik eder (La Mettrie, 1865: 97-98). Eğitim, kişinin zihnini ne kadar etkilese de insanın karakterleri ve mizaçları üzerinde en fazla etkiye sahip olan şey, biyolojik unsurdur. La Mettrie başta iklim olmak üzere yemek vb. şeylerin insan ahlakında bir değişikliğe yol açabileceğini savunur.

La Mettrie ve Helvétius, eğitimde öğrenme sürecinin mekanik bir süreç olarak gerçekleştiğine de inanmaktadır. Hatta bilgi aktarımında kullanılan yöntemlerin mekanik, rastgele sesler, jestler ve yüz ifadelerinden oluştuğunu öne sürer:

Gördüğümüz gibi hiçbir şey, eğitimimizin mekaniğinden daha basit değil! Her şey, birinin ağzından çıkar; diğerinin kulağından geçerek seslere veya kelimelere indirgenir. Kelimelerle ifade edilenlerin bedensel figürlere dönüşmesi, gözler tarafından anlamlandırılır. Doğanın faydalarından yararlanan iyi bir şekilde organize edilmiş insanlar, başkalarına talimat verir. Ama önce kim konuştu? İnsan ırkının ilk öğretmeni kimdi? Organizasyonumuzun uysallığından faydalanma yollarını kim icat etti? Bilmiyorum; bu mutlu ve erken dehaların isimleri zamanın sislerinde kaybolmuştur. Ancak sanat, doğanın oğludur (La Mettrie, 1865: 121).

Sistematik materyalist düşüncede üzerinde en çok tartışılan konu, determinizm sorunudur denebilir. İdeal eğitim, insan eliyle sağlanabilir. Kendini bazen filozof bazen de doktor olarak gören La Mettrie, eğitim sürecinde edinilen bilgilerin aktarımı sırasında mekanik bir tarz kazanıldığını düşünür. Çünkü eğitimci aktif, yeni şeyler öğrenen öğrenci ise pasif bir tutumindedir. Sonunda çocuk, yetişkin nesiller tarafından kendisine iletilen bilgileri, çoğunlukla soru sormadan telkin yoluyla öğrenir.

Bir Eğitimci Olarak Helvétius, İdeal Eğitime Nasıl Ulaşılır?

Fransız aydınlanmacı materyalist filozofların eğitim yöntemine ilişkin açıklamalarının sistemli ve homojen olduğunu söylemek zordur. Bireyin eğitiminde izlenecek yöntemler, Helvétius tarafından da tartışılmıştır. Aslında o, bu konuyla ilgili yöntemden çok; pedagojik aşamalardan bahsetmiş ve konuyu sistematik olarak ele almaya çalışmıştır. Örneğin o, evde eğitim ve ergenlik döneminde eğitimin özelliklerine dikkat çekmeye çalışmış aynı zamanda çocukluk döneminde eğitim ve kolej döneminde eğitimin faydalarını dile getirmiştir. Halk eğitiminin aile eğitiminden üstün ve faydalı olduğu-

nu, beden ve ahlak eğitimine küçük yaşta başlamanın daha uygun olduğunu belirtmiştir (Helvétius, 1795a: 746). Bahsedilen bu eğitim evrelerine geçmeden önce, Helvétius'un eğitim anlayışı ve felsefesi arasındaki yakın ilişki ortaya koymak gerekir.

Eğitimin Yöntemleri Üzerine

Eğitim, sadece pedagojiyle sınırlı olmayan bir sanat gibidir. Eğitim, bir veya daha fazla yöntemle yapılmalıdır. Pedagojiye büyük önem veren Helvétius, her insanın doğuştan henüz filizlenmemiş bir tohumu olduğunu ve bu tohumdan eğitim yoluyla insanın tüm fiziksel ve zihinsel kapasitelerinin ortaya çıktığını savunur. Yani eğitimcilerin görevi, insanlara bu gizli gücü fiile dönüştürmede yardımcı olmaktır. Ancak eğitimden denilince akla ilk olarak daha genel bir çerçeve gelmektedir. Aileyi, toplumu, okulu ve benzeri kurumları öğretmen olarak gören Helvétius'a göre çocukları, gençleri veya okuma, yazma bilmeyenleri yetiştirmek, tüm yurttaşların görevidir. Ayrıca devletin bu sanatın gücünü hiçbir zaman küçümsememesi gerekir. Eğitimin gücünü, zenginleştirip çeşitlendirerek bireylerin hangi yeteneklere daha yatkın olduğu keşfedilebilir. Helvétius, bu yeteneklerin önceden keşfedilme- se bile bulunmaya çalışılması gerektiğini ifade eder. Eğer bu başarılırsa mükemmel vatandaşlar yetiştirilmiş olur. Ona göre her insan, kendi yetenekleri ölçüsünde diğerinden üstündür. Örneğin, ilkel toplumda yaşayan insanlar/ vahşiler; sürekli avcılık, koşu ve egzersiz yaptıkları için pek yorulmazlar; şehirli- lere göre bedenlerini daha hafif hissederler. Buna rağmen şehir sakinle- ri, ilkel insanlardan daha fazla bilgi ve ideye sahiptir (Helvétius, 1795a: 739).

Ampirik bilgi anlayışını benimseyen Fransız aydınlanmacı materyalistler, bilgiyi genel olarak duyu-izlenim, zihin-ide ilişkileri çerçevesinde ele almışlardır. Duyularla edinilen ya da algılanan nesnel varlıklardan veya dış dünyadan gelen izlenimlerin, zihin tarafından oluşturulan idelere hatta basit idelerden karmaşık idelere dönüştürülmesi tüm eğitimciler için önemlidir. Helvetius'un en uygun eğitim yönteminin yetişen nesillerin vücut sağlığını güçlendirmek ve onların zihinlerine uygun veya faydalı ideleri aktarmak olduğu düşüncesinin temel amacının mutluluk olduğu söylenebilir. Ampirik eğitim yöntemine ve yaklaşımına sahip olan bu düşünce, kişilerin eğitim süreçlerinde aynı yaklaşımı izlenmesini önermektedir. Öğrencilerin ya da küçük çocukların olabildiğince çok ideleri hafızalarında tutmaları veya ihtiyaçlarına göre bu ideleri edinmeleri gerektiğini ileri süren Helvétius'un (1795b: 734) insan hafızasını veri toplama yeteneğine sahip bir bilgisayar, zihnini ise bu verileri inceleyen, düzelter ve işleyen bir işlemci olarak gördüğünü söylemek pek yanlış olmaz. İnsan zihni, doğal olarak edinilmiş bir

yetenek olduğundan doğa tarafından herkese eşit olarak verilmiştir. Buna göre erkeklerin kadınlardan üstün olduğu fikrine karşı çıkan Helvétius, kadınların da erkekler gibi eğitimle mükemmel bir bilgiğe sahip olabileceklerini ileri sürmektedir (Helvétius, 1795b: 302).

Helvétius, insanın özgür bir iradesinin olup olmadığını açıkça ortaya koymamasına rağmen, bir şekilde özgür olduğunu ima eder. Genel olarak Fransız aydınlanmacı materyalist filozoflar, Descartes'ın mekanik anlayışından ve Locke'un insan zihninin doğal olarak boş bir levha gibi olduğu fikrinden etkilenmiştir. Evrenin mekanik yasalarla hareket ettiği anlayışından analogiler yaparak aynı yasaların toplumsal ve bireysel düzeyde bulabileceğini düşünmüşlerdir. Bunu sosyal determinizm olarak gören Helvétius, aslında kişinin gelecekte göstermesi istenen yönelim, tutum ve zihinsel aktivitelerin eğitim yoluyla belirlenebileceğini öne sürecek kadar ileri gitmiştir. Bunun için erken yaşlardan itibaren çocuğun yaşadığı çevreye dikkat edilmeli ve çocuğunun fikirleri yönlendirilmelidir. Örneğin; birinin şair, yazar veya belagatçı olması isteniyorsa bu alanlarla ilgili fikirlerin kişinin zihnine kazanması gerekir. Aynı yöntemle söz konusu fikirlerin düzeltilmesi ve bunlardan yararlanma yolları öğretilir (Helvétius, 1795a: 721). Ancak bu tür yöntemler; naif ve çok basit olarak kabul edilmiş, hatta bazen de eleştirilmiştir. Elbette bu yöntemler hakkında hiçbir şüphesi olmayan Helvétius; birçok doğal, politik, sosyal ve ekonomik faktörün insanın eğitim süreci üzerindeki etkilerinden habersiz değildir.

Aslında o, epistemolojik açıdan katı bir duyarlılığı benimseyen bir materyalist değildir. Bir ampirist olarak zihin veya zihin yoluyla türetilen bilgiye önem verir. Gerçekten daha önce anlatıldığı gibi Helvétius'un ide-zihin ilişkilerinin, çocukların ve gençlerin yetiştirilmesinde ve hatta insanın entelektüel faaliyetlerinde, dış dünyadaki nesnelere algılama süreçlerinde oynadıkları rolleri fetişleştirdiği söylenebilir.

Sonuç olarak eğitim yöntemi ve epistemolojiyle ilişkiyi bir kez daha kurmaya çalışan, izlenimlerin algılar üzerindeki etkisiyle ilgili karşılaştırmalar yapan Helvétius, söz konusu izlenimlerin etkisinin büyüklüğünün hafızada kalıcılığı sağladığını iddia etmektedir. Çocukluktaki birçok korku, bu özellikten kaynaklanır. Aslında onun bakış açısına göre çocuklukta yaşanan bazı aşırı duygusal şoklar, daha sonraki yaşamda travmaya dönüşebilir. Bu tür psikolojik sorunların erken yaşlardan itibaren doğal yollarla çözülebileceğine inanan Helvétius, şu yöntemi önerir:

Eğitim bilimi neye indirgenmiştir? İnsanların kendilerinden istenen erdemleri ve yetenekleri edinmelerini zorunlu kılma araçlarına dayanmıştır. Eği-

tim için bir şey imkânsız mı? Hayır. Bir şehir çocuğu hayaletlerden korkar mı? Onun içindeki bu korkuyu yok etmek istiyor muyuz? Onu, yollarını bildiği bir ormanda terk edelim, fark ettirmeden onu takip edelim, eve gelmesine izin verelim: üçüncü veya dördüncü yürüyüşten sonra artık ormanda tayf görmeyecek; hem alışkanlık hem de zorunluluk yoluyla genç köylülere ilham veren tüm cesareti kazanmış olacak. Diyelim ki ebeveynler, çocuklarının eğitimi konusunda iddia ettikleri kadar endişe duyuyorlar, bakım konusunda bundan daha fazla endişe duyacaklar (Helvétius, 1795a: 745).

İnsan Eğitiminin Eşitliği Üzerine

Doğanın insanları bedenen ve zihnen eşit kıldığını ileri sürmek çok iddialı gelebilir. Helvétius, doğuştan itibaren insanlar arasındaki fiziksel ve ruhsal eşitsizliğin ya kötü organizasyondan ya da kötü eğitim ve yönetimden kaynaklandığını düşünür. Helvétius'un fazlasıyla etkilendiği Locke bile doğuştan fiziksel ve ruhsal bakımdan güçlü insanlar olduğunu, doğal yeteneklerin onları doğumlarından itibaren mükemmeliyete taşıdığını ve şanslı bedenlerinin avantajıyla bu insanların mucizeler yaratabileceklerini söyler ve sözlerine bu tür insanların nadir olduğunu ekler (Koç ve Ünder, 2020: 161). Birçok aydınlanma düşünürü, insanların doğal ve sosyal faktörler nedeniyle eğitime eşit olmadıklarını iddia eder, hatta avamı aydınlatmayı boş bir çaba olarak değerlendirenler vardır:

John Locke, yoksul çocuklara mesleki eğitimi uygun görür; David Hume batıl inançların yönlendirdiği alt sınıfların öngörülebilir bir gelecekte makul hale gelemeyeceklerini söyler; Jean-Jacques Rousseau, yoksulların eğitime ihtiyacı olmadığını ilan eder; Immanuel Kant halkı "budalalardan ibaret" görür; Denis Diderot, halkın kendini aydınlatamayacak kadar budala, sefil ve meşgul olduğunu, ayak takımının niceliğinin her zaman aynı kalacağını; Voltaire, halkı aydınlatmayı hiç düşünmediğini, onun havarilerin işi olduğunu söyler (Koç ve Ünder, 2020: 162).

İnsanlar arasında biyolojik kusurlar hariç, çevrenin koşulları ne olursa olsun var olan eşitsizlik eğitimle giderilebilir. Optimist bir tavırla toplumun alt sınıflarının da eşitliğini savunan Helvétius, doğanın herkesin kalbine eşitlik duygusunu kazıdığını; en büyük bilim insanlarıyla, örneğin Newton, en sıradan köylüler arasında doğuştan bir yetenek farkı olmadığını; her ikisinin de çevreden aldıkları eğitimin ürünü olduklarını vurgular (Koç ve Ünder, 2020: 162). Bununla yetinmeyen Helvétius, eğitim sayesinde çok disiplimli olabilen herhangi büyük fizikçi, herhangi büyük kimyacı; büyük bir

Helvétius Odaklı Fransız Aydınlanmacı Materyalist Düşünürlerin Eğitime Yönelik Bakışları
geometrici, büyük gökbilimci, büyük politikacı olabilir. Bu hedefe karşı belki tek engel, insan yaşamının çok kısa olmasıdır (Sylla, 2020: 136).

İnsan; fiziksel ve sosyal çevrenin ürünü olarak varlığını sürdürür. Koşullara bağlı olarak zamanla değişir. Bu açıdan insanların zihinlerini ve davranışlarını değiştirmek için sosyal çevreyi değiştirmek ve eğitimi kontrol etmek gerekir. Toplumunu değiştirmek söz konusu ise önce eğitime reform yapılmalıdır. İnsanın mutluluğu; yaşadığı çevreye, toplumsal kurallara ve aldığı eğitime bağlı olduğu için ilk olarak işe devlete hâkim olan yaşam paradigmasından (ideoloji, düşünce) ve kural koyuculara verilen eğitimden başlanmalıdır. Helvétius *De 'l Homme'*'a şu sözlerle başlar: “*Eğer insanları eğitmek, zihinlerini geliştirmek ve mutlu olmalarını sağlamak istiyorsak onların ne tür yönergelere ve ne tür mutluluklara duyarlı olduğunu bilmemiz gerekir*” (Helvétius, 1795b: 37).

Helvétius, çevrenin eğitim üzerindeki büyük etkisinin farkındadır. Sağlam ve etkili bir eğitim alındığında bu faktörün belirleyici etkileri olmayacaktır. Bu anlamda, coğrafyanın kader olmadığını; eğitimle her şeyin değiştirebileceğini ima eder. Diderot, Helvétius'u eleştirerek onun insan zihninin gücüne olan sarsılmaz inancının o kadar sağlam olmadığını belirtir. Eğitimin insanlara doğanın reddettiği şeyi vermeyeceğini söyler (Diderot, 1875: 73). Diderot'un eğitim ve insanın zihinsel yetenekleriyle ilgili diğerlerinden ayrılan yanı, Helvétius'un tüm insanların hem doğa karşısında hem de zihinsel olarak eşit olduğu fikrine yönelik eleştirisidir. Nitekim o, kadınların da erkekler kadar iyi bir eğitim alabilecekleri fikrine karşı çıkar. Aslında Diderot, eğitimle her şeyin yapılabileceği fikri yerine çok şey yapılabileceği düşüncesini benimser. Kadınların erkeklerle aynı eğitime açık olmadığını lakin eğitimle eski durumlarından daha iyi duruma gelebileceklerini ifade eder. Doğanın reddettiği şeyin asla eğitimle geri alınamayacağını tekrarlar (Diderot, 1875: 198).

Eğitimde Özgürlüğün Önemi Üzerine

Birçok Batılı Aydınlanma düşünürü, kendi kültür ve medeniyetlerinin üstünlüğünü göstermek için bazen kültürlerini doğu kültür ve medeniyetiyle karşılaştırmıştır. Genel olarak toplumların despotlar tarafından yönetildiği dolayısıyla toplumda özgürlüğün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Doğuya özgü nitelikler gösteren toplumların din veya hurafeler ekseninde yaşamaları sebebiyle doğru anlamda bilgiyi inşa edemediklerini iddia eden Helvétius; bilim, akıl ve hürriyet yolunda adım atan bazı hükümetlerinin -İngiliz hükümeti gibi- birçok alanda ilerleme kaydettiğini belirtir. Ayrıca eğitilmiş bir insanın erdemli olacağını, sürekli gösterdiği gelişme çabasıyla gelecekte mükâfatını alacağını ileri sürer (Helvétius, 1795a: 739). Herhangi

bir ülkenin bilgeler yetiştiren eğitim kurumlarının hâlinin ülkenin ahlaki kurumları ve idari sistemlerine bağlı olduğunu söyleyen Helvétius, despotik yönetim altındaki bireylerin gerçekten özgür ve ideale uygun yetiştirilemeyeceklerini savunur. Ona göre batıda, Kilise'nin dogmatik öğretilerine karşı çıkan herkes hemen bastırılırken, doğuda her şey despotun etrafında döner. Sonunda tek özgür insan, onun ta kendisi olur. Bütün saraylılar, vezirler, din adamları, ahlakçılar, onun yanlış yönlendirilmiş tutkularına tabidir. Şehzadeler de babalarıyla aynı ortamda, aynı koşullarda ve aynı eğitimi aldıkları için onlar gibi davranır. Bu durumlarda normal vatandaşlar; mal, mülk, şöhret, konum ve makam elde etmeye çalışır. Kısacası Helvétius, aynı nedenlerin aynı sonucu doğurduğunu düşünür (Helvétius, 1795a: 741).

