



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 22, Sayı 1, 2023 | Volume 22, Issue 1, 2023

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

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

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

İletişim Bilgileri | Contact Information

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

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

Yayın Tarihi | Publication Date

Mart 2023 | March 2023

Yayıncı | Publisher

Bursa Uludağ Üniversitesi | Bursa Uludağ University

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 22, Sayı 1, 2023 | Volume 22, Issue 1, 2023

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

Prof. Dr. / Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

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

BAŞ EDİTÖR | EDITOR-in-CHIEF

Doç. Dr. / Assoc. Dr. Mehmet Fatih ELMAS

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

ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS

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

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

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

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

YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS

Doktora Öğrencisi / PhD Candidate Mehmet ÇİÇEK

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

Doktora Öğrencisi / PhD Candidate Esra TÜRKSEVER

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

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Arş. Gör. / Res. Assist. Erdem TANER

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

YAYIM TARİHİ | PUBLICATION DATE

Mart 2023 | March 2023

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 22, Sayı 1, 2023 | Volume 22, Issue 1, 2023

YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. / Prof. Dr. Çetin BALANUYE

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

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

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

Prof. Dr. / Prof. Dr. Andrej DÉMUTH

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

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

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

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

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

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

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

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

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



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 22, Sayı 1, 2023 | Volume 22, Issue 1, 2023

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

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

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

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

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

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

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



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 22, Sayı 1, 2023 | Volume 22, Issue 1, 2023

HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES

- AHMETKOCAOĞLU Serpil (Ardahan Üniversitesi, Ardahan)
AKAN Ramazan (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
AKDEMİR Abamüslim (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
AKGÜN Recep Cemali (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
AYDIN Berkay ((Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
AYGÜL Özdoğan Melek (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
BAŞDEMİR Hasan Yücel (Ankara Üniversitesi, Ankara)
CANASLAN Eylem (Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli)
ÇELEBİ Emin (İnönü Üniversitesi, Malatya)
ÇETİN Necip (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)
ÇEVİKBAŞ Sebahattin (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla)
ÇİÇEK Mehmet (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
ÇIVGIN Ayşe Gül (Bartın Üniversitesi, Bartın)
DİKMEN Mustafa (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale)
ERBAŞ Sefa (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
EREN Işık (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
ESENİYEL Adnan (Düzce Üniversitesi, Düzce)
ESENİYEL M. Zeynep (Düzce Üniversitesi, Düzce)
GÖÇMEN Doğan (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir)
GÜNDOĞAN Ali Osman (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla)
GÜNGÖR Irmak (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
GÜNŞOY Funda (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
GÜRDAL Gökhan (İstanbul Esenyurt Üniversitesi, İstanbul)
KAHVECİ Kutsi (Atatürk Üniversitesi, Erzurum)
KESKİN Gamze (Kırklareli Üniversitesi, Kırklareli)
KÜÇÜKALP Kasım (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
MUHTAROĞLU Nazif (Harvard Üniversitesi, Cambridge)
NESLİOĞLU SERİN E. Funda (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)
ÖZEN BAYKENT Ufuk (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
SERİN İsmail (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)
TAĞMAN Süleyman Ertan (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur)
TUNÇEL ÖNKAL Ahu (Maltepe Üniversitesi, İstanbul)
TUROWSKI Mariusz (Wroclow Üniversitesi, Wroclaw)
TÜRER Celal (Ankara Üniversitesi, Ankara)
TÜRKSEVER Esra (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
TÜZEN M. Ahmet (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
UZUNLAR Bahattin (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
VURAL Mehmet (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)
YILMAZ Alim (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul)
ZAMBAK Aziz Fevzi (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara)



K A Y G I

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

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Cilt 22, Sayı 1, 2023 | Volume 22, Issue 1, 2023

Araştırma Makaleleri | Research Articles

[1]. Baki KURTİ. "Erken Alman Romantizminde İronik ve Poetik Hakikat" [*Ironic and Poetic Truth in Early German Romanticism*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 1-35.

[2]. Canberk ŞEREF. "Schopenhauer'cu İsteme'den Nietzscheci Dionysos'a ya da Kötümserliğin Üstesinden Gelmenin Trajik Karakteri" [*From Schopenhauerian Will to Nietzschean Dionysus or the Tragic Character of Overcoming the Pessimism*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 36-60.

[3]. Tarık Tuna GÖZÜTOK. "Osmanlılarda Sözdebilim Tartışması: Spiritüalizm Örneği (1910)" [*Pseudoscience Debate in the Ottomans: The Case of Spiritualism (1910)*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 61-87.

[4]. Gizem ŞERİFOĞULLARI. "Pandemi (Covid-19) Dönemini Albert Camus ile Düşünmek: Nasıl Yaşamalıyız?" [*Thinking About the Pandemic Period (Covid-19) with Albert Camus: How Should We Live?*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 88-114.

[5]. Deniz DENİZEL-Ozan OTAN. "Ezoterizm ve Film Eleştirisi: Dört Katmanlı Edebi Tefsir Yöntemiyle Alien: Covenant Çözümlemesi" [*Esotericism and Film Criticism: Alien: Covenant Analysis through the Four Layers of Literary Interpretation*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 115-154.

[6]. Nilgün ÖZCAN. "Sartre'in "Gizli Oturum" Eserinde Yaşam, Ölüm ve Özgürlük" [*Life, Death and Freedom in Sartre's "No Exit"*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 155-178.

[7]. Övünç CENGİZ. "Yolun Sonu: Kant'ın Spinoza Metafiziğine Bakışına Dair Bir Tartışma" [*The End of The Road: A Discussion on Kant's View on Spinoza's Metaphysics*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 179-212.



- [8]. Ayşe ÇİĞDEM KOCAMAN. “Gasset Felsefesinde Kitleleşme Sorunu, Kültür Eğitimi ve Üniversitenin Misyonu” [*The Problem of Massification in Gasset Philosophy Cultural Education and the Mission of the University*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 213-263.
- [9]. Tolgahan TOY. “Doğal Dillerdeki Çok Anlamlılık Olgusunun Gündelik Dil Felsefecilerinin Metafizik Eleştirisindeki Rolü Üzerine” [*On The Role Of Polysemy In Ordinary Language Philosophers' Criticism Of Metaphysics*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 264-288.
- [10]. Selda SALMAN. “Politik Yargı Sorunu Ekseninde Bir Arendt Kant Okuması” [*An Arendt-Kant Reading on the Problem of Political Judgment*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 289-318.
- [11]. Müge KUŞ MUMCU. “Hoşgörünün Yokluğu: Türkiye’de Lgbt Bireylere Yönelik Nefret Suçlarına Felsefi Bakış” [*Absence of Tolerance: The Hate Crimes Against Lgbt Individuals in Turkey from a Philosophical Point of View*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 319-339.
- [12]. Svitlana NESTEROVA COŞKUN. “Soyut Kavramların Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu” [*Ontological And Epistemological Dimensions of Abstract Concepts*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 340-368.
- [13]. Adebayo AINA. “In Quest for Individual-Community Relationship in Contemporary Age: Lessons from African (Yoruba) Thought System” [*Yakınçağ’da Birey- Cemaat İlişkilerinin Peşinde: Afrika (Yoruba) Düşünce Sisteminden Dersler*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 369-380.
- [14]. Tuğba AYAS ÖNOL. “Kartezyen Metafiziğin Kurucu İlkeleri” [*Founding Principles of Cartesian Metaphysics*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 381-396.
- [15]. Cihan CİNEMRE. “Dialectics and The Problem of Freedom in *On War*” [*Savaş Üzerine’de Diyalektik ve Özgürlük Sorunu*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 397-440.
- [16]. Abdulkadir ÇÜÇEN-Ahmet Asım ŞENGÜL. “Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğrencilerinin Bölüme Yönelik Görüşleri” [*Opinions of Bursa Uludağ University Philosophy Department Students on The Department*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 441-459.
- [17]. Karun ÇEKEM. “Faydacılığın ve Deontolojinin Ötesinde: Hayvan Etiği İçin İhtimam-Temelli Bir Çerçeve” [*Beyond Utilitarianism and Deontology: A Care-Based Framework For Animal Ethics*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 460-497.
- [18]. Ferdi SELİM. “Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek” [*Re-Considering Post-Truth Concept*], *Kaygı*, 22(1) / 2023: 498-543.

“Kaygı Yayın İlkeleri | Kaygı Publication Rules”, *Kaygı*, 22(1) / 2023: 544-545.



Makale Geliş | Received: 16.11.2022
Makale Kabul | Accepted: 26.12.2022
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1205818

Baki KURTİ

Doktora Öğrencisi | Phd. Candidate
Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D, Bursa, TR
Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religion, Bursa, TR
ORCID: 0000-0001-8407-8312
kurtibaki83@hotmail.com

Erken Alman Romantizminde İronik ve Poetik Hakikat

Öz: Erken Alman romantizminin yeşerdiği dönemde hayatın her alanında izleri genel olarak modernitenin başlangıcı kabul edilen 16. yüzyıla kadar sürdürülebilecek birçok değişiklik meydana geldi. Özellikle doğa bilimlerinde yaşanan önemli ve olumlu gelişmelerin dinamiği, orta çağdan beri bilimlerin kraliçesi sıfatını taşıyan felsefenin konumu açısından olumsuz bir durum ifade etmekteydi. Tahtı sarsılan felsefe artık hakikat kaynağı rolünü ifa etmekte zorlanmaya başlamıştı. Nitekim erken Alman romantizminde hem geleneksel felsefeden hem de bilimden, sanattan ve politik ve toplumsal hayattaki değişimlerden kopuk olmayan bir felsefeyle karşılaşmaktayız. Bu çerçevede üzerinde duracağımız romantik ironi Sokratik septisizmden doğmuş ve Fichte'nin felsefesinden güç almıştır. Romantiklerin elinde ise hem empirist hem de idealist hakikat, bilgi ve kesinlik nosyonlarına karşı bir eleştiri olup, daha esnek ve dinamik bir hakikat anlayışı ifade etmektedir. Böylesi bir hakikatin peşinde olmanın mücadelesi romantikleri çok boyutlu bir felsefeye sevketti. Bu felsefeye farklı bir özellik katan unsur onun ironik ruha sahip olan romantik şiir sanatıyla ittifakıdır. Hakikatin dinamiklerini poetik bir perspektiften okuyan romantik şiir, taşıdığı ironik ruhuyla empirist ve idealist kesin bilgi çemberinde mücadele eden insan kavrayışına veya anlayışına sonsuzluğa doğru eşlik etmektedir.

Anahtar kelimeler: Erken Alman Romantizmi, Hakikat, Felsefe, Romantik İroni, Romantik Şiir, Sanat.

Ironic and Poetic Truth in Early German Romanticism

Abstract: In the period when the early German romanticism flourished, many changes occurred in all areas of life that could be sustained until the 16th century, the traces of which are generally accepted as the beginning of modernity. The dynamics of important and positive developments in the natural sciences, in particular, expressed a negative situation in terms of the position of philosophy, which has been the queen of sciences since the middle ages. Philosophy, whose throne was shaken, began to have difficulties in fulfilling its role as a source of truth. As a matter of fact, in

early German romanticism we encounter a philosophy that is not disconnected from both traditional philosophy and science, art and changes in political and social life. The romantic irony that we will focus on in this context was born from Socratic skepticism and was powered by Fichte's philosophy. In the hands of the Romantics, it is a criticism against both empiricist and idealist notions of truth, knowledge, and certainty, and expresses a more flexible and dynamic understanding of truth. The struggle to pursue such a truth led the romantics to a multidimensional philosophy. The element that adds a different feature to this philosophy is its alliance with romantic poetry, which has an ironic spirit. Reading the dynamics of truth from a poetic perspective, romantic poetry, with its ironic spirit, accompanies the human understanding or comprehension , which struggles in the empiricist and idealist circle of certain knowledge, towards eternity.

Keywords: Early German Romanticism, Truth, Philosophy, Romantic Irony, Romantic Poesy, Art.

Giriş

On sekizinci yüzyıl Avrupasında erken Alman romantikleri felsefi cesaretini ve sorumluluğunu harekete geçiren bir parçalanmışlık ve insanla kendi, hemcinsi ve doğa arasındaki bir yabancılaşmaya şahit oldular. Romantikler ilk insanların modern Avrupa insanının kaybettiği doğrudan deneyime ve özellikle Doğa ile bir birlikteliğe sahip olduklarına inanıyorlardı. Bunun sorumlusu olarak onlar modern medeniyeti ve onun unsurları olan modern şehir ve kapitalist ekonomiyi görüyorlardı. İkincisinin iş bölümü yoluyla insanı diğer insanlardan ve hatta geçim karşılığında vücudunu satarken kendisinden bile yabancılaştırdığı bir durum, Kartezyen felsefenin müdahalesiyle daha da kötüleşti. Zira Descartes'ın felsefesi bizleri parçalanmış halde bırakan zihin beden düalizmiyle karşı karşıya getirdi. Bilim ise Kopernik devriminin başlattığı ve Newton'un doğayı yöneten fiziksel yasaları göstermesiyle çarpıcı biçimde güçlendirdiği mekanik dünya görüşüyle, insanın doğaya yabancılaşmasına da katkıda bulundu. İki cisim arasında ters ikinci dereceden bir ilişki kuran yerçekimi yasası kürelerin müziğini susturdu. Din de kendi payına Avignon papalığı (1309-1378) ve Protestan Reformasyonu ile parçalanarak insanın hemcinslerinden yabancılaşmasını daha da artırdı. Modern bilimin zaferi ile birlikte kişisel dinin yükselişi Avrupa'da kilise ziyaretlerinde düşüşe neden oldu. Dini parçalanma Avrupa'yı 1618'den 1648'e kadar kasıp kavuran Otuz Yıl Savaşları ile krize giren Avrupa'nın siyasi parçalanmasına eşlik edip onu derinleştirdi. Savaş yüzyıllar boyunca Protestanları Katoliklerle, kuzeyi

güneyle karşı karşıya getiren ve ekonomik açıdan günümüze kadar devam eden karşılıklı şüphe ve çatışmalara yol açtı. Almanya'da siyasi parçalanma duygusu ülkenin 1871'deki birleşmesinden önce siyasi birliğe ulaşamamasıyla daha da arttı ve onu küçük ve gevşek devletler yığını haline getirdi (Cook 2019: 113-114).

Fakat Avrupa'daki bu parçalanma veya bölünmenin tablosu daha geniş bir gerçeği ifade eden değişim olayının çerçevesinde yer almaktaydı. 18. yüzyılın ikinci yarısındaki bir dizi etken dış dünyaya ilişkin niyetleri ve temsilleri üzerinde metodik yargı yetkisi uygulayan Kartezyen şeffaf ve rasyonel insan faili kavramını baltalamak için bir araya geldi. Bireyin gizli hedeflerini ve görünüşte ortadan kaldırılamaz dik başlılığını, irrasyonel eylemlerini vs. hesaba katan daha dinamik bir insan failliği düşüncesi şekilleniyordu. Herder (1744-1803), Kant (1724-1803), Goethe (1749-1832), Fichte (1762-1814) ve erken Alman romantikleri Almanca'da oluşum, eğitim, kültür gibi kavramları ifade eden *bildung* (Steuerwald 1998: 113) kavramını beslemek için değişimden, olumsuzluktan ve istikrarsızlıktan yararlanarak insanın sürekli olarak kendi kendini dönüştürdüğü ve kendini gerçekleştirdiği bir insan yaşamı anlayışı ortaya koydular. Felsefi düşünce değişimi ve yanlış anlaşılmayı öznenin rasyonel amaçlarının açık bir başarısızlığı olarak yorumlamak yerine, ekonomik, kültürel ve yasal yaşamda ve uygulamada çok yaygın olan olumsuzluğu, yanlış ve olumsuzlamayı dizginlemeye çalışır. *Bildung* olarak adlandırılan şey statik-rasyonalist olandan dinamik-spekülatif bir akıl modeline geçişte en dikkat çeken kazanımdır. Soyut bir felsefi yöntem aracılığıyla yanlış silmeye çalışan rasyonalizmin aksine, yanlış şimdi dinamik, anlatısal bir akıl anlayışı şeklinde tasavvur edilen şeyin yakıtı olarak harekete geçirmeye çalışmak erken Alman romantiklerinin *bildung* teorilerinin amacıydı (Pfau 2019: 144).

Bildung terimini tercüme ederken bir kelimeye indirgemek imkânsız zira bağlama göre eğitim, kültür ve gelişim anlamlarına gelebilir. Sözlük anlamı "teşekkül" olan *bildung* potansiyel, gelişmemiş ve örtük bir şeyin gerçek, organize ve açık bir şeye doğru gelişimini ima etmektedir. Bazen terimin çeşitli çağrışımları

eğitim sürecini veya kültürleşmenin sonucunu ya da etik sürecini veya kendini gerçekleştirmenin sonucunu belirtmek için bir araya gelir. Fakat *bildung*'un romantik anlayışına bizi burada ilgilendiren felsefi perspektiften bakarsak, onu koynunda barındırdığı diyalektik unsurlarla beraber bir kendini gerçekleştirme etiği olarak tanımlamak en isabetlisi olur (Beiser 2003: 26-27).

Bu şekilde bitki fizyolojisi, eğitim teorisi, estetik ve epistemoloji gibi farklı alanları kapsayan yeni, diyalektik bir ereve ortaya çıkıyor. Artık ilk ilkelerden yola çıkarak değil, daha çok Goethe'nin 'yumuşak empirizm' olarak adlandırdığı şeye dayanarak *bildung*, açık bir teoriden çok bir gelecek felsefesinin oturacağı yeni kavramsal alanların anlatsal bir imasını içerir. Bu felsefe de Schlegel'in oşkulu projeksiyonu ve romantik şiir sanatı olan 'evrensel şiir'de yayınlanacaktır (Pfau 2019:144-145). Evrensel şiir hayatı ve toplumu poetikleştirmek amacıyla tasarlanmış bir proje olup, sembolik dilin araçlarıyla ruhun en iç derinliklerinden kaynaklanıyor (Sturma 2017: 321). Yalnız, erken Alman romantizminin evrensel şiir anlayışından önce hem bu şiirin ilemi hem de tařıdđı diyalektik unsurlardan dolayı *bildung* ile ilişkili olarak görebileceğimiz romantik ironiyi ele almak isabetli gözükmektedir. Zira *bildung* sıradan bir sentez olmayıp 'antitetik sentez'dir ve ironi oldukça çelişkili unsurların arasında sentezin sağlanmasını mümkün kılar.

Romantik İroni

İroni Friedrich Schlegel'in (1772-1829) düzen ile kaos, sonlu ile sonsuz, birlik ile bolluk, özne ile nesne, sistem ile parça veya özgürlük ile doğa arasındaki bir antitezin dolayımına ilişkin teorik çalışma için kullandığı terimdir: "İroni, paradoksun formudur" (Schlegel 2018: fr. 48). İroni farklılıklara dair veya farklılıklar içinde olan diyalektik bir düşünce olup, çeşitli kombinasyonların, derlemelerin, yorumların olasılığı anlamına gelir. Diğer formülasyonlar paradoksal, kimyasal, döngüsel, esprili düşünceden bahseder. Hakikat sabit değil, kutuplar arasındaki harekettir (Frischmann, 2010: 352): "Uçları birleştirin ve gerçek ortayı

bulacaksınız.” (Schlegel 1991, fra: 74), “tüm gerçekler ancak ortadadır. Bu böyledir çünkü tüm gerçeklik ortada yatıyor. Gerçek, yanıltma çatışmasının bir ürünüdür” (Schlegel 1997: 247). Dolayısıyla romantik ironi kavramının seyirciyle sanat eseri, özne ile nesne, zihin ile dünya, bilen ile bilinen veya düşünce ile konu arasındaki ayırımın yıkımı anlamına geldiğini söyleyebiliriz: “mutlak antitezlerin mutlak bir sentezidir ve çatışan iki düşüncenin mütemadi ve kendi kendisini doğuran mübadelesidir.” (Schlegel 2015: fr. 121) Başka bir ifadeyle anlamın oluşmasında veya ortaya çıkmasında seyirciye, dünyaya ve sanatçıya karşılıklı bir rol kazandırmaktadır.

Schlegel ve daha çok Novalis adıyla bilinen Friedrich von Hardenberg’le (1772-1801) arasındaki yakın fikir alışverişinin meyvelerinden biri ironi kavramına ilişkin bazı ortak referans noktalarıdır. Novalis, Schlegel’in ironi, mizah ve nükte kavramlarına oldukça açık bir şekilde atıfta bulunur:

Fr. Schlegel’in ironi olarak tanımladığı şey, bence ancak tedbirli olmanın özelliği ve sonucudur, zihnin hakiki şimdisi. Schlegel’in ironisi bana göre hakiki mizahdır. Bir fikir için birden çok isim yararlıdır. (Novalis 2018: fr. 29)

Aynı fragmanda Novalis, mizahı “şartlı ile mutlak olanın özgürce karışımı”olarak yorumlar ve mizahın nükte ile yakın ilişkisi vardır: “Hayal gücü ile karar verme gücünün birbirine değdiği yerde espri (nükte)... akıl ile keyfiliğin çiftleştiği yerde ise mizah” (Novalis 2018: fr. 29) ortaya çıkar. ‘Mizah’, ‘nükte’ ve ‘ironi’ terimlerinin Novalis tarafından aynı anlamda kullanıldıklarını vurgulamak gerekiyor. Dolayısıyla Schlegel’in ironi anlayışında gördüğümüz diyalektik figürler ve karşıt çiftlerle Novalis’te de karşılaşırız.

‘İroni’ teriminin kökleri eski Yunancadaki eirōneía’ya dayanır ve abartma veya eksik ifade anlamına gelebilir. Eirōneía’nın Latince çevirileri simulatio, dissimulatio, permutatio veya ironia’dır. Eiron kendini korumak veya başkalarına meydan okumak için kendini gizleyen ve numara yapan kişidir. Sokrates bu açıdan Yunan eiron’unun en önemli figürü olarak kabul edilebilir zira o rakibine meydan okumak için hiçbir şey bilmiyormuş gibi yapardı (Frischmann 2019: 173). Alman

romantiklerinin ironi anlayışı da Platon'un Sokrates'inden kaynaklı olup hayat tarzının tümünü temsil eden bir kavramı ifade etmektedir. *Şölen*'de Sokrates'in şerefine yaptığı konuşmada Alkibiades Sokrates'i dışta komik ve grotesk görüntülere sahip, ancak içi saf altın olan oyma figürinlere benzettiği görülmektedir. Bu, filozofun dış görünüşü, çıkıntılı dudakları, göbeği ve kalkık burnu ile kişisel rütbesi ve entelektüel kalitesi arasındaki karşıtlığa bir göndermedir. Bu karşıtlık bir maske, ironik bir gizleme biçimi olarak da görülebilir ve Avrupa edebiyatında meşhur ve sürekli bir tema haline gelecektir. Sokrates yurttaşlarına karşı yakışıklı genç erkekleri ve alem yapmayı seven, görünüşe göre evrensel olarak cahil ve herhangi bir pratik faaliyete uygun olmayan birinin maskesini takar. Ancak derinlerde fiziksel güzelliğin yanı sıra zenginlik ve popüler itibarın çekiciliğinden bağımsız ve eşsiz bir şekilde kendine gayet mukayet olduğu ortaya çıkmaktadır (Behler 1993: 145-146). Alkibiades bu tür bir benzetme için Yunanca *eirōneía* terimini kullanarak şölen arkadaşlarına şöyle açıklıyor: "... bütün ömrünü bir çocuk bilmezliğiyle şununla bununla şakalaşarak geçirir. Ama bir ciddileşip de Silen'in içi açıldı mı, ne Tanrı yüzleri çıkar ortaya!" (Platon 2006: 216 d)

Ancak, Schlegel'in ironi kavramının temellerine yerleştirecek olan diğer bir felsefeci şüphesizki Fichte'dir. Fichte 'imgelem yetisinin sallanması' iddiasıyla bilginin temel açıklığını ve sonuçsuzluğunu tanımlamaya çalıştı ve 'sonsuz mücadele' fikriyle genel olarak insan zihninin kurucu dinamiklerine işaret etti. "İmgelem belirlenim ile belirlenimsizlik, sonlu ile sonsuz arasında gidip gelen bir yetidir". (Fichte 1982: 194). Farklı yönleri ve karşıtlıkları bir araya getirmek imgelemin üretme ve sentetik gücüdür. Bu güç sayesinde imgelem 'uzlaştırılmazlar arasında' bir bağlantı kurabilir- örneğin Ben ve Ben Olmayan veya genel bir dille belirlenmiş bir A ve belirlenmemiş bir B. Fichte bu diyalektiği kendi karşılıklı belirleme modeli (Wechselbestimmung) aracılığıyla özetler. Bu diyalektik model doğası gereği belirlenemez olan insanın, sonsuz esneklik ve mükemmelleştirilebilen kapasite olarak tanımlanmasıyla bağlantılıdır (Frischmann 2019: 179).

Fichte'nin kavramsal çerçevesini kendi felsefesine uyarlayan Schlegel'in ironi kavramının temeli de yapısal belirsizliğin diyalektik anlayışı ve insan etkinliğinin sonsuz açıklığı olmaktadır. Olmuş bitmiş bir kişisel kimliğin oluşumu olmayıp, tıpkı ironik kendilik parodisi ve benlikten uzaklaşarak elde edilen çoklu bir kimliğin geliştirilmesi olan *bildung* ideali gibidir. Bunun için insanın "başka bir dünyaya gidermiş gibi, keyfi olarak kâh şu alana kâh bu alana kalkıp gitmek, bunu yalnızca müdrikesi ve imgelemiyile değil bütün ruhuyla" yapması gerekir. Schlegel "bunu bir tek kendisinde adeta bir ruh çoğulluğunu ve bir çoğul kişilik sistemini barındaran" (Schlegel 2015: fr. 121) bir ruhun yapabileceğini vurgular.

Dolayısıyla romantik ironi birbiriyle ilişkili fikirler arasında gidip gelmek; bütünlük ve parça, kesinlik ve belirsizlik, sabitlik ve açıklık, sonsuzluk ve sonluluk demektir. İroni insanın özgürlüğünü, yaratıcılığını, kendiliğindenliğini ve kendi kaderini tayin hakkını ifade eder, "her şeyi görmezden gelen ve kendini her koşulun üzerinde... sonsuzca yükselen ruh hali"dir (Schlegel 2018: fr. 42). Schlegel, tüm insan düşünce ve eylemlerini özerklik ve düşünümsellik fikri altında değerlendirir ve insan failliğini farklı yönlerin, bakış açılarının, konumların ve sorunların diyalektik bir sentezi olarak görür. İroni ve 'düşünmenin düşünmesi', 'şiirin şiiri' ve 'ironinin ironisi' güçlendirici formüllerde ifade edilen sallanan, diyalektik, sonsuzluk, deneysel ruh ve kişinin kendisine sürekli gönderme ile arasında bağlantı kurar (Frischmann 2019: 179).

Sokratik septisizmden doğan romantik ironi kavramı hem empirist hem de idealist hakikat, bilgi ve kesinlik nosyonlarına bir meydan okuma niteliğindedir. Schlegel ironiyi retorik bir araçtan evrensel bir teorik, şiirsel ve felsefi ilke ve yönleme, temel zihinsel eğilim ve tutuma dönüştürdü. Nitekim ironiyi Avrupa'daki alışılmış sınırlı retorik kullanımından alıp Giovanni Boccaccio (1313-1375), Miguel de Cervantes (1547-1616), Laurence Sterne (1713-1768) ve Goethe'nin eserlerini kapsayacak şekilde genişlettiğinde ve "İstinasız olarak bütünde ve her yerde ironinin ilahi nefesini soluyan eski ve modern şiirler vardır" (Schlegel 2018: fr. 42)

yazarken, ironiyi Batı edebiyat teorisine tamamen yeni bir boyut ve anlamla yeniden kazandırdı (Behler 1993: 146). “Felsefe, mantıki güzellik olarak tanımlamayı istediğimiz ironinin gerçek vatanıdır” (Schlegel 2018: fr. 42) fragmanında Schlegel, ironinin ayrı bir konuşma biçimi olduğu Avrupa’nın zikrettiğimiz tüm retorik geleneğinin aksine, ironinin gerçek kökeninin felsefede, daha doğrusu Sokrates tarafından uygulanan ve Platon tarafından geliştirilen bir sanatsal form olarak belirli bir felsefi argümantasyon türü olduğunu ima etmektedir. Schlegel bu tekniği ‘mantıksal güzellik’ olarak adlandırmakta, ancak bunun teknik terimi ilerici bir düşünme hareketi olarak düşünce ve karşı düşünceyi ifade eden Sokratik veya Platoncu “diyalektik”tir (Behler 1993: 146-147).

Romantik ironinin tanımını genişletmek adına daha geniş bir perspektiften ele alındığında bu ironinin kişinin kendi benliğinin her zaman verili koşulları aştığına dair keskin, ihtiyatlı bir farkındalık olduğunu söyleyebiliriz. O halde ironi, aynı zamanda, kişinin kendi somut varoluş biçiminin sözde kimliği oluşturan özelliklerine karşı hem olumlama hem de eleştirel bir tutum ya da mesafedir. Schlegel ironinin bu iki bileşenini belirtmek için farklı terimler kullanır. Zaman zaman ironinin bileşenlerinin dengesini aralarında bir gerilim olarak ifade eder ve bunu üç farklı şekilde yapar. Belki de en ünlü tanımlaması ironiyi net bir şekilde kucaklayan kişi olarak ironistin ‘kendini yaratma’ ile ‘kendini yok etme’ arasında “sallanma yaptığı” (Schlegel 2015: fr. 51) fikrini içerir: “Esere duyduğumuz sevginin üzerine çıkmalı ve düşüncelerimizde taptığımız şeyleri yok edebilmeliyiz; Aksi takdirde, yeteneklerimiz ne olursa olsun, bütüne dair bir algıdan yoksun kalırdık” (Schlegel 2003: 273). Benlik sadece bir kendini anlamadır, görelî istikrarı olan bir yapıdır. Öte yandan ironi, kişinin benliği aynı zamanda mesafe tutmayı gerektiren bir süreç olarak düşünmesini gerektirir, bu da sabit kimlik üzerinde ve dolayısıyla kişinin kendi hakkındaki kalıcı kavrayışı üzerinde istikrarsızlaştırıcı bir etki yaratır (Rush 2016: 68).

İroninin ikiz yapısal unsurunun bulunduğu bir nokta da 'kendini-kısıtlama'dır (Schlegel 2018: fr. 37). Kendini-kısıtlama'nın kişinin dünyaya mevcut bakış açısıyla beslenmesi ve aynı zamanda kendini açık tutması yani kendisi için başka olasılıkların olduğunu kabul etmesi, her zaman dinlenme ve kendini ikna etme eğilimini dizginleme etkisine sahiptir. Schlegel'in aynı noktayı ifade ettiği diğer bir yolda ironi Mutlak'ın "seziş"ine (Schlegel 2015: fr. 69; Rush 2016: 69) izin verir. Şimdiye kadarki söylediklerimizin bir özetiyle karşılaştığımız bu noktada Schlegel bir şeyin öteki şeye işaret eden kendine özgü özellikler sergilediği zaman başka bir şeyi sezdiğini kastetmektedir. Bu durumda ironinin arzettiği özellik kişinin olabileceği mümkün formların çoğulluğudur ve onun sezdiği şeyse bu tür formların herhangi bir kümesi tarafından tüketilmeyen bir kaynak olan Mutlak'tır (Rush 2016: 69).

Romantik ironinin bir taraftan bir temsil gücü olan şiire ait olduğu, diğer taraftan ise ana eğilimi mutlak olarak Mutlak'a ulaşma (Schlegel 1997: 242) olan felsefenin bu konuda gösterdiği güçsüzlükten ya da başarısızlıktan da kaynaklandığı söylenebilir. Hiçbir şey tam değildir ve ironi insan deneyiminin barındırdığı eksikliği görünür kılmak için kullanılan araçtır. Romantik ironi oyunbaz ve saygısızdır, ancak Schlegel'in dünyaya ve gerçekliğe duyduğu herhangi bir saygısızlığın sonucu değildir. Daha çok gerçekliği anlamaya yönelik onun derin bir dikkat ve bağlılığının sonucudur. Romantik ironi dünyaya karşı ne alaycı ne de aşağılayıcı bir tutumdur, tam tersine o, insanların ne kadar az bilebileceklerinin alçakgönüllülükle bir ifadesidir; gerçekliği esasen eksik, uzak ve ulaşılmaz Sonsuz'un hedefine bir yaklaşma olarak gören genel romantik vizyonun bir parçasıdır. Sonsuz'dan ancak dolaylı olarak söz edilebilir, ki bu ancak sanatın temsil ettiğinin ötesine geçerek, söyleyemediğine imada bulunarak mümkün olabilir (Zaibert 2007: 167-168). Sanat bunu ironi sayesinde yapabildiği için Schlegel "bu yüzden yazılı ya da sözlü münazaraların olduğu her yerde ve bu yalnızca sistematik felsefede de olmak zorunda değildir, ironi talep ve icra edilmeli" (Schlegel 2018: fr. 42) demektedir.

Matematiksel veya bilimsel tündengelim yönteminin ürünü olan felsefe ise katı sistemlerle sınırlı bir felsefedir.

Schlegel için ironi insanın (yani sübjektivitenin) ve dünyanın tanımlanması için en iyi çerçeve ve modern düşüncenin kilit bir işlevi gibi görünüyordu. Böylesi özelliklere sahip romantik ironi konuya bireyselliğin kapasitelerinden bakar, herhangi bir çalışmanın tek yanlılığını, körlüğünü, kusurlarını ve çelişkilerini açığa vurarak onun kesinlik veya bütünlük iddialarına saldırır. Bir taraftan olumsuz bir güç olan ironi diğer taraftan özgürleştiricidir, ancak özgürleştirmesi yıkım yoluyla gerçekleşir. Sınırlı bir bakış açısının şişirilmiş iddialarını baltalayarak bütünlük manzarasını yeniden açan ve böylece yeni yaratımlara ilham verirken, ironik anın kendisi Mutlak'ın yanıltıcı bir cisimleşmesinin somut olumsuzlanması ve en iyi ihtimalle onun tam gerçekleşmesi için salt umudun boş vizyonu olarak ortaya çıkar (Izenberg 1992: 57). Dolayısıyla ironik an veya ironi ayarlanmış bir şey olmayıp ulaşılmış bir şeydir. Schlegel'in naif olanın tanımından bunu anlıyoruz: "Naif, ironi noktasına kadar doğal, bireysel veya klasik olan ya da görünen ya da kendini yaratma ve kendini yok etme arasında sürekli dalgalanma noktasına gelen şeydir" (Schlegel 2015: fr. 51).

Romantik ironi anlayışında sürekli bir mücadele durumu gözlenmektedir. Schlegel *Eleştirel Fragmanlar*'ında ironinin en açık tanımını yaparken, bu kavramı hakikati bilme çabasında karşılaşılan iki kategoriye karşı bir cevap olarak açıklıyor. Birinci kategori koşullu ve koşulsuzun arasındaki çözümsüz çatışma duygusundan ibarettir (Schlegel 2018: fr. 108). İronist, koşullu ve koşulsuz olanın arasında bir çatışmayı hissediyor çünkü koşulsuzu anlamının her girişimi onu değiştirip koşullu yapabilir. Bütün hakikat koşulsuzdur/mutlaktır, zira koşulların bütün dizilerini tamamlıyor; fakat ya koşulları belirleyen yeter neden ilkesine, ya da anlamını olumsuzlamaktan alan bazı belirli kavramlara başvurmasından dolayı koşulsuzu kavramsallaştırmanın ve açıklamanın her türü onu koşullu yapar. İkinci kategori 'iletişimin imkansızlığı ve zorunluluğu' (Schlegel 2018: fr. 49) ndan oluşuyor.

Ironist, iletişimin tamamen imkânsız olduğunu düşünüyor çünkü her perspektif kısmidir, her kavram sınırlı ve her önerme tamamlanabilir; hakikat aslen tükenmez olup, her türlü perspektive, kavrama veya önermeye karşı koyuyor. Fakat o, iletişimin aynı zamanda zorunlu olduğunu görüyor zira diğer taraftan ancak kör ve dağınık olan güçlerimizi yönlendiren ve düzenleyen bütünlük fikrini koyutlayarak hakikate yaklaşabiliriz. Sonuna geldikten sonra bile mücadeleyi bırakmamalıyız çünkü daha derin bir perspektive, daha zengin bir kavrama ve hakikatin bütünlüğe, zenginliğe ve tecrübenin derinliğine daha uygun olan daha açık bir ifadesine ulaşabiliriz (Beiser 2002: 448).

Novalis'te bu mücadele kendisini tamamlayacak bir mutlak zemini düşünme mücadelesi olan felsefenin bu zeminin yokluğundan ve imkânsızlığından sonra sonsuz bir etkinliğe dönüşümünde ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı felsefeyi doğuran ihtiyaç ancak göreceli olarak tatmin edilebilir, nitekim asla tatmin edilemez. Felsefe yapma mücadelesinin 'Mutlak'ın feragati' üzerine kurulduğunu düşünürsek benliğimizin etkinliği Mutlak'a ulaşmamaya mahkûmdur. Zira bu şekilde Ben kendisi olmaktan çıkabilir, bu da bilme koşulunun sonlunun kabulü olduğu onayını ifade etmektedir (Novalis 2003: 167-168). İdeal olan asla ulaşılamaz çünkü bu onun kendi kendisinin yıkımı olabilir. Ben'in soyluluğu kendinin üzerine özgürce yükselişinde yatıyor, nitekim belli açılardan hiçbir zaman mutlak olarak yükselemez (Novalis 2003: 157). Felsefenin hedefi halihazırda olsaydı onu aramamıza gerek kalmazdı. Temel zemini, mutlak başlangıcı veya ilk dürtüyü temsil edebileceğini düşünmek yerine, felsefe kendi özündeki başarısızlığın farkına varmalıdır. Felsefe "tüm nedenlerin ve tüm özelliklerin göreliliğini öğretir- tek ve aynı şeyin yapılarındaki sonsuz çeşitlilik ve birlik"i (Novalis 2007: 111). Fakat diğer taraftan felsefe Mutlak'tan tamamen vazgeçmez, çünkü eksik birlik duygumuzun ürettiği özlem bizi bilme ve eyleme geçme arzusunu doğurur (Bowie 2003: 95).

Kant'ın da göz önünde bulundurduğu insan yetilerinin (imgelem, kavrayış ve ikisinin sentezi olarak yargının) sınırları dikkate alındığında, bizim için mutlak

bilgiyi ifade etmek imkansızdır. Fakat yine de insan olmamızın gereği olarak bunu yapmayı sürdürmemiz zorunlu ve gerekli olmaya devam ediyor. Bu ikileme karşı karşıya kaldığımızda her düşüncenin gelişme, kendini aşma, hatta kendiyi çelişme potansiyelini veya en azından kendi eksikliğinin bir farkındalığını taşıdığından, başka bir deyişle, kendi kendine ironi yapma yeteneğine sahip olduğundan emin olabiliriz. Schlegel bu tür bir ironiyi ‘transandantal soytarıklık’ (Schlegel, 2018 fr. 42) olarak tanımlıyor zira dışarıdan bir soytarıklık eylemi gibi görünürken içerideki entelektüel amacı yansıtmaktadır: “Buffo mizah tarzında yazılan bir opera türü... içeride, her şeyi görmezden gelen ve her koşulun üzerinde, hatta sanatının, erdeminin ve dahiliğinin bile üzerinde sonsuzca yükselen ruh hali; dışarıdaysa, sıradan bir iyi İtalyan Buffo taklit tarzı.” (Schlegel, 2018: fr. 42) Bu kendi zihinsel süreçlerimizin dışında durduğumuz ve bunlar meydana geldikçe onlar hakkında yorum yaptığımız ancak yalnızca belirli aralıklarla değil, sürekli bir eşlik olarak olduğumuz bir durumdur (Littlejohns 2004: 67).

Schelling’in Doğa ve sanatın kendi eserleriyle ilişkisindeki niyet ve yoruma ilişkin açıklamaları ironinin çift unsuruyla karşılaştığımız diğer bir alandır. ‘Doğa, bilinçsiz başlar ve bilinçli sona erer, üretim ereksel olmasa da ürün erekseldir.... Ben, bilinçle (öznel) başlamak ve bilinçsizde ya da nesnel olarak birmek zorundadır; ben, üretim bakımından bilinçli, ürün bakımından bilinçsizdir’ (Schelling 2022: 303). Başka bir ifadeyle, sanatçı bilinçli ve ne istediğini bilerek bir esere başlar, yalnız, ortaya çıkan eser onu üretmek için gerekli teknik ve kurallarla özdeş olmadığından üretim bilinçsizlikle sonlanır. Bunun sebebi de eserin bitmesinin sanatçıya değil, eserin bütünlenmesine bağlı olmasıdır. Bizler de bir seyirci olarak eserin karşısında durduğumuz zaman, bilinçli bir üretim olduğunu bildiğimiz halde merak ettiğimiz şey sanatçının veya yazarın niyeti veya mesajı değildir. Zira bu, eserin onu meydana getiren teknik ve kurallara indirgenmesi nitekim duyusal koşullu bir nesne haline getirip taşıdığı içsel anlamının yok edilmesi demektir. Dolayısıyla bir sanat eserinin anlaşılması kavramsal ilişkinin dışına çıkmayı ve eserde kaybolmayı gerektirir. Fakat sanat deneyiminde eserde kurulan ilişki ne nesnel ne de ahlak alanındaki gibi

öznel, her ikisi olup öznenin yani Ben'in mutlaklığının sembolik yoldan sezilmesidir (Ertene 2017: 23).

Ancak, sanatsal yaratımın hem kavramsal düşünceyi hem de anlaşılacak amacıyla kavramsallaştırmaya çalışırken hizaya gelmeyen unsurları içerdiği düşüncesi de pek ikna edici gelmemektedir. Bunu iki şekilde anlamak mümkündür. Bir yandan, idealizmin bilimsel bilginin zorunlu olarak eksik doğasının getirdiği eksikliği doğrudan giderdiği idealist iddia olarak anlaşılabilir. Ancak o zaman hangi sanat eserleri bunu başarır ve neden bu değil de şu sanat eserlerinin başardığı sorulabilir. Diğer yandan ise bu, Novalis'in önerdiği türden bir Romantik hatırlatma olarak yorumlanabilir: Hakikati veya mutlağı kavramaktaki başarısızlığımız bize bir mutlaklık duygusu kazandırabilir. Bu gerçek hayatın başka yerlerinde eksik olan bir tamamlamayı vücuda getiriyor gibi görünseler bile, sanat eserlerinin anlamları hakkında kesin açıklamalar veremeyişimizde ortaya çıkıyor. Müzik ikinci yorum için bir model sunar: Müzikal bir parça hem tam olarak anlaşılması için bir kavramsal düşünce gerektirir, hem de her zaman yeni kavrama biçimlerini kışkırtabilir. Bu açıdan hangi sanat eserlerinin felsefenin amacını yerine getirdiğinin söylenebileceğini belirlemede idealist konumun sorunu, felsefi olarak anlamlı olan yeni içgörüler vermeye devam edenin tam da sanat eserlerinin olduğu fikriyle aşmıştır. Sanat eserleri her içgörünün de yalnızca kısmi olduğuna dair gerekli duyguyu da taşımalıdır (Bowie 2003: 119).

Dolayısıyla romantik ironi bir sona ulaşmaz ve bu şekilde kesin olarak asla dinlenemeyeceğimiz duygusu varlığımızla ilgili temel gerçek haline gelir. Neticede romantik ironi olumlu, felsefi bir sonuca vararak bu sonluluğu aşmaya çalışmak yerine, her bireyin varoluşunun sonluluğuyla uzlaşmaya çalışan bir zihinsel tutumdur. Yalnız, burada karşılaştığımız septisizmin tüm inançlarımızın yanlış olup olmayacağı konusunda endişelenen türden bir septisizm olduğu yanılgısına düşmemeliyiz. Zira söz konusu ironideki septisizm daha çok şeylerle başa çıkmanın

her zaman yeni ve daha iyi yollarını bulabileceğimizi varsayan bir tür 'yanılgıcılık'tır çünkü varlık, kendisiyle ilgili bildiklerimizi aşar (Bowie 2003: 99).