[...]. Bir baba oğullarına genel bir ilkenin çerçevesinde şöyle der: Erdemli olun. Ama onlara detaylı olarak ve farkından olmadan aslında şöyle imada bulunur: Bu ilkelere inanç katmayın; utangaç, ihtiyatlı ve namussuz olun. Dürüstlük, Moliere'nin dediği gibi, sadece asılmamak içindir. Şimdi, böyle bir yönetim altında, insanları daha güçlü bir şekilde erdemli hâle getirmek için yapılması gereken, eğitim metodunun nasıl mükemmelleştirileceğidir. İşte kendisiyle çelişkiye düşmeden herhangi bir baba, oğlunu erdemli kılmak pahasına, bizzat oğlu tarafından kendisine yönelik sorulara kanıtlayıcı cevap vermekten acizdir (Helvétius, 1795a: 738).

Elbette insanı erdemli veya erdemsiz yapan tek şeyin aldığı eğitim olduğu düşünülebilir. Benzer şekilde, bireyin içinde yaşadığı toplum, siyasi ortam, ahlaki kurallar ve toplumsal değerlerin tamamı, bireyin kaderini şekillendirir. Sürekli bu tür yaşam koşullarına bağlı kalınması, özgürlüğü sekteye uğratar. Tüm bu faktörlerden etkilenmeyen bir birey bulmak imkânsız olmasa bile zordur. Bu dış etkenlere rağmen Helvétius, ideal bir eğitimin hâlâ yaratılabileceğine inanır. Bu potansiyel olumsuz faktörlerin üstesinden kişisel özerklik yaratılarak, akla ve bilime dayanılarak gelinebilir. Ona göre bu projenin gerçekleşmesinin önündeki engel, Fransız aydınlanmacı materyalist düşünürlerin işaret ettiği gelenektir. Kökeni baştan itibaren Kiliseye, teolojik ve bazı metafizik öğretilere dayanır. Gerçek eğitim, bilim tarafından yönlendirilen eğitimidir. Bilimi materyalist ontoloji ve epistemoloji ile özdeşleştiren Helvétius'a göre sözde bilim olarak skolastik felsefe terk edilmedir (Helvétius, 1795a: 739-740).

Eğitimde Şansın Oynadığı Roller Üzerine

Helvétius, eğitimde talihin önemine dikkatleri çeker (*Le hasard, la chance*). Talihi terimini sıklıkla kullanan Helvétius, kişinin en mutlu idelere ulaşma-

sını sağlayan ve bazen de onu en büyük keşiflere götüren şeyi talih olarak görür (Sylla, 2020: 160). Hatta Galileo ve Newton dâhilerin keşiflerini talih borçlu olduklarını ileri sürer. Helvétius, talihin çocukların ve gençlerin eğitim sürecinde oynadığı rolün büyük olduğunu söyler. Onun çocuklar ve gençler için uygun eğitim yöntemiyle ilgili önerdiği metotlar, basit olmaktan çok karmaşıktır. Bu nedenle Helvétius, uygulama esnasında herhangi bir başarısızlık veya eksiklikle karşı karşıya kalma ihtimalinde, sorun için ya biyolojik kusurlara ya da öğrencinin dikkatinin veya yönelimselliğinin yetersizliğine atıfta bulunur. Bazen de durumun sosyal faktörlerden kaynaklandığını ileri sürer.

Eğitiminin Farklı Aşamaları

Çocukluk Dönemi Eğitimi

Çocukluk çağında (0-3 yaş) öğretmenlerin önemli bir rol oynadığına değinen Helvétius, doğadaki tüm nesnelere öğretmen olarak kabul edilebileceğini belirtir. Onun açısından bu enformel eğitim sürecinde, çocuğun çevresiyle ve doğayla dikkatli bir biçimde ilişki kurması sağlanmalıdır. Doğar doğmaz binlerce ses kulağına çarpan çocuk, o sırada sadece karışık sesler duyar. Belki binlerce nesne gözlerinin önüne gelir ancak algılama güçleri zayıf olduğundan onları tam olarak algılayamaz. Bu döneme ilkel algı çağı denebilir. Çocuk, yavaş yavaş duymayı, görmeyi, hissetmeyi ve bir duyudan diğerine hataları düzeltmeyi öğrenir. Her zaman aynı nesnelere üzerinde uyandırıldığı ve hatta tekrara maruz kaldığında izlenimlerini duyularıyla daha net algılamaya ve hafızada tutmaya başlar (Helvétius, 1795a: 52). Örneğin baba ve anne imgeleri gibi. Çocukluğunun diğer tüm evrelerinde içinde yaşadığı doğa ve çevre ile yakından bağlantılı olduğu algısını pekiştirir. Bu açıklamalar, bilginin duyular yoluyla nasıl geliştiğinin en basit ifadesidir.

Çocuklar çok hassastır, doğası gereği meraklıdır, çok net olmasa da etraflarındaki birçok şeyi algırlar. İhtiyaçlarını tepki, hareket veya dil yoluyla ifade ederler ve çabuk öğrenmeye heveslidirler. Helvétius, çocuğun anne babasını, öğretmenlerini, yaşadığı toplumu ve devleti örnek almasının hatta ideal görmesinin çok önemli olduğunu söyler; çocuğun gelişim ve davranışını bozan her türlü etkenden uzak tutulması gerektiğini ifade eder. Toplumda erdemli sayılan davranışları öğretmenlerle birlikte fazla vakit geçirmelerini çok önemli bulurken çocukların eğitimi için bu ideal ortamda kalmalarının anne ve baba evinde kalmaktan daha faydalı olduğuna dikkat çeker (Helvétius, 1795a: 743).

Çocuklar aynı koşullarda eğitim gördüklerinde zihinsel kapasiteleri veya düşünce melekelerinin aynı olacağına ilişkin tartışmalarla yakinen ilgilenen Helvétius, doğuştancıların (*nature*) şu tezine karşı çıkar: Bireyler arasında doğuştan yetenek farklılıkları vardır, eğitim imkânlarını ne kadar eşitlersek eşitleyelim eğitimin sonuçlarının eşit olması imkânsızdır. Helvétius, bütün bireylerin doğuştan eşit yapabilirliklere sahip olduğunu, bu yüzden eğitim olanakları ve çevresel şartlar tamamen veya kısmen eşitlendiği takdirde eğitimin sonuçlarının da eşitlenebileceğini savunur. Bu açıdan eğitimdeki başarı eşitsizliğini, tamamen çevresel eşitsizliğe atfeder (Koç ve Ünder, 2020: 153). Başka bir yönden paradoksal olarak çevresel eşitsizliğin tamamen ortadan kaldırılabilceğini göz önüne alan Helvétius, insanların hatta çocukların aynı eğitim yöntemini aynı ortamda görselleştirse bile aynı şekilde düşünmeyebileceklerini söyler (Helvétius, 1795a: 49).

İki çocuğu bir ova, bir oyun, bir toplantı veya bir dükkâna götürün. Bu çocuklar, yalnızca fiziksel durumlarına göre aynı nesnelere tam olarak vurulmayacak ve sonuç olarak aynı duyumlardan etkilenmeyecektir. Ayrıca, aynı çocukların gözlerinde sürekli olarak farklı oyunlar olacak! İki kardeşin ebeveynleri ile birlikte seyahate çıktığında eve ulaşmak için uzun dağ sıralarını geçmek zorunda olduğunu düşünelim. En büyüğünün babayı dik ve kısa yollarla takip ettiğinde gördüğü şudur: Her türlü korku hissi veren doğa, bulutlara batan buz dağları, yolcunun kafasında asılı kayalar, dipsiz uçurum, nihayet selin korkutucu bir sesle koştığı kurak kaya tepeleri. En küçüğü annesini, doğanın kendini en hoş biçimlerde gösterdiği daha sık olan yollarda izledi. Onun gözüne hangi nesnelere serildi? Her yerde üzüm ve meyve ağaçları ile dikilmiş yamaçlar, iç içe geçmiş dallar, sürü hayvanların yaşadığı çayırları paylaşan akarsuların aktığı her yerde küçük vadiler (Helvétius, 1795a: 54).

Bu açıdan bakıldığında bu iki çocuğun hayatlarının her aşamasında temas ettikleri dış dünyadan etkilendikleri imaj/izlenimler belirleyici olmuştur. Aynı şekilde, farklı bölgeler veya farklı tabiatlar, onlar üzerinde aynı etkiye sahip benzer izlenimler yaratabilir. Ancak bu iki çocuk, aynı ya da özdeş izlenimlerden ne kadar etkilenirse etkilensin gelecekteki izlenimleri farklı olabilir. Çünkü yaşam koşulları, karşılaşılabilecekleri talihli durumlar aynı olmayabilir. Başka bir deyişle ister aynı sınıfta olsunlar ister aynı öğretmenlerden aynı dersleri alsınlar, gelecekte çocukların aynı şekilde düşünecekleri söylenemez. Ancak düşünme biçimlerinin kısmen birbirine benzeyeceği söylenebilir. Özetle Helvétius, insanların yaşam biçimlerinin ve düşüncelerinin benzerliğini veya farklılığını tamamen doğayla ve toplumsal nedenlerle ilişkilendirmiş ve dogmatik davranmıştır. Dolayısıyla gerçekten aynı

Helvétius Odaklı Fransız Aydınlanmacı Materyalist Düşünürlerin Eğitime Yönelik Bakışları yetişme, kültür, değer, ahlaki anlayış, talih, yönetim ve yaşam koşulları altında yaşayan iki çocuk arasında gelecekte yaşam paradigmalarında, zihinsel yeteneklerinde ve algılamalarında çok az farklılıklar olacağını söylemek mümkündür (Helvétius, 1795a: 55).

Kolej Dönemi Eğitimi

Çocukların anne baba evindeki eğitimlerini okulda veya kolejde izleyecekleri eğitim tamamlar ve pekiştirir. Helvétius'un bu dönemde yapılan eğitimin formel olduğunu açık bir biçimde dile getirmese de ima ettiği söylenebilir. Çocukların aynı eğitimi alabilmek için genellikle aynı kolejlerde yetiştirildiğini savunan Helvétius, böyle bir eğitimin yedi veya sekiz yıl aldığını belirtir. Çünkü bu yaşta, çocuğun hafızası zaten kısmen tesadüfi, kısmen de baba evinde edinilen ve ebeveynlerinin statü, karakter, maddi durumlarına vb. bağlı olan idelerle doludur. Bu farklı yetiştirilme biçimleri, birbirini tamamlayıcı olmaktan çok; bazen çelişiklere yol açabilir. Helvétius, anne babadan alınan eğitimin din veya dogmatik teolojiye dayalı olduğu durumlarda; okulda veya kolejde izlenecek eğitimin ise tamamen bilimsel olduğu durumlarda çocuklarda idenin muğlaklığa neden olabileceğine dikkat çeker. Tersinin de olabileceğini düşünen Helvétius, çözümün bırakıldığı öğretmenlerin; çocukların zihinlerindeki çelişkili ideleri düzelterek net ve açık ideler edinmelerine yardımcı olacaklarını söyler (Helvétius, 1795a: 58).

Çocukların eğitim sürecinde aynı düzeyde başarılı olmalarının nedeni, daha en başından öğrenmeye merak duymaları ve kişisel yeteneklerini sergileyerek başarımları durumunda aldıkları ödüllerdir. Başarıyı arttıran bu motivasyon türünü öykünme olarak tanımlanan Helvétius, sadece çocukların ve gençlerin değil; bilim adamlarının da başarısının buna bağlı olduğunu iddia eder. Genel bakış açısına göre tüm bilim insanları veya bilgiler güçlü öğrenme tutkusuna, coşkuya ve motivasyonlara sahiptir. Bazıları, keşif ve icat sevgisinden; bazıları ise onur, şan ve insanlığa hizmet arzusunun beslenir. Çocuklarda ve gençlerde, bu tür motivasyonlar uyandırılması gerektiğini dile getiren Helvétius, bu öğrenme tutkusu ve motivasyonunun farklı nedenlerle kaybedileceğini açıklar. Ceza korkusu nedeniyle kaybedilen motivasyonun bir daha geri getirilmesi zordur (Helvétius, 1795a: 61). Çocukların eğitim sürecinde hastalanmaları, başarılı olduklarında yeterli ödül alamamaları veya öğretmenlerin öykünme duygusunu uyandıramaması gibi nedenler de bunlar arasında sayılabilir.

Eğitimde, dilin çok önemli bir yeri olduğu hatta eğitimin vazgeçilmez bir unsuru olduğu rahatlıkla söylenebilir. Helvétius, kolejde eğitim gören çocukların hatta gençlerin yabancı dil öğrenmelerini önemli bulmasına rağ-

men bu durumun dezavantajlarına da dikkat çekmiştir. Onun açısından dili öğrenmekten ziyade yapılan çevirileri okumak, bazı yabancı bilgilerin (kültür, medeniyet, düşünce) transferini kolaylaştırır. Geçmişte çocuklar, eski bilginlerin düşüncelerini öğrenmek amacıyla eserin yazıldığı dili öğretmek zorunda kalıyorlardı. Herhangi bir dil öğrenmek faydalı olsa da bu durum çocukların gelişimlerine engel hatta zararlı olabilmekteydi. Hayatı boyunca neredeyse hiç kullanmadıkları için okuldan ayrıldıktan sonra unutacakları ölü bir dili, sekiz ya da on yıl çalışarak öğrenmenin anlamlı olmadığını ifade eden Helvétius, bu bilgilerin ana diline çevrilerek verilmesinin öğrenme süreçlerine kolaylık getireceğini belirtir. Bu, onları uzun süre yabancı dil öğretmekten kurtarabilmektedir (Helvétius, 1795a: 785).

Gençlik Dönemi Eğitimi

Ergenlik dönemi eğitimini çok değerli bulan Helvétius, bu yaştaki gençlerin artık evde ya da kolejde olmayacakları için kararlarının kendi ellerinde olduğunu ifade eder. Bu dönem, sosyal faktörler ve günlük hayatta karışılacakları talihlerden etkilenecekleri bir dönemdir (Helvétius, 1795a: 62). Gençlik döneminde alınan eğitim, hem formel hem de enformeldir. Helvétius'un perspektifine dikkat edildiğinde formel yön, kişinin öğretmenlerin gözetim altında olmaktan çok topluma ve yaşadığı ülkenin siyasi bütünlüğüne bağlı olmasıdır. Enformel yön ise talihle ilgilidir. Talih veya şans kavramı, olumlu yönleriyle eğitim süreçleri için abartılı gibi gözükse de tek başına her insanı bilgin veya dâhi yapmayacağı için anlaşılır olabilmektedir. Şayet bir insanın duyum alma konusunda bir engeli ya da belirli bir zihinsel veya kalımsal engele dayanan bir hastalığı yoksa o kişinin dâhi olabileceğini ileri süren Helvétius, dâhi olmak için üç şart belirler: Birincisi, hafızanın güçlü olması; ikincisi, dikkat süresinin uzunluğu; üçüncüsü ise şans faktörüdür. O, şans dışındaki iki etmenin kişinin tecrübe, çalışma ve eğitimi gibi çevresel şartları içerdiğini ve dikkatin çabuk dağılmasının anlamayı etkilediğini dile getirir. Bu sebeple çocuklarda erken yaştan itibaren dikkat geliştirme uygulamaları yapılmalıdır. Dikkatin çabuk dağılmasına engel olabilmek için eğitimin öneminin altını çizmek gerekir (Koç ve Ünder, 2020: 164).

Çocukluk ve kolej çağındaki bireylerin eğitime teşvik edilmesi ve dikkatlerinin çekilmesi için öykünme, ödül ve gereken ceza yöntemlerine başvurulabilir. Genç veya ergin insanlar için yönelimselliğe (dikkat) başvuran Helvétius, herhangi bir dış varlıktan alınan izlenimlerin dikkatli bir şekilde algılanmasının duyular, hafıza ve zihin üzerinde güçlü bir etki yaratacağını belirtir. Gençlik döneminde, durgunluktan tutku tohumlarına doğru gerçekleşen hızlı kayış, hayata yeni bir boyut kazandırır. Gençler bu dönemde, fizi-

ki veya entelektüel boyut gibi yeni boyutlara ilgi duymaya başlar. Helvétius, ergenlik döneminde ebeveynler ve öğretmenlerin gençler üzerindeki etkisinin azaldığını ve yeni öğretmenlerin ortaya çıktığını dile getirir. Bunların başında; devleti yönetenler, toplumsal kurallar ve değerler, arkadaşlar, dostlar, okuduğu ve okuyacağı eserler vb. gelir (Helvétius, 1795a: 64-65). Görünen o ki çocuklar, eğitim süreçlerinde en çok ailelerine ve öğretmenlerine bağımlıyken gençler, devlete ve topluma bağımlı hâle gelir.

Erginlik dönemi, kişinin en çok başarı elde edebildiği çağ olarak başarı çağı olarak adlandırılmaktadır. Tutkuların zirvede bulunduğu dönemde, daha önce yapmak istenilen yalnız henüz yapılamayan şeyler veya gerçekleştirilemeyen hayaller olmaya başlar. Bu yaştaki isteklere bulunamayan karşılıklar, bazen kırklara kadar uzanabilmektedir. Helvétius, ateşli tutkulara sahip olunan andan itibaren daha büyük başarılar elde edilebileceğini düşünür. Tutku, insanın entelektüel yeteneklerinin uyandırılmasında olmasa olmazdır. Her konuda dahi ve yetenekli ruha sahip insanların olduğunu ve sanatlarına duydukları coşkuyu bu arzuya borçlu olduklarını söyleyen Helvétius: “*bir insanda onu canlandıran tutkuyu yok edin, aynı anda onu tüm ışıklarından mahrum edersiniz*” (Sylla, 2020: 114) diyecek kadar ileri gider. Yaşla birlikte kişi, hem bilgi hem deneyim kazanır ama hareketliliği ve dayanıklılığını kaybeder. Helvétius için sivil ve askeri işlerin yönetiminde, son nitelikler en gerekli olanlardır. Şimdiki ve geçmiş asırların kaderini değiştiren başarılar, otuz yaşından önce yapılmıştır. Annibales, İskenderler, Fatih Sultan Mehmet vb. gibi. Erdemlerin aranılması gereken zaman, yaşla birlikte zayıflanan zaman değildir. Çünkü o dönemde insanlar, övgünün cezbediciliğine karşı duyarsızdır; saygı ve şana kayıtsızdır (Helvétius, 1795a: 415).

Kamusal Alan ve Evde Verilen Eğitim Arasındaki Farklar

Kamu eğitiminin aile eğitiminden daha faydalı olduğunu iddia eden Helvétius, bu eğitim süreçlerinin aralarındaki bazı farklılıklarından bahseder. Ona göre bu avantajlardan biri, gençlerin eğitim alabilecekleri yerin sağlığıdır. Evde eğitimde çocuk, aile evinde yaşar ve bu evler genellikle küçüktür ve sağlıksızdır. Kamu eğitiminde ise kırsalda da olsa inşa edilen binalar iyi havalandırılabilir. Geniş konumu sayesinde gençlerin vücutlarını ve sağlıklarını güçlendirmek için egzersiz yapma imkânları sunar. Gerçekten de eğitim alan kişilerin sağlıklarını iyileştirmek için gerekli donanıma sahip yerlerde eğitim almaları esastır. Yalnızca yetiştirilecek bireylere güzel ortam sağlamakla da yetinilmemesi gerekir. Eğitimde disiplinin sağlayabileceği bir ortamın yaratılmasının zorunlu olduğunu söyleyen Helvétius için kuralların da katı olması önemlidir. Bu kurallar, bir kamu eğitim alanında olduğu

gibi baba evinde hiçbir zaman tam olarak gözetilmez. Bir kolejdeki her şey, zamana tabi olmalıdır. Oradaki saat, öğretmenlere ve hizmetkârlara emirler verir; yemek, çalışma ve teneffüs süresini belirler; saat, adeta düzeni sağlar. Düzen olmadan, gerekli olan çalışma olmaz. Düzen, günleri uzatır; düzensizlik ise kısaltır (Helvétius, 1795a: 746). Örneğin, çocuklar veya gençler için yoğun ders saatlerinden sonra eğlenceli veya bedensel aktiviteler gerçekleştirecekleri zamanlar yaratılması onların zihinlerini rahatlatır.

Daha önce Helvetius'un bakış açısından öykünmenin çocuklar ve gençler için en büyük motivasyon aracı olduğundan bahsedilmişti. Nitekim o, modern eğitim anlayışının arkaik dediği ve kesinlikle uygulanmamasını öğütlediği cezanın gerektiğinde caydırıcı amaçlarla kullanılabileceğini söyler. Hatta erken çocukluğun ana itici güçlerinin korku ve öykünme olduğunu ve çocuklar arasındaki rekabetin ve karşılaştırmaların bu tür öykünmeleri üreteceğini savunur. Bununla birlikte, öykünme aracılığıyla çocuk ve gençlerin yetenekli ve erdemli olmaya dair sevgi beslemelerine yardımcı olunabileceğini düşünür. Aksi takdirde çocuğun yaşadığı evde, bu fırsatının olmayacağını ve dahası oradaki eğitimin daha az iyi olacağını ifade eder (Helvétius, 1795a: 747). Bazı ebeveynler, pek eğitilmiş olmadıkları için çocuk veya gençlerin eğitimine ilgi duymazlar. Bazıları, çocukları günlük aktiviteler altında ezip çocuklarının ödevlerine bakmaya bile vakit bulamamaktadır.

Eğitimcilerle ilgili olarak öğretmenlerin zekâsının ön plana çıkarılması gerektiğini düşünen Helvétius, genel olarak insanlar özellikle de babalar arasında doğal koşullar ya da sosyal yaşam koşulları nedeniyle eğitimsiz olanların bulunabileceğini dile getirir. Eğitim düzeyi düşük olanlar, oğullarına nasıl bir talimat vereceklerini bilemezler, bilseler bile çocuklarına açık ve seçik ideleri nasıl aktaracakları konusunda bocalama yaşarlar. Babaların bu idelerin anlatılmasının kolay yolunu ve metodunu bilmediklerini hatırlatan Helvétius'a göre çocukların anlayışı yanlış yöntemlerle oluşturulsa da bu tür hatalar, kolejlerde veya okullarda düzeltilebilir. Eğitimin sağlıklı olması için eğitim veren kurumların finansal koşullarının beklenen standartları karşılaması gerekir. Öğretmenlerin performans, mesleki bilgi ve genel kültürünün kabul edilebilir düzeyde olması şarttır. Günümüz eğitim standartlarında, bu koşullar dikkate alınmaktadır. Helvétius, evde eğitimin özellikle özel eğitimde nadiren katı ve cesur olduğunu; çocuğun kaprislerine ve fantezilerine karşı koyamayan ebeveynlerin sadece çocuğun fiziksel korunmasıyla ilgilendiğini ve onları üzmemeye çalıştığını söyler (Helvétius, 1795a: 748). Bazı zengin aileler de çocukların zihinsel kapasitelerinin gelişmesini hiç dikkate almazlar. Çocuğun iyi beslenmesi ve zarar görmemesi onların öncelikleridir.

Bedensel ve Ahlaki Eğitim

Antik Yunan eğitimini benimseyen Helvétius, sağlıklı bir insan yetiştirmek için beden eğitimine değer veren Yunanlılar gibi ve günümüz eğitimlerinin sürekli tekrarladığı gibi “*sağlıklı zihin, ancak sağlıklı bir bedende bulunur*” (Juvéanal, 1842: 168) düşüncesini benimser. O, bedensel ve ahlaki eğitimin erdemli bireyler yetiştirmek için vazgeçilmez olduğunu iddia eder ve eski zamanlarda fiziksel egzersizin tıbbın bir parçası olduğunu sık sık ifade eder.

Eğitimin temel amacının insanları akıllı ve mutlu kılmak olduğunu bir kez daha hatırlatan Helvétius, beden eğitimi sayesinde insanların daha güçlü ve sağlıklı hâle geldiğini belirtir. Bir insan mutluyrsa ülkesine de faydalı bir birey olur. Yani potansiyellerini artırarak yapabileceği çeşitli görevlere daha uygun hâle gelir. Buna, ulusal çıkar denebilir. Helvétius, beden eğitiminin önemine inanan Yunanlıların jimnastiği (belirli bir yaştaki gençlerin güreşmeyi, koşmayı, zıplamayı, uçmayı, yüzmeyi, atmayı, ağırlık kaldırma-yı vb. öğrendiği alan) onurlandırdıklarını ve gençlerin eğitimlerine bu egzersizleri dâhil ettiklerini söyler (Helvétius, 1795a: 749). Bu egzersizler, onlar yalnızca koruyucu tıp olarak değil; aynı zamanda özellikle hastalık veya kazayla zayıflamış belirli bir uzvu güçlendirmek için de kullanılır.

Fransız aydınlanmacı materyalistlerinin etik anlayışı, ahlaki eğitimin acıdan kaçıp hazza yönelinen temeller üzerine inşa edilmesi gerektiğini kabul eder. Dini ve teolojik ahlaki kavramların özellikle de Hristiyan ahlakının insanın maddi yönlerini ve doğasını önemsiz görmesi veya ikincil hâle getirmesi nedeniyle bu fikirlere şiddetle karşı çıkarlar. Okullarda ahlak eğitiminin ihmal edildiğini söyleyen Helvétius, fiziksel egzersizlerin sadece bedeni değil; aynı zamanda insan mizacını güçlendirmesi ve belirli zevklere olan ihtiyacı geciktirmesi nedeniyle önemsenmesi gerektiğini savunur. Yine o, ne bir anne kınamasının ne de bir rahip vaazının durmak bilmeyen ergenlik tutkularına bir faydası olmayacağını ifade eder. Ergenliğin ateşli arzularını yatıştıran şeyin sadece yorgunluk olduğunu, genç bir erkeğin ne kadar çok terlese ve hayvansı ruhunu zihinsel ve bedensel egzersizlerde ne kadar harcarsa o kadar az hayal gücünü sıcak tutacağını ve sevgiye (şehvet gücü) o kadar az ihtiyaç duyacağını belirtir (Helvétius, 1795a: 750).

Geçmişte eğitim, toplum için bir ihtiyaçtı ve gerekli bir konumdaydı. Bazı toplumlarda eğitimin aileden ve toplumdan alınması yeterli görülmekteydi. Entelektüel yeteneklerin uyanması ve geliştirilmesi daha az gerekli görülüyordu. Günümüzde eğitim, çocuklar için neredeyse zorunlu hâledir. Özellikle gelişmiş ülkelerde, belli bir düzeye kadar öğrenme zorunludur. Daha önce de belirtildiği gibi doğanın insanın ilk öğretmeni olduğuna inanan

Helvetius'un bakış açısına göre insanların canlı hayvanlar olarak kesinlikle fiziksel ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçlar; bedenini korumak, zihnini aydınlatmaktır ve doğanın yarattığı pek çok koruyucu dehayı içerir. O, spekülâtif antropolojik yaklaşımla insanın sıcaklık, soğukluk, susuzluk ve açlık nedeniyle yayı çekmeyi, oku atmayı, ağrı germeyi, derileri örtmeyi, derme çatma bir kulübe inşa etmeyi vb. öğrendiğini öne sürer. Bununla birlikte insanlar, ormanlara dağılmış bireyler olarak yaşamaya devam ederken ahlaki eğitimden henüz bahsedilmemektedir. Hatta vahşilerin çok fazla güç ve beceriye sahip olduğu yerlerin tam tersi olarak şehir halkının erdemleri adalet ve vatanseverliğe bağlıydı. Bu benzetmeyle Helvétius, vahşi insanların yegane öğretmenlerinin yalnızca ihtiyaçları olduğunu, bu bakımdan türün tek koruyucusunun kendileri olduğunu ileri sürmüştür (Helvétius, 1795a: 752).

Eğitimin kökeninin doğadan geldiği argümanı, Helvétius'te kolaylıkla görülmektedir. O, Hobbes ve Locke gibi bazı 17. yüzyıl düşünürleri, sosyal sözleşme teorilerini çeşitli şekillerde benimsemektedir. İnsanların pek çok zorlu doğal ve sosyal koşullar nedeniyle birbirleriyle anlaşmalar yaparak bir araya geldiklerini ifade ederler. Sözleşmelerde; sosyal erdemlerin ve eğitimin önemi özellikle vurgulanır. Ona göre eğitim, ne kadar iyiye halk da o kadar mutludur. Daha sonra bunun bilimin ilerlemesi, hukuk biliminin gelişmesi gibi deneyimin mükemmelleştirdiği insan zihninin ilerlemesiyle orantılı olduğu gözlemlenecektir. Aynı gözlem, insanların sürekli bir araya gelip yaşadığını varsaymaktadır (Helvétius, 1795a: 753).

Doğa tarafından düzenlenen varlıklarda eğitiminin rolü söz konusu olduğunda, bunun doğanın vermiş olduğu şeylerle ancak bir dereceye kadar pekiştirileceği yaklaşımı öne çıkar. Diderot, insan örgütlerinin gerçekten doğal yetenekleri elinde tutması için egzersizin gerekli olduğunu düşünür. O, Helvetius'un beden eğitiminin önemli olduğu fikrine katılırken vücudun ancak belirli bir noktaya kadar dayanabileceğini ve başarabileceğini; belli bir yaşa geldiğinde insan organizasyonlarının ya da fiziksel yeteneklerinin ya azalacağını ya da kendilerini yok edeceğini dile getirir. Gerçekten egzersizin organları güçlendirdiği ve eylemsizliğin onları yok ettiği bir gerçektir. Bu duruma dikkat çeken Diderot, bir çocuğun doğduğundan itibaren bir kolunu hiç kullanmaması durumu söz konusu olduğunda bu uzvun zamanla işe yaramaz hâle geleceğini belirtir. Düzensiz egzersizler, doğal düzeni yok edebilir. Hatta organ kalsa da canlılığını yok edebilir. Örneğin; yürümekten bazı insanlar bacaklarının kullanımını neredeyse kaybeder. Diderot'a göre eğitimin sunduğu avantaj, eğer iyi ise doğal beceri gelişir; eğer kötü ise beceri bastırılır ve asla eksik yetenek telafi edilemez (Diderot, 1875: 201).

Aydınlanma Çağının İki Büyük Düşünürü: Helvétius ve Rousseau'nun Eğitime İlişkin Bazı Ortak ve Ayrılan Noktaları

Çalışma, Helvétius'a odaklı olduğu için bu kısımda iki düşünürün ortak düşünceleri ve Rousseau'ya yöneltilen eleştiriler sunulmaya çalışılacaktır. Helvétius'un çalışmalarında Rousseau'ya övgü dolu pasajlar bulunmasına rağmen ona yönelik tenkitler de vardır. Yapılan çoğu eleştirilerde Rousseau'nun dile getirmek istediği düşüncelerin bağlamı göz ardı edilerek eleştiriler sunulsa da Helvétius, eleştirilerini kendi materyalist düşünce yaklaşımı ve sistematığına göre temellendirmiştir. İki düşünürün ortak fikirleri; eğitimin önemi, kullanılacak yöntemler, farklı aşamalarda farklı eğitim biçimlerinin uygulaması, eğitimin ahlaktan bağımsız olmadığı düşüncesi vb.dir. Ayrıldıkları noktalar ise insanın ahlaken doğuştan iyi olduğu fikri, küçük yaşlarda eğitim ve küçük çocuklara kitap okutmanın gereksiz olduğu düşüncesi, toplum, felsefe ve bilimlerin olumsuz yönleri ve bireylerin ahlaki yozlaştırdığı iddialarıdır.

Rousseau'nun Eğitime Dair Genel Görüşleri

Rousseau'ya yönelik eleştirilere geçmeden önce onun eğitim ile ilgili bazı temel düşüncelerini dile getirmek icap eder. Onun diğer aydınlanma düşünürlerden en bariz ayrıcalıklığı, aydınlanmaya karşı aydınlanmacı olmasıdır. Avrupa uygarlığının hastalığını teşhis eden Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı ünlü eserinde, insanın özgür doğduğunu ama her yerde zincire vurulduğunu söyler (Cevizci, 2017: 1298). Doğaya uygun düşen ve toplumdan önemli ölçüde bağımsız doğalcı bir eğitim anlayışı benimsemekle beraber, insanın doğasını iyi olarak kabul eder. Bununla birlikte bu iyi doğanın sonradan toplum tarafından bozulduğunun altını çizen Rousseau, bunu *Émile*'in açılış cümlelerinde şu sözlerle ifade eder: “*Yaratıcının elinden çıkan her şey mükemmeldir, ancak insanın elinde bozulur. İnsan, doğanın dengesini bozar*”. O, insan açısından iyi olmayı “*kişinin doğasının asli potansiyellerine uygun olarak yaşaması*” olarak tanımlar ve eğitimi bu hedefe uygun olarak insan varlığının kendi doğal gelişimini temin etmek biçiminde yorumlar (Cevizci, 2017: 1314). Bu açıdan bakıldığında sorunun nereden kaynaklandığına ve nasıl çözüleceğine kafa yoran Rousseau için insanoğlunun elinde bozulan şey kötüdür ve kötülük ancak dışarıdan gelmektedir. Eğitimciye düşen görev, insanı iyi yapmak değil; insanın kötü olmasını önlemektir (Koç ve Ünder, 2020: 160).

Doğa ve çevreyi birer eğitmen olarak gören Helvétius, Rousseau'nun eğitim kaynaklarıyla hemen hemen aynı fikirdedir. Rousseau, söz konusu olan kaynaklarıyla ilgili üçlü tipoloji belirler: “*bu eğitimi bize ya doğa ya insanlar*

ya da evren verir. Yeteneklerimizin ve organlarımızın gelişmesi hep doğanın sayesinde. Bize öğretilen bu gelişimin kullanımı ise insanların eğitimidir. Bizi etkileyen nesnelere ilgili deneyimlere gelince bu da çevrenin eğitimidir.” (Cevizci, 2017: 1315). Rousseau, çevrenin insana ancak belli bir noktaya kadar bağlı olduğunu ifade eder. Lakin öğretmenler eliyle gerçekleştirilen formel eğitim, insan ve toplum tarafından baştan aşağı kontrol edilip istenildiği takdirde baştan aşağı değiştirilebilir. Farklı eğitim aşamaları belirleyen Rousseau, Helvétius gibi her evreninin özgün metotları hakkında bilgiler verir.