Romantiklerin bu yaklaşımı da bizi hakikate karşı tavrımızın nasıl olması gerektiği sorusuyla karşı karşıya getirmektedir. Schlegel'in klasik metin okuma yöntemlerinde bu soruyla ilgili bir cevap bulmak mümkündür: "Klasik bir metin hiçbir zaman tümüyle anlaşılır olmamalıdır. Fakat eğitimliler ve kendini eğitenler, daima onlardan daha fazla şey öğrenmek istemelidir" (Schlegel 2018: fr. 42). Novalis ise "Mutlak, ancak eylemde bulunduğumuz ve aradığımız şeyin eylem yoluyla elde edilemeyeceğini anladığımız ölçüde olumsuz olarak bilinebilir" (Novalis, 2003: 168) der. Mutlak'a ulaşabilecek olsaydık o zaman harika bir yeni konumda olacağımızla ilgili heyecanımız yok olurdu. Gerçekten de hayatın anlamsız olduğu duygu ve düşüncesine kapılırdık. Schlegel de tüm dünyanın "ciddiyetle tamamen anlaşılır hale" gelmesinin bizim için iyi sonuçlar doğurmayacağını vurgular (Schlegel 1971: 268). Tam da bu nokta nihai cevaplara varacağımız umudundan ziyade, varoluşumuzdaki değerlerin kaynağı olan sorgulamayı bırakamayacağımız gerçeğine işaret etmektedir (Bowie 2003: 100). Novalis, Mutlak'ın bilgisinin kavrayışımızın ötesinde sonsuza dek yatmasına rağmen, bizim onu sürekli aramak zorunda olduğumuzu söylüyor. Akıl doğal olarak şeylerin izini nihai kaynağı olan Koşulsuz'a kadar sürmeye çalışır. Ancak bizim kavrayabileceğimiz şey koşullu şeylerdir (Novalis 2018: fr. 1).

O zaman Sonsuz/Mutlak nasıl koyutlanır? Schlegel'in cevabı bireye Sonsuz'un bilinci 'yüce' duygusu voluyla verilmiş olduğu yönündedir. Yüce duygusu Sonsuz'un varlığının güvencesi, Mutlak'ın bilgisinin ölçüsüdür (Schlegel 1997: 246). Schlegel söz konusu duygunun felsefenin olumlu etkeni olan 'coşku'dan ibaret olduğunu belirtiyor, septisizm ise olumsuz etkenidir (Schlegel 1997: 242-244). Schlegel'in coşkusunun kaynağı Platon'nun Phaidros'unun müzlerden gelip şiirsel ilhamı olan deliliğidir (Plato 1892: 245; Beiser 2002: 457). Coşku ruhun yeni fikirler yaratmak ve septisizmin sorularını ve sınırlarını aşmanın pozitif gücüdür. Gerçek

ruhsal hareket coşkunun aşma ve septsizmin olumsuzlama ironik etkileşiminde gerçekleşir. Bunun için düşünme sürecini sürdürmek için ironi gereklidir. Neyin başarılı olduğunu ve istendiğinin sürekli olarak sorgulanması her zaman yeni yorumlar için ihtimalleri açık tutar. Böylece Schlegel, tüm bilgileri “sadece bir eğilim” (Schlegel 1971: 122) olarak görerek bilginin nihai ve bağlayıcı olmadığını, daha çok sürekli hareket ve değişim içinde olan bir süreç olduğunu vurgulayabilir.

Schlegel’e göre insanın duygularını kazarsak farklı hayat tecrübelerinin doğurduğu o arızı duygulardan sonra tözsel olarak adlandırabileceğimiz ve Sonsuz’un bilincinin benzerliğini bulabileceğimiz yüce duygusuna ulaşacağız (Schlegel 1997: 245). Bu duygunun açıklaması ve tanımının yapılamayacağını ısrarla söyler. Bütün felsefenin Mutlak iddiası -Mutlak’ın varlığının koyutlanması- ispatlanamaz çünkü bunun delillerini kendi içinde barındırıyor. Buna rağmen Schlegel bunun bizim anladığımız anlamda bir inanç meselesi ya da bir kurgu olmadığına dikkatimizi çekiyor, zira bu duygu bir bilgi formudur. Bütün inançlar, tersi de mümkün olmak üzere, açık olmayan bir şeyi barındırıyorlar, bu da felsefenin ilk prensibi hakkında söylenemez (Schlegel 1997: 260). Schlegel bu duygunun açıklanamamakla ya da ispatlanamamakla beraber yine de yorumlanabileceğini ve yorumlanmasının aracı şiir olduğunu vurguluyor. Peki yüce duygusu yanlış ya da şairin Sonsuz duygusu yanılısama olamaz mı? Schlegel aslında bunun bir kurgu olduğunu kabul ediyor, ancak, söz konusu duygunun insan doğasının en temel eğiliminde içkin olmasından dolayı zorunlu olduğunu ısrarla vurgular. Bu eğilim Sonsuz’un özlemi, kendini evrenle birleştirme çabasıdır (Schlegel 1997: 247). Bundan dolayı Schlegel onu bir kurgu olarak adlandırırken sahte olduğunu değil, sadece diskürsif araçlarla ne ispatlanabilir ne de inkâr edilebilir olduğunu söylemek ister. Başka bir ifadeyle, Schlegel Sonsuz’u göstermenin âmâ bir insana renkleri göstermenin kadar anlamsız olduğunu kabul ediyor, ona göre biz sonsuzun gerçekliğini tecrübe etmeliyiz (Beiser 2002: 457).

Dolayısıyla bilgiyle ve kavramlarla kavranılamaz olan Sonsuz, ironinin aracı olan alegori ve mecaz gibi belirli söyleme biçimlerine ihtiyaç duymaktadır. “Tam olarak ifade edilemez olduğu için, kişi yalnızca en yüksek olanı alegorik olarak ifade edebilir” (Schlegel 1997: 189). Alegori sonlu ile Sonsuz arasında bir bağlantı görevi görür, iki taraf arasına sonluda Sonsuz’un varlığını düşündüren bir görüntü yerleştirir. Dolayısıyla bireysel, tekil, sonlu alegorik sembol kendisinin ötesinde bir şeye işaret eder ve bu hiç bitmeyen bir yorumlama sürecini açar. Alegorik, tüm bilginin sembolik olduğu, sonsuzun doğrudan ifade edilemeyeceği temel varsayımına karşılık gelir. Alegori, öncelikle şiir ve sanatta bir temsil aracıdır. Ayrıca felsefe alegorilere nasıl katılacağını şiir ve sanattan öğrendiği için, felsefe ile şiirin sentezi fikri Schlegel'in felsefesinde merkezi bir rol oynar (Frischmann 2019: 180).

Şiir

“Şiir gerçekten mutlak gerçektir. Bu benim felsefemin kalbidir. Ne kadar şiirsel o kadar gerçek.” (Novalis 1997: fr. 24). Şiirin ‘mutlak gerçek’ olarak kabul edilmesi Novalis’in bu fragmanından daha güçlü bir şekilde ifade edilemez. Novalis burada şiirden olduğu gibi, olması gerektiği ve olacağı gibi söz ediyor, böylece özü tanımlayan metafizikçinin, şiirsel idealini ortaya koyan şairin ve gelecekte bahseden kâhinin iddialarını birleştirmektedir. Novalis’in ütopyik şiiri felsefeyle birdir. Hem şiir hem de felsefe “zihnin -bütünlüğü içinde iç dünyanın- bir temsilini” (Novalis 1997: fr. 33) sağlar. Başka bir fragmanında ise “şair ve düşünür ayrımı yalnızca görünüştedir” (Novalis 2007: fr. 717). Bütün güzel sanatlar şiirin felsefi saygınlığını paylaşır ve hepsi “Ruh Krallığını” gerçekleştirmeye yardımcı olur (Everett ve Kuhn 1939: 373).

Şiiri insanın yaratıcı gücüyle ve doğanın üretici ilkesiyle özdeşleştiren Schlegel onu bütün sanat türlerinde görmektedir; heykeltıraşlıkta, binalarda, dramalarda, semfonilerde, resimlerde ve romanlarda. Sonuçta insan yaratıcılığının her eseri -güzel olduğu sürece- şiirseldir. Duyusal dünyayı “tinin kökensel ama henüz bilinçsiz *Poesie*’si” (Schelling 2022: 39) olarak gören Schelling gibi Schlegel

de şiir kavramını ona eski anlamını vererek kullanmaktadır. Şiirin Yunanca karşılığı olan ποιητικός kelimesi, üretmek veya yaratmak anlamındadır (Beiser 2003: 16). Schlegel her yerde gördüğü üretimi, yaratımı veya oluşumu bilinçsiz şiir olarak görür: "Tıpkı yaşamın paylaşımcı doğasının zenginliğinin bitkilerde, hayvanlarda ve her çeşit, her biçim ve her renkteki oluşumda olduğu gibi, şiirin dünyası da tükenmez ve sınırsızdır... bitkilerde çırpınan, ışıklarda parıldayan, çocukta gülümseyen, gençliğin çiçeğinde harelenen... Yerküre'nin çekirdeğinin kendiliğinden oluşumlarla ve bitkilerle kaplanması gibi, yaşamın kendiliğinden derinliklerden fışkırması ve her şeyin neşe içinde çoğalan varlıklarla dolması gibi, güneşin sıcak ışını insanlığın görünmez ana gücüne dokunduğunda ve onu verimlileştirdiğinde doğan şiir de böyle kendiliğinden gelişir' (Schlegel 2015: 338-339). Şiir ve Doğa dünyaları hem sonsuz hem de tükenmezdir ve gerçekten şiirin kendisi tüm canlı Doğa'yı, yaratılan her şeyi içerir. İkimizdeki şiirsel yaratıcılığımız sayesinde de insanın ve Doğa'nın şiirini anlayabiliyoruz. Dolayısıyla şiirimizin yelpazesini mükemmelleştirmeye ve genişletmeye ve bireysel seslerimizi daha büyük bir bütünle birleştirmeye çalışmalıyız. Bu da şiire ancak çeşitli bakış açılarından bakmayı öğrenerek gerçekleştirilir (Cook 2019: 126).

Romantik şiir teriminin edebi anlamından taşıp insanın yaratıcılığını kapsayacak kadar geniş bir anlamda kullanılması iki sebepten dolayı önemliydi. Birincisi, romantik şiirin sadece edebi yaratıcılık için değil, her sanatsal yaratıcılıkla, dolayısıyla Doğa'nın yaratıcılığıyla ilgili de kullanılması 1797 yılında Schlegel, Schelling ve Novalis için çok önemli bir noktaya işaret ediyordu: Doğa'yla sanat arasındaki süreklilik. Dolayısıyla onlar insanın yaratıcılığının her türünün doğanın yaratıcılığının görünüşleri, dışavurumu ve gelişimi olduğunu vurgulamak istiyorlardı. Sanatçının yaratıcılığı bütün doğada aktif olan aynı temel organik gücün en yüksek örgütlenme, dışavurumu ve gelişimidir sadece. Bu doktrin estetik eserinin doğruluğunu garanti etmesinden dolayı romantikler için çok önemliydi. Zira sanatçının yarattığı, Doğa'nın onun vasıtasıyla yarattığıdır, dolayısıyla sanatçının etkinliği Doğa'nın açığa veya dışavurulmasıdır. İkincisi, şiir teriminin

edebi eserlerin yanı sıra her tür estetik eser için de kullanılması, romantiklerin nihai hedefleri için gerekliydi: *Bildung*, insanlığın eğitimi, bütün güçlerin bir bütünde geliştirilmesi (Beiser 2003: 21).

Schlegel'in üzerine çokça konuşulan ve tartışılan şiirsel katkılarından biri olarak romantik şiir, modern anlamda çağdaş ve "ilerlemeci bir evrensel şiir" olarak nitelendirilebilir. Evrenselliğini farklı içerik ve üslupları birbiriyle birleştirerek "ayrı ayrı tüm şiir türlerini birleştirmeye" çalışarak elde eder ve şiiri diğer tüm manevi alanlarla bir araya getirir. Sürekli ilerleme, sürekli gelişme içinde olduğu sürece 'ilerici'dir: "Romantik poetik tür halen daha oluşum içerisindedir; onun asıl özü yalnızca ebediyen devinmek ve hiç bitmemektir". Romantik şiirin açtığı sonsuzluğa doğru bu ilerleme, bu şiir için önceden belirlenmiş kurallardan değil, şairin kurallara bağlı kalmayarak özgürce yaratmasından kaynaklanır. "...yalnız o sonsuzdur ve şairin keyfiliğinin kendisine hâkim olacak hiçbir kanuna katlanmayacağını ilk kanun olarak tanır". Bu aynı zamanda ilk olarak, romantik şiirin özünün uygun bir kavram veya teoride kavranmasının kolay olmadığı ve ikinci olarak, her yeni eserin kendi eleştirisine yeni talepler getirdiği anlamına gelir. Romantik şiir "En üstün ve en evrensel oluşumu becerebilir", mütemadiyen yeniden şekillendirilebilir ve geliştirilebilir, "...tüm gerçek veya ideal ilginçlikten özgür olarak, sunulan ve sunan arasında tereddüt edebilen, poetik düşüncenin hamleleri üzerine yüzebilen, bu düşünceyi durmadan daha üst bir güce taşıyabilen ve onu sonsuz bir dizi ayna içindeymiş gibi çoğaltabilen de odur" (Schlegel 2015: fr. 116).

Koşulsuz'un bilinemezliği felsefenin ancak bir olgu olarak belirtebileceği bir şey iken Novalis'in yaratıcı sanatlarıyla genel olarak kastettiği şiir daha fazlasını yapabilir. Şiirin bu gücü Ludoviko karakterini temsil eden Schelling'in ifadelerinde apaçık bir şekilde ortaya seriliyor: "Zira tüm şiirin başlangıcı burasıdır: seyri ve çınlayan aklın kurallarını askıya almak ve kendimizi fantezinin güzel karışıklığına, insan doğasının başlangıçtan gelen kaosuna, kendisi için eski tanrıların alacalı kalabalığından daha güzel bir sembolü şimdiye dek tanımadığım kaosa dalmak"

(Schelling 2015: 366). Lothario karakterinin ağzıyla konuşan Novalis'in söylediği gibi "bütün sanatların ve bütün bilimlerin en derin gizemleri şiir sanatının mülküdür. Her şey buradan çıkmıştır ve her şey burada toplanmalıdır. İdealist duruma erişmiş bir insanlıkta, yalnızca şiir sanatı olur, yani o zaman sanatlar ve bilimler bir olur". Schlegel de temsil ettiği Antonio karakteri üzerinden "bütün sanatların ve bütün bilimlerin iletişimi ve sunumu poetik bir bileşenden yoksun kalamaz" (Schlegel 2015: 369) diye ekleyerek katılmaktadır.

Dolayısıyla Schlegel'in "şiir" (poesie) terimini bu geniş anlamda kullandığını vurgulamakta fayda vardır. *Şiir Sanatı Üzerine Söyleşi* metnindeki diyaloglardan birinde Amalia karakteri, terime bu kadar geniş bir anlam verme konusunda çok şüphecidir: "Böyle devam edersek, her şey, biz dikkat etmeden, art arda şiir sanatına dönüşecek". Sonra sorar: "O halde her şey şiir sanatı mıdır?". Lothario karakteri Amealia'nın sorusuna şiiri tüm sanat ve bilimleri kapsayacak şekilde genişleterek yanıt verir: "Söylemle çalışan her sanat ve bilim, sanatlar gibi, kendisi için icra edildiğinde ve en yüksek doruğa eriştiğinde şiir sanatı olarak belirir". Ancak son sözü dilin sınırlarını zorlayan Ludoviko karakteri söyler: "Dilin sözcükleri olmadan yapılanlar dahi görünmez bir ruha sahiptir; o ruh, şiir sanatıdır" (Schlegel 2015: 356).

Dünyayı anlama ve açıklama aleti olarak şiiri de semfoniye katarken Schlegel, felsefeyi "bütün bilimlerin kraliçesi" tahtından indiren yeni ve radikal bir felsefe anlayışı çağrısında bulunmaktadır. Schlegel'e göre felsefe filozofların iddia ettikleri gibi diğer disiplinlerin üzerinde durmaz, daha çok diğer disiplinlerin ufku boyunca uzanan bir disiplindir. Gerçekten de Schlegel için felsefe, diğer disiplinlerle harmanlanarak daha ilerici bir hal kazanacaktır. Schlegel için felsefe bitmiş bir eser değil, daha çok bir oluş sürecindedir. Bundan dolayı bir insanın asla bir filozof olamayacağını, ancak her zaman bir olma sürecinde olabileceğini söyler (Schlegel 2015: fr. 54) çünkü felsefe son söz veya kapalı sistemler hakkında değil, daha çok, bizi gerçeğe götürmek için bir araya gelen açık bir iddialar ağı gibidir. Hakikate olan

sonsuz özlemimiz asla tatmin olmayacak sadece yaklaşacaktır çünkü hakikat asla bizim elimizde olmayıp sadece bilgi arayışımızı düzenler. Dostu Novalis ise “Yalnızca eksik olan anlaşılabilir- bizi daha ileriye götürebilir” (Novalis 1997: fr. 86), “Mükemmellik ve bütünlük için mutlak bir dürtü kusurlu ve eksik/tamamlanmamış olana karşı yıkıcı ve olumsuz olduğunu gösterir göstermez hastalıklıdır” (Novalis 2007: fr. 638) demektedir.

Filozof-şairin karakterinde felsefe ve şiirin güçlerinin birleştiğini görüyoruz, böylece sanat ile eleştiri ya da şiir ve felsefe ikiliği romantiklerin aşttıkları ana düalizmden biri olduğunu söyleyebiliriz: “şiir ile felsefe birleşmiş olmalıdır” (Schlegel 2018: fr. 115). İhtimallere açık romantik bağlılıktan doğan felsefe vizyonu felsefe ile şiirin kaynaştığı bir vizyondur. “Felsefe her zaman tam ortadan (*in medias res*) başlar, tıpkı şiir gibi” (Schlegel 2015: fr. 84) diyen fragmanı, “şiir ile felsefe birleşmiş olmalıdır” diyen fragmanla beraber okursak felsefenin şiirle ilişkisinin yeni bir açısını elde etmiş oluruz. Erken Alman romantiklerinin şiir ve felsefe arasında kurdukları sınır, ikisi arasında yakın bir ilişkinin kurulmasına izin veren geçirgen bir sınırdır. Rüdiger Bubner’in “yavaş yavaş tüm tür ayrımlarının çözülmesine, sanat ve felsefenin birleşmesine ve sosyal iletişimin yoğunlaştırılması”na götüren bir olay (Bubner 2003: 32) olarak gördüğü Schlegel’in (Novalis’i de ekleyebiliriz) ilerici, evrensel şiirini doğru okumamız gerekmektedir. Schlegel ve Novalis’in yayınladıkları birleşme projesini yalnızca neyi çözdüğünü değil, aynı zamanda neyi kurduğunu da ortaya koyan bir açıdan okumaya özen göstermeliyiz. Zira bir taraftan tür ayrımlarında bir çözülme olacağını kabul ederken, diğer taraftan felsefenin romantik dönüşümünün yıkıcı değil, felsefeyi açık ve üretken tutmayı amaçlayan yapıcı bir proje olduğunu gözünde bulundurmakta fayda vardır. Gerçekten de yenilenmeye çağıran unsurlara sahiptir ve Platoncu diyalogu felsefi içerik ve edebi formun birleşmesinden, açık uçlu olmasından ve hepsinden önemlisi ironi kullanımından dolayı bir öncü olarak görür. Aralarına matematiği de katacak şekilde felsefe ve şiirin sınırlarının birleşmesi, bilgi arayışımızın her zaman devam eden bir çalışma olarak kalacağı ve felsefenin açık,

müşterek ve sürekli bir oluş halinde olduğu anlayışının sonucudur (Brusslan ve Norman 2019: 8-9).

Söz konusu süreklilik ve oluş ruhunu romantik eleştiride de görmekteyiz. Schlegel her eleştirinin “türü ne olursa olsun her büyük eser söylediğinden fazlasını bilir ve bildiğinden fazlasını arzular” (Schlegel 2003: 281.) bir özellik arzettiğini yazarken, dilde ve sanatta mevcut anlamın yanında sürekli gelecek bir anlama da gebe olduğunu demek istiyor. Eleştiri ‘anlamanın yeniden anlaşılmasına’ dönüşebilir, fakat nihai anlama tarzında değil, zira anlama bir taraftan bakış açısına sürekli takviyede bulunurken diğer taraftan ona sınırlandırma getirir. Romantik ironistler için her anlama geçici anlamadır. (Wheeler 2011: 55-56). Schlegel bundan dolayı en iyi eleştiri olarak ‘poetik eleştiri’yi göstermektedir. Nasilki şiir ve felsefe birbirinin yerine geçebilirse, eleştirinin de ‘poetik’ olduğu varsayılır. (Schlegel 2018: fr. 117). Bu, eleştirinin yalnızca imgelem yetisinin yaratıcı kullanımını içermesi gerektiği anlamına gelmez, fakat aynı zamanda konusu olan sanat eserinden daha nihai ve belirli değildir. Birincisi, eleştiri, eleştiri konusunu belirlemez; o, eserin nihai bir anlamını ne dayatmalı ne de dayatabilir. Ancak ikincisi, bir eleştirel yorum her zaman daha fazla eleştirinin konusu olabilir. Bundan dolayı eleştirinin ne belirleyici ne de belirli olduğunu söyleyebiliriz. Dahası, Schlegel için şiir altında lirik, epik, roman, resim, müzik ve en önemlisi de felsefeyi içeren bir şemsiye kavram olduğundan eleştirinin şiirsel olması gerektiğini söylemek aynı zamanda felsefi olması gerektiğini söylemektir. (Schlegel 2018: fr. 112)

Schlegel’e göre işte böylece okur ve yazar “en samimi müşterek-felsefenin (*Symphilosophie*) ya da müşterek şiirin (*Sympoesie*) ilahi ilişkisine girer” (Schlegel 2018: fr. 112). ‘Müşterek-eleştiri’ (*Symkritik*) ile beraber ‘müşterek-felsefe’ ve ‘müşterek şiir’ gibi bütün müşterek etkinlikler Schlegel tarafından işbirlikçi düşünce ve yazı kavramını ifade etmek için kullanılır ve bu nedenle ortaya konulan herhangi bir araştırma tarzında potansiyel olarak apodiktik olmaktan ziyade açık uçludur (Littlejohns 2004: 66): ‘... her zaman kendini bulacağından emin, en güzel varlığının

tamamlayıcısını başkasınının derinliğinde aramak için insan, kendisinden çıkmayı sürdürür. İletişim ve yakınlaşma oyunu yaşamın uğraşı ve gücüdür, yalnızca ölümden mutlak bir tamamlanmışlık vardır' (Schlegel, 2015: 339). Dolayısıyla sınırları aşmaya ve farklı araştırma alanlarını birleştirmeye yönelik bu geniş kapsamlı proje aynı zamanda sosyal bir proje olarak da görülebilir. Gerçekten de *Athenaeum*'ün önemli 116. fragmanında Schlegel, romantik şiirin "canlı ve sosyal" olduğunu vurgular. Platonik diyaloglarda olduğu gibi felsefenin romantik imgesi de etkileşimli bir imgeydi, onların deyimiyle insanları topluluğa çeken bir 'müşterek felsefe'ydi. (Brusslan ve Norman 2019: 9).