Eğitimin evreleri ve gayesi bağlamında Rousseau'nun eğitim anlayışı, insanın doğumdan ölüme kadar olan yaşamını birtakım çağlara bölmektedir. *Émile*'in birinci kitabında ele alınan dönem, çocuğun 0-3 yaş dönemi olup bu dönem Rousseau tarafından İçgüdü Çağı olarak adlandırılmaktadır. Burada, davranışın büyük ölçüde mekanik olduğu öne sürülmektedir. Rousseau'nun ikinci kitapta eğitim bakımından incelediği dönem, 4-12 yaş arası çocukluk dönemidir ve o, buna Duyumlar Çağı adını verir. Söz konusu iki çağı birlikte Doğa Çağı olarak değerlendiren Rousseau, eğitimi özellikle ilgilendiren dönemi bir bütün olarak *Émile*'in üçüncü kitabında anlatır. Bu dönem, 12-15 yaş arası dönem olup bu döneme Fikirler Çağı adını uygun görür. Dördüncü kitabın konu aldığı dönem ise Tam Ergenlik ve Nihayet Gençlik dönemidir. Söz konusu kriz dönemine Rousseau, her ne kadar onda akıl ve hayal gücü de rol oynasa da, Duygu Çağı adını vermektedir (Cevizci, 2017: 1316). İnsan hayatındaki bundan gelen en büyük evre, olgunluk süreci olarak görülebilir (Bu zihnen olmasa da bedenen söylenilebilir). *Émile*'in beşinci kitabında ele alınan dönem, *Émile*'in Sophie'ye âşık olup evlenmeye kadar gideceği Olgunluk Dönemi'dir. Burayı tek bir adla nitelendirmek yerine Rousseau, ona bazen Ahlak, bazen de Sorumluluk Çağı adını verir (Cevizci, 2017: 1316-17). Bu çalışmanın hedefinden uzaklaşmamak için burada her evrenin detaylarına girilmeyecektir. Sadece çocukluk çağında dikkat edilmesi gereken birkaç noktadan bahsedilecektir.

Rousseau açısından doğa, ilkin çocuğun yetişkin bir insan ya da adam olmadan önce çocuk olmasını ister. Bu dönemin kendini görme, düşünme ve hissetme biçimleri bulunur. Çocuğun ihtiyaçları tamamen fiziki ihtiyaçlardan ibaret olduğuna göre çocukluk dönemi boyunca duyulara dayanan negatif*

* Rousseau'daki yöntem, elbette öncelikle ve temelde negatif bir yöntem olmak durumundadır. Çünkü doğal olarak iyi olan, yani kuruluşunda hata ve kötülüğün bulunmadığı insana, söz konusu olumsuzluklar, yani hatalar ve kötülükler ancak dışarıdan, yani toplumdaki gelebilir. Çocuğun toplumun etkilerinden arındırılabilmesi ve kendi özüne uygun olarak yetiştirilebilmesi için böyle bir negatif yöntem kaçınılmazdır. Bundan dolayı, eğitimin veya eğitimcinin ilk ve en temel işi, çocuğu zararlı etkilerden korumak olması gerekir (Cevizci, 2017: 1315). Başka bir yerde pozitif ifadesi kullanan Rousseau, “Benim pozitif eğitim dediğim şey, zihni çağının ötesine geçerek eğitime ve çocuğa adamın ödevlerinin bilgisini aktarma eğilimi gösteren eğitimidir” ifadelerini kullanılır (Cevizci, 2017: 1316).

Helvétius Odaklı Fransız Aydınlanmacı Materyalist Düşünürlerin Eğitime Yönelik Bakışları (toplumun kötü tesirlerden bağımsızlaştırılan herhangi eğitim biçimi) eğitimin bilginin araçları olan organları geliştirmesi, yetkinleştirilmesi gerekir. Rousseau, tıpkı Helvétius gibi çocuğunun doğrudan doğruya doğayla temas kurmasını gerekli görür. Dolayısıyla onun soyutlamalarla uğraşacak düzeyde ve güçte olmadığını belirtir. Zorunluluğun farkına varmasını sağlayacak şeylerle temasa sokarak çocuğun terbiye edilmesine büyük bir önem verir (Cevizci, 2017: 1317). Esas itibarıyla duyulara dayanan temel eğitim, fiziki dünya veya zorunlulukla temasa dayanan kitabi bir öğretimi ve birtakım bilgileri aktarmayı tamamen bir kenara bırakmayı önerir. Rousseau, çocuğun deneme yanılma yöntemiyle öğrenirken dünyayı sözcüklerden ziyade, olgular aracılığıyla deneyimleyip öğrenmesi gerektiğini düşünür. Beşerî sanı ve kanaatlerin zorbalığından kurtulan çocuk, kendi varoluşunun doğal ve zorunlu ihtiyaçlarıyla özdeşleşip kendi varlığından mutlu olur. Çocuk, kendine yeter konuma gelip yapay ihtiyaç veya yetileriyle arzu, kuvvet, istek arasındaki uyumsuzluğun farkında olmaz. Rousseau, bu durumda doğa durumundaki insanın mutluluğunun kendi içinde olduğuna inanmaktadır (Cevizci, 2017: 1318).

Eğitimde tutkuların önemini vurgulayan Helvétius, bizatihi kötüye ilişkin düşüncesi ile Rousseau'ya katılır. İyi ya da kötü tutkular yoktur; duygu ve tutkular, insanların kontrollerinde olduğu zaman iyi; kontrolleri dışında olduğu zaman kötüdür. Rousseau, insanın tutkuları aracılığıyla kendi varlığını aşmaya, kendinin ötesine geçmeye başladığını söyler. Duyarlılığın, aklın ve hayal gücünün gelişimiyle birlikte birey, ilk evrede kendine yeter konuma gelir. Öteki insan varlıklarıyla olan ilişkilerini kuvvetlendirerek daha dolu bir hayata geçiş yapar. Rousseau *Émile*'in son kısmında, bireyin toplum için eğitildiğini, insanın doğasının sosyalleşinceye kadar kemale erişemeyeceğini açıkça vurgular. Benzer şekilde, doğa durumundaki insan ile toplum içindeki doğal insanın hiçbir şekilde aynı olmayacağını belirtir. Bunun sebebini de doğa durumundaki insanın içgüdülerine göre yaşayan ve doğal olarak iyi olan bir primitif varlık olmasına bağlar. Toplum içindeki insan ise başka insanlara karşı sorumluluklarının bilincinde olan, erdemin taleplerine duyarlı bir akıl ve ahlak varlığı olan insandır. Tam bu noktada Rousseau, ahlaklı olma durumunun sadece toplum içinde mümkün olabileceğini dile getirmektedir (Cevizci, 2017: 1319).

Eğitimin temelini ahlak olduğunu vurgulayan Rousseau için ahlaklı olma, toplumsal bir varoluşu öngörür veya sosyal bir varlık olarak insanın yaşamını kapsar. Bu durumda, ahlakı politikadan ayırmak imkânsızdır. Ahlakı politikadan bağımsız olarak ele almak, ne ahlaklılığa ne de politikaya fayda sağlar. O, doğanın kendisinin hâlâ bir norm olarak karşımıza çıktığını düşünür. Bununla birlikte bu normun daha yüksek bir düzeyde, insana il-

kel insanın içgüdüsel birliğinin yerine yeni ve akli bir birlik aktarılmasını mümkün kılacak şekilde yeniden yaratılması gerektiğini düşünür. Bu da ancak politik toplumda siyaset yoluyla olacaktır (Cevizci, 2017: 1320).

Helvétius'un Rousseau'ya Yönelik Eleştirileri

İnsanın ahlak doğasıyla ilgili birçok düşünür tarafından fikir ortaya sürülmüştür. Bazı düşünürlere göre için insan doğası, düzeltilemez bir biçimde kötüdür. Bu doğrultuda insanı iyi kılmaya ilişkin çabalar, pesimizmi benimsedikleri için boşuna bir çaba olarak görülmüştür. Diğerlerine göre insan, doğuştan ne iyidir ne de kötüdür; boş bir levha gibidir (Koç ve Ünder, 2020: 160). Bu açıdan potansiyel olarak iyiye ve kötüye meyledilebilmektedir. Bunların dışındakiler ise iyimser bir tavırla insanın doğuştan iyi olduğunu düşünmektedirler. Helvétius, ikinci gruba katılırken Rousseau, optimistler arasında yer alır. Amacının *Émile*'i eleştirmek olmadığını -çünkü bu eser hem yazar hem de içerik bakımından kamuoyunun saygısına layıktır- söyleyen Helvétius (Helvétius, 1795a: 376), doğuştan ne erdem ne de erdemsizlik gibi bir durum olduğunu düşünür. Erdemin taklitçi ve uysal olduğunu ileri sürer. Eğilip bükülebilir ve şekil alabilen bu tür erdem anlayışına göre alışkanlıklar ve karakterler, örnek alınan kişiler ve öğretimlerin bir neticesidir. Bu yüzden Rousseau'nun insanın doğuştan kötü olmadığı tezini kabul ederken iyi olduğu ilkesine karşı çıkar (Koç ve Ünder, 2020: 161).

Helvétius, Rousseau'nun bazen farkında olmadan çelişkili düşünceler geliştirdiğini söyler. Örneğin Rousseau'ya göre iç organizasyonu değiştirmek, bir karakteri değiştirmek için bağlı olunan mizacın değiştirilmesi gerekir. Yine paradoksal olarak, öfkeli birinin soğukkanlı hâle gelmesi veya soğuk, metodik bir zihin hayal gücü kazanması pek mümkün değildir. Rousseau, çeşitli zihinleri ortak bir model üzerinde yeniden biçimlendirmeye kalkmanın beyhude olduğunu dile getirir. Kişisel karakterlerin sınırlanabileceğini ama asla değiştirilmeyeceğini ileri sürer (Rousseau, 1761a: 61-62). *"Yaptıklarının ve söylediklerinin tam bir kaydını tutuyorum; ekilmesi gereken toprağın doğal ürünleridir. Ağızlarında kötü bir konuşma, tohumunu rüzgârın getirdiği yabancı bir ottur: onu bir azarla kesersem, yakında tekrar yeşerir; bunun yerine gizlice onun kökünün ararım ve onu çıkarmaya özen gösteririm..."* (Rousseau, 1761a: 89-90). Bu alıntıda Helvétius açısından çelişkiler, *"doğayı suçladığımız kusurlar onun eseri değil, bizimidir"* diyen Rousseau'nun kusurlarımızı, tutkularımızı ve sonuç olarak da karakterlerimizi organizasyona borçlu olduğumuza inanmasıdır. Helvétius, kişinin kötülüğe bulaşmadan doğduğu, çünkü kişinin fikirleri olmadan dünyaya geldiği fikrini benimseyen ama aynı nedenle insanın erdemsiz doğduğunu da ifade eden Rousseau'nun tekrar her şeyi mizacına bağlamasının dikkatsizlikten kaynaklandığını düşünür (Helvétius, 1795a: 378).

Ampirist bir filozof olan Helvétius, sadece doğuştan gelen fikrin reddini, epistemolojik yaklaşımla sınırlı tutmaz. Aynı şekilde insanın doğuştan iyi olduğu düşüncesine de karşı çıkar. Rousseau, adalet duygusunun insanın kalbinde doğuştan var olduğunu söyler (Rousseau 1782b: 501). Onun ruhların derinliklerinde doğuştan gelen bir erdem ve adalet ilkesinin var olduğunu durmadan tekrar ettiğini söyler (Helvétius, 1795a: 378). *Émile*'nin "Erdemin iç sesi, sadece karnını doyurmayı düşünen fakirlere duyurmaz." [...] "İnsanların neyin güzel ve dürüst olduğuna dair çok az fikri var", "İnsan akıl çağından önce bilmeden iyilik ve kötülük yapar" cümlelerinde görülen şu ki Helvétius için Rousseau, doğuştan erdem fikrine bazı yerde inanırken diğer pasajlarda onun sonradan kazanıldığına inanmaktadır. Bütün insanlara mükemmel bir erdem fikri verebilecek ve dürüst olmalarını sağlayabilecek tek şey, ancak mükemmel bir yasayla mümkün olur. Gökyüzü, beşikten itibaren yasaların gerçek ilkelerini tüm kalplere kazımış olsaydı her insan adil olurdu. Yalnız, durum öyle değildir. Bu nedenle Tanrı, insan yasalarının mükemmelliğini meditasyonlarına borçlu olmasını istedi. Bu yasaların içerdiği bilgilerin zaman ve deneyim tarafından mükemmelleştirilmiş bir dehanın ürünü olduğu herkes tarafından kabul görmelidir. Gerçekten de doğuştan gelen bir adalet ve erdem duygusu olsaydı bu duygu, tıpkı acı ve fiziksel haz duygusu gibi tüm insanlarda başka bir ifadeyle zenginlerde olduğu kadar yoksullarda da olurdu ve insan, her yaşta iyiyi kötüden ayırabilirdi (Helvétius, 1795a: 379). Bu çelişkiler, adalet ve erdem fikirlerinin gerçekten kazanılmış olmasının sonucudur (Helvétius, 1795a: 381).

Helvétius'a göre Rousseau, eğitimin hem yararlı hem de yararsız olduğuna inanır. Rousseau'nun tam olarak ne demek istediğini anlamak için aşağıdaki cümleleri iyi anlamak gerekir:

Akıl, ancak birkaç yıl sonra ve vücut belirli bir tutarlılık kazandığında oluşmaya başlar. Bu nedenle doğanın niyeti, zihin çalıştırılmadan önce vücudun güçlendirilmesidir. Çocuklar, her zaman hareket hâindedir. Hareketsizlik ve düşünme, yaşlarının nefretidir; çalışkan ve hareketsiz bir yaşam, büyümelerini ve eğlenmelerini engeller. Ne zihinleri ne de bedenleri bu zorluğa dayanır. Kitaplarla dolu bir odaya sürekli kapanış hâlinde olan bu çocuklar, tüm güçlerini kaybediyorlar; narin, zayıf, sağlıksız, mantıklı olmaktan çok sersemleşirler ve ruh, bedeninin solup gitmesinin tüm yaşamını hisseder [...] (Rousseau, 1761a: 58).

Eğitimin doğayı her yönden engellediği, ruhun büyük niteliklerini sil-diği ve gerçekliği olmayan küçük ve görünür niteliklerin yerine geçtiği düşüncesinin gerçek olduğu kabul edildiğinde, hiçbir şey eğitimden daha teh-

likeli olmayacaktır. Eğitime yönelik bu tür bakış açısına sert çıkan Helvétius için eğitimin gücü, doğadan alınan büyük niteliklerin yerine küçük nitelikleri koyacak ve böylece karakterleri daha da kötüleştirecek kadar güçlüdür. Bu gücü, doğadan alınan büyük niteliklerin yerine küçük niteliklerin geliştirilmesi için kullanmak mümkün görünmektedir. Belki böylece karakterler, daha iyiye doğru değiştirilmiş olur (Helvétius, 1795a: 401). Eğitimin küçük yaşlarda gereksiz bulunmasının tehlikesi, eğitimsiz bir toplumu ve anarşiyi ortaya çıkarmasıdır. Bu yüzden yine Helvétius, herhangi bir toplumda en iğrenç adamın, hemcinsleriyle hiçbir anlaşma yapmamış olan doğa (ilkel insan) adamı olduğunu söyler. Bu adam, yalnızca hevesine ve ona ilham veren mevcut duyguya itaat eder (Helvétius, 1795a: 402).

Rousseau'ya göre çocukları kitaplarla meşgul etmek, çocukların eğitimi için zararlıdır. Ancak Rousseau'nun sözlerinin her türden kitap için değil; bazıları için olduğunu düşünebiliriz. Ona göre çocuklarda öğrenme isteği uyandırmanın ve bu isteği beslemenin yolları vardır. Bu araçlar, çocuğun tam özgürlüğü ile uzlaştırılabildiği kadarıyla onda herhangi bir kötülük tohumu oluşturmaz. Aynı şekilde, çocuklar için her zaman öğrenecek vakit olacaktır. Çocuklarda iyi bir doğa oluşturmak için kaybedecek bir an yoktur (Rousseau, 1761a: 85).

[...] La Fontaine'i silerim. Yerine çoğu İncil'den alınmış ilginç ve öğretici küçük öykülerden oluşan bir derlemeyle değiştirdim. Sonra çocuğun masallarından hoşlandığını görünce, sonra çocuğun benim masallarımın hoşlandığını görünce, kendimi olabildiğince eğlenceli bir hâle getirmeye çalışarak onları daha da faydalı hâle getirmeyi hayal ettim. Olabildiğince eğlenceli ve her zaman anın ihtiyacına uyacak şekilde uyarladım. Yolda giderken onları, güvenli bir şekilde kilit altında tutturarak resimlerle bezemiş güzel bir kitapta yazdım. Ara sıra ona birkaç hikâye okuyarak, nadiren kısa bir süreliğine ve sık sık aynı hikayeleri yenilerine geçmeden önce yorumlarla tekrarlarım [...] (Rousseau, 1761a: 85-86).

Son olarak Rousseau'un felsefe bilimi ve modern bilime sempati duymayan biri olduğu söylenilebilir. Bu yüzden Helvétius, doğruyu ve yanlış bilip de bulduğu yalanı bir başkasının keşfettiği doğruya tercih etmeyecek hiçbir filozof olmayacağını söyleyen Rousseau'ya şiddetle karşı çıkar. Fakat kitaplar olmadan bilim ve sanatın belirli bir mükemmellik derecesine ulaşamayacağını düşünen Helvétius; Euclid ve bilim insanlarının geometri öğrenmesi gerektiğinin altını çizer. Hipokrat ve Boerhaaves'un tıp eserleri; Caesars, Feuquieres ve Montecuculi'deki savaş bilgisi kitapları; Domat'ın medeni hukuku ve Tacitus, Hume, Polybius, Machiavelli gibi tarihçilerin si-

yaset ve ahlak eserleri buna örnek gösterilebilir. Rousseau ise bilimin veya felsefenin, insana doğa tarafından verilen bilgiyle toplumun ahlakını yozlaştırdığını düşünür (Helvétius, 1795a: 417). Helvétius, Rousseau'nun tabiata yönelik güvenin tam olduğunun farkındadır ancak onun bazı düşüncelerini yanıltıcı ve eksik bulur. Helvétius, Rousseau'nun oğlunun bilgili olmak yerine hikmete sahip (sakin, yaramaz) ve iyi olmayı yeterli bulduğunu söyler. Bilim, vatandaşları kısır yapmaz ve cahilleri en iyisi olarak nitelendirmez. Ormanın aptal adamı, hangi nedenle şehirlerin aydınlanmış adamından daha erdemli olabilir? (Helvétius, 1795a: 418).