İroni gibi şiiri de farklı bir düzleme taşımayı hedefleyen Schlegel, programatik *transzendentalpoesie* (transandantal şiir) kavramını felsefenin diline benzeterek geliştirdi. 'Transandantal' terimi Kant ve Fichte'nin idealist felsefesinde a priori bir bilişin imkanının koşullarına işaret eder. Schlegel bu yaklaşımı alıp biliş kuramından estetik bir düzeye aktarır ve transandantal şiirin görevi ve işlevi olarak tüm şiirin ihtimal koşulları üzerine düşünmesi gerektiğini belirtir (Malinowski 2004: 148). Şiire getirdiği bu değişikliklerde de ağabeyi August Wilhelm Schlegel'in (1767-1845) de katkıları mevcuttur. Sonuncusu şiiri bir öz yaratım, dokunduğu her şeyi değiştiren bir estetik icat olarak görmektedir. Nihayetinde tüm şiir kesin bir şekilde daha yüksek bir güce, şiirin şiirine yükseltilmiş şiirdir. Schlegel için çok yerinde olan bu ifade, şiirin temelde her zaman şiir üzerine bir düşünme, refleksif düşüncenin estetik bir biçimi olduğu fikrine atıfta bulunur. Böylece Kant'ın felsefi deyimini ödünç alan Schlegel, modern şiirin bu düşünme etkinliğini *transzendentalpoesie* olarak da adlandırdı. Gerçekten de transandantal felsefenin estetik analogu olarak bu şiir temsil edilenle birlikte temsil eden de temsil eder ve hem şiir hem de şiirin şiiridir (Seyhan 2009: 15). Dolayısıyla Schlegel, şiire paralel olarak gelişen bir şiir kuramının peşinde değildir: "Şiiri işlemek ve yaymak için, ya da hatta sadece güncellemek, keşfetmek, oturtmak ve şiir sanatı (dichtkunst) kuramını yapmayı o kadar çok istediği gibi katı kurallarını koymak için, söylem ve öğretiyi yardımıyla usavurmaya çalışmak gerekmez" (Schlegel 2015: 338). Bunun

yerine, şiirin kendisi teorik olmalı ve onun oluşumu, işlevi ve anlaşılmasının koşullarına dair içgörü sağlamalıdır. Schlegel bu programla şiirin romantik döneme özgü olan özgönderimselliğini ve özdüşünümselliğini başlatır. Şiir yarı-şiir oluyor; taklit etmeyi bırakıp taklidin kendisine dönüşüyor (Malinowski 2004: 148).

Novalis, Schlegel'in poetika ile şiirin, felsefe ile edebiyatın, ideal ile gerçeğin birleşimi olarak transandantal şiir fikrini bir adım öteye taşıyor. Transandantal şiiri bilincin dünyadaki varlığın gizemli varoluşuyla ilişkisi olarak anlar ve ondan "transandantal dünyanın sembolik yapısının yasalarını ortaya çıkaran" (Novalis 1997: fr. 42) bir edebi mecazlar süreci beklenebilir. Bundan transandantal şairin dünyayı sihirli bir şekilde değiştirmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Söz konusu iki filozof bu transandantal-poetik görevlerin devam edeceği ve asla bitmeyeceği görüşünü paylaşıyor (Malinowski 2004: 148-149). İşte bundan dolayı aynı doğrultuda olmak üzere Schlegel "Romantik poetik tür daha oluşum içerisinde; onun asıl özü yalnızca ebediyen devinmek ve hiç bitmemektedir" (Schlegel 2015: fr. 116) der.

Burası da şiirin ironik özelliğiyle tartışmaya tekrar dahil edildiği yerdir ve bu iki şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, Schlegel şiiri kişinin başka bir yaşam biçimine özsel olarak imgelem yetisiyle girebileceği, ancak yine de onun dünyada bu yaşam biçimine göre yaşamasını gerektirmeyen bir araç olarak kavrar. İkincisi, şiir kişinin Mutlak'la ilişki hakkındaki gerçeği fark etmesine yardımcı olan bir iletişim biçimidir. Sanatın kurucu kavramsal belirsizliği, Mutlak'la ilişkiyi temsil etme girişimlerinin belirsizliğine örnek teşkil eder. Sanatçı yenilenen yorumu cezbeden ve destekleyen çağrışımlarla dolu bir eser üreterek Mutlak'ı hayal eder. Buna göre Schlegel açısından, sanat eseri yorumun yapıldığı ve geliştirildiği bir süreci ifade eder. Sanat dünyanın zenginliğini sanatçının bakış açısından sunarak Mutlak'ı ifade eder; yapıtın belirsizliği, sanatçının öz eleştirisi dahil, ona eleştirel yanıt verme yoluyla yorumlamayı zorunlu kılar (Rush 2016: 72-73).

Dolayısıyla şiir romantiklerin her şeye rağmen onları sonsuzluğa yaklaştıracak bir yol arayışını ifade etmektedir. Romantik ruhun gücü kendisine her zamankinden daha fazlasını istediği ve talep ettiği bilinciyle artık dizginlenmeyecektir. Mutlak'a yani hakikate ulaşmanın yolları ve araçları çeşitli kaynaklardan geldi. Sevgide ve şiirde zamansal olan ebediyi, sonlu olan da sonsuzu kucakladı ve böylece romantik, ironist bir kâhin oldu. (Walzel 1932: 30-31). Bilinemez Koşulsuz'u veya Mutlak'ı dışarıdan yorumlamak yerine şiir, onun belirsizliğini gösterme gücünü haizdir. Zira Novalis'e göre felsefeye nazaran şiirin ifade gücü daha yüksektir. Mutlak'ın bir anlamını çağrıştırmak için şiir, dünyamızın şeylerinin en yaygın olanlarını dahi kullanır. Bu da Novalis için romantizmin özü idi (Larmore 2017: 220-221): "Düşük olana yüksek bir anlam verdiğim, sıradan olana gizemli bir hava ve iyi bilinene bilinmeyenin itibarını kattığım ölçüde onları romantikleştiriyorum". Bundan dolayı Novalis için "Dünyanın romantikleştirilmesi gerekir... Romantikleştirmek demek, nitelik bakımından güçlendirmekten başka bir şey değildir" (Novalis 2018: 96). Tıpkı ironinin iki boyutu olması gibi romantikleştirme de çift yönlü bir prosedür olmaktadır. Yönlerden her biri Novalis'in mutlak koşullar altındaki pratik yaşamda içkin olduğunu savunduğu temel gerilime tekabül eder. Filozof-şair bir taraftan olağanı olağanüstü, hatta doğaüstü yapar ve bu durumda dünyanın sıradan öğeleri sorunlu görülerek onların ne olmadıkları gösterilmesi gerekiyor. Şair bunu başarmak için nesnelere onlara normallik havası veren ve alışılmış bağlamlardan çıkarıp onları tuhaf kılan yabancı bağlamlara yerleştirir. Diğer taraftan ise filozof-şair romantikleştirirken sonsuz, gizemli veya olağanüstü olanı sıradan olarak ele almaktadır (Rush 2016: 76).

Novalis'in romantikleştirme kuramında eski Mısır ve Paracelsus tıbbında gördüğü temsil ve sembol ana unsur olarak karşımıza çıkıyor. Bu iki tıbbın uygulamalarından ilham alan Novalis fiziğin doğanın şiirsel bir tedavisi olarak sembolik bir şekilde ele alınmasını savundu. Sembolik sunum düzeyi, ne doğa biliminin ne de doğa felsefesinin becerebildiği bir şeyi yerine getirmektedir: Eski zamanlarda evrenin her bir parçasının diğer her bir parçaya, takımyıldızlara,

insanlara, hayvanlara ve bitkilere olan sempatisiyle temsil edilen tüm izole fenomenleri daha yüksek bir ilişki içinde sıralamak (Mahoney 2004: 218-219). Novalis'e göre evrenin karşılıklı temsiline ilişkin bu kuramın göstergenin gösterilenle sempatisi üzerine kurulmuştur; evreni sayısız dilde ilan eder ve temelinde yalnızca doğanın içine bir bakışın ortaya çıkarabileceği bir dilbilgisel mistisizmi vardır (Novalis1997: 229-230).

Novalis için Mutlak'ın deneyimi teorik veya pratik bir bakış açısından bakılıp bakılmadığına bağlı olarak iki yönlüdür. Felsefede ve teorik bilimlerde bu var olmayan ve asla ulaşılamayan mutlak bir zemin için bitmeyen bir arayıştır; denemeye yönelik doğal bir dürtüyle birlikte bunun mutlak ulaşılmazlığı deneyimleyebileceğimiz tek felsefi mutlaktır. Ancak sıradan yaşamda yalnızca kısacık anlar için bile olsa her zaman mümkündür. Kesin olarak pratik olanın (ahlaki fikirlerin) vücut bulmuş hali olan şiir, sanatsal sunumun sanatı (ya da Novalis'in "büyüsü") tarafından yaratılan bu anları bizim için inşa eder veya yeniden kurar. (Kneller 2019: 36).

Tüm romantik sonsuzluk özleminin sembolik olarak sunulduğu Novalis'in Mavi Çiçek rüyasında da yer alan bu arayış ve özlem Schlegel'in düşüncesinde özel bir konuma sahiptir. Schlegel için gerçek dünya sıradan değil zira Sonsuz'la olan açık ittifakı onu soylu kılmıştır. Romantik onda sonsuzluğun yansıdığını gördüğü ölçüde sonlu dünyayı sevmeye başlar. "Özlemle geçici yaşamın ötesine bakan romantik, sonludan sonsuzluğa giden yolu arar" (Walzel 1932: 28). Dolayısıyla erken Alman romantizminin kavramaya çalıştığı şeyin 'sonsuz yaklaşım' olarak ifade edilebilecek bir ilişkiden ziyade, daha radikal olan sonlunun içinde Sonsuz'un bir sezgisi veya vizyonu ya da iki çelişkili alanı veya dünyayı birleştiren bir tür özdeşlik olduğunu vurgulamakta fayda vardır (Smith 2019: 60).

Şiir ve şiirsel olanla özlem durumu arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Özlem sonsuzlukta daha yüksek bir şeyi hedefler. Romantiğe özgü olan bu sonsuzluğun peşinden koşma mücadelesi şiirde ifadesini bulmuştur. Böylece şiir

aşka benzer hale geldi zira onun sayesinde insan sonsuzluğa yaklaştı, orada Mutlak'ı tecrübe edebilir. "Peki, duygusal nedir? Bize seslenendir, duygunun yönettiği şeydir. Bütün bu iç hareketlerin kaynağı ve ruhu aşktır ve romantik şiir sanatında, aşkın ruhu yer yerde, görünmez bir şekilde görünür olarak süzülmalıdır" (Schlegel 2015: 376). Romantik şair doyumdan çok, bazen uzaklara, bazen sonsuz ve ilahi olana, bazen de sevilen birine karşı doyurulmamış özlemin şarkısını söyler: "Gerçek ilham perisinin orjilerini bilen ruh, bu yolun sonuna asla ulaşmayacaktır, çılgınca o yola erişeceğini zannemeyecektir; çünkü o, en üst yatışmışlığında dahi kendi kendisini yeniden doğurmayı beceren bir nostaljiyi doyurma gücünden ebediyen uzaktır" (Schlegel 2015: 338). Romantikler, özellikle Novalis, bu özlem dolu ruh hallerinin nüansları için en hassas ifade biçimlerini buldular.

Novalis'in poetik programında gelenekselleştirilmiş bir algılama biçimi ve dünyaya ve gerçekliğe ilişkin geleneksel bir görüş eleştirilmektedir. Bu şekilde şair tarafından gerçekleştirilecek bağlama işlemleri, bilinenin hoş bir şekilde yabancılaştırıldığı ve garip olarak algılananın tanıdık bir düzeye getirildiği heterojen karşıtlıkları bilinçli olarak birbirine bağlar. Şiirde önemli olan, belirli bir yaşam durumuyla mantıklı ve anlaşılır bir bağın oluşturulması değildir. Asıl olan, sanat aracının farklı deneyimlere sahip dünyayı sonsuz çeşitlilikteki hayali bir kozmosa veya bütünlük vizyonu olarak tasarlanan yapay bir kaosa dönüştürdüğüdür (Malinowski 2004: 150). Şair ironi, nükte ve elindeki tüm yaratıcı araçlarla rengarenk bir dünya yani hayatı sergilemelidir. Yine de şiirin kendisi, bizi birlik ve mükemmelliğe götüren sonsuz akışı yakalamak için şeylerin yüzeyinin altına inmek için bizi sevgiden geçirecek şekilde düzenlenmelidir. Özellikle Schlegel'in ortaya koyduğu gibi, romantik roni tam da bu şiirsel işaret, oluşumun çoklu kırılma yüzeyine ve ötesinde uzanana, Mutlak'a işaret eden dilsel bir dönüş, kinayenin nüktelerini oluşturan gerilimin kontrastı ve keskinliğidir. Böylece romantik edebiyat ve bilimin baskın teması hayatın rengarenk dansı yoluyla derin bir birlik ve mükemmelliğin ifadesidir (Richards 2002: 112). Bu derin birliğin yüzeyi olarak yazımızın başında bahsettiğimiz Avrupa'daki parçalanmışlık, bölünmüşlük veya her

ikisini kapsayan bir üst kavram olarak görebileceğimiz yabancılaşma sayesinde bütünlüklü ve ilerleyen 'evrensel şiir'in arka planı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Erken Alman romantizmi modern ve Aydınlanmacı bir akım olmakla beraber, Aydınlanmanın ortaya çıkardığı sınırlı insan kavrayışını ve ona denk gelen kapalı ve basit bir yaşam ve hakikat tasavvurunu eleştirmektedir. Belirli bir yaşam ve sanat, duygu ve düşünce biçimi vardı ki düzgündü, haklıydı, doğrudu ve nesnelidi. Biz onu yeterince bilirsek başka insanlara da öğretebiliriz. Sorunlarımızın bir çözümü vardı ve biz o çözüme uygun bir yapı kurup da kendimizi bu yapıya uydurmaya girişebilirsek hem düşünce sorunlarına hem de eylem sorunlarına yanıtlar elde edebilirdik. Fakat bu böyle değilse, yani evren sabit değil de hareket halindeyse, bir malzeme yığını değil de bir etkinlik biçimiye, sonlu değil de sonsuzsa, asla sabit durmayıp değişiyorsa, o zaman onu nasıl betimlemeye kalkışabiliriz? İşte bu şekilde devreye giren romantik ironi nesne veya konuyla ilgili varılan her sonucun, her tezin antitezini ortaya atarak, zihni nesnenin daha derin ve geniş bir kavrayışına yol açıyor. Zihni daha geniş ufuklara davet eden romantik ironi kendi kendine ironiyi başka bir ifadeyle bir öz eleştiriye de ayırmamaktadır. Ancak özne dahil her şeyi eleştiri süzgecinden geçiren romantik ironinin yol açacağı muhtemel karamsarlığın karşısında zihnin yardımına koşan unsur insanın olmazsa olmaz özelliklerinden biri olan Mutlak özlemimizdir; bizi Mutlak veya Yüce'nin peşinden sürekli koşturur. Bütün bunlar da romantiklerin poetik veya şiirsel olarak gördükleri bir oluşum sürecinde gerçekleşmektedir. Sonuç olarak Aydınlanmanın mekanik ve sabit evren ve dünya görüşüne karşı, romantizm hareketli, heyecanlı vb. bir dünya tasavvurunu ortaya koyup savunarak Batı düşüncesini durağanlaşmaktan kurtarıp yeni bir hareketlilik kazandırdı.

Ironic and Poetic Truth in Early German Romanticism

Summary

Baki KURTİ

Phd. Candidate

Uludağ University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religion, Bursa, TR

ORCID: 0000-0001-8407-8312

kurtibaki83@hotmail.com

In eighteenth-century Europe, the early German romantics witnessed an alienation and fragmentation for which they blamed modern civilization and its elements, the modern city and capitalist economy, modern science, Cartesian philosophy, and religion. The division of labor in the capitalist economy that separates people from their fellows, the Cartesian mind-body dualism that leaves people fragmented, Copernicus and Newton's understanding of mechanical nature governed by physical laws that alienate people from nature, and the religious conflicts which like the capitalist economy separate people from their fellows, contributed to this issue. (Cook 2019: 114).

But all these fragmentation or divisions took place in the broader context of the 'change' event in Europe. Early German romantics used change, contingency and instability to nurture the concept of *bildung*, which expresses concepts such as formation, education, culture in German (Steuerwald 1998: 113), and put forward an understanding of human life in which man constantly transforms and perfect himself. What is called *Bildung* is the most striking achievement in the transition from a static-rationalist to a dynamic-speculative model of reason. It was the goal of the *bildung* theories of the early German romantics to try to mobilize the false as fuel for what is now conceived as a dynamic, narrative conception of reason, as opposed to rationalism, which sought to erase falsehood through an abstract philosophical method. (Pfau 2019: 144).

It would be most appropriate to define the term *bildung*, which can have different meanings in German, as an ethics of self-perfection with its dialectical elements. (Beiser 2003: 26-27). No longer starting from first principles, but rather based on what Goethe called 'soft empiricism', *bildung* rather than an explicit theory, involves a narrative implication of new conceptual spaces in which a philosophy of the future will stand. This philosophy, too, will be published in Schlegel's enthusiastic projection and romantic poetry, 'universal poetry'. (Pfau 2019:144-145). Universal poetry is a project designed to poeticize life and society, and it originates from the innermost depths of the soul with the tools of symbolic language. (Sturma 2017: 321). However, before the universal understanding of poetry of early German romanticism, it seems appropriate to consider the romantic irony that we can see in relation to *bildung*, both because of the meaning of this poem and the dialectical elements it carries. Because *bildung* is not an ordinary synthesis, it is an 'antithetic synthesis' and irony makes it possible to synthesize between highly contradictory elements.

Romantic Irony

We can say that the concept of romantic irony means the destruction of the distinction between the audience and the work of art, the subject and the object, the mind and the world, the knower and the known, or the thought and the subject: “An absolute synthesis of absolute antitheses, the continual self-creating interchange of two conflicting thoughts” (Schlegel 2015: fr. 121). In other words, it gives the audience, the world and the artist a mutual role in the formation or emerging of meaning.

Thinking in the same vein as Schlegel, Friedrich von Hardenberg (1772-1801), better known as Novalis, makes quite explicit reference to the latter's notions of irony, humor, and wit: “What Fr. Schlegel characterizes as irony is, in my view, the consequence, the character of reflection of true presence of mind. Schlegel's 'rony seems to me to be the genuine humour. Several names are useful for one idea” (Novalis 2018: fr. 29)

In the same fragment, Novalis interprets humour as “a free mixture of the conditioned and unconditioned”, and humour has a close relationship with wit: “Where fantasy and judgement meet arises wit; where reason and whimsy join there is humour”. Dolayısıyla Schlegel'in ironi anlayışında gördüğümüz diyalektik figürler ve karşıt çiftlerle Novalis'te de karşılaşıyoruz. It should be emphasized that the terms 'humor', 'wit' and 'irony' are used interchangeably by Novalis. Therefore, in Novalis, we encounter the dialectical figures and opposite pairs that we see in Schlegel's understanding of irony.

The term 'irony' has its roots in the ancient Greek *eirōneía* and can mean exaggeration or understatement. Latin translations of *Eirōneía* are *simulatio*, *dissimulatio*, *permutatio*, or *ironia*. Eiron is a person who disguises himself and pretends to protect himself or to challenge others. Socrates can be regarded as the most important figure of the Greek eiron in this respect. Because despite his knowledge, he pretended to know nothing in order to challenge his opponent (Frischmann 2019: 173). Thus the concept of romantic irony arising from Socratic skepticism poses a challenge to both empiricist and idealist notions of truth, knowledge, and certainty. Schlegel transformed irony from a rhetorical tool into a universal theoretical, poetic and philosophical principle and method, a basic mental disposition and attitude: “Philosophy is the real homeland of irony, which one would like to define as iogical beauty” (Schlegel 2018: fr. 42)

But romantic irony is also Fichtean. Fichte sought to define the fundamental openness and futility of knowledge with the claim of the 'wavering of imagination', and pointed to the constitutive dynamics of the human mind in general with the idea of 'endless struggle'. “Imagination is a faculty that wavers in the middle between determination and nondetermination, between finite and infinite” (Fichte 1982: 194). The basis of Schlegel's concept of irony is the dialectical understanding of structural uncertainty and the infinite openness of human activity. Thus, romantic irony oscillates between interrelated ideas; It stands for whole and part, certainty and uncertainty, constancy and clarity, infinity and finitude. Irony expresses human freedom, creativity, spontaneity and the right to self-determination, it is “the mood that surveys everything and rises infinitely above all limitations” (Schlegel 2018: fr. 42).