Émile'nin yazarı eğitimi kınadığında, aydınlanmış insanın bazen kötü davrandığını gördüğünü söyler. Olabilir. Böyle bir insanın arzuları, çoğu zaman aydınlanmasına aykırıdır. Kötü davranabilir ve iyi görebilir. Bununla birlikte, bu insanın (ve Bay Rousseau bunu inkâr edemez) içinde en azından tek bir kötü davranış nedeni vardır; bunlar onun kötü yönlendirmiş tutkularıdır. Cehalet ise tam tersine iki tanedir; biri tutkulardır; diğeri ise insanın insana borçlu olduğu, yani topluma karşı olan görevleri konusundaki cehalettir. Bu görevler sanıldığından daha kapsamlıdır. Eğitim, bu nedenle her zaman yararlıdır (Helvétius, 1795a: 439).

Helvetius'un Eğitimi Savunan Bazı Güncel Görüşleri

Helvétius, sadece materyalist filozof olmasının ötesinde, gerçek eğitim kuramcısıdır. Bütün entelektüel ve moral yetilere, bütün bir değerler ve güdülenmeler karmaşasına eğitiminin meyvesi olarak bakılması gerektiğini düşünür. Biyolojik ve kalıtsal faktörlerin normal insandaki tesirinin değişmez olduğunu savunarak bu sabitleri, davranışa ilişkin araştırmaya dâhil etmeye hiç gerek olmadığını söyler. Locke'un doğuştan düşünceleri yadsıdığı yerde Helvétius, buna ek olarak doğuştan getirilen özel yetilerin varoluşunu da inkâr eder ve bu bağlamda da tam bir eşitliğin varlığını savunur (Sylla, 2020: 27).

Eğitimin her şey yapabileceği, bizi biz yapanın almış olduğumuz eğitimin sonuçları olduğunu ilan eden Helvétius, birçok eğitimcinin ilgi odağı olmuştur. Helvétius üzerine çalışan bazı araştırmacılar örneğin, E. Halvey gibi onu mutlak deneyimci olarak görmekle beraber onun ödünsüz bir egoist, aşırı indirgemeci ve nihayet eğitimle her şeyin yapılabilebileceğine inanan naif bir eğitimci olduğunu düşünür (Cevizci, 2017: 278). Diğerleri, eğitimi güçlü bir beden için gerekli, kişiyi mutlu kılan bir aracı olarak gören ve eğitime zihin yetiştirme sanatı olarak bakan Helvétius'un düşüncelerini önemli bulur.

Helvétius'un eğitimin gücünü mutlaklaştırması elbette abartılı gelebilir. O, bu nedenle insanın biyolojik veya fizyolojik faktörlerini göz ardı etmekle eleştirilmiştir. Çevrenin etkisinin herhangi bir kişisel gelişim sürecinde büyük olduğuna inanan Helvétius, bu etki ne kadar büyük olursa olsun veya bireyin üzerinde ne kadar zararlı ve kötü etki yarattırsa yaratsın eğitimle veya bazı siyasi ve hukuki reformlarla bu etkinin azaltılabileceğini, değiştirilebileceğini hatta ortadan kaldırılabileceğini savunur. Güçlü tutuklular, yönelimsellik (dikkat) ve şans, Helvétius'un üç önemli formlarıdır. Onun açısından şans dışında diğer ikisi eğitimle üretilebilir. Rutter için zekâ veya zekânın ürünü olarak gerçekleştirilen eylemin kalıtım veya çevre unsurlarına çekilmeye çalışılması anlamsızdır. Kişisel farklardan söz edip işin içinden çıkmaya kalkmak, basit bir indirgemeciliktir ve bu tutum yanıltıcıdır. İnsanların evrensel gelişim dinamikleri, görmezden gelinemez ve şans faktörü, öğrenme konusunda göz ardı edilemez. Burada altı çizilmiş olan şans faktörü, Helvétius'un insanın sadece fiziksel duyum alma melekesiyle doğduğu ve dâhi olup olmamasını belirleyen etmenlerden belki de en önemlisinin şans olduğu düşüncesinin ürünüdür (Koç ve Ünder, 2020: 167).

Locke'un bilgi kuramıyla beraber, Aydınlanma dönemindeki ampirist düşüncenin zirve yaptığı bilinmektedir. Aynı gelenekten etkilenen Helvétius'un doğuştan gelen bilgi ve ahlak anlayışına karşı mücadele ettiği görülür. Güncel araştırmalar, doğuştancılık yani kalıtıma bağlı değişmez bir yazılımın, insan eylemlerini belirlemesinin neredeyse mümkün olmadığını gösterir. Çünkü insan denen varlık, kendi biyolojik kodlarını radikal bir biçimde değiştirme yeteneğine sahip tek canlıdır. Mutedil denilen çevreciler için doğuştancı düşünürlerin değişmezliği savunduğu dünyada, artık değişmez veya belirlenmiş bir yazılımın üzerinden konuşmak insanı hataya götürür. Aynı zamanda bazı grupları, daha avantajlı duruma getirir veya tam aksine dezavantajlı duruma getirir (Koç ve Ünder, 2020: 168).

Cinsiyete, ırka ve sınıfa dayalı eşitsizliklerin biyolojik bir temeli yoktur; bu tür eşitsizlikler; toplumsal, siyasi ve eğitimsel düzenlemelerden kaynaklanmaktadır ve uygun reformlarla ortadan kaldırılabilir. Böylece insan doğasının kötülüğüne ve değiştirilemezliğine ve doğuştan genetik farklılıklara atıfla haklı çıkarılan her türlü kötülük ortadan kaldırılabilir (Koç ve Ünder, 2020: 171).

İnsan zihnini biyolojik yönlerle incelenmekten daha çok fonksiyonel yönlerine göre -yani ideler nasıl kazanılır, zihnin elde ettiği bilgilere nasıl güvenilir, doğuştan gelen içerik var mıdır yoksa önce donanımsız bir hâl mi vardı? vb.- inceleyen Helvétius'un insanın düşünce potansiyellerinin; fizyo-

lojisinin ve organizasyonunun belirlediği sınırlarına kadar taşınabileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. O, fikirler sonradan kazanıldığı için önceden onun kestirilemeyeceğini düşünür. Helvétius, insanların eşit alırlık kapasitesine sahip olduğunu varsayar ve gerekli koşullar sağlanırsa herkesin dâhi olabileceğini ileri sürer. Bu açıdan bakıldığında, onun bu tür iddiasının sinir bilim ve beyin plastisitesi çalışmalarının çıktıkları ile de örtüştüğü söylenmektedir (Koç ve Ünder, 2020: 168).

Bugünkü zihin üzerine yapılan çalışmalar, konuyu daha da ileriye taşımaktadır. Zihnin nasıl çalıştığı, öğrenmenin nasıl meydana geldiği ve beynin çevreye nasıl adapte olduğu soruları, sinir biliminde son yıllarda ilgi konusu olmuştur. Özellikle çocukluk dönemi öğrenmelerinin beynin kurduğu bağlantılar üzerindeki etkisinin ortaya çıkmasıyla beraber, anne karnından başlayan serüvenin bebeklik ve çocukluk dönemindeki seyri incelenmeye başlanmıştır. Beynimizin, nöronlarımızın yani sinir hücrelerimizin çok hızlı bir şekilde dallanıp budaklanarak bizi şu an olduğumuz kişiye nasıl dönüştürdüğüne dair yolculukla ilgili araştırmalar sonucu, şu neticeye varılmıştır: İnsan beyninde önceden belirlenmiş olan ayrıntılı bir devre şeması yoktur. Genlerin sinir ağlarının genel düzenlemesi, son derece genel bilgiler verir. Devrelerin ince ayar ve düzenlenmesi, sinir hücrelerimiz aracılığıyla deneyimle gerçekleşir (Koç ve Ünder, 2020: 162). Helvétius'un sürekli tekrarladığı gibi doğuştan belirlenmiş bir kapasite yoktur. Sinir bilimleri açısından ise sinir hücreleri, yetişkinler de dâhil olmak üzere sürekli sabit değildir.

Sonuç

İnsanı yetiştirme sanatı olan eğitimi bizi biz yapan bir sanat olarak tanımlayan Helvétius, doğanın ve birçok politik, ekonomik ve sosyal faktörün öğretici yönünün olduğunu vurgulamaktadır. Birey, söz konusu doğal ve sosyal faktörlerden etkilenecek kişiliğini ve entelektüel yönünü geliştirir. Eğitimin temel amacı insanı, bilgili ve mutlu kılmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Fransız aydınlanmacı materyalist düşünürler için eğitimin temel işlevi, herhangi metafizik ideal dünya, din ve teolojinin amaçlarını gerçekleştirmek değildir. Eğitimin işlevi, tamamen bu dünya için yani fizik ya da fenomenler alanında nasıl daha iyi yaşanabileceğini kolaylaştırmaktır. Mutluluk, ahlak ile ilişki olduğu için erdem, materyalist ahlak anlayışına göre eğitim ile sağlanabilir. İnsan, fiziksel bir varlık olması hasebiyle sürekli acıdan kaçır ve hazzı yönelir. Bu ilkeyi benimseyen materyalistler, eğitim aracılığıyla kötü denilen şeylerin bedensel acıya; iyi olanların ise hazzı da yandığında bilineceğini öne sürmektedirler.

Eğitimin diğer işlevleri arasında, mutluluğun yollarını göstermesi sayılabilir. Eğitim, kişinin entelektüel veya akli melekelerinin gücünü ve bilincin farkındalığını artırır. Doğru olanın yanlış olandan nasıl ayrılacağını gösterir. Fransız aydınlanmacı materyalistlere göre eğitim aracılığıyla kazanılan bilgi; bireyi ve toplumu aydınlatır ve insanları türlü hurafelerden, batıl inançlardan korur. Eğitim; ahlaki ve entelektüel (zihinsel, akıl) boyutlarla sağladığı faydaların ötesinde insanın bedenini tanımaya, geliştirmesine, sağlıklı tutmasına olanak sağlar. Pedagojinin bir parçası olan eğitim, her türlü zihinsel gelişmenin yollarını açarken kişinin tutumunu, içgüdüsünü, tutkularını vb. kontrol altında tutmasını sağlar. Eğitim; erdemi, siyasi ve toplumsal açıdan bireyin vatandaşlık duygusunu artırır. Üstelenmesi gereken sorumlukları öğretmek bireyi, hem özgür hem de toplumun ayrılmaz bir parçası yapar.

Bilginin kaynağını maddeye veya dış dünyaya dayandıran Fransız aydınlanmacı materyalistler, tüm bilimsel öğrenme faaliyetlerinin ampirik yaklaşımlarla gerçekleştirilmesi gerektiğinin altını çizerler. Bu yaklaşımı benimsemeler, düşüncelerini ontolojik düşünce sistematiğine dayandırmaktadır. Evren veya doğayı maddi bir bütünlük içinde algıladıkları için ontoloji olarak mekanik bir evren anlayışı benimserler. Bu açıdan insan bedeni, bu devasa makinenin parçası hâline gelmektedir. İnsan bedeni, duymalara sahip olan maddi parçalardan oluşur. Zihni ise hareket hâlinde bir madde veya bedende tam olarak nasıl işlediği bilinmeyen bir madde olarak kabul edilir. Bu doğrultuda, dış dünyadan gelen etkileri veya izlenimleri algılayan duyular önem kazanır. Fransız materyalistler için ideler, zihnin ürettiği şeylerdir. Tüm ideallerin kökeni; hafızada veya bedende daha önce algılanan izlenimlerden oluşur. Boş bir zihin ilkesinin ortaya çıkışıyla tüm doğuştan bilgi anlayışları yadsınır ayrıca insanın ahlaken doğal olarak iyi veya kötü olduğu fikrine de karşı çıkılır. İnsanın eğitimden geçmesinin zorunlu görülmesinin nedeni, onun doğar doğmaz her şeye sıfırdan başladığının düşünülmesindedir.

Kalıtım ve çevre faktörlerinin insanın; bedenine, zihnine ve eğitimine etkileri konusunda aynı fikre sahip olmayan Fransız materyalistleri, Helvétius hariç, biyolojik unsuların (fizyolojik durmalar veya genetik kodlar) ve çevre faktörünün birey üstünde belirleyici olduğunu düşünmektedir. D'Holbach için herhangi bir çocuğun kötü ortamda büyümesi, onun ahlaki durumlarını ve tutkularını belirler. İnsan, doğal olarak kendi varlığını koruma içgüdüleriyle doğduğu için başkalarına canını koruma pahasına zarar verebilmektedir. Çevresinden kötülüğü öğrenen ve onunla büyüyen bir çocuk, yaşın ilerlemesiyle kötü bir karaktere bürünebilir. Bu karakterin eğitimle değişmesi, zor hatta imkânsızdır. La Mettrie'ye göre yiyeceklerin bile insan karakteri

Helvétius Odaklı Fransız Aydınlanmacı Materyalist Düşünürlerin Eğitime Yönelik Bakışları üzerinde büyük etkileri vardır. Diderot ise zihinsel kapasitelerin, organizasyona bağlı olduğu kanaatindedir. Zayıf, kusurlu ve bozuk bir fizyolojiyle doğan veya sonradan gelişen talihsiz durumların eğitimle asla düzeltilemeyeceğini düşünür. Dolayısıyla zihin için kalıtım ve çevre, belirleyici etkilere sahiptir ve bundan dolayı artık öğrenme potansiyelleri eşit olamaz. Herkes, kendi özel yeteneklerine, karakterine, toplumsal durumlarına göre eğitilir.

Kalıtım ve çevrenin tesiri konusunda farklı düşünen Helvétius, eğitimin gücünü mutlak olarak görür. İnsanın zihinsel potansiyeli ve öğrenebilme kabiliyeti, herkeste eşit derecede bulunur. Buna rağmen biyolojik kusurlar veya organizasyonun kusurlarının zihinsel eşitsizliğe yol açabileceğini kabul eder. Örneğin; zihinsel engelli olan birine, normal bir çocuk gibi düşünmek öğretilemez. Aynı şekilde doğuştan kör olan birine, görsel tekniklerle eğitim verilemez. Lakin Helvétius, olumsuz olarak nitelenen durumların eğitimle düzeltilebileceğine inanır. Çocukların öğrenme veya yetiştirme süreçlerinde, zihinsel kapasitelerin aynı kılınabilmesi için öykünme süreçlerinin yok olması ve yönelimselliklerinin (dikkat) dağılması önlenmelidir. Bu ikisinin dışında işi tamamlayanın şans olduğunu söyleyen Helvétius için herkes, dâhi olma kapasitesine sahiptir. Yeter ki ateşli tutkulara sahip olunsun ve eğitimin veya öğrenmenin özgürlüğünü tanıyan hukuk, yasa, ahlak ve yönetim sistemleri bulunduğu ortamda mevcut olsun.

Öz

Helvétius Odaklı Fransız Aydınlanmacı Materyalist Düşünürlerin Eğitime Yönelik Bakışları

Fransız aydınlanmacı materyalist düşünürlere göre eğitim; öğretmen, yetişkin veya yetişmekte olan neslin zihinsel ve bedensel gelişimine olumlu katkı sağlayan her şeydir. Söz konusu filozofların felsefî düşüncelerine bakıldığında varlık, bilgi ve etik konularında realist, deneyci ve yararcı bir seyir izledikleri görülmektedir. Onlar, bu konulardan hareketle eğitimin önem, amaç ve yöntemleri ile dilin fonksiyonlarını açıklamaya çalışmışlardır. Bu bağlamdaki eğitim algısı, çalışma için önemli görülen Helvetius'un fikirlerinden oluşmaktadır. Bu çalışma, Fransız aydınlanmacı materyalist filozofların eğitim anlayışına ilişkin bilgiler sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Eğitim, Zihin, Metot, Deneyim, Gözlem, Fayda

Abstract

Helvétius-Focused French Enlightenment's Materialist Thinkers on Education

According to the French enlightenment materialist thinkers, education; a teacher is everything that contributes positively to the mental and physical development of the adult or growing generation. When we examine the philosophical thoughts of these philosophers, we find that they have a realistic, empiricist and pragmatic thought in terms of existence, knowledge and ethics. Based on these issues, they tried to explain the importance, purpose and methods of education and the functions of language. The perception of education in this context consists of the ideas of Helvetius, which is considered important for the study. This study aims to provide information about the educational understanding of French enlightenment materialist philosophers.

Keywords: Education, Mind, Method, Experience, Observation, Utility

Kaynakça

- Ballinger, S. (1959). The Idea of Social Progress through Education in the French Enlightenment Period: Helvétius and Condorcet. *History of Education Journal*, 10 (1/4), pp. 88-99.
- Bourdin, J. C. (1996). *Les matérialistes au XVIIIe siècle*. Paris: Payot.
- Bréhier, É. (1928). *Histoire de la Philosophie, Tome I: L'Antiquité et le Moyen Age: 1. Période hellénique ; 2. Période hellénistique et romaine ; 3. Moyen âge et Renaissance*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Cassirer, E., Koelln, F., Pettegrove, J. & Gay, P. (1951). *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Cevizci, A. (2017). *Aydınlanma Felsefesi (1. bs)*. İstanbul: Say Yayınları.
- , (2008). *Etiğe Giriş, (2. Bs)*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A., Kasım, K. (2014). *Batı Düşüncesi- Felsefi Temeller, (3. Bs)*. İsam/İslam Araştırmaları Merkezi.
- Çüçen, K. (2006). "Batı aydınlanmasının düşünsel kökenleri ve eleştirisi", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, ss. 25-34.
- Diderot, D. (1747). *De la suffisance de la religion naturelle*, Paris: Garnier.
- , (1746). *Pensées philosophiques, Aux depens de la Compagnie*.
- , (1749). *Lettre sur les aveugles: a l'usage de ceux qui voyent*.
- , (1754). *Pensées sur l'interprétation de la nature*.
- , (t.y). *Introduction aux grands principes*, Paris: Garnier.
- , (t.y). *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*, Paris: Garnier.
- Diderot, D. (t.y). *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*. Assezat et M. Tourneux. II pp. 64-70, Garnier.
- Grossman, M. (2007). *The Philosophy Of Helvetius: With Special Emphasis On The Educational Implications Of Sensationalism*. Kessinger Publishing.
- Gill, N. (2010). *Educational Philosophy in the French Enlightenment: From Nature to Second Nature (1st edition)*. Routledge.
- Helvétius, C. A. (1795a). *Œuvres complètes d'Helvétius. De l'Esprit (s. TdM)*. P. Didot.
- Helvétius, C. A. (1795b). *Œuvres complètes d'Helvétius, De l'Homme (s. Sommaire-215)*. P. Didot.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Holbach, P. (1770). *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral*. Paris: à partir d'un facsimilé de la Bibliothèque nationale de France. Reproduction : Num. BNF de l'éd. de, Paris : INALF, 1961- (Frantext; N892-N895. Reprod. de l'éd. de, Londres : [s.n.], 1771. in-8).

- Holbach, P. (1795). *La morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, impr. Baillio et Colas.
- Juvénal. (1842). *Satires (Juvénal) Traduction par Louis-Vincent Raoul. Wouters, Raspoet et cie.*
- Koç, Ö. C., Ünder, H. (2020). Claude E Adrien Helvétius ve Eğitimsel Eşitlik. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 8 (23), ss. 153-174.
- Locke, J. (2000). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, I.-II. Kitap. çev. Meral Delikara, Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi.*
- Locke, J. (1690). *An essay concerning human understanding. Repr., J. Yolton. London: Dent and Sons, 1969. Volume 1.*
- Locke, J. (1999). *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler. çev. İsmail Çetin. İstanbul: Paradigma Yayınları.*
- Locke, J. (2004). *Eğitim Üzerine Düşünceler. çev. Hakan Zengin. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.*
- La Mettrie, J. O. (1747). *L'école de la volupté, aux dépens des Nymphes.*
- , (1748). *L'homme plante, Voss.*
- , (1750). *Ouvrage de Pénélope ou Machiavel en médecine, Chez les Her. De Cramer et Ph. Philibert.*
- , (1751). *Histoire naturelle de l'ame.*
- , (1796). *Oeuvres Philosophiques, Tutot.*
- , (1865). *L'homme machine, Frédéric Henry.*
- Lange, F. A. (1877) *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque, C. Reinwald.*
- Rousseau, J. J. (2009). *Emile ya da Eğitim Üzerine. çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.*
- Rousseau, J. J. (1997). *Julie, or the New Heloise. The Collected Writings of Rousseau, volume VI. Translated by Philip Stewart and Jean Vache. Hanover and London: Dartmouth College Press.*
- Rousseau, J. J. (1782b). *Émile, ou De l'éducation: C. Tome quatrieme. Collection complète des œuvres.*
- Rousseau, J. J. (1761a). *Julie ou la Nouvelle Héloïse. A. Houssiaux, 1852-1853 (p. 3).*
- Smith, D. W. (1965). *Helvétius: A Study in Persecution. Oxford: Clarendon Press.*
- Smith, D. W. (1993). *Helvétius and the Problems of Utilitarianism, Utilitas,5(2), pp. 275-289.*
- Sworowski, Je. (1995). *The educational ideas of Claude Adrien Helvétius (a doctorate thesis in humanities program.)*

- Helvétius Odaklı Fransız Aydınlanmacı Materyalist Düşünürlerin Eğitime Yönelik Bakışları
- Quintili, P. (1998). Diderot ou l'inquiétude de la raison, Collection « Philo-philosophes » dirigée par J. P. Zarader, Ellipses, 1998, 64 p.", sy. 25
- Simonetta, L. (2015). La connaissance par sentiment au XVIIIème siècle, (These de doctorat), Lyon, École normale supérieure.
- Sylla, A. (2020). Fransız Aydınlanması Bağlamında Materyalist Varlık ve Bilgi anlayışı. Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi.

KİTAP İNCELEMESİ

RETHINKING PHILIP KITCHER'S SCIENCE POLICY IN TIMES OF A GLOBAL PANDEMIC

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 338-351.

Geliş Tarihi: 31.03.2022 | Kabul Tarihi: 12.06.2022

Merve KAPTAN*

Introduction

The relationship between policies of science and democratic debates is and probably always will be a current topic as long as science keeps shaping our lives. The renowned British philosopher Philip Kitcher's *Science, Truth, and Democracy* (Kitcher, 2001) are still relevant today, some twenty years after its first publication, as the heated debates concerning the role of science and its social consequences rage on. In the first part of the book, Kitcher gives us his account of science and truth by introducing the notion of significant truth. In the second part, he presents his arguments for well-ordered science to answer how we should organize science so that it would provide the significant truth which will serve the people and would not obstruct scientific development. In this essay, we will discuss and evaluate Kitcher's views about well-ordered science. To this end, we should clarify what Kitcher means by significant truth and his theory of well-ordered science. Then, we will attempt to evaluate the strengths and weaknesses of Kitcher's argument and finally present some ideas about how his model can be overcome/improved in today's society.

Significant Truth and Well-Ordered Science

In the first part of his book, via modest realism, Kitcher argues that there are no natural kinds such as chemical elements or biological species: the way

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Galata Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi İletişim ve Tasarımı Bölümü. ORCID: 0000-0002-3467-5001, e-mail: merve.kaptan@galata.edu.tr

we classify objects depends on our interests. In other words, since the perception of things and facts involves judgment, we do not have direct access to reality, so we construct our perception of reality about types. Therefore, social and political ideologies may come into play in the classification of kinds or in directing scientific inquiries. Yet Kitcher, unlike most of the new constructivist and relativist approaches of the mid-1970s, wants to retain the ideal of objectivity to some extent. But for Kitcher, this objectivity does not mean that scientists approach their subject without any prejudices as positivists claim; it means that a given theory may be analyzed and then its biases may be removed, as exemplified by the classical case of Darwinian evolution and sexism. Yet we cannot say that the changes in our theories are for the better, we can only say that science gives us truth only to the extent that this truth is the significant one, depending on the social and political contexts. From this, it follows that Kitcher rejects the ideal of truth-seeking since he argues that there is no absolute truth but significant truths in the sense that significance is a human-dependent value (depended on moral, social, and political values). This is the point that puts Kitcher somewhere between the "Scientific Faithful" who argue that science is value-free and knowledge and truth are intrinsically good and the "Debunkers" who claim that the value-freeness of science is a myth and data counting as evidence is not neutral but always tempted by our ideologies. So, from the standpoint of Kitcher's philosophy of science and communication, the notion of truth and the idea that science can deliver the truth, which has the scientific significance, are acceptable as he mentions: "I began by... justifying the idea that science sometimes delivers the truth, even about quite recondite entities and properties" (2003, p.199).

As a consequence of this, in the successive chapter, Kitcher argues that there are limits to free scientific inquiry since investigating certain issues, depending on the values and ideologies of societies -depending on the significance level for that society- can be limited. His main argument for the constraints on scientific inquiry is that because freedom of inquiry may undermine more fundamental freedom, it should be organized in a way that scientists pay attention to social and political consequences without blocking scientific development. As an example, we can assume that studies in the field of human behavioral genetics may turn out to be socially disadvantageous for women if evidence shows that their biological traits are inferior.

Once this point has been made, in the second part, he explains that his ideal of well-ordered science is required because we should organize scientific inquiry in a way that would serve our interests as members of a society,

since we would like to decide what is significantly important for us¹. Moreover, it should be organized in such a way that the decision of society does not ban the scientific development by being too conservative which is in Kitcher's (2003) words "not appreciating the power of inquiry to liberate us from our prejudices". In other words, well-ordered science should provide a balance between free inquiry and social justice or social values. For instance, inquiries in the field of ethology or primatology would be against some social values of conservatism yet it may liberate us from a possible prejudice of ours: the uniqueness of man in nature. Therefore, in the second part of his book, starting with the tenth chapter, Kitcher aims to answer these two questions: How should we organize scientific inquiry so that it would fulfill the functions that we mentioned above? Which conditions are necessary to claim that the science of society is well-ordered?

The answer to the first question lies in his argument of deliberative or enlightened democracy. This is how Kitcher defines enlightened democracy: "Enlightened democracy would try to tutor the raw preferences of representatives of different perspectives within the society, would admit expression of the needs and perceived interests of all groups, and would thus conduct informed deliberations." (2003, s.200) In a more detailed version, this means that we begin with the individual preferences of ideal deliberators, each representing a distinct group of citizens. These ideal deliberators present their significant graphs and revise them considering the new information in graphs of other deliberators and collectively choose moral constraints of the inquiry. With this process of value exchange, personal values are transformed by tutoring so that the deliberators understand both the scientific issue and the interests of other deliberators. Another important point is that the preferences of parties outside that society should not be disregarded. If the outcome of each deliberator is the same, then there is consensus. If there is no consensus, a collective vote would settle the issue and the result of the inquiry is translated into application.

The second question is answered by figuring out to which degree the science of a given society matches this ideal that we explained as an answer to the first question: ideal deliberators setting the agenda, deciding on moral constraints, and applying the results of the inquiry. The more the scientific model of society approximates this ideal model, the more it is considered to be well-ordered by Kitcher.

1 For instance, when deciding on how much money should be given to researchers working on heart diseases or Covid 19.

Strengths and Weaknesses of Kitcher's Ideal

Kitcher's position in the first part of the book where he identifies the conceptual and moral bounds of science is quite strong. As Longino says; "Kitcher is correct to point out that the world that we inhabit is a result of past human alterations carried out under the aegis of classificatory schemes responsive to the interests of those who used them." (2002, p.562) If we look at scientific inquiries in time, we realize that it is impossible to differentiate practical concerns and pure epistemic concerns. This enables Kitcher to say there is room for political, social, or moral considerations in evaluating scientific projects therefore his position justifies the second part of the book, in other words, it sets strong grounds for the necessity of an order for scientific inquiry.

Another strong point of Kitcher's argument is intrinsic coherency. What we mean by this term is that the problem disclosed about significant truths can be solved in theory by remaining faithful to the suggested method of enlightened democracy. In other words, as an ideal theory, Kitcher's account of well-ordered science is capable of preventing science to become an instrument for the worst goals that an elitist group may have or of saving it from the myopic concerns of a scientific community. We do not see any reason to deny that in theory, ideal deliberators who represent a distinct interest group and who take into consideration the interests of other societies, would be able to decide on the most significant "significant truths". As Bunge (2005, p.680) mentions, science should be under the control of democratic deliberations since it has the power to change the world. He gives the example of Nazi's and Stalinist's attacks on the scientific inquiries and resumes that "science should be subject to democratic control because it may harm."

Yet, Simon and Goodstein point out some internal flaws of this argumentation. Simon posits three arguments that he thinks are problematic:

First, Kitcher's morality is a consequentialist one: It seems that for Kitcher an act is moral (and the choice of which scientific inquiry to follow is right) if and only if it is beneficial for most people. But the definition of morality is problematic too. So, Simon (2006, p.203) concludes that "many who hold moral theories not compatible with Kitcher's account will immediately judge it as failing in its goal of bringing science under the guidance of morality".

But we think that Kitcher's account makes room for a society to determine its moral values. If the ideal deliberators would agree on a moral constraint that is not a consequentialist one, they are free to set their scientific inquiry according to it. What Kitcher insists on is that there is no escape from moral or political values when directing our inquiries.

Secondly, Simon also disagrees with the fact that there is no escape from morality in Kitcher's account of science. He says, "science seems to be possible without first settling, even implicitly and ad hoc, on any position in moral philosophy" (2006, p.203). He criticizes Kitcher because morality construes the essence of his scientific inquiry. Simon argues that the domain of science is free of moral concerns. But Kitcher's position between the Faithfuls and the Debunkers and with his argument of significant truth has turned out to be wrong, both historically and theoretically.

Thirdly, Simon (2003, p. 204) also writes that "if moral consensus is indeed impossible...it would turn out for Kitcher, science does not and cannot exist." Yet, in chapter 10, Kitcher has already answered this problem: he said that even after reciprocal tutoring and deliberating there appears to be a case of nonconsensus, and the final decision can be determined by vote. So, for Kitcher unanimous vote is not always the necessary condition in enlightened democracy yet this would not turn the democracy into the tyranny of the ignorant since it is postulated that deliberators are tutored and able to recognize the needs of each other.

Another criticism of the internal constitution of Kitcher's argument comes from Goodstein (2001). He claims that democracy is an irrelevant concept in choosing significant problems:

"An important problem...is one for which the solution turns out not only to solve the problem at hand but also to shed unexpected new light on the solutions to other problems as well. The ability to choose such problems is what we call scientific good taste. Some people have it and others don't. Democracy has nothing to do with it."

In this argument, by "people" Goodstein, as an internal elitist, means successful scientists. And we know that Kitcher (2003, p.116) is against the idea of internal elitism and he is for the enlightened democracy where "we should limit our discussions to societies that honor certain democratic ideals". Yet, if we look at the history of democracy, we are faced with comical examples like: "the democratic elected State of Illinois legislature (about a century ago) passed legislation to the effect that π is a rational number". (Brown,

2001, p.169) Or, in the United State polls show that “49 percent of the public believe in possession by the devil, 47 percent in the account of creation given in Genesis, and about a third that people are periodically abducted by aliens”. (Taverne, 2005, p. 251) In theory, defending enlightened democracy seems to be easy yet in practice, when we try to match his model to the actual world, his approach remains unsuccessful: As Aronson (2003) says, “Unfortunately, he remains almost entirely in the realm of the ideal, avoiding altogether the difficult questions about how democratization has proceeded in the past and how it should proceed in the future”. Kitcher (2003, p. 135) only argues that when initial preferences would turn into tutored preferences and people listen to explanations given by others, they may absorb some recognition and adds that “unless, or until, sociological research shows that the project of approximating tutored collective preferences is hopeless, we have no basis for concluding that some form of elitism must be superior”. But the current polls about people's beliefs and examples from the history of democracy show us that what may be decided as “significant” when setting the scientific agenda in democracies may even fall outside the frame of science. Kitcher should have spelled out more about how enlightened democracy would work in the practical world if we do not want it to turn back into a vulgar democracy and it seems that before Kitcher theorizes about the well-ordered science, he needs to argue for a way for the civilization to be uplifted.

Indeed, the question of uplifting civilization gives way to the problem of a well-ordered society: the past shows us that enlightened democracy is not possible without a civilized or well-ordered society. So, to which extent Kitcher's ideal model can account for the problem of a well-ordered society, and are his suggestions applicable in practice? From these questions, it follows that Kitcher's model does not argue about two important points.

First point: How to Match Theory and Reality?

Kitcher (2003, p. 176) only writes that his “normative ideal for inquiry might be viewed as a constructive contribution to a broader political critique”. But we think that it should be vice versa, first one should set the political constraints in actuality and then base his ideal of scientific inquiry according to these constraints. Otherwise, problems without a definitive solution will always appear. An instance of these kinds of problems is given in Bird's (2003, p.748) review of *Science, Truth, and Democracy*:

If people are willing to exaggerate the import of any evidence to support their prejudices, a well-ordered science might only avoid that consequence

by banning the relevant research. But as Kitcher points out, that would be a cure at least as bad as a problem, since the prejudiced would be convinced that the ban exists to hide a politically uncomfortable truth. The problem is not simply with the well-ordering of science but with the well-ordering of society.

Is a society well-ordered if its members need to veil politically uncomfortable truths? We do not think so. Galileo's censure by the ruling authorities can be interpreted as an example of this concern. One may argue that even though in Galileo's time the society would be ruled by democracy, people under the influence of the Church and their religious values, would have voted for banning Galileo's theory. This is what Jasanoff (2004) means when she says that "though Kitcher's significance graphs do make room for human agency, Kitcher's account suffers from inattention to the role of power". What she means may be similar to Foucault's argument that modern society's control systems are knowledge and power through which institutions watch over and organize their citizens. Kitcher is aware that there is no escape from ideologies even in making some scientific decisions yet he should have taken into serious consideration the role of the institutions in the democratic process since a well-ordered science would not work properly in a bad-ordered society since its ground (which is unconsciously ruled by institutional power) would not be well-formed. Though he is aware of this fact, Kitcher's (2003, p. 126) argument is only putting forth the lack of time and world:

"Had we but world enough and time, we could follow a direct approach to designing an ideally well-ordered science. We would review all possible institutions, and all possible contexts over which they might operate, formulate an optimization problem, and solve it. This is an impossible dream. We have no realistic prospects of canvassing social institutions and reviewing their entire range of effects across all the situations in which they might be employed... But we can still scrutinize our practice from the perspective supplied by the standard."

This account of Kitcher reminds us of the standpoint of the radical Science for the People group who does not wait for a democratic society or a well-ordered society to practice a well-ordered science but they claim that "science activism is going to contribute to a better, more democratic society later" (Brown, 2001) as long as they inform people about scientific facts and thus, improve their living standards. Yet, this approach sounds good only in theory as much as Kitcher's.

What Account of Current Problems (That Would Affect Scientific Knowledge) of The Actual Societies Can Be Given?