But, on the other hand the irony, is 'self-restriction', a point where its twin structural elements meet. (Schlegel 2018: fr. 37). Self-restriction, nurturing one's current view of the world and at the same time keeping oneself open, i.e. recognizing that there are other possibilities for oneself, always has the effect of reining in the tendency to rest and persuade oneself. The feature of irony, then, is the plurality of possible forms one can be, and what he senses is the Absolute or truth, a resource that is not consumed by any set of such forms (Rush 2016: 69).

A constant state of struggle is observed in the understanding of romantic irony. Even after we have come to an end, we must not give up the struggle because we can reach a deeper perspective, a richer understanding, and a clearer expression of truth that is more suited to wholeness, richness, and depth of experience (Beiser 2002: 448). In Novalis, this struggle emerges in the transformation of philosophy, which is a struggle to think of an absolute ground that will complete itself, into an endless activity after the absence and impossibility of this ground. Therefore, the need that gave rise to philosophy can only be satisfied relatively, as it can never be satisfied. If we consider that the struggle to philosophize is based on the 'renunciation of the Absolute', the activity of my self is doomed not to reach the Absolute. For in this way the I can cease to be itself, which expresses the acknowledgment that the condition of knowing is the acceptance of the finite. (Novalis 2003: 167-168). The ideal can never be achieved because it can be its own destruction. The nobility of the I lies in its free ascension above itself, as in certain respects it can never rise absolutely (Novalis 2003: 157). But philosophy, on the other hand, does not completely abandon the Absolute, because the longing produced by our incomplete sense of oneness gives rise to the desire to know and act upon us. (Bowie 2003: 95). If we were able to reach the Absolute then our excitement about being in a wonderful new position would vanish. Indeed, we would get carried away with the feeling and thought that life is meaningless. Schlegel also emphasizes that it would not be good for us if the whole world became "comprehensible in earnest" (Schlegel 1971: 268).

How then is the Infinite/Absolute to be posited? Schlegel's answer is that the individual is given the consciousness of the Infinite through the feeling of 'sublime'. The feeling of the sublime is the assurance of the existence of the Infinite, the measure of the knowledge of the Absolute. (Schlegel 1997: 246). According to Schlegel, if we dig into human emotions, we will reach the sublime feeling, which we can call substantive and find the similarity of the consciousness of the Infinite, after those incidental emotions caused by different life experiences (Schlegel 1997: 245). Schlegel emphasizes that although this feeling cannot be explained or proven, it can still be interpreted and the tool for its interpretation is poetry. But can't the feeling of the sublime be false, or the poet's Infinite feeling an illusion? Schlegel admits that this is actually fiction, but insists that it is necessary because the emotion in question is inherent in the most fundamental tendency of human nature. This tendency is the longing of the Infinite, its effort to unite itself with the universe. (Schlegel 1997: 247). Therefore, when Schlegel calls it a fiction, he does not mean to say that it is false, but that it can neither be proved nor denied by discursive means (Beiser 2002: 457).

Poetry

"Poetry is the truly absolute real. This is the heart of my philosophy. The more poetic the more true" (Novalis 1997: fr. 24). The acceptance of the poem as 'absolute real' cannot be expressed more strongly than in this fragment of Novalis. Schlegel, who identifies poetry with the creative power of man and the productive principle of nature, sees it in all kinds of art; in sculpture, buildings, dramas, symphonies, paintings and novels. After all, every work of human creativity- as long as it is beautiful- is poetic. Like Schelling, who sees the sensory world as "the original, as yet unconscious Poesie of the spirit" (Schelling 2022: 39), Schlegel uses the concept of poetry by giving it its former meaning. The Greek word for poetry, ποιητικός, means to produce or to create (Beiser 2003: 16). The worlds of Poetry and Nature are both eternal and inexhaustible, and indeed poetry itself contains all living Nature, all that is created. Thanks to our inner poetic creativity, we can understand the poetry of man and nature (Cook 2019: 126).

The use of the term romantic poetry beyond its literary meaning to include human creativity was important for two reasons. First, the use of romantic poetry not only for literary creativity, but also for every artistic creation, and therefore for Nature's creativity, marked a crucial point for Schlegel, Schelling and Novalis in 1797: the continuity between Nature and art. What the artist creates is what Nature creates through him, so the artist's activity is the revelation or expression of Nature. Second, the use of the term poetry for all kinds of aesthetic as well as literary works was necessary for the romantics' ultimate goals: Bildung, the education of humanity, the development of all forces as a whole (Beiser 2003: 21).

Romantic poetry, as one of Schlegel's much talked about and discussed poetic contributions, can be described as a modern and "progressive universal poetry" in the modern sense. It achieves its universality by combining different content and styles with each other, by trying to "reunite all separate species of poetry" and brings poetry together with all other spiritual fields. Continuous progress is 'progressive' as long as it is in continuous development. . The romantic kind of poetry is still in the state of becoming; that, in fact, is its real essence: that it should forever be becoming and never be perfected. (Schlegel 2015: fr. 116).

While the unknowability of the Unconditional is something philosophy can only state as a fact, poetry in general, which Novalis means by her creative arts, can do more. As Novalis puts it, speaking through the character of Lothario, "the innermost mysteries of all arts and sciences are the property of poetry. Everything has emanated from there, and everything must flow back there. In an ideal state of mankind there would be only poetry; namely the arts and sciences are then still one". Also Schlegel, through the character of Antonio he represents, says that "the communication and representation of all arts and all science cannot be without a poetic ingredient" (Schlegel 2015: 369).

While adding poetry to the symphony as a tool for understanding and explaining the world, Schlegel calls for a new and radical understanding of philosophy that dethrones philosophy as the "queen of all sciences". Therefore, we see the combined forces of philosophy and poetry in the character of the philosopher-poet, so we can say that the dualism of art and criticism or poetry and philosophy is one of the main dualisms that

the romantics overcame: “poetry and philosophy should be made one” (Schlegel 2018: fr. 115). It is worth bearing in mind that this romantic transformation of philosophy is not a destructive but a constructive project aimed at keeping philosophy open and productive. Indeed, it has elements of renewal, and sees the Platonic dialogue as a pioneer because of its fusion of philosophical content and literary form, its open-endedness and, above all, its use of irony. The merging of the boundaries of philosophy and poetry, including mathematics, is the result of the understanding that our search for knowledge will always remain a work in progress, and that philosophy is in an open, common and continuous state of becoming (Brusslan ve Norman 2019: 8-9).

Aiming to bring poetry to a different plane like irony, Schlegel developed the concept of programmatic transcendentalpoesie (transcendental poetry) by analogy with the language of philosophy. The term 'transcendental' refers to the conditions for the possibility of an a priori cognition in the idealist philosophy of Kant and Fichte. Schlegel takes this approach and transfers it from the theory of cognition to an aesthetic level and states that as the task and function of transcendental poetry, all poetry must reflect on the conditions of possibility. (Malinowski 2004: 148). Novalis takes Schlegel's idea of transcendental poetry one step further as a combination of poetics and poetry, philosophy and literature, ideal and reality. He understands transcendental poetry as the relation of consciousness to the mysterious existence of being in the world, and from it one can expect a process of literary metaphors that “comprehends the laws of the symbolic construction of the transcendental world” (Novalis 1997: fr. 42). From this it follows that the transcendental poet must magically change the world. The two philosophers in question share the view that these transcendental-poetic tasks will continue and never end.

This is where the poem is reintroduced into the discussion with its ironic character. Because poetry, like irony, expresses the romantics' search for a way that will bring them closer to eternity despite everything. The power of the romantic spirit will no longer be restrained by the awareness that it wants and demands more for itself than ever before. (Walzel 1932: 30-31). Rather than interpreting the Unconditioned or the Absolute from the outside, poetry has the power to show its ambiguity. Because, according to Novalis, the expressive power of poetry is higher than philosophy. To evoke a meaning of the Absolute, poetry uses even the most common of our world's things. And that was the essence of romance for Novalis (Larmore 2017: 220-221): “Insofar as I give the common an elevated meaning, the usual a secret perspective, the known the value of the unknown, the finite an infinite appearance—I thus romanticize”. Hence, for Novalis, “The world must be romanticized... Romanticizing is nothing other than a qualitative potentializing. (Novalis 2018: 96). Just as irony has two dimensions, romanticization is a two-way procedure. Each of the aspects corresponds to the fundamental tension that Novalis argues is inherent in practical life under absolute conditions. On the one hand, the philosopher-poet makes the ordinary extraordinary, even supernatural, and in this case, the ordinary elements of the world should be seen as problematic and they should be shown what they are not. To achieve this, the poet places objects in alien contexts that give them an aura of normalcy and take them out of

the usual contexts and make them strange. On the other hand, the philosopher-poet romanticizes the eternal, mysterious or extraordinary as ordinary. (Rush 2016: 76).

For Novalis, the experience of the Absolute is twofold, whether viewed from a theoretical or practical point of view. In philosophy and theoretical sciences it is a never-ending search for an absolute ground that does not exist and can never be reached; The absolute inaccessibility of this, along with a natural urge to try, is the only philosophical absolute we can experience. But it is always possible in ordinary life, even if only for short moments. Poetry, precisely the embodiment of the practical (moral ideas), constructs or reconstructs for us these moments created by the art of artistic presentation (Kneller 2019: 36).

This quest and longing, which is also included in Novalis's Blue Flower dream, in which all the romantic longing for eternity is symbolically presented, has a special place in Schlegel's thought. For Schlegel, the real world is not ordinary, for his open alliance with the Infinite has made him noble. The romantic begins to love the finite world to the extent that he sees eternity reflected in him. "Yearningly the romanticist gazed beyond mere temporal life and sought the way from the finite to the infinite" (Walzel 1932: 28). Therefore, it is worth emphasizing that what early German romanticism was trying to grasp was not a relationship that could be expressed as the 'infinite approach', but rather an intuition or vision of the Infinite within the more radical finite, or a kind of identity that unites two contradictory realms or worlds (Smith 2019: 60).

In Novalis' poetic program, a traditionalized way of perception and a traditional view of the world and reality are criticized. In this way, the linking operations to be performed by the poet consciously connect heterogeneous oppositions, in which the familiar is pleasantly alienated and what is perceived as strange is brought to a familiar level. What is important in poetry is not the establishment of a logical and intelligible link with a particular life situation. The point is that the art medium transforms the world of different experiences into an endlessly diverse imaginary cosmos or artificial chaos conceived as a vision of unity (Malinowski 2004: 150). The poet should display a colorful world, that is, life, with irony, wit and all the creative tools at his disposal. Yet the poem itself must be arranged in such a way that it makes us love to go below the surface of things to catch the endless flow that leads us to unity and perfection. As Schlegel in particular puts it, romantic irony was precisely this poetic sign, a linguistic turn pointing to the Absolute, to what lies beyond and to the multiple fracture surface of formation, the contrast and sharpness of the tension that constitutes the trope of allusion. Thus the dominant theme of romantic literature and science is the expression of deep unity and perfection through the colorful dance of life (Richards 2002: 112). As the surface of this deep unity, the background of the integrated and progressive 'universal poetry' is understood thanks to the fragmentation, division or alienation that we mentioned at the beginning of our article, which can be seen as an upper concept that includes both.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Behler, E. (1993), *German Romantic Literary Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. C. (2002), *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, F. C. (2003), *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Bowie, A. (2003), *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Manchester: Manchester University Press.
- Bowie, A. (2003), *Introduction to German Philosophy From Kant To Habermas*, Cambridge/UK: Polity Press.
- Brusslan, E. M. & Norman, J. (2019), "Introduction", *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*, ed. Elizabeth Millán Brusslan & Judith Norman, Leiden-Boston: Brill.
- Bubner, R. (2003), *The Innovations of Idealism*, (trans. N. Walker). New York: Cambridge University Press.
- Ertene, M. (2017), "Çevirmenin Önsözü", Schelling, Sanat Felsefesi, (çev. M. Ertene & S. Arslan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Cook, E., (2019), "The Philosophy of Myth", *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*, ed. Elizabeth Millán Brusslan & Judith Norman, Leiden-Boston: Brill.
- Everett, K. & Kuhn, H. (1939), *A History of Esthetics*, New York: The Macmillan Company.
- Fichte, J. G. (1982), *The Science of Knowledge*, (ed. and trans. by P. Heath & J. Lach). (2. Basım). Cambridge/Massachusetts: Cambridge University Press.
- Frischmann, B. (2010), "Friedrich Schlegel's Transformation of Fichte's Transcendental into an Early Romantic Idealism", *German Idealism, and Early Romanticism*, ed. Daniel Breazeale and Tom Rockmore Fichte, Amsterdam- New York, Rodopi.
- Izenberg, G. N. (1992), *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787-1802*, Princeton: Princeton University Press.
- Kneller, J. (2019), "The Copernican Turn in Early German Romanticism", *Brill's Companion to German Romantic Philosophy, Brill's Companion to German Romantic Philosophy*, ed. Elizabeth Millán Brusslan & Judith Norman, Leiden-Boston: Brill.
- Larmore, Ch. (2017), "Hölderlin and Novalis", *The Cambridge Companion to German Idealism*, (2. Basım). ed. Karl Ameriks, Cambridge: Cambridge University Press.
- Littlejohns, R. (2004), "Early Romanticism", *The Literature of German Romanticism*, ed. Dennis F. Mahoney, New York: Camden House Press.
- Malinowski, B. (2004), "German Romantic Poetry in Theory and Practice: The Schlegel Brothers, Schelling, Tieck, Novalis, Eichendorff, Brentano, and Heine", *The Literature of German Romanticism*, ed. Dennis F. Mahoney, New York: Camden House Press.

Novalis, (2018), "Çiçek Tozları", *Novalis'ten Aforizmalar*, (çev. G. Aytaç). İstanbul: Say Yayınları.

Novalis, (2018), "Aforizmalar ve Fragmanlar", *Novalis'ten Aforizmalar*, (çev. G. Aytaç). İstanbul: Say Yayınları.

Novalis, (2003), *Fichte Studies*, ed. Jane Kneller, New York: Cambridge University Press.

Novalis, (1997), "The Universal Broullion", *Theory as practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, ed. Jochen Schulte-Sasse, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Novalis, (1997), "On Goethe", *Philosophical Writings*, (trans. by M. M. Stoljar). Albany, State University of New York Press.

Novalis, (1997), "Last Fragments", *Philosophical Writings*, (trans. by M. M. Stoljar). Albany, State University of New York Press.

Novalis, (1997), "Logological Fragments I", *Philosophical Writings*, (trans. by M. M. Stoljar), Albany, State University of New York Press.

Novalis, (2007), *Notes for a Romantic Encyclopaedia*, (ed. and trans. by D. W. Wood). Albany, State University of New York Press.

Pfau, Thomas, "Romantic Bildung and the Persistence of Teleology", *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*, ed. Elizabeth Millán Brusslan& Judith Norman, Leiden-Boston: Brill.

Platon, (2006), *Şölen-Dostluk*, 4. b., İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Platon, (1892), "Phaedrus", *The Dialogues of Plato*, (trans. by B. Jowett). London: Oxford University Press.

Rush, Fred, (2016), *Irony and Idealism: Rereading Schlegel, Hegel, and Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press.

Schelling, F. (2015), "Mitoloji Üzerine Konuşma", *Edebi Mutlak: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*, ed. P. Lacoue-Labarthe& Jean-Luc Nancy, (çev. S. T. Teyseyre). İstanbul: İnsan Yayınları.

Schlegel, F. (2018), *Eleştirel Fragmanlar*, (çev. K. Duymuş). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Schlegel, F. (2015), "Eleştirel Fragmanlar", *Edebi Mutlak: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*, ed. P. Lacoue-Labarthe& Jean-Luc Nancy, (çev. S. T. Teyseyre). İstanbul: İnsan Yayınları,

Schlegel, F. (2015), "Athenaeum'un Fragmanları", *Edebi Mutlak: Alman Romantizmi Edebiyat Kuramı*, ed. P. Lacoue-Labarthe& Jean-Luc Nancy, (çev. S. T. Teyseyre). İstanbul: İnsan Yayınları.

Schlegel, F. (1971), "Athenaeum Fragments", *Friedrich's Schlegel's Lucinde and the Fragments*, (trans. by P. Firchow). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Schlegel, F. (1997) "Dialogue on Poesie", *Theory as practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, ed. Jochen Schulte-Sasse, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Schlegel, F. (1991), "Ideas", *Philosophical Fragments*, (trans. by P. Firchow). ed. Rodolphe Gasche, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Schlegel, F. (1971), "On Incomprehensibility", *Friedrich's Schlegel's Lucinde and the Fragments*, (trans. P. Firchow). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Schlegel, F. (2003), "On Goethe's Meister", *Classic and Romantic German Aesthetic*, (ed. by J. M. Bernstein). New York: Cambridge University Press.

Schlegel, F. (1997), "Introduction to the Transcendental Philosophy", *Theory as practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, ed. Jochen Schulte-Sasse, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Seyhan, A. (2009), "What is Romanticism, and where did it come from", *The Cambridge Companion to German Romanticism*, ed. Nicholas Saul, New York: Cambridge University Press.

Smith, J. H. (2019), "Religion and Early German Romanticism: the Finite and the Infinite", *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*, ed. Elizabeth Millán Brusslan & Judith Norman, Leiden-Boston: Brill.

Steuerwald, K. (1998), *Almanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: ABC Yayınları.

Sturma, D. (2017), "Politics and the New Mythology: The Turn to Late Romanticism", *The Cambridge Companion to German Philosophy*, 2. Baskı, ed. Karl Ameriks, Cambridge: Cambridge University Press.

Walzel, O. (1932), *German Romanticism*, (trans. A. E. Lussky). New York: Frederick Ungar Publishing.

Wheeler, K. M. (2011), *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, (çev. H. Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.



Makale Geliş | Received: 05.08.2022
Makale Kabul | Accepted: 14.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1156821

Canberk ŞEREF

Yüksek lisans öğrencisi | Graduate student

Ankara Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara TR
Ankara Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of French Language and Literature, Ankara TR
ORCID: 0000-0003-4135-3198
can.seref@hotmail.com

Schopenhauer'ci İsteme'den Nietzscheci Dionysos'a ya da Kötümserliğin Üstesinden Gelmenin Trajik Karakteri

Öz: Bu çalışmada, en başta, *Tragedyanın Doğuşu*'nun Nietzsche düşüncesinin temeli olduğu fikri benimsenerek, bu metnin temel savını irdelemek amaçlanmıştır. Bir düşünürün fikirleri şüphesiz ki belli bir birikimden başlayarak şekillenir. İlk önce biriktirilen kütüphane, daha sonrasında özgünlük adına değiştirilecek ve dönüştürülecektir. Nietzsche için can alıcı bulduğumuz da Schopenhauer ile olan karşıtlığı bakımından budur. Bu sebeplerden, çalışmamızda Schopenhauer felsefesi ve estetik anlayışı, kaçınılmaz olduğu üzere Kant ile atılan temeliyle göz önüne alınmış, sonrasında Schopenhauer ve Nietzsche arasındaki göz ardı edilemez yakınlığa rağmen yine de radikal olan farklılık belirtilmiş, ardından da Nietzsche'nin antik Yunanlılarda gördüğü, tragedyaı kuran trajik bilinç serimlenmiştir. Tüm bu süreç boyunca göz önünde bulundurulmuş, Schopenhauer'ci kötümserlik ve Nietzscheci kötümserliğin ilişkisi ve farklı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Schopenhauer, Nietzsche, Estetik, Müzik, Tragedya, Trajik İnsan.

From Schopenhauerian Will to Nietzschean Dionysus or the Tragic Character of Overcoming the Pessimism

Abstract: In this paper, essentially, by adopting the idea that it shows the basis of Nietzschean thought, it is aimed to address the principal hypothesis of *The Birth of Tragedy*. For an intellectual, their ideas are surely formed after a certain reservoir. The library which has been accumulated in the first place, would then be changed and transformed in the favor of originality or autonomy. This is what we find crucial too in the case of Nietzsche within the context of his philosophical contrast with Schopenhauer. Therefore, in this paper, Schopenhauer's philosophy and his theory of aesthetics and, as it would be inevitably necessary, their foundation on Kant's philosophy are taken into

consideration; afterwards, despite of an undeniable closeness between Schopenhauer and Nietzsche, their nonetheless radical difference is unfolded; and then the tragic mindset which Nietzsche has seen to have created the tragedy in the ancient Greeks is examined. And throughout all this process, relation and difference between Schopenhauerian pessimism and Nietzschean pessimism has been taken into account.

Keywords: Schopenhauer, Nietzsche, Aesthetics, Music, Tragedy, Tragic Man.

Giriş

Nietzsche felsefesi dinamik bir felsefe, Nietzsche yazısı da dinamik bir yazıdır. İçinde kavramları bulsak da bunlar çoğu zaman tam anlamıyla akışkandır, hatta bu yüzden birer kavram olmaktan çok sembol yerine dahi geçebilmektedirler. Dolayısıyla bu anlayışları bir kalıba sokmak ve tamamıyla öngörülebilir kılmak, çoğu zaman bunu istemeyen (ve böyle olmayan) bir şeyin -Nietzsche'nin reddettiği bir şekilde sistematik önyargıyla- parçalamak suretiyle -yine Nietzsche'nin yazı tarzının amacının aksine- onun sınırlarını belirlemek olmaktadır, ki Nietzsche'nin birçok görüşte ayrı bir surette ortaya çıkmasının sebebi tam da bu olmuş gibi görünüyor. Yalnız, filozofu incelerken düşüncesinin temelini ve etkilendiği alanları kavramamız ve bu fikirlere karşı nasıl bir tutum alarak ilerlediğini bulmamız, her zaman yorumcunun ona daha yakın olmasını sağlar; dolayısıyla filozofa nispeten çok yönlü bir bakış açısı kazanmamıza imkân sağlamakla beraber, düşüncesinin ilerleme sürecini ortaya çıkararak anlamlandırmamızı olabildiğince nesnel kılar (ki Nietzsche'nin soykütük yöntemi de budur: çoklu bakış açısının yardımıyla, "olabildiğince nesnel" [bkz. Nietzsche 2011a: 124]). Nietzsche için bu durum, başlıca Schopenhauer ile ilişkisinde can alıcı gözükmektedir. Genç Nietzsche için Schopenhauer'ın magnum opus'u *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'yı* keşfetmesi bir dönüm noktası olur¹. Kötümser felsefeye ilk başta çok güçlü bir yakınlık hisseder ve zaten hayranı olduğu Richard Wagner ile ileride bizzat tanıştığına, müzisyenin Schopenhauerci yanı ve dostlukları, Nietzsche'nin ilk kitabını oluşturan baş unsurlar olur. Diğer taraftan, Nietzsche her ikisine de ciddi eleştiriler yöneltse de, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde estetik beğeni için yaptığı "çıkarsızlık" tanımının ve -ve

¹ 1865 yılında 21 yaşındayken (Young 2017: 119).

Nietzsche'nin doğrudan bir göndermesi olmasa da- Schiller'in bireyde birliği estetik bağlamda sağlanmaya çalışılan iki içtepi argümanının, *Tragedyanın Doğuşu*'nda - aslında yine daha çok eleştirme bakımından- güçlü bir etkisi sezilir; bunun dışında, Schiller'in estetiği ve dolayısıyla söz konusu iki içtepiyi incelemesindeki kaygısı başlıca ahlakidir, aynı şekilde Nietzsche için de sanatın "yaşamı haklı çıkarması" düşüncesi de ahlak ile ilişkilidir.² Kitaba 1886 yılında yazdığı "Bir Özeleştiri Denemesi" isimli önsözde Nietzsche, kendisi de bu eserde henüz özgünlüğünü bulamadığını ve fazlaca Kant ile Schopenhauer'ı karıştırdığını yazar (Nietzsche 2017: 9, 10). Fakat biz Nietzsche ile aynı tutumu sergilemeye mahkûm olmadığımızdan, kendisinin eleştirilerine rağmen bu figürlerin eser üzerindeki olumlu ya da olumsuz etkilerini, biz mevcut çalışmada kendimizi Schopenhauer üzerine odaklanarak, sakınımsızca gözlemleyebiliriz.

Schiller ve Schopenhauer, Kant'ın estetik beğeni için yaptığı "çıkarsızlık" tanımını temel alıp büyük oranda sürdürür.³ Nietzsche ise *Tragedyanın Doğuşu*'nda bu çıkarsızlık düşüncesini farklı bir yönde yorumlayacaktır. Schopenhauer için bu, felsefesindeki çıkarımıyla değillemeyi salık verdiği İsteme'nin köleliğini insan için askıya almanın bir yoludur, fakat Nietzsche için sanat Yunanlılarda "kötümserliğin üstesinden gelmenin" (Nietzsche 2006: 58) bir temsili olarak görülür. Dolayısıyla sanat aslında bu anlamında yalnızca çıkarsız bir beğeni değil, yaşama yandaş bir değere dönüşür. Nietzsche'ye göre bu, nihilizm ile edilen mücadele sonucunda kazanılan bir zaferi ifade etmektedir. "Yunanlı varoluşun korkularını ve dehşetini biliyor ve duyumsuyordu" (Nietzsche 2017: 28) ama bu bilincin üzerine trajik bir yükselmeyi seçmişti. Dolayısıyla demek oluyor ki, Klasizm izleniminde olduğu gibi Yunanlılar salt tanrısal bir halk değildi ve Nietzsche'ye göre tragedyalarıyla temsil edilen karakterleri, bir mücadele ve zaferin ürünüydü. Varoluşun dehşetini kavrayış olan söz konusu ilk durum, Dionysos ve Dionysosçu deneyime atfedilmiştir. Artık bu

² Schiller için bkz. (Schiller 1999).

³ Kant ile ilişkili ya da bağımsız olarak, felsefede ya da günlük hayatta, "estetik" anlayışı üzerine bu görüş sık sık karşımıza çıkar.

gerçeği bilmenin *birey için* yarattığı nihilist dünya görüşünü (yani Silenos'un Bilgeliği) aşmak ise Dionysosçu gerçeğin Apollon ile teselli edilmesiyle sağlanıyordu. Nietzsche'nin Apolloncu saydığı Homerosçu Olympos dünyası da yaşayabilmek için yaratılmış -sanatsal ve idealize edilmiş- bir dünyadır (Nietzsche 2017: 28), ama bu mit dünyası kendi başına Apolloncudur – Dionysos ile bir ittifak gerçekleşmemiştir, dolayısıyla söz konusu nihilist gerçekliğin nahoşluğu karşısında yaşam tam anlamıyla “haklı çıkarılmış” değil, örtülmüştür. Dionysos ve Apollon'un “kardeşler ittifakı” (Nietzsche 2017: 141) ancak tragedya da sağlanabilecektir (Antik Çağ için). Karşı karşıya getirildikleri zaman, Schopenhauer'ın felsefesi kötümser felsefe iken Nietzsche'nin felsefesi de trajik felsefedir. Bir filozofun kendi felsefesini yaşaması gerektiğini savunduğu gibi Nietzsche'nin birçok fikrinin de kendi yaşamı kaynaklı şekillendiği, bunları psikolojiye indirgememek koşuluyla, özellikle biyografik ve otobiyografik metinlerde görülebilir. Örneğin, Schopenhauer ve Wagner hakkındaki yazıları için daha sonrasında, aslında bu isimlerden bizzat kendisinin anlaşılması gerektiğini söyler (Nietzsche 2006: 63 ve 69). Metnin alt başlığı *-Hellenizm ve Kötümserlik-* ve içeriği olarak Yunanlıların tragedya sanatının evrim süreci ile de kötümserliğin öncelikle benimsenip sonrasında aşılması düşüncesinin yine şahsına paralelliği anlaşılabilir: Burada, genç Nietzsche'nin Schopenhauer kötümserliğiyle mücadelesi sonucu doğan trajik insan söz konusudur, zira bu metin kötümserlikle hala bir mücadele içindedir.⁴ Bu temelin ardından Nietzsche'deki anlamıyla sanat için yöneltilen nihai soru şu olacaktır: “Yaşama istencinin' hiçbir ifade bulmadığı bir sanatın faydası nedir?” (Young 2017: 278). Nietzsche felsefesinin tekrardan ele alınmasının literatür için pek bir yeniliği olamaz, fakat bizim buradaki spesifik kaygımız, Schopenhauer ve Nietzsche'nin görüşlerinde sanatın yerinin ve aralarındaki ayrımın ne olduğu üzerinedir.

⁴Kitabın iki alt başlığı “Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu” (1872) ve yeni basımındaki “Hellenizm ve Kötümserlik” (1886), ilki Dionysos ve Apollon'un ittifakı ve ikincisi Yunanlıların kötümserliği aşmaları vurgularını yapar. Eğer metni 1872 yılında soyutlarsak, Nietzsche hala Schopenhauerci ve Wagnerci anlamda bir kötümserliği büyük oranda sürdürür ama eğer ikinci başlığın vurgusunu da göz önüne alıp, *Tragedyanın Doğuşu*'nda sanatın Kantçı anlamının aşıldığını kabul edersek o zaman Nietzsche düşüncesini daha isabetli ve daha kapsamlı bir şekilde kavramış oluruz. Biz ikincisine meylediyoruz.

Felsefelerine yakınlaştığımızda karşımıza çıkan özetleyici soru şu şekilde olacaktır: “İyinin ve kötünün ötesinde” bir duyum ve kötümserliği birbirinden ayıran veya “iyinin ve kötünün ötesinde bir kötümserlik” (Nietzsche 2017: 8) nedir? Niyetimiz ise bu ayrımı ve sonucunu irdelemek olacaktır.

Schopenhauer Felsefesi ve Sanat

Schopenhauer felsefesi Kantçı idealizm geleneğini devam ettirir (ciddi eleştiriler ama yine de genişletme ve uyarlamalar biçiminde). Bu temelle, Schopenhauer dünyanın yalnızca tasarım (ya da “tasavvur”) olarak bilinebildiğini savunur, zira “bilgi her şeyden evvel ve esas itibariyle tasarımdır” (Schopenhauer 2012: 40). Tasarım ise, dünyayı yalnızca aklın kategorileri ile anlamadır. Yani akıl, bu kategoriler (Kant 2017: 90) ile dünyayı görür ve akıl için bunun ötesinde her şey metafizik ve bilgisi kanıtlanamaz olmalıdır. Metafizik dünya ise kendinde-şeydir, yani numenler dünyasıdır. Numenler, fenomenlerin -aklın kategorileriyle bilinen şeylerin- zıttıdır; öyleyse numenler akla aşkındır. Biz dünyayı yalnız uzam ve zaman içinde ve kategorilere göre algılarız (Kant 2017: 128), dolayısıyla tüm fenomen dünyası aklın tasarımı olarak, yani onun düzenlemesi olarak algıya girer (Kant 2017: 172).⁵ Ama Kant’a göre numenler içgüdü ya da itki olarak kendilerini belli ederler. Kant’ın görüşünde, bu, ahlaka itki, yani “iyi isteme”dir (Kant’a göre bu itkilerin çıkarımını ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı’nın varlığı gibi kavramlardan yaparız). Kendinde şeylerin bizim bilgimiz dışında da kendi yasaları olması gerekir (Kant 2017:135) ama numenleri bilgi olarak kavramak mümkün değildir. Schopenhauer’a göreyse bu numenler hiç de iyi değildirler – dünyayı devindiren, varoluşun tüm ızdıraplarının sebebdirler: Schopenhauer bu akla aşkın kendinde-şeye “İsteme” der. Fakat, İsteme, numenlere tamı tamına karşılık gelmez çünkü İsteme, tek kendinde-şey olarak tüm varlığın tek öznesidir. Bu, bir anlamda sezgisel bir duyum olarak, “herkesin kendi istemesinin algısıdır” çünkü “o [kendimiz] bizim tarafımızca doğrudan bilinen tek şeydir ve bize dair her şeyde olduğu gibi sadece tasarımda

⁵ Burada Gestaltçı algı düşüncesi paralellliğini göz önüne alabiliriz.

verilmez. [...] Bu itibarla doğadan kendimizi değil, kendimizden doğayı öğrenmeliyiz” (Schopenhauer 2012: 45-46). Dolayısıyla “isteme kendini özellikle gövdemizin istemli eylemlerinde duyurur; bu gövdenin kendinde doğası olarak, gövdenin algı nesnesi, yani tasarım olmanın dışında şey olarak duyurur” (Schopenhauer 2017: 49). Yani İsteme'nin bir aracısı olarak beden, İsteme'nin kendisi için bir aracı olmaktadır. Bunun dışında İsteme'nin birey ötesi “bir” oluş olduğunu algılamak ise kendi başına büsbütün bir sezgisel kavrayıştır (Young 2017: 124). Her koşulda Schopenhauer'ın düşüncesi nispeten karanlık kalmaktadır, fakat nihayetinde yine filozof tarafından bulunan çözüm, özneye ve yalın bilincin dolayimsız “mevcudiyetine” temel atan idealizme dayanmaktadır:

Bu suretle Kant'ın kendinde şeyin bilinemeyeceği öğretisi kendinde şeyin sadece mutlak ve muhakkak olarak bilinebilir olmadığıdır; bununla beraber fenomenlerinin veya tezahürlerinin en dolaysız olanı, bu dolaysızlığıyla geri kalanların tümünden *toto genere* [her türden/bakımdan] ayrılanı bizim için onun temsili olduğu ölçüde değişikliğe uğruyor. O itibarla bütün fenomenler dünyasını götürüp ona bağlamalıyız, ki kendinde şey onda bütün peçelerin en hafifi altında kendisini gösterir ama yine de ancak bilgiye tek muktedir olan zihnim isteyen özne olarak benden hep ayrı kaldığı kadarıyla fenomen olarak kalır ve hatta iç algıda bile zaman bilgi formunu üzerinden atmaz (Schopenhauer 2012: 49).

Schopenhauer'a göre her şey, tüm yaşam, yalnızca İsteme'nin nesneleşmesidir; yani metafizikten fenomen dünyasına indirgenmedir. Öyleyse akıl bu fenomen dünyasını kendi kategorilerinin ötesinde göremiyorsa, demek olur ki dünya aklın bu sınırlı görüşü olarak “tasarım”dır – Schopenhauerci ifadeyle, dünya tasarımda vardır. Fenomen dünyası tamamen tasarıma aittir ve tasarımın ötesi aklın bilgi edinmesine, önyargısız bir algıya kapalıdır. Tasarım ötesi olan şey İsteme'dir - ki o da tasarımı bir bakıma yönetendir;- dünyada yeter sebep ilkesine bağlı olan yaşamı kendi kölesi yapan, onlarla kendi işini görendir. Schopenhauer'a göre fenomen dünyası, “son tahlilde uydurmadan ibaretti; en nihayetinde de Schopenhauer'ın ifadesiyle ‘rüyaydı’. Felsefi jargona göre bu, Schopenhauer'ın Kant'tan esinlenen ‘idealizmiydi’ (karmaşık bir terim olduğundan ‘ideal’den ziyade ‘idea’ ile bağlantısı üzerinden okunmalıdır). ‘Rüyanın’ ötesinde, zihinlerimizin

yarattığı 'örtünün' diğer yanında gerçek dünya vardır; Kant'ın diliyle 'kendinde şey' vardır" (Young 2017: 120). Schopenhauer'ın tüm felsefesinin nihai ahlaki çıkarımı ise, bu İsteme olan evrenin ızdıraplı dünyasını yadsımak olmuştur. Fakat Nietzsche'de, sonsuz yaşam olarak Dionysos ile Schopenhauer'da tamamen kötümser görülen tasarım ötesi gerçeklik, tam da başka bir konumdan bakıldığından dolayı tersine çevrilecektir.

Schopenhauer'a göre, dünyayı İsteme'nin kölesi olmaya eğilimli olan tasarımın ötesinde görebilmenin başlıca yolu sanattır,⁶ hatta öyle ki *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* sanatın ele alınacağı 3. kitabına geçişte "atmosfer bir anda aydınlanır" (Young 2005: 104).⁷ Kant'ta temeli atılan düşünceye göre: "Herkes kabul etmelidir ki eğer bir güzellik yargısına en ufak bir çıkar karışır o zaman son derece bölük ve saf olmayan bir beğeni yargısı olacaktır. Beğeni konusunda yargı koyabilmek için, şeylerin varoluşu konusunda en ufak bir etki altında olmamalı ve tamamen çıkarsız bir konumda olmamız gerekir" (Kant 1987: 46). Young'ın örneğiyle, (2005: 109) bir kaplanla yüz yüze karşılaşmak tehlike karşısında doğrudan bizi savunma ve korku ruh haline sokar, oysa Blake'in şiirinde⁸ veya bir tabloda kaplana hayranlık duyarız. Çünkü sanat, İsteme ile *etkileşime dahil olmaz*, yani olumlu veya olumsuz bir bireysel ilgiye bağlamaz; onu, insanı içine alan gerçekliğinden uzaklaştırarak, yine onu salt bilme şeklinde uzaktan bir gözlemeleme imkânı sunar. Sanatı gözlemlerken, insan, İsteme'nin deviniminden bir an çıkar, karşı durumda "istememin kölesi olan kişi sürekli İksion'un tekerleğine gerili durumdadır, Danaos Kızlarının eleği ile su çeker, durmadan susayan Tantalus'tur" (Schopenhauer 2017: 145). Oysaki estetik deneyimle beraber "istemeye uşaklık etme cezasının ortasında, sebt günü tatili yaparız. İşte o an İksion'un tekerleği de durur" (Schopenhauer 2017: 146).

⁶ Aynı şekilde bireyin etkinliğini ortadan kaldıran yöntem ve pratikler (askesis) de kabul edilir.

⁷ Schopenhauer bunu kendisi de belirtir ve Young da alıntılar: 2. cilt, 2. kitabın sonu.

⁸ Bkz. William Blake - *The Tyger*.

Sanatın taklit etme işlevinde kabul edildiği geleneksel görüş, Schopenhauer'da devam ettirilir. Fakat sanatı İsteme'den uzaklaştıran, onun basit fenomenlerin değil, ideanın taklidi olmasıdır. İdea, İsteme'nin “nesneleşmesidir”, sanat eseri de bu ideanın nesneleşmesidir. Böylece sanatla dünyayı görmüş oluruz, fakat dünyanın içine dalıp İsteme'ye köleleşmiş olmadan salt gözlemleriz. Burada, tekrardan Schopenhauer'ın dünyanın özünü kötümser bakış açısıyla gördüğünü ve bu yüzden huzur ya da mutluluk için bu dünyanın değillenmesini salık verdiğini hatırlatalım.⁹ Schopenhauer burada Kant'ın estetik anlayışından pek uzaklaşmaz. Kant da estetik deneyimi “çıkar gözetmeme” olarak tanımladığından, “gerçekten de nesne ile olan gündelik, ampirik ilgimiz varlık yönünden bir ilgi olup, bizi arzular, ihtiyaçlar ve zorunluluk alanına sürükler. Oysa nesneye yönelik estetik ilgi, nesnenin varlığına kayıtsız kalmayı koşul olarak koyan bir ilgi olup, böyle bir ilginin bulunmadığı yerde özneye ilgili ampirik koşullar, yani ihtiyaç ve zorunluluk da ortadan kalkar” (Cevizci 2009: 753).

Schopenhauer tanımında da “idea istemenin doğrudan, yani upuygun nesneleşmesidir” (Schopenhauer 2017: 120). İdea, dünyanın içinde yeter sebep ilkesine ve onun ardışıklığına, diğer şeylerden ayrışık ama onlara bağlı olma durumuna mahkûm değildir. Fakat “bir özne için nesnedir”, dolayısıyla tasarım olarak algılanır (Schopenhauer 2017:121). Yine de kendini yeter sebep ilkesinden ayrı sunduğu için doğrudan bir nesneleşmedir; dolaylı değildir. Belli bir şeyin bilgisi değildir. Burada yapılması gereken ayrıma göre, “bireyin birey olarak ulaşabildiği bilgiler” idea değil, dolaylı bir nesneleşme olan bilgilerdir (Schopenhauer 2017: 122). Dolayısıyla ideaya ulaşmak için bireyin askıya alınması gerekmektedir. Bunu başarabilen de Schopenhauer'a göre ancak ve ancak dâhidir, ki aslında bireyin ortadan kalkması da aynı zamanda dünyanın ızdıraplarının askıya alınması demektir. “Böylece sanat bu özel şeyin [ideanın] üzerinde durur, zamanın çarkını durdurur. Sanat için, ilişkiler ortadan kalkar; onun nesnesi yalnızca özsel olandır,

⁹ Hatta Nietzsche, Schopenhauer'ı bu konuda “belli sanat eserlerinin kötümserliğe hizmet etmekte olduğunu söylediğinde” (Nietzsche, 1968: 434) yanılmakla suçlar.

ideadır" (Schopenhauer 2017:132). Sanatı gözlemlerken istemenin kölesi olmaktan ya da "onun işini görmekten kurtuluş" (Schopenhauer 2017: 124) bu sayede gerçekleşir. Fakat şöyle ki, sanat eserini yaratacak olup bireyi askıya alan deha, yalnızca dâhiye hastır çünkü bu günlük yaşama karşıt bir "kişinin kendi çıkarlarını, dileklerini, amaçlarını bütünüyle görüş dışı bırakma gücüdür" (Schopenhauer 2017: 133). Dâhi eserini ortaya çıkardıktan sonra bir gözlemci bu eserden sanatsal haz alacaksa, onda da dâhide büyük oranda bulunan dehanın belli oranda bulunması gerekir (Schopenhauer 2017: 143). Schopenhauer'a göre üstün yetilere sahip dâhilerin dünyada başarılı olmama sebepleri de işte bu bireyselliklerinin zayıf olması durumu, yani bizzat dehalarıdır.

Schopenhauer'ın tanımında, kişi, sanat eseri yaratırken veya bu sanat eserini gözlemlerken, yani "özne bir ideayı bildiği sürece bir birey değildir", "tek tek şeylerin bilgisinden ideaların bilgisine yükselmiştir" (Schopenhauer 2017: 122), zira idealar ilişkilere bağlı olmayan "mutlak varoluşlardır" (Schopenhauer 2010: 17). "Bilginin saf öznesi ile onun bağ kurduğu idea, yeter sebep ilkesinin bütün kalıplarının ötesine geçmiştir. Zamanın, uzamın, bilen bireyin, bilinen bireyin onlar için anlamı yoktur" (Schopenhauer 2017: 126). Bu durumda kişi ve İsteme arasındaki ayırım kalkar, kişi bundan dolayı İsteme'nin kölesi değil, onun salt nötrlükteki bir gözlemcisidir. Fakat bu öyle bir gözlemdir ki, izleyen ve izlenen arasındaki ayrıklığın çatışması yoktur; bu, "saf, isteme-siz bilmedir" (Schopenhauer 2017: 147). Özne ve nesne ayrımı olmamasına rağmen, kendine etki etmeyeceğini bilmekten kaynaklanan, "tüm acılarımızdan kurtulabileceğimiz nesnel bir seyre dalıştır"¹⁰ (Schopenhauer 2017: 148). Yine de öznesi "bir tasarımdır" (Schopenhauer 2017: 121) ama öznenin nesnenin içinde kaybolduğu, yeter sebep ilkesinin ötesinde bir tasarımdır. Yeter sebep ilkesinden ya da her türlü ilişkiden bağımsız şekilde "zamanın akışına bağlı olmayan, dolayısıyla her zaman aynı

¹⁰ Başka bir bağlamda acıdan uzak seyre dalmaya Schopenhauer, Lucretius'tan bir alıntıyla değinir: "Ne güzeldir denizi döven fırtına dalgalarını, Başkalarının acı çekişini görmek kumsaldan! Sevinç kaynağı değildir başkalarının derdi ama, Bambaşka bir sevinçtir kendinin dertten uzak olduğunu düşün-mek" (Schopenhauer, 2017: 241).

doğrulukta bilinenle -tek sözcükle idealarla, kendinde şeyin, istemenin doğrudan, upuygun nesneleşmesiyle- ne tür bilgi ilgilenmektedir? Bu, sanattır, dehanın işidir. O, saf seyre dalış aracılığı ile kavranan bengi ideaları, dünyanın bütün görüngülerindeki özsel, yerleşik öğeyi yineler ya da yeniden yaratır. Sanat, ideanın içinde üretildiği gerece göre yontu, resim, şiir ya da müzik olur” (Schopenhauer 2017: 132).