In his account, Kitcher seems to forget some problems caused by neoliberalism and the changing ethos of science in this period of Big Science:

First, consider the stage that capitalism reached today. Knowledge is now considered to be one of the things that became a commodity thus scientific knowledge in the neoliberal world is turned into a business and gave birth to the problem that Irzik (2007) calls "commercialization of science as a whole"². Kitcher does not take into consideration the commercialization of scientific knowledge and Longino (2002, p.567) criticizes this lack of *Science, Democracy, and Truth*: "Now that more and more research, even in universities, is funded by the private sector, it is not clear... on what grounds privatized research could be brought under the umbrella of well-orderedness". Kitcher's account is inadequate in reformulating an institutional framework that would cover the privatization of scientific sectors or the globalization of economics. This problem also seems a subset of the problem of a well-ordered society: Is a society well-ordered if the shares of the private sector in social and economic areas are greater than the ones of the government? If it is not so, Kitcher (2002, p. 570) should not settle for just saying that well-ordered science is an ideal therefore "privatization of research looks like a trend that we should want to resist strenuously". He has to argue about the necessity of governmental funding in well-ordered science or explain to us how a well-ordered society should resist privatization. Yet, if he would respond to this problem by arguing that ideal deliberators who represent different segments of the society would address it then what is important in his model is only procedural. If ideal deliberators vote for the privatization of academic science or the patenting of natural forms, then according to Kitcher's model we have the right to say that science is well-ordered. Therefore, we have the right to say that Kitcher's model does not account for the content of the decision-making process.

Moreover, the social function of science affects its epistemic function: Scientific inquiries as they are already conducted by a huge number of scientists, in large laboratories with big foundations of multinational companies together with teams of workers and before the eyes of media, have turned into the Big Science. In other words, the commodification of science is affecting the very structure of science. Taverne (2005, p.241) utters some results of the changing social function of science like this:

2 Starting with 1980s, Neoliberal turn and commercialization of academic science coincide temporarily.

“I referred to the widely held belief that capitalism corrupts science and that research results produced by scientists who work for multinational companies should be disregarded, because the pursuit of profit cannot be reconciled with the public interest, and such results are bound to be self-serving. As I have mentioned, there are many drawbacks to the growing dependence on corporate finance for scientific research and many examples of malpractices. Some scientists have been corrupted. Those who continue to contend on behalf of their corporate masters in tobacco companies that there is no link between smoking and cancer are an obvious example.”

As we can deduce from the description of “corrupted scientists”, the ethos of science has changed, too.³ When the goals, practices, and social organization of science change, how Mertonian norms would maintain their values? What Kitcher’s model can do to save the scientific ethos? For instance, let’s look at the disinterestedness norm. In Kitcher’s account, there is no guarantee for choosing public interest over commercial interest as long as ideologies affect the result of the significant graph. Power relations may influence ideal deliberators as they influence “scientists pursuing knowledge in certain fields where there are commercial interests” (Krimsky, 2003, p.78). Kitcher is too optimistic in believing that democracy will take care of these issues. He should have answered, “what sort of policies is needed to decommercialize science without at the same time hindering its development” (Irzık, 2007, p.151) and how we can restore the ethos of science.

How to Improve Kitcher’s Model?

The answer to the above question lies in the two points that have been criticized: Firstly, instead of creating a top-down approach and evaluating the well-orderedness of science in society by referring to its level of approximation to the ideal, we can look for the problems concerning democracy and hence concerning the well-orderedness of society and try to approach them with possible solutions. And secondly, we should take into consideration the decommercialization and the ethos of science that need to be restored. Consequently, we can create a model which is informed by current problems of the society according to which the well-ordered science will be institutionalized. Thereby, it would be possible to match the reality and our model by following the points that are matchable and by trying to improve the ones which are not coherent with the model. In short, theory and practice should be given together in this model.

3 The concept of ethos of science can be summed up by addressing to Mertonian norms as universalism, disinterestedness communalism, and organized skepticism. For further information see Krimsky (2003) p.75-7.

Concerning the problems of democracy and the well-orderedness of society, we offered some examples from Goodstein's and Aronson's critics of Kitcher about the problems in the history of democracy. We propose that since trying to increase public knowledge by tutored preferences during the process of the vote seems to be too naïve, we can try for an uplifting of civilization by teaching more science studies courses in schools and making the public read more about issues concerning science, informing them about social relations and power relations in science through a well-ordered media. For this uplifting, one should offer policy suggestions based on the analysis of today's reality in politics and culture. The above example of ours may be considered one of them. There is another suggestion of Collins and Pinch mentioned in Brown's (2001, p.178) article:

“Collins and Pinch want the public to understand how science works as an institution. We the public cannot make better guesses than the experts, but we can make informed decisions about which experts to believe...They are in no position to rethink the underlying theories, but they can note that, for example, one expert witness is employed by a company with an interest in the outcome; perhaps the other is paid, an itinerant expert witness who makes a living testifying in various lawsuits. This kind of information, they say, would be relevant in deciding whom to believe.”

This is another way to put public input about scientific issues in democracies. In short, one of the ways to improve Kitcher's account is to turn it into a bottom-down approach and try to make some empirical analyses and suggestions concerning social policies.

If we turn to the other problem, restoring decommercialization and the ethos of science, we can say that because neoliberal democracies are based on a free-market economy as the best means of allocating resources, they bring us to profit relationships in social policies, hence it seems very hard to restore the above values in this sort of democracies. Krimsky's (2003, p.7) analysis of this current situation can enlighten us about this problem:

“Public policies and legal decisions have created new incentives for universities, their faculty, and publicly supported nonprofit research institutes to commercialize scientific and medical research and develop partnerships with for-profit companies. The new academic industry and non-profit-for-profit liaisons have led to changes in the ethical norms of scientific and medical researchers. The consequences are that the secrecy has replaced openness, privatization of knowledge has replaced communitarian values;

and commodification of knowledge has replaced the idea that university-generated knowledge is a free good, a part of the social commons.”

Since Kitcher does not inform us about the economic policies of his ideal model and disregards such current conditions of democracies and academic science, we may conclude that his suggestion of increasing public input in the decision-making process would not be sufficient to save the scientific knowledge from turning into a commodity and to recover the ethos of science: If the significant ideology is for profit-making and against the values concerning the ethos of science, then Kitcher’s model would not account for these problems. As we mentioned before, it would be possible to save his model at the procedural and theoretical levels, but his model would not account for the content of the scientific agenda.

David Harvey’s (2006, p. 150) analysis of the current state of neoliberal democracies’ power as an ideological assault upon media and educational institutions may be helpful to see this point: “Independent think-tanks financed by wealthy individuals and corporate donors proliferated (the Heritage Foundation taking the lead) to prepare a discursive onslaught to persuade the public of the common sense of neoliberal propositions”. Therefore, the commodification of science and accepting values that are against the ethos of science may be appreciated by ideal deliberators since their ideology, today, is shaped unconsciously by neoliberal propositions. If this would be reflected on the significant graph that sets the scientific agenda, the result would destroy the ethos of science and would not prevent scientific knowledge to turn into a commodity.

Still, one can argue that Kitcher’s account can be improved if one accepts the premise of uplifting civilization. The ideal deliberators by the agency of policies regulating media and educational institutions can be educated in such a way that they would not be assaulted by neoliberal ideologies when choosing their most significant scientific graph. Or as Krinsky (2003) suggests we may put some constraints on the democratic decisions by some regulating policies: “Certain institutions must be protected by tradition, law, or regulation from taking on conflicting roles....Physicians should not be earning income every time a person swallows a pill or participates in a clinical trial. Members of Congress and judges should not be sitting on the boards of corporations. University scientists should not be corporate CEOs or handmaidens to America’s for-profit companies.”

In conclusion, we propose that Kitcher’s model could be improved by a bottom-to-top approach which would cover some regulations for the uplift-

ting of civilizations and some policies to save the democracies and academic science to be directed by neoliberal ideologies and by purely economic ideals.

Conclusion

We have tried to evaluate Kitcher's argument separately: first by referring to its internal coherency as a theory that we found quite valid and sound and secondly by referring to its practical applicability as a method that we found fruitless. We have argued that Kitcher is silent about the changing function of science together with social and economic changes after the 1980s when money and profit became the new aim of science. Since this new picture is affecting research agendas in his model, Kitcher needs to give an account of it. We propose that by using our analysis of the current state of things, we can develop social policies and regulations. Thus, the result would not just be a description of an ideal model but a realistic suggestion of applicable policies.

Öz

Global Pandemi Döneminde Philip Kitcher'in Bilim Politikalarını Yeniden Düşünmek

İngiliz felsefeci Philip Kitcher'in *Science, Truth and Democracy* (Bilim, Gerçek ve Demokrasi) kitabının üzerinden yirmi yıl geçmiş dahi olsa bugün, bilim hayatımıza yön vermeye devam ettiği sürece, güncelliğini koruduğu görülmektedir. Bilimin toplum içerisindeki rolü ve etrafında şekillenen sosyal politikalarla ilgili tartışmalar özellikle global pandemi dönemiyle hayatlarımızın merkezi durumundadır. Bu çalışma Kitcher'in "ideal düzenlenmiş bilim" kavramını, yazarın ilgili argümanının tutarlılığı ve yöntemsel olarak uygulanabilirliği açısından tartışmayı amaçlamaktadır. Sosyal politikalara ve yönetmeliklere, sadece mevcut durumlar üzerinden yapılan bir analiz zemininde karar verilmesi gerektiğini öne süren bu okuma, aynı zamanda Kitcher'in ideal modelinin aksine bilim insanları, siyasetçiler ve toplum arasındaki diyalogu temel alan gerçekçi ve uygulanabilir bir yöntem önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Bilim Gündemi, Karar Verme Politikaları, Bilimin Ticarileşmesi, Bilimsel İletişim, Bilim Felsefesi

Abstract

Rethinking Philip Kitcher's Science Policy In Times of a Global Pandemic

The relationship between policies of science and democratic debates is and probably always will be a current topic as long as science keeps shaping our lives. The renowned British philosopher Philip Kitcher's *Science, Truth and Democracy* is still relevant today, some twenty years after its first publication, as the heated debates concerning the role of science and its social consequences rage on. This paper evaluates Kitcher's main argument about an idealistic well-ordered science as policy by referring to its internal coherency and its practical applicability as a method. After having discussed his arguments on significant truth and his theory of well-ordered science, we will propose that it is only by using our analysis of the current state of things, we can develop social policies and regulations. Thus, the result would not just be a description of an ideal model, but a realistic suggestion of applicable policies based on communication between scientists, policymakers, and the public.

Keywords: Scientific Agenda, Decision-Making Policies, Commercialization of Science, Scientific Communication, Philosophy of Science

References

- Aronson, Jay, (2003). "Science, Democracy and Truth/Science, Technology and Democracy." *Science, Technology & Human Values* Vol. 28, pp. 162-168
- Bird, Alexander, (2003). "Science, Truth and Democracy." *Mind*, Vol. 112, pp. 746-749.
- Brown, James Robert, (2001). *Who Rules in Science*. Harvard University Press.
- Bunge, Mario, (2005). "Science, Truth and Democracy." *Isis* Vol. 96, pp. 679-680.
- Goodstein, David. "Setting Scientific Agendas." *The American Scientist Online* Volume 90. <http://www.americanscientist.org/template/BookReviewTypeDetail/assetid/17796;jsessionid=baa9>.
- Harvey, David, (2006). "Neoliberalism as Creative Destruction" *Swedish Society for Anthropology and Geography*, pp 145.
- Irzik, Gürol, (2007). "Commercialization of Science in a Neoliberal World", in *Reading Polanyi for the 21st Century: Market Economy as a Political Project* (eds.) A. Buğra and Kaan Ağartan, Palgrave, pp.135-153
- Jasanoff, Sheila, (2004). *States of knowledge: the co-production of science and social order*. London; New York: Routledge.
- Kitcher, Philip, (2003). *Science, Truth, and Democracy*. Oxford UP, Oxford.
- Kitcher, Philip, (2002). "Reply to Helen Longino." *Philosophy of Science* Vol.69, pp. 569-572.
- Krimsky, Sheldon, (2003). *Science in the Private Interest*. Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Longino, Helen E, (2002). "Science and the Common Good: Thoughts on Philip Kitcher's Science, Truth, and Democracy." *Philosophy of Science* Vol.69, pp. 560-568
- Simon, Jeremy, (2006). "The Proper Ends of Science: Philip Kitcher, Science, and the Good." *Philosophy of Science* Vol. 73, pp. 194-214.
- Taverne, Dick, (2005). *The March of Unreason: Science, Democracy and the New Fundamentalism*. Oxford UP, Oxford.

YAZIM KURALLARI

1. Genel Esaslar

- Felsefe Dünyası Dergisi'nde yayımlanması amaçlanan tüm çalışmalar Dergipark üzerinden iletilmelidir.
- Felsefe Dünyası Dergisi intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği açık erişimli akademik bir dergidir.
- Türkçe ve İngilizce dilinde gönderilen çalışmalar kabul edilir.
- Yazıların felsefe ve alt alanları ile ilgili olması beklenir.
- Çalışmalar araştırma makalesi, araştırma notu, eser değerlendirmesi, çeviri, bilimsel toplantı değerlendirmesi, söyleşi, vefa notu kategorilerinde olmalıdır.
- Yayın periyodu, Aralık ve Temmuz olmak üzere yılda iki kezdir. Çalışmalar derginin yayın periyodundan 2 ay öncesine kadar gönderilebilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemeleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- Tüm yazılar ön-değerlendirme ve kör hakemeleme süreçlerine tabi tutulur. Ön değerlendirme süreci yaklaşık 15 gün, hakemeleme süreci ise yaklaşık 30 gün sürmektedir. Belirtilen süreler, hakemlerden kaynaklanan gecikmeler nedeniyle zaman zaman uzayabilir.
- Gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış veya eş zamanlı olarak birden fazla dergiye gönderilmemiş olmalıdır.
- Bir sayıda aynı yazarın birden fazla çalışması yayımlanmamaktadır.
- Makaleler "APA (7th Edition, The American Psychological Association, 2020)" veya "The Chicago Manual of Style (17th Edition, Notes and Bibliography)" atıf ve kaynakça sistemi esas alınarak hazırlanmalıdır. Bu sistemlerin Felsefe Dünyası dergisine uyarlanmış şekli aşağıda gösterilmiştir.

2. Sayfa Yapısı

- Gönderilen çalışmalarda metin iki yana hizalanmalı ve sayfa yapısı üst 2,5 cm, alt 2,5 cm, sağ 2,5 cm, sol 2,5 cm cilt payı sıfır (0) olacak şekilde ayarlanmalıdır.
- Metin Times New York yazı tipinde 1,5 satır aralığı ile ve 11 punto ile yazılmalı, sayfa numaraları eklenmelidir.
- Çalışmanın başlığı büyük harf, 14 punto ve kalın yazı tipi ile yazılmalı, başlık altına yazarın künyesi eklenmelidir. Künyede ORCID numarası, e-posta adresi ve kurum bilgisi bulundurulmalıdır.
- Metnin alt başlıkları her kelimenin ilk harfi büyük olmak üzere 12 puntuyla ve kalın yazı tipi ile yazılmalıdır.
- Öz ve Abstract bölümleri çalışmanın sonuna, sonuç bölümünden sonra ve kaynakçadan önce ayrı iki sayfa/kısım şeklinde eklenmelidir.

- Öz ve Abstract başlıkları 12 punto ve kalın yazı tipi ile yazılmalı, çalışmanın başlığı Öz'ün altına Türkçe, Abstract'ın altına İngilizce olmak üzere eklenmelidir.
- Anahtar kelimeler ve Keywords öz ve abstract metnlerinin altına sola hizalı, 11 punto ve kalın yazı tipi ile eklenmeli; anahtar kelimelerin sayısı, En az 5; en çok 6 olmalıdır. Kelimeler çalışmanın ana konusunu yansıtacak temel kavramlardan seçilmelidir.
- Makaleler, 9.000 kelimededen (yaklaşık 25 sayfa) fazla olmamalıdır. İstisna durumları yayın kurulu değerlendirebilir.

3. Atıf ve Kaynakça

3.1. Metin İçi Alıntı (APA)

- Dergiye gönderilen yazıların atıf sistemi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stili kullanılabilir. Detaylı bilgi için <https://apastyle.apa.org/> sayfası incelenmelidir.
- Metin içi alıntı yapılırken APA'nın yazar-tarih alıntılama sistemi kullanılmalı; yazar soy isimleri ve kaynakçada yer alan şekliyle basım yılı yazılmaktadır.

Örnek:

Mantık hem bir düşünme tarzını hem de bir bilim dalını ifade eder. Bu nedenle mantıklı düşünme ile mantık bilimi arasında kuvvetli bir bağ vardır (Öner, 1986).

- Belirli bir sayfadan alıntı yapılmış ya da ilgili fikirler belirli bir kısımdan alınmışsa kaynak, sayfasıyla birlikte yazılmalıdır.

Örnek:

Metafiziğin aksine olaylarla yetinen yani ilk sebepler ve eşyaların yeniden yaratılışı konusunda kendi kendine soru sormaksızın deneyin verileri ile yetinen ilim, pozitif felsefe, pozitif âlim gibi. (Korlaelçi, 2014: 4).

- Birden fazla kaynak, parantez içinde yer alırken alfabetik sıraya göre alınmalıdır ve noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek:

(Arslan, 1995; Russell, 1945; Ural, 2018; Ülken, 1956).

- Metin içinde bir yazarın aynı tarihli birden fazla eseri aşağıdaki gibi belirtilmelidir.

Örnek: (Türer, 2021a) (Türer, 2021b)

- Yazar sayısı iki ise her kullanımda iki isim de yazılmalıdır. İki yazarlı çalışmalarda yazar isimleri arasında “ve” yer alırken İngilizce metinlerde “&” ve “and” kullanılabilir.

Örnek:

(Aslan ve Çelik, 1988: 14)

(Harman & Thomson, 1996: 160)

• Yazar sayısı üç veya daha fazlaysa ilk kullanımda sadece ilk isim ve diğerleri şeklinde kısaltma yapılır. İngilizce metinlerde ise “et al” şeklinde kısaltma yapılmalıdır.)

Örnek; (Jacqueline Russ, vd., 2012: 105).

• Çevirisi yapılmış, kopyalanmış veya yeniden basılmış kaynaklar alıntılanırken orijinal çalışmanın yılı ve çevirinin/yeniden basımın yılı birlikte verilir.
• Yazarı olmayan (dini kaynaklar gibi) veya yazarı bilinmeyen kaynaklar, metin içinde alıntılanırken yazarı olmayan kaynaklar için kaynağın başlığı ve yılı yazılmalıdır.

Kaynakça (APA)

• Metin içinde kullanılan kaynaklar soy isim - isim şeklinde alfabetik olarak sıralanmalıdır.

• Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.

• Kaynak olarak gösterilen eserin birden fazla yazarı varsa eserde ismi ilk yer alan yazarın soyadı ilk olarak kullanılmalıdır. Yazar sayısı üçten fazla ise ilk yazarın soy isminin arkasına “vd.” kısaltması eklenebilir.

• Kaynakta eserin yayın tarihi, isimden sonra parantez içerisine eklenmelidir. Cohen, Martin, (2020). Platon’dan Mao’ya Siyaset Felsefesi, çev. Hamdi Bravo, Ankara: Fol Yayınları.

Tek Yazarlı Kitap

Nozick, R. (2015). Anarşi, Devlet ve Ütopya, çev. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Çok yazarlı kitap

Baggett D., Walls J. (2011). Good God: The Theistic Foundations of Morality, New York: Oxford University Press.

Editörlü Kitap

Türer, C. (ed.) (2019). Felsefe Tarihi, Ankara: Bilay Yayınları.

Editörlü kitapta bölüm

Başdemir, H. Y. (2019). “İlk Çağ Felsefesi: Felsefi Düşünce ve Eski Toplumlar”, Felsefe Tarihi, Türer, C. (ed.), ss. 51-66, Ankara: Bilay Yayınları.

Dergide Yayınlanmış Makale

Çiçek, Hasan (2020). “Çicero: Yaşlılığın Erdemleri”, Felsefe Dünyası Dergisi, 71, ss. 5-19.

• Dergide yayınlanmış ve birden fazla yazarı olan makalelerde alfabetik sıraya göre yazar künyeleri en başa eklenir.

• Makalelerin, varsa DOI numaraları yazılır.

Stirling, J. (2002). “William Morris and Work As It is and As It Might Be”,

Capital & Class, 76, 127–144. doi: 10.1177/030981680207600105.

Ansiklopediler

- Balkans: History (1987). Encyclopaedia Britannica içinde (15. Baskı. Cilt. 14, ss. 570- 588). Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Çevrimiçi ulaşılan bir kaynak kullanıldığında yazarın soyadı, adı, tırnak işareti içerisinde eserin adı ve erişim adresi yazılmalı sonuna erişilen tarih parantez içerisinde eklenmelidir.

Örnek:

Zalta, N. Edward. “Moral Responsibility”, <https://plato.stanford.edu/entries/moralresponsibility/> (10.10.2021).

3.2. Sayfa Altı Atıf (CHICAGO)

- Dergiye gönderilen yazıların atıf sistemi ve kaynakça düzenlenmesinde The Manual of Style 17th Edition, Notes and Bibliography (Chicago) stili de kullanılabilir.

Kitaplar

1. Tek yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Celal Türer, Pragmatik Estetik (Ankara: Fol Kitap, 2021), 25.

Mehmet Ata Az, İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği (İstanbul: OTTO, 2017), 65.

Kısa Not:

Türer, Pragmatik Estetik, 25.

Az, İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği, 65.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Az, Mehmet Ata. İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği. İstanbul: OTTO, 2017.

Türer, Celal. Pragmatik Estetik. Ankara: Fol Kitap, 2011.

2. İki yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Erden Miray ve Yazgan Yalkın, Çocuklarla Felsefe (İstanbul: Demavend Yayınları, 2021), 10.

Kısa Not:

Miray ve Yalkın, Çocuklarla Felsefe, 34.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Miray, Erden ve Yazgan Yalkın. Çocuklarla Felsefe. İstanbul: Demavend Yayınları, 2021.

3. Üç yazarlı kitaplar:

İlk Not:

İrfan Dağdelen, Hüseyin Türkmen ve Nergis Ulu, Türk Kütüphaneciliğinin-

den İzdüşümler: Nail Bayraktara Armağan (İstanbul: Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005), 55.

Kısa Not:

Dağdelen, Türkmen ve Ulu, Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler, 87.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dağdelen, İrfan, Hüseyin Türkmen ve Nergis Ulu. Türk Kütüphaneciliğinden İzdüşümler: Nail Bayraktara Armağan. İstanbul: Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005.

4. Üçten fazla yazarlı kitaplar:

İlk Not:

Eylem Canaslan vd., Felsefe ve Tarih (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 77.

Kısa Not:

Canaslan vd., Felsefe ve Tarih, 18.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Canaslan Eylem, Sadık Türker, Funda Günsoy, M. Ertan Kardeş, E. Burak Şaman ve Gökhan Murteza. Felsefe ve Tarih. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

5. Yazar veya editör adı bulunmayan kitaplar:

İlk Not:

“Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim,” Bilim ve Teknoloji (İstanbul: TÜSİAD Yayınları, 1994), 81.

Kısa Not:

“Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim,” 81.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

“Türkiye ve Dünyada Yükseköğretim.” Bilim ve Teknoloji. İstanbul: TÜSİAD Yayınları, 1994.

6. Kitap bölümleri:

İlk Not:

Tuba Nur Umut, “Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk,” Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi’ye Armağan içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019), 119.

Kısa Not:

Umut, “Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk,” 123.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Umut, Tuba Nur. “Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi Unsuru: Sorumluluk.” Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlael-

çi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer, 119-124. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

7. Yazarla birlikte editör veya çevirmeni olan eserler:

İlk Not:

Tuba Nur Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk," Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019), 119.

Suraiya Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş, çev. Zeynep Altok. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 57.

Kısa Not:

Umut, "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk," 120.

Faroqhi, Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir, 58.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Umut, Tuba Nur. "Murtaza Korlaelçi Düşüncesinde Ahlakın Merkezi unsuru: Sorumluluk." Felsefenin Vefalı Yüzü – Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi'ye Armağan içinde, ed. Celal Türer, 119-124. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2019.

Faroqhi, Suraiya. Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir: Kaynaklara Giriş. çev. Zeynep Altok, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.

Makaleler

1. Tek yazarlı makaleler

İlk Not:

Song Niu, "The Strategic Partnership between South Korea and the United Arab Emirates," Güvenlik Stratejileri Dergisi 17, (Nisan 2013): 132-136.

Kısa Not:

Niu, "The Strategic Partnership," 132-136.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Niu, Song. "The Strategic Partnership between South Korea and the United Arab Emirates." Güvenlik Stratejileri Dergisi 17, (Nisan 2013): 122-146.

2. İki yazarlı makaleler

İlk Not:

Tom D. Lewisand ve Gerald Graham, "Seven Tips for Effective Listening," British Journal of Social Work 30, (2003): 13-35.

Kısa Not:

Lewisand ve Graham, "Seven Tips for Effective Listening," 15-23.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Lewisand, Tom D. ve Gerald Graham. "Seven Tips for Effective Listening."

British Journal of Social Work 30, (2003): 1-43.

3. Üç yazarlı makaleler

İlk Not:

Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin ve Peter F. Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality," *Journal of Human Capital* 11, (Güz 2017): 9–10, <https://dx.doi.org/10.1086/690235>

Kısa Not:

Keng, Lin ve Orazem, "Expanding College Access," 23.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin ve Peter F. Orazem. "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality." *Journal of Human Capital* 11, (Güz 2017): 1–34, <https://doi.org/10.1086/690235>

4. Üçten fazla yazarlı makaleler

İlk Not:

Rachel A. Bay vd., "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures," *American Naturalist* 189, sayı: 5 (Mayıs 2017): 465, <https://doi.org/10.1086/691233>

Kısa Not:

Bay vd., "Predicting Responses," 465.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Bay, Rachael A., Noah Rose, Rowan Barrett, Louis Bernatchez, Cameron K. Ghalambor, Jesse R. Lasky, Rachel B. Brem, Stephen R. Palumbi ve Peter Ralph. "Predicting Responses to Contemporary Environmental Change Using Evolutionary Response Architectures." *American Naturalist* 189, sayı: 5 (Mayıs 2017): 463–73, <https://doi.org/10.1086/691233>

5. Yazarı belli olmayan makaleler

İlk Not:

"Balkanlarda Türk Varlığı," *Toplumsal Tarih* 7 (Mayıs 1990): 8.

Kısa Not:

"Balkanlarda Türk Varlığı," 8.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

"Balkanlarda Türk Varlığı." *Toplumsal Tarih* 7 (Mayıs 1990): 1-17.

6. Online dergide makale:

İlk Not:

Mehtap Doğan, "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi," *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2, (2018): 227, erişim 5 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/41232/491868>

Kısa Not:

Doğan, “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi,” *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 230.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Doğan, Mehtap. “Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi.” *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2, (2018): 227-240, Erişim 5 Ocak 2019, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/metazihin/issue/41232/491868>

7. Günlük gazetelerden ve dergilerden alınmış makaleler:

İlk Not:

Tarık Karahan, “Sosyal Bilim dlleri,” *Milliyet*, 27 Temmuz 2018.

Sheryl Gay Stolberg ve Robert Pear, “Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote,” *New York Times*, 27 şubat 2010, erişim 28 şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>

Daniel Mendelsohn, “But Enough about Me,” *New Yorker*, 25 January 2010, 68.

Kısa Not:

Karahan, “Sosyal Bilim dlleri.”

Stolberg ve Pear, “Wary Centrists.”

Mendelsohn, “But Enough about Me,” 68.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Karahan, Tarık. “Sosyal Bilim dlleri.” *Milliyet*, 27 Temmuz 2018.

Stolberg, Sheryl Gay ve Robert Pear. “Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote.” *New York Times*, 27 şubat 2010. erişim 28 şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>

Mendelsohn, Daniel. “But Enough about Me.” *New Yorker*, 25 January 2010.

Doktora ve Yüksek lisans tezleri

İlk Not:

Avni Erdemir, “Muslihu’d-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı Eserleri Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni,” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999), 6-10.

Azize şahin, “niversite ğrencilerinde Bilinçli Farkındalık ile Yaşam Doyumu ve İyi Oluş Arasındaki İlişkiler,” (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2018), 8.

Kısa Not:

Erdemir, “Muslihu’d-din Mustafa,” 6-10.

şahin, “niversite ğrencilerinde Bilinçli Farkındalık,” 8.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Erdemir, Avni. “Muslihu’d-din Mustafa İbn Vefâ Hayatı Eserleri Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni.” Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999.

Şahin, Azize. “Üniversite Öğrencilerinde Bilinçli Farkındalık ile Yaşam Doyumu ve İyi Oluş Arasındaki İlişkiler.” Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, 2018.

Arşiv belgeleri

İlk Not:

BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh). 2079.

Raporlar

1. Yazarı belli olan rapor

İlk Not:

Fatma Gök, Öğretmen Profili Araştırma Raporu (Ankara: Eğitim Bilim ve Kültür Emekçileri Sendikası Yayınları 1999), 6-25.

Kısa Not:

Gök, Öğretmen Profili Araştırma Raporu, 6-25

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Gök, Fatma. Öğretmen Profili Araştırma Raporu. (Ankara: Eğitim Bilim ve Kültür Emekçileri Sendikası Yayınları, 1999).

2. Yazarı belli olmayan rapor

İlk Not:

Arnavutluk Ülke Raporu, (Ankara: TİKA Yayını 1995), 7.

Kısa Not:

Arnavutluk Ülke Raporu, 7.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Arnavutluk Ülke Raporu. Ankara: TİKA Yayını 1995.

3. Bir kurum, firma ya da enstitünün yazarı olduğu rapor

İlk Not:

Dış Politika Enstitüsü, Uluslararası İlişkilerle İlgili Anayasaya Konabilecek Hükümler, (Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1990), 33.

Kısa Not:

Dış Politika Enstitüsü, Anayasaya Konabilecek Hükümler, 33.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dış Politika Enstitüsü. Uluslararası İlişkilerle İlgili Anayasaya Konabilecek Hükümler. Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1990.

Ansiklopedi

İlk Not:

Celal Türer, “Bilinç Akışı,” Felsefe Ansiklopedisi 2 içinde, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2004), 586.

Kısa Not:

Türer, "Bilinç Akışı," 590.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Türer, Celal. "Bilinç Akışı." Felsefe Ansiklopedisi 2 içinde, ed. Ahmet Cevizci, 585-592. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.

Mülakat veya Röportaj

İlk Not:

Edward Snowden, "Edward Snowden Explains How to Reclaim Your Privacy." Röportajı yapan Micah Lee. The Intercept, 12 Kasım 2015, erişim 1 Ocak 2017,

<https://theintercept.com/2015/11/12/edward-snowden-explains-how-to-reclaim-your-privacy/>.

Kısa Not:

Snowden, röportaj.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Snowden, Edward. "Edward Snowden Explains How to Reclaim Your Privacy." Röportajı yapan Micah Lee. The Intercept, 12 Kasım 2015, Erişim 1 Ocak 2017, <https://theintercept.com/2015/11/12/edward-snowden-explains-how-to-reclaim-your-privacy/>.

E-Kitap

İlk Not:

Fyodor Dostoevsky, Crime and Punishment, çev. Constance Garnett, ed. William Allan Nelson. (New York: P. F. Collier & Son, 1917), 413, <http://archive.org/details/crimepunishmentoodostuoft>.

Jane Austen, Pride and Prejudice (New York: Penguin Classics, 2007), 6. bölüm, Kindle.

Kısa Not:

Dostoevsky, Crime and Punishment, 413.

Austen, Pride and Prejudice, 6. bölüm.

Kaynakça (Alfabetik sıraya göre):

Dostoevsky, Fyodor. Crime and Punishment. çev. Constance Garnett. ed. William Allan Nelson. New York: P. F. Collier & Son, 1917. <http://archive.org/details/crimepunishmentoodostuoft>.

Austen, Jane. Pride and Prejudice. New York: Penguin Classics, 2007, Kindle.

FELSEFE DÜNYASI DERGİSİ

Yazı Çağrısı

Sayı: Yaz 2023, Sayı: 77 (15 Temmuz 2023)

Yazı Teslim İçin Son Tarih: 01 Mayıs 2023

İlk sayısı 1991 yılında basılan *Felsefe Dünyası Dergisi*, yılda iki kez (Temmuz-Kasım) yayımlanan **TR DİZİN** ve **Philosopher's Index** tarafından taranan uluslararası hakemli akademik bir dergidir.

Felsefe Dünyası Dergisi, felsefenin **farklı disiplin ve gelenekleri** üzerine makaleleri değerlendirmeye alır. Ayrıca **felsefe eğitimi** yanında farklı disiplinlerden gelecek olan ve felsefi bir perspektif taşıyan araştırma yazıları, raporlar, değerlendirmeler, röportajlar, kitap tanıtımları ve çeviriler de yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınır. Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Derginin 2023 Yaz sayısı (77. Sayı) **İskoç Aydınlanması ve Günümüze Etkisi** temasıyla yayımlanacaktır.

Bu sayı kapsamında aşağıdaki konuları içeren çalışmalar değerlendirilecektir:

Tema: İskoç Aydınlanması ve Günümüze Etkisi

Alt-temalar:

- Düşünürler: Francis Hutcheson, Adam Smith, David Hume, Dugald Stewart, Adam Ferguson, Thomas Reid, Colin Maclaurin, Hugh Blair, James Hutton, Henry Home, Lord Kames, Thomas Carlyle, George Campbell, Robert Burns.
- Felsefi görüşleri ve yöntemleri
- Temel terimler: sempati, görülmez el, sağduyu, ahlak duygusu vd.
- Metafiziğe, bilime, ahlaka bakışları
- Siyasi ve iktisadi düşünceleri ve bugüne etkileri
- Hukuk ve adalet teorisi
- İnsan zihni, insan doğası ve benlik sorununa bakışları
- İskoç empirisizmi ve şüpheciligi
- Din: rasyonel teoloji, presbiteryenizm vs.
- Tanıklık epistemolojisi
- Avrupa'daki ve Amerika'nın kuruluşu üzerindeki etkileri
- Sonraki temsilciler: Friedrich A. von Hayek, Frederic Bastiat, Milton Friedman, Lord Acton, Karl Popper, Robert Nozick, Gerald Gaus, James Buchanan vd.
- Türkiye'deki etkiler: Cumhuriyet öncesi ve sonrası

Bu konuların yanı sıra dergide dosya konusu dışında yazılar da yayınlanacaktır.

Yazıların, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi> sayfasında yer alan "Makale Gönder" kısmından sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Editöre sorularınız için basdemir@hotmail.com adresine; teknik sorularınız için ise ahmetiscan25@gmail.com adresine yazabilirsiniz.

Yazıların *Felsefe Dünyası* yazım kurallarına uygun olması gerekmektedir.

Makaleler 8000 kelimedenden; diğer yazılar ise 4000 kelimedenden fazla olmamalıdır.