Klasik tanıma göre, sanat taklittir: Resim, heykel, edebiyat, hepsi öyle ya da böyle doğada olan şeylerin taklididir. Yalnız Schopenhauer en son olarak, “bütün başka sanatlardan kopuk, tek başına duran” (Schopenhauer 2017: 194) müziği incelemeye alır. Ona göre hakiki müzik, bir şeyin temsili ve hiçbir koşulda bir şeyin taklidi değildir. Müzik aslında diğerlerindeki anlamıyla bir sanat da değildir çünkü bir şeyi gözlemlememizi sağlamaz ya da belli bir uzaklıktan bize etkileşim dışı olmanın rahatını sunmaz; müzik *dolaysız olarak bizimle etkileşim içine girer* (tabii herhangi bir anlamda temsil amacı taşıyan müzik türleri burada dışlanır). Schopenhauer’a göre müzik, İsteme’nin doğrudan kopyasıdır – araya idealar girmez, diğer sanatlar gibi iki kat nesneleşme değildir; şeyleri değil, bizzat İsteme’yi konu edinir. Müzik doğrudan duyguların özünün anlatımıyken, diğer sanatlar daha çok belli bir durum ve belli konunun duygularının anlatımı olurlar, oysa müziğin konusunun bir nesnesi yoktur (örneğin birine duyulan öfke değil, öfke duygusunun kendisi; birinin ardından duyulan yas değil, yas duygusunun kendisi gibi). Müzik, bizi İsteme ile etkileşime sokar, ama yine de İsteme’ye köle yapmaz, dünyanın deviniminin içine almaz. Müzik, kişiye büsbütün nüfuz eder ve etkilerine kapılmaksızın hisleri tattırır. Bir öykünme ilişkisidir ama diğerleri gibi İsteme’nin nesneleşmesi olan fenomen dünyasının öykünmesi değil, İsteme’nin doğrudan öykünmesidir. Öyle ki, etkisinin dolaysızlığı sayesinde “herkes onu doğrudan anlar” (Schopenhauer 2017: 194).

Dolayısıyla, o, şu ya da bu sevinci, belli bir tek sevinci, şu ya da bu üzüntüyü, acıyı ya da ürküyü ya da hazzı ya da esenliği ya da erinci dile getirmez. Tersine müzik, sevincin, üzüntünün, acının, ürküntünün, hazzın, şenliğin, erincin kendisini, bir ölçüde soyut olarak dile getirir. Onların doğasının özünü dış

etkiler olmadan, dolayısıyla bu duyguların devindiricileri olmadan anlatır. [...] müzik her zaman yaşamın, yaşamdaki olayların özünü dile getirir. Hiçbir zaman onların kendisini dile getirmez" (Schopenhauer 2017: 201).

Yalnız, müzik kavramlarla ifade etmez; plastik sanatlar "maddeden kopmuş" olmalarına rağmen salt biçim olsalar da (Schopenhauer 2010: 35), diğer sanatların aksine müzik, *biçimden* de yoksundur. Bundan dolayı da müziği rasyonel bir kalıba ya da tanıma koymak mümkün değildir, "uslamlama onu bilmez" (Schopenhauer 2017: 204). Akıl dünyayı fenomenler olarak, yani tasarım olarak algılamak, müzik dolaysız olarak fenomenin ötesindeki özleri hissettirir ya da sezdirir. Schopenhauer tasarım ve müziğin doğrudan anlatımı arasındaki ayrımı şöyle dile getirir:

Kendini senfoninin izlenimlerine bırakan biri dünyanın, yaşamın bütün olaylarını, önünde geçit töreni yaparken görür gibidir. Gene de bu kişi düşündüğünde müzik ile aklıdan geçenler arasında hiçbir benzerlik gösteremez (Schopenhauer 2017: 202). Demek oluyor ki müzik saf anlamdaki dünyadır, tasarımın gözünden değil.¹¹

"Böylece dünyayı 'gövdeleşmiş müzik' diye adlandırabileceğimiz gibi 'gövdeleşmiş isteme' diye de adlandırabiliriz" (Schopenhauer 2017:203). Ama müzik bir sanat olduğundan dolayı, İsteme'ye *tasarım vasıtasıyla bakmadığından ve İsteme ile bireyi karşı karşıya koymayıp önyargıya sebep olmadığından* dolayı "gerçekliğin bütün acılarından arınmıştır" (Schopenhauer 2017: 204). Buna rağmen fenomenin ötesindeki gerçek özdür ve Schopenhauer'ı kötümser tutumundan ileriye götürüyorsa, dikkat etmeyi hak eden bilhassa bu meseledir ve Nietzsche ile Schopenhauer ayrımını belirleyecek başlıca ayrım da burada yatar. Zira Schopenhauer'daki çıkarım İsteme'nin değillenmesi iken, Young'ın ifadesiyle, tam aksine Nietzsche'ye göre yapılması gereken "İsteme'nin şeytani olarak değerlendirildiği ahlaki bakış açısını bırakmaktır" (Young 2005: 223).

¹¹Dolayısıyla, kötümserlik, bu tasarımın bakış açısından gözlemlenebilirliğiyle temellenmiş gibi görünür; yani sırf tasarımdan kalkan değerlendirme İsteme karşısında kötümserdir. Kendinde şey olan İsteme'yi felsefi boyu bu ilişkide ele aldığı ve kendinde şeyin "kendinde" bir bilgisine sahip olunamayacağını, ileri yaşlarında Schopenhauer şahsi bir mektubunda kendisi de dillendirir (akt. Young 2015: 97). Demek ki Schopenhauer, İsteme'nin, Wittgensteinci terimle "mistik"ten ibaret olduğunu, hakkında konuşmanın metafiziğin boşluğunda kaldığını kavramaya başlamaktadır. Buna göre, Schopenhauer felsefesi belki de karamsar olsa dahi hiçbir olmayan bir prensip dayanaklı bir yorumlama olarak kalmaktadır.

Nietzsche ve Schopenhauerci Kötümserliğin Ters Yüz Edilmesi

Schopenhauer için İsteme dünyasının tasarımıyla ilişkisinden ayrı yargılanması, İsteme'nin şeytani doğasını değiştirmiştir. Bunun yöntemi doğu öğretilerindeki gibi benliğin değersizleştirilmesi olabileceği gibi, aynı şekilde sanat da -aksine, bir karşıt unsuru kaldırmak değil ama diyalektiğin kendisini kaldırmak gibi bambaşka bir yolla- dünyanın çatışmadaki durumunu değiştirir. Schopenhauer'da şekillenen bu fikir özellikle *Tragedyanın Doğuşu*'nda olmak üzere Nietzsche'nin estetik görüşünü belirleyecektir. Yalnız, Nietzsche, sadece *Tragedyanın Doğuşu* değil, sonraki eserleriyle beraber felsefesinde de hiçbir zaman estetikten uzaklaşmayacaktır. Buna göre önce bu ilk eserde sanatın değeri ve Apolloncu ve Dionysosçu sembolizmini, Schopenhauer'daki "İsteme olarak dünya" ve "tasarım olarak dünya" ile kıyasta göz önüne almak isabetli ve aydınlatıcı olacak.

Apollon ve Dionysos, Nietzsche'de de iki karşıt dürtü olarak sembolize edilir. İlki düş, ikincisi de esrikliğin -ya da sarhoşluğun- sonucu ortaya çıkan gerçekliği sunar (Nietzsche 2017: 18). Apollon, Nietzsche tarafından ışık tanrısı -ve bu sembolizmindeki- niteliğiyle belirir. Öncesinin Titan devrine gelip gelerek Olympos'a yerleşen tanrıların dünyasının temsilcisi Apollon'dur. Yani barbarlık ve vahşiliğin, aşırılık ve ölçsüzlüğün egemenlik altına alınarak asilleştirilmesi ve idealleştirilmesidir. Başka şekilde ifade edilirse doğanın irrasyonel yapısının öngörülemez kaotik dinamizmine karşı inşa edilen kültür ve beşerî yapılarıdır. Bunların dışında kaosla mücadele edip oradan düzeni yaratmakla sembolize edildiğinden dolayı form ve sınırlamadır. Apollon'da kabul edilen "düş sunma" özelliği yine kültür ve her türlü yapısını da içinde kapsar. Çünkü varoluşun en taban gerçekliği "korkunç ve dehşet vericidir". Salt bilinçdışı ve güdüselliğin hâkimiyetinde olan doğadır. Nietzsche tarafından çizilen çerçevede, bu nahos gerçeklikten daha derin bir gerçeklik yoktur. Dolayısıyla bu tabandan geriye kalan her şey yanılısamadır. "Apolloncu" sözcüğü şu anlama gelir: Tam anlamıyla kendi kendine yeterli olmaya, tipik 'birey'e, tüm basitleştiren, ayırmaştıran, güçlendiren,

açık kılan, belirsiz olmayana, tipik olana yönelik itilim: Şeylere yönelik itilim, tipik 'birey' e, basitleştiren, vurgulayan, güçlü, belirgin, iki anlamlı olmayan, tipik kılan: Yasanın altında özgürlük" (Nietzsche 1968: 539). Toparlamak gerekirse, Apollon ile sembolize edilmek istenen başlıca kavramlar şunlar olur: basitlik, açıklık, rasyonellik, ölçülülük, kontrollülük, aydınlık, ışık, bilinçlilik, form, ideal biçim, yüceltme, düş deneyimi ve -Delfi tapınıminin "kendini bil" ilkesiyle ilişkide- kendini bilmeye beraber bireysellik.

Dionysos, Apollon'un karşı kutbu olarak irrasyonel doğanın doğrudan elçisi hatta bizzat kendisidir. Dolayısıyla Dionysos biyolojik doğa ya da beden olarak alınabilir (Schopenhauer'ın beden için İsteme'nin öznedeki temsilcisi düşüncesini belirtelim). Ölçsüzlük, öngörülemezlik ve vahşilik Dionysos'a aittir. Bilincin tam karşıtı olarak bilinçdışı olan, formdan -ya da rasyonel değer biçmeden- yoksun gerçekliktir. Kalıba girmemiş -ya da girmez olan- doğadır. Dionysos şarap tanrısıdır, dolayısıyla şarabın temel ve mecazi anlamında sarhoşluk etkisiyle kendini unutmaya yol açan etkisini sembolize eder. Kültürel ve bilinçli gerçekliği ortadan kaldırdığından dolayı kişide yaşam gücüdür; doğada ise en genel anlamındaki yaşamdır. Apollon için geçerli olan kavramların tam tersini de Dionysos'ta kabul edebiliriz. Nietzsche'ye göre " 'Dionysosçu' da sözcüğüyle şu anlama gelir: birliğe yönelik itilim, kişiliğin, günlük hayatın, toplumun, gerçekliğin ötesine doğru faniliğin sonsuz derinliğine ulaşmak: daha karanlık, daha dolu, daha değişken durumlara tutkulu ve acı dolu bir taşma; tüm değişim boyunca aynı derecede kuvvetli, aynı derecede mutlu kalan yaşamın esrikçe bir olumlanması; yaşamın en korkunç ve en sorgulanır değerlerini bile kutsayıp iyi kılan büyük panteistik neşe ve kederin paylaşımı; üretimin, bereketliliğin, döngünün ebedi istenci; yaratım ve yıkımın zorunlu birliğinin hissi" (Nietzsche 1968: 539). Sanat bağlamında, Apollon plastik sanatlar ve ilk örneği Homeros olan imgesel türleri, sabit bir form içindeki teknik ya da biçimsel unsuru kapsar. Dionysos da dans, müzik ve lirik şiiri ve içeriksel unsuru kapsar. Tragedyada ise yine teknik ve temsil olan unsurlarla beraber diyalog (söz)

Apollon'a aitken, müzik, koro ve aslında temsili yapılan korkunç olaylar Dionysos'a aittir.

Yalnız, bütünlüğü kavramak rasyonel yolla olmadığından dolayı, bilim ve bilimsellik Nietzsche tarafından eleştirilecektir (Nietzsche 2017: 2-3 vd.). Yunan tragedyası örneğinde, filozofun bu eleştirel görüşü Sokrates ve Euripides ikilisine¹² yönelir, zira Euripides tragedyası, Sokrates etkisiyle, içgüdülerin dünyası karşısında bir sakınımla akli öne geçirerek "Apolloncu bir tragedya" oluşturmaya meyletmişlerdir (May 1990: 76 vd.). Buna bağlı olarak, Nietzsche'nin Dionysos ve Apollon ilişkisini neden felsefenin diğer dalları altında ya da bilimsel bir tutumla değil estetik çerçevede incelemeye aldığı anlayabiliriz: Trajik istenci sağlayan bakış açısı, yalnızca estetik deneyim ile elde edilebilmektedir. İhtiyaca ve amaca yönelik gözlem veya yine bu tutuma benzer olarak yüzeysel bir iyimserlik, ancak ve ancak bütünlükten yoksun bir bakış açısının parçalı gerçekliğini sunar. Burada asıl dikkat çekici olan nokta, kötümser felsefesinde Schopenhauer'ın bile İsteme'yi estetik ile incelediği zaman aynı "şeytanilikte" görmeyi bırakabilmesidir. İsteme, ona göre "gövdeleşmiş müzik" (Schopenhauer 2017: 203) olarak görülebilirse bile sadece estetize edilmiş bir deneyim ile onaylanır. Buradaki İsteme artık tasarım ötesi İsteme'dir. Dolayısıyla tüm diyalektik ilişki de kalkmıştır. Sanat sayesinde dünyayı bütünlüklü kavramaya ulaşılmış, Nietzsche'nin sunduğu örnekte ise Apollon ve Dionysos, sanatın içinde, tragedyada birbirine kaynamıştır.

Nietzsche'nin Dionysos fikri burada şekillenmeye başlamıştır. *Tragedyanın Doğuşu*'nun 1886'da değiştirilmeden önceki ismi "Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu"dur. Müzik, Nietzsche'ye göre Dionysosçu olduğundan dolayı,¹³ bu başlıkta tam olarak "Dionysosçuluğa" paralel bir anlam taşır; tragedya da Dionysos ve

¹² Sokrates'in, oyunlarını yazarken "Euripides'e yardım ettiği düşüncesi yaygındır" (Laertios 2017: 74). Nietzsche buna göre Sokrates ve Euripides'i bir arada düşünür. Nietzsche'de tragedyanın altın çağının çöküşünün başlaması da Euripides ve sonrası döneme atfedilir. Nietzsche'nin iddiasına göre bu ikili tarafından tragedyaya Sokrates'in "bilimsellik güdüsü" karışmıştır.

¹³ Nietzsche'nin yazım tarzının da müziksel, lirik, metaforik, sembolik yanının uyarıcı etkisinin de aslında Dionysosçu bir tarz olup, Dionysosçu bir deneyim yaşatmak amacıyla filozof tarafından seçildiğini ayırt edebiliriz.

Apollon'un birliği olduğuna göre bu ilk başlıkta ifade edilmek istenen ilk başta nispeten kendi başına olan Dionysos ile -bu tarihi dönem içinde- peşine tanıştırılan Apollon'un bir araya gelişi, çatışmasıdır. Tragedyanın evriminin, Aristoteles'in iddiasıyla beraber Dionysos ilahilerinin okunduğu koro şarkıları olan *dithyrambos*lardan başladığı fikri (Aristoteles 2017: 10) kabul görmektedir. Doğal olarak, bu ilahiler Dionysosçuluğun temsilidir. Çoğu zaman doğaçlama söylenen bu koro şarkılarına, daha sonrasında ilk olarak maskelerle beraber olay ve durumların taklidi eklenmiştir – ilk defa taklit ve gözlemi kapsayan Apolloncu karakter bu şekilde karışmış olur. Sonrasında da Atina tiranı Peisistratos'un ilk tragedya yarışmalarını M.Ö. 534 yılında başlatmasıyla beraber de işin içine teknik girmiştir. Aiskhylos ile ikiye çıkarılan oyuncu sayısı, Sophokles ile üçe çıkarılmış ve dekor vb. gibi tiyatro teknikleri de Apollon ile Dionysos'u birbiriyle sentezlemiştir. Komedyada *dithyrambos*'un Dionysosçu karakterinin baskınlığı devam ederken, tragedyada Apollon dengeli bir hakimiyetle nispeten baskın gelmiştir (Thomson 2004: 187). *Güç İstenci*'nde de Nietzsche bu konudaki kendi gözlemlerinin değerini şöyle ifade eder:

Ben esasında Yunanlı Apollonculuğunun neden Dionysosçu alt temelden yükselmek zorunda kaldığı; neden Dionysosçu Yunanlının Apolloncu olmaya ihtiyaç duyduğu; yani neden korkunç, muhtelif, muallak, ürkütücüye olan bağını basitliğe, kural ve kavramlara boyun eğmeye yönelttiği konusunda tahminde bulunmaktan başka bir çaba göstermedim (Nietzsche 1968: 539-540).

Kendinde Dionysosçu müziğe denk gelir. Çünkü müzik, İsteme'nin formsuz olarak algılanmasıdır. Öyleyse Dionysos, kendisinden uzaklaşmaya çalışılmayan İsteme'dir. Ama bu nasıl mümkün olabilir? Schopenhauer'ın, İsteme'yi, ayrılmaksızın tasarım ile *karşılaştırdığını*, yani İsteme'yi akıl vasıtasıyla fenomen dünyasına *kıyasla* gözlemlediğini tekrar hatırlayalım. Schopenhauer'a göre İsteme, birey için vahşet ve acı doludur (durmadan ve sürekli yaşam ve ölümün döngüsü olarak doğa, bu anlamı açıklar); çözümü ise yaşamı değilleyerek bireysellikten vazgeçmektir – bu durumda İsteme zarar veremez çünkü dünyadaki varlığımız

değillenmiştir (ve de ortada İsteme'nin zarar verebileceği bir şey yoktur). Burada herhangi mistik bir anlamdan çok kiplikten ayrılmayı görmeliyiz. Bunun olasılığı Nietzsche'nin ise ihtimal dışına koyacağı bir durumdur (Apollon'un varlığıyla beraber başka türlü yorumlandığını göreceğiz). Daha doğrusu tasarım ve İsteme olarak dünyayı iki farklı düzlemde şeklinde değerlendirmek, Nietzsche'nin karşıtı olduğu bir görüştür. Hatta bu, Nietzsche'ye göre nihilistçe ve sanata ait olmaması gereken bir tutumdur (Nietzsche 1968: 449). Tekrar konuya dönersek; işte müzik, İsteme'nin bireyin sakınımlara ihtiyaç duymaksızın tattığı İsteme'dir – bu anlamdaki müzik yine bir anlamda sanattır ama yine de “Dionysosçu müzik ‘güzel’ olmaktan ziyade ‘ulvi’dir” (Young 2017: 190). Nietzsche, İsteme'yi bu bakış açısıyla gördüğü zaman onu “Dionysos” olarak adlandırır. Dionysos, hala birey ve yapılar için tehdittir, ama en derininde Dionysos, yaşamın da kendisidir. Bu anlamdaki İsteme, Schopenhauer'ın müzik için yaptığı şu tanımıyla beliren anlamda Dionysos halini alır: “Onun öznesi, tasarım (yanılgı, saçmalık yalnızca tasarım bakımından olanaklıdır) değildir. Tersine müziğin nesnesi doğrudan istemedir” (Schopenhauer 2017: 204).

Tehditkâr olan değil de “yaşamın sözcüsü” olan Dionysos¹⁴ işte burada belli olur – çünkü tehdit, tasarıma yöneliktir. Schopenhauer bile, eğer müzik İsteme idiye, İsteme'ye düşman olan öğretisinde müziğe nasıl hayranlıkla bakabilmiştir? Müzik, İsteme olmasına rağmen salt etkileşime sokan ya da daha doğrusu kendine katıp köle eden İsteme değildir: Müziğin sanat oluşu burada yatmaktadır. Dionysos, “müzik sayesinde kavranan” (Young 2017: 138) İsteme'dir; İsteme'nin sanattaki *doğrudan* bir temsilidir. Böylece Dionysos, yine de Apolloncuya çatışma karşılaştıkları an başlayacak olsa da bu bağlamdayken (ya da daha doğrusu bağlamsızlığı mümkünken) ondan sakınmadan algılanabilen İsteme haline gelir.

Peki sanat, gerçekten uzaklaşma korkaklığı mıdır? Yalnızca salt bir estetik dünya görüşü müdür? Estetik felsefeyle beraber Schopenhauer ve Nietzsche'de

¹⁴ Kötümserliğin Dionysos'u yine pekâlâ tehditkârdır.

sanat, nihai ve zorunlu olarak *principium individuationis* (bireysellik ilkesi) ile tanımlanan birey olarak insanın, “kendi sınırlarını sakınmadan aşmasının” yoludur. Nietzsche, bahsedildiği gibi Schopenhauer’ın aksine bireyin ortadan kalkabileceği fikrini olası kabul etmez. Bu bağlamda kendini unutmak, yani Dionysosçu esriklik bir deneyim olduğundan dolayı, bireyin ortadan kalkması olmaktan çok bir tür askıya alınmasıdır. Nietzsche’nin Hegelci diyalektiği kabul etmemesine rağmen, *Tragedyanın Doğuşu* Herakleitos’un her şeyin “savaşım ile var olduğu” (Herakleitos 2016: 17 vd.) fikrini benimsemiş bir şekilde ilerler (ki bu, katıyen ereksel diyalektik değil, daha çok diyalojik bir ilişki anlamında diyalektiktir). Tragedya bir örnektir ve Apollon ve Dionysos ilişkisi nihayetinde -farklı paydalarda olsa bile- daima mevcuttur. Kaufmann’ın sözleriyle, “ancak Rousseau’nun cennetvari doğa durumunu alkışlayan bir nesil, der Nietzsche, Yunan kültürünün barış ve huzur içindeki bir Aden olduğuna inanır. Esasında, kültür çatışmadan doğmuştur ve antik Hellas’ın güzelliği de şiddetle karşıt olan iki gücün mücadelesi üzerinden anlaşılmalıdır” (Kaufmann 2013: 129). Schopenhauer’a geldiğimizde ise, tasarım dünyasını kuran birey ve kendinde-şey olan İsteme arasındaki ilişki ne Nietzsche’deki Apollon ve Dionysos ne de Schiller’in şekil içtepsi ve maddeye bağlı içtepi ilişkisi gibi birbirinden ayrılmaz olarak kabul edilmez ve dolayısıyla uzlaştırmaları amaçlanmaz. Schopenhauer felsefesinin ahlaki çıkarımı, karşılıklı bir *bağ* değil, elemanların teki olan bireyselliğin ortadan kaldırılmasının gerekliliği olacaktır. Nihayetinde, Schopenhauer’ın İsteme’yi “görünüşle ilişki içinde” (Young 2017: 136) göz önüne almış olması, böylece İsteme’yi şeytani kabul etmesinin asıl sebebidir, demek oluyor ki İsteme’nin şeytaniliği tasarım için böyledir.¹⁵ Söz konusu ilişkinin diyalektiği ortadan kalktığı zaman ise İsteme artık Nietzsche’nin yaşamın kendisi dediği anlamıyla Dionysos’tur. Dolayısıyla tasarımın gözünden İsteme olan, müziğin gözünden görüldüğünde Dionysos’a dönüşür.

¹⁵ Schopenhauer’ın dünyayı kendinde algılamının mümkün olmadığı konusunda ısrarı, felsefesinin bu perspektifte kalışının bir kanıtı olarak alınabilir. Nietzsche’ye geldiğimizde ise gerçek ve yalan dünya fikriyle beraber her türlü kendinelik de anlamını kaybedecektir.

Sadece İsteme ve Dionysos'un değeri değil, Nietzsche'de sanat için biçilen değer de Schopenhauer'a kıyasla başka bir anlam kazanır. Schopenhauer'da sanatın getirdiği "çıkarsızlık" fikri İsteme'den uzaklaşmanın bir aracı olarak görülür. Nietzsche'ye göre ise sanat, Schopenhauer tarafından biçilen, Nietzsche'nin Hristiyanlığa yakıştırdığı "Sabbatların Sabbatı"na duyulan isteğe benzeyen (Nietzsche 2017: 9) değer aksine, yaşamı haklı çıkararak ona bir yandaş değere dönüşecektir. *Tragedyanın Doğuşu*'nun yeni basımında alt başlığının "Hellenizm ve Kötümserlik" olarak değiştirildiğini ayırt etmemiz can alıcıdır. Çünkü Nietzsche'nin önsözünde kendisinin de belirttiği üzere kötümserlik varoluşun özünün bilinciyle baş başa gitmektedir. Buna göre Schopenhauer da kötümserliğe yol açan bu bilince sahiptir fakat sanatı yalnızca yaşamdan uzaklaşma olarak görmesiyle beraber Nietzsche'de olduğu gibi yaşamı onaylama yolu olarak benimsenebileceğini gözden kaçırmıştır. Halbuki Yunanlılar ve Nietzsche, bu kötümserliği büsbütün kabul etmelerine rağmen onu aşmayı başarırlar.

Sonuç

Schopenhauer'ın baş eserinde ve dolayısıyla felsefesinde büyük yer ayırdığı estetik görüşüyle beraber sınırına gelip geri döndüğü kavrayışı Nietzsche dönüşüme uğratar, ters yüz eder ve bir bakıma da tamamlar. *Tragedyanın Doğuşu*, sorgulamasını estetik çerçevede yapmaktadır ama bu çerçeve yalnızca bir estetik felsefe değil, dünyanın estetik bakış açısıyla ya da "estetik fenomen olarak" (Nietzsche 2017: 39) gözlemlenmesidir. Dolayısıyla *Tragedyanın Doğuşu*'nda sanat, Nietzsche için Yunan kültüründen çağının kültürüne yönelik olarak, tüm dünya gerçekliğine yayılır. Nietzsche, felsefesinin karakterini belirleyen baş unsur olacak Dionysos'u bu eserinde tanıtır. Ayrıca Schopenhauer'a bu kadar yakın olsa da ikisini birbirinden ayıran temel fark (gizliden gizliye olsa da) yine burada belirir: Yani Nietzsche Schopenhauer'ın felsefesini özümseseydi de tıpkı Yunanlılara atfettiği gibi kötümser gerçekliği benimseyip bunun üzerine çıkmayı seçmiş olur. *Tragedyanın Doğuşu*, bu bağlamda Nietzsche'nin bakış açısını keşfettiği bir ilk eser olarak yüksek

bir değer kazanır. Kendisinin ifade ettiğine göre: “Görülüyor ki, ağır sorulardan oluşan bir yük, bu kitabın yüklendiği, – en ağır sorusunu da ekleyelim buna! Yaşamın gözlüğüyle bakıldığında ne anlama gelir, – ahlak? ...” (Nietzsche 2017: 7). İşte Schopenhauer ile Nietzsche arasındaki fark -ve Nietzsche ile Batı kültürü arasındaki çatışma-, Nietzsche'nin “yaşamın gözlüğü” olarak ifade ettiği bu bakış açısında yatmaktadır. Nietzsche'nin daha önce hiçbir filozofta karşılaşmadığımız kadar şiddetli olan eleştirel tutumunu, yine filozofun değer biçme temelinde aramak gerekir. Aslında Nietzsche, bir temel belirlediğinden değil ama değerlere yaşamın yani filozofun felsefesindeki anlamıyla Dionysos'un konumundan bakmak anlamında bir perspektife sahiptir. Artık yaşama düşman her şey filozof tarafından eleştiriye maruz kalacaktır. Aşırı bir biçimiyle: “Şimdi kültür, yetişim, uygarlık dediğimiz her şey, günün birinde aldanmaz yargıç Dionysos'un karşısına çıkacaktır” (Nietzsche 2017: 119). Bu bağlamda Dionysos henüz yıkıcıdır. Ama *Bakhhalar*'da sunulan temsile göre, şehre yeni gelen Dionysos'u benimseyenler doğa ile birliğe erişmektedir. Katı Apolloncu olan kentin kralı Pentheus ise Dionysos'un yıkıcı ve vahşi yanına maruz kalır. Dolayısıyla Dionysos'un etkisi tamamen tutuma göre değişmiştir.

Tragedyanın Doğuşu, varoluş içindeki Apollon ve Dionysos'u, dolayısıyla ebedi savaşındaki Apollon ve Dionysos'u inceler. Varlığın dışına çıkararak Dionysosçu deneyim, mutlak birlik duyumsamasının dışında, varoluş içinde değerlendirilirdir (yani sonucu ahlaki bir değerlendirmeye ele alınır). Buna göre esrikliğin içindeki Dionysosçu deneyim, esriklik bittiği zaman başka bir surete bürünür. Artık bu, varoluşun özündeki saçmalığı gösteren Dionysos'tur. Bu, bir bakıma tersine mağara alegorisidir, yani mağaranın dışarısı aydınlık değil karanlıktır (ki Derrida'nın Nietzsche'yi Batı felsefesinin söylemini kullanışıyla suçlarken haklılığı buradadır, zira bu bir tersine çevirme olsa da tersine çevrilen malzeme aynı söylemin içeriğidir). Varoluşun bu saçmalığı da *absürdün* iki unsurun karşıtlığından doğmasından başka bir yerde değildir (bkz. Rosset 2013). Apolloncu güdü hâkim olmaya ve anlamlandırmaya çalışır, Dionysos ise kalıba girmeyip

Apolloncu'nun elinden kaçıp gider – absürt de burada doğmaktadır. Kendi başına - Herakleitos'taki anlamıyla- oluş, müziğin Dionysos'udur. "İsteme" ya da absürt oluş ise, tasarımda, yani Apolloncu deneyim içinde bir Dionysos'tur; başka türlü ifade edilirse varoluşun iki karşıt unsur olarak bir arada bulunduğu uyumsuz durumdadır. Öyleyse Dionysos'un "Apolloncu büyüler ile hâkimiyet altına alındığı" (Nietzsche 2017: 147) tragedya, bengi dönüşün¹⁶ içinde "kardeşler ittifakı"nın sağlandığı bir süreçtir. Tragedyanın doğmasından önce Yunanlılar varoluşa karşı yine kötümserdir, fakat sanatla beraber dışa vurulan trajik istenç ile, yaşam bu bilince rağmen ve bu bilinçle birlikte olumlanır. Varoluşun çatışmada ama yine de sağlıklı veya güçlü bir çatışmadaki durumudur. İnsan dünyada vardır. Bireyi ortadan kaldırmaya çalışmak gibi bir amaç yoktur. Burada başarılan, nihilist tutum ortada olmamasına rağmen Dionysos'un varlığının benimsenmesidir, yani kötümserliğin gerçeğinin tam da benimsenerek bir aşılmasıdır.

Schiller'de estetik ve ahlak altında incelenmeye alınıp ancak sanatta bir araya gelecekleri kabul edilen iki güdü, Apollon ve Dionysos sembolizmini önceleyen bir düşüncedir. Kant'ın kuramı ve sonrasında Schopenhauer'ın benimseyişi ile devam ettirilen "estetik çıkarsızlık" fikri ise, Nietzsche'de bu düşüncelerin varsaydığı gibi yaşamla alakası olmamasının aksine, sanatın yaşama yandaş olduğu çıkarımına dönüşür. Esasen bu fikri, Nietzsche'nin daha sonraki eserlerinde dillendireceği "hakiki" ve "görünüş" dünyası (idealizm geleneğinde "numenal" ve "fenomenal" dünya ayrımı) diye bir ayrım olmadığı fikrine (Nietzsche 2015: 20-26) denk alabiliriz (bu fikirle beraber Nietzsche'de anti-logosantrik bir düşünce de belirmiş olur¹⁷). Dolayısıyla Apolloncu ve Dionysosçu olarak ifade edilen, varoluşun katmanları ya da kurulan gerçeklikler, özünde birbirinden kopmuş değildirler. İkisi de aynı dünyanın farklı biçimde belirmesi olarak kabul edilebilir. Yani doğa ve akıl

¹⁶ Nietzsche'de zaman ok şeklinde doğrusal değil, daire/çember olarak kabul edilir: yani pragmatik ve pratik-rasyonel olarak değil, kozmolojik olarak salt estetik deneyim ile ortaya çıktığı şekliyle.

¹⁷ Zıtlıklar hiyerarşisinin modern sorgulanması Nietzsche ile radikal bir hale gelir. Postmodern düşüncede diyalektiğin ortadan kalkması (örneğin, başlıca Derrida ve Baudrillard), bu bakımdan modernizmin Nietzsche ayağıyla önemli bir oranda öncelenmiştir. Dolayısıyla burada Schopenhauerci düşünce bir tersine çevrilmeye karşılansa dahi, zıttına çevrilmekten çok bir yapısöküme alınmış olarak okunabilir.

ya da bilinçdışı ve bilinç ilişkisi ayrılığı düşünülemez bir bütündür. Böylece fark edilmesi gerekir ki, aslında Nietzsche, eserinde, aklın diyalektiğinin ortadan kalkması -veya ayrımın bulanıklaşması- fikrinin önemli bir temelini atmıştır.

Birey ya da kültürle ilişkisinde “dehşet verici olan” Dionysosçu gerçeklik (Silenos’un Bilgeliği), en taban gerçeklik olarak kabul edildiğinden dolayı, bunun bilinci Nietzsche’ye göre sonuç olarak nihilizm ve kötümserliğe yol açmaktadır. Şimdi bu bilinç insanın yaşama devam etmesi bakımından bir engeldir çünkü karakteristik olarak değilleyici tutuma meyletmektedir. Burada devreye Apollon’un girmesi gerekir, ancak nihai gerçekliğin ayırt edilışinden sonra Apolloncu olanın bir yanılısama olduğu bilinirken, kötümser tavırda görüldüğü üzere hakikati reddetme gönüllüce kabul edilemez. İşte Nietzsche’ye göre, varoluşun korkunçluğunun bilincine rağmen ve yine de ondan kopmaz bir biçimde varoluşu haklı çıkarabilecek olan ancak “estetik fenomen”dir – varoluşun zeminin ya da kaçınılmaz sonunun bilincine rağmen yaşama devam etmek ile tanımlanan trajik tutumdur. Böylece Nietzsche’de sanat, hayattan sabbatvari bir uzaklaşma değil, onu bütünlüklü bir şekilde onaylama değeri taşır. Sanata kıyasla, bilimsellikle beraber hayat ancak kısmen kabul ediliyor ve yüzeysel bir varoluş sürülüyor, hayat belli bir kalıbın içinde duyulan güvenle -ve bunun tesellisiyle- gözlemleniyordur. Sanat ile beraber kendini dışa vuran trajik duyum ise varoluşu tüm nahoşluğu, sertliği ve korkunçluğuyla biliyor ve yine de yaşamı “evetliyordur”. Bu yüzden, yaşama istenci ile ilişkisinde, *diyalektiğin bir yadsınması* olarak, Nietzsche’nin sonraki eserlerinde Dionysos nispeten daha farklı bir anlama gelecek, Bakkhalar’a hayvanları ve insanları parçalatan Dionysos, Apollon ile ayrışmamış bir görüşte değerlendirilecek; trajik insan, üstinsan ve Dionysosçu insan arasındaki ayrım pekâlâ ortadan kalkacaktır.

Şimdi karşımıza çıkan asıl dönemeç, söz konusu iki dünyanın Schopenhauer’da ne değerde olduğu ve Nietzsche’de de bu görüş üzerine neyin değıştiğidir. Tasarımın gerçekliği ve İsteme’nin gerçekliği, genel felsefe terimlerinde kabaca sırasıyla materyal dünya ve metafizik dünyaya karşılık gelir. Yalnız

Schopenhauerci metafizik, idealizm temeliyle oluşturulduğundan dolayı en başından beri bir şüpheyeye yer vermektedir: Hakiki dünyayı sahte dünyadan ayıran belirteç birey perspektifinden bağımsız olarak düşünülemezse, o zaman varoluşun bütün hoşnutsuzluklarının kaynağı olan bu “metafizik”, tam da sırf aşkınsal gerçeklik olduğundan dolayı, aşkınlığı akla olan bir aşkınlık değil midir? Kısaca, bilinç için aşkın olan gerçeklik basit bir şekilde düpedüz *biyolojik* gerçeklik değil midir? Bu bakımdan psikanalizin bu iki düzleme yaklaşımı idealist felsefeden uzaklaşıp Nietzsche felsefesine yaklaşır, zira Schopenhauer'ın insanı güdülemesiyle tanımladığı İsteme, bilinçdışı ve içgüdüler olmaktadır. Bilinç ise bu içgüdülerin, güdülemelerinin sonuçlarını *duyumsayan* yeti olmaktadır. Buna göre Schopenhauer'ın ahlaki öğretisinin amacı, bilinci bilinçdışından koparmak iken, Nietzscheci ahlak psikanalist bir uzlaştırmayı, bir harmanlamayı amaçlamaktadır.

From Schopenhauerian Will to Nietzschean Dionysus or the Tragic Character of Overcoming the Pessimism

Summary

Canberk ŞEREF

Graduate student

Ankara Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of French Language and Literature, Ankara TR

ORCID: 0000-0003-4135-3198

can.seref@hotmail.com

Nietzschean philosophy has always had the ethics as its main concern, and the way this has been put into practice is by evaluating the values of meaning according to the values that are dictated by the “life” itself. So, in keeping with this, Nietzsche advocates a moral system -if one can ever say “system” to a Nietzschean chain of thought- that is life-valuing, enriching, and fulfilling – rather than a moral system which devaluates man’s and the nature’s intrinsic self, such as the Christianity and ascetic practices.

However, Nietzschean thought had also been influenced by the ways of thought that are, according to him, only superficially fulfilling and are life-negating. Along with his deep considerations and studies in the antiquity as a philologist, the name that influenced Nietzsche the most extensively and the most deeply is inarguably Schopenhauer. Young Nietzsche, who had been brought up to be a theologian in a catholic school had quit this path and chose to study philology and was an admirer of philosophy, has discovered a book that has given him the expression of thought which he was so longing for: *The World as Will and Representation*. This magnum opus of Schopenhauer, aggregates the philosopher’s system of thought in two volumes of book. For Schopenhauer, the real and the only thing-in-itself – “noumena”, in Kantian terms- is the Will. And it is neither good nor benevolent, but is the main source of human suffering. Every living being is moved by the Will. Man is not an exception. But his conscious capacities allow him to negate the Will by way of ascetism. However, despite this grim view of the existence in the eyes of Schopenhauerian thought, there is one silver lining that seems almost “optimistic”: music. Art is a way of representation. But whereas some forms of art represent the world as *is*, some do this in a way that reaches beyond what the world *is*. So that, the arts may enable us to interact with the world as Will, but still, they offer this to us without being subject to its intrinsic suffering. And the music, to say it broadly, is the purest and the highest level of arts.

When we return to Nietzsche, although he has been deeply influenced by Schopenhauer -along with Kant and Schiller- in this thought, the conclusion which sticks to him is this encouraging trait of the arts. So, in his first book *The Birth of Tragedy*, the common theme is interpreting the morals from the viewpoint of the arts (which will reveal to be “the viewpoint of the life”). The Greek tragedy, which is according to

Nietzsche the epitome of the arts (at least it is the epitome tragic thought), is par excellence the mediate which bring two opposite symbolical forces of Apollo and Dionysus. The latter is the god that is dark, chaotic, strange, and "natural". While Apollo is the god of light, order, familiar and civility. Greek thought of the classical era had, according to Nietzsche, brought this polar-charactered brother gods together in this form art, and by that they showed that while one can accept and experience thoroughly the scary reality of the existence -through Dionysus-, he can also build on it some reassuring illusions. To yield to one side, either giving yourself to Dionysian wildness or to Apollonian orderliness, means being unilateral, valuing the life in a distorted lens and not accepting the existence in its full. Thus, the pessimism that we see in the Schopenhauerian thought seems to be culpable of such a one-sidedness that has only a makeshift moral conclusion for the problematic character of the existence.

In the end, this one-sidedness amounts to seeing and valuing the existence from one certain point of view, which inevitably causes to see it in a constant struggle, suffering, and endless pain. In short, the eyes of reason or in Schopenhauerian terms "representation", sees a world that does not fit into its static or fixed ideals and abstractions. The world that is becoming flows in an unending way that makes it feel like one cannot hold on to anything, cannot put a value on anything, and meaning is eternally changing. Hence, the pessimistic idea that man is under the yoke of the Will, turning in the wheel of Ixion or carrying the boulder of Sisyphus, he is burdened with a purposeless task – following his desires and his instincts, yet never satisfies them.

Then, what is the difference between Nietzschean world view and the Schopenhauerian world view? Nietzsche has a similar idea concerning the essence of the existence. If so, what did Nietzsche have that helped him surpass this passive pessimism which prevails in the Schopenhauerian thought? We can easily say that, especially according to Nietzsche's first work -*The Birth of Tragedy*- that we are concerned here, this leap from pessimism to tragic affirmation is made possible by music (and realized in Greek tragedy). As the purest of arts and yet being a mediate to observe the world that is dominated by the Will but allowing the observer to be inside this wheel while at the same time being outside of it, music allows man to experience the existence in its full. Without prejudice or one-sidedness, life is accepted in full without falling to a passive form of pessimism. The dark, uncanny, dreadful character of the existence is still present; however, now we are able to experience it with a Dionysian affirmation.

Nietzsche, in contrast to Schopenhauer, advocates a tragic attitude towards the existence, namely being able to utilize Apollonian principles in the same time as accepting the grim reality of the human existence in a Dionysian honesty. He starts his paths in an admiration to Schopenhauerian pessimism. Yet, along this path, Nietzsche discovers a more tragic pessimism as that of Greek's of the Classical Age. And mediate of this process which allows Nietzsche to proceed further, whereas Schopenhauer is stuck with an ascetic negation, is music. The role of the music as the purist form of the arts is to be able to accept the existence in its whole. Therefore, it appears that there is an essential difference between a passive pessimism and a tragic pessimism.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aristoteles. (2017). *Poetika* (çev. A. Çokona & Ö. Aygün). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bell, M. (2012). Friedrich Schiller, Moral Sentimentalism and the Emergence of the Aesthetic. *Aesthetics and Modernity from Schiller to the Frankfurt School* (ed. J. Carroll, S. Giles & M. Oergel, pp. 9-24). Bern: Peter Lang AG International Academic Publishers.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi* (1. baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Herakleitos. (2016). *Fragmanlar* (çev. A. Akgün). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Kant, I. (2017). *Arı Usun Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2011). *Critique of Judgement* (trans. by W. S. Pluhar). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kaufmann, W. (2013). *Nietzsche: Philosopher, Pscyhologist, Antichrist* (1st Princeton Classics edition). William Street: Princeton University Press.
- Laertios, D. (2017). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. C. Şentuna). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- May, M. K. (1990). *Nietzsche and the Spirit of Tragedy* (1st edition). New York: Palgrave Macmillan.
- Nietzsche, F. (2011a). *Ahlakın Soykütüğü- Bir Polemik* (çev. Z. Alangoya). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2006). *Ecce Homo* (çev. C. Alkor). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F. (2015). *Putların Alacakaranlığı* (çev. M Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim* (çev. L. Özşar). Bursa: Asa Kitabevi.
- Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power* (trans. by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale). New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (2017). *Tragedyanın Doğuşu* (çev. M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2011b). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (çev. G. Aytaç). İstanbul: Say Yayınları.
- Rosset, C. (2013). *Schopenhauer, philosophe de l'absurde* (4ème édition). Paris: Presses Universaires de France.
- Schiller, F. (1999). *Estetik Üzerine* (çev. Doç. Dr. M. Özgü). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

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

Schopenhauer, A. (2010). *Güzelin Metafiziği* (çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.

Schopenhauer, A. (2017). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* (çev. L. Özşar). İstanbul: Biblos Kitabevi.

Thomson, G. (2004). *Tragedyanın Kökeni* (çev. M. H. Doğan). İstanbul: Payel Yayınları.

Young, J. (2017). *Nietzsche- Bir Filozofun ve Felsefesinin Biyografisi*, (çev. B. O. Doğan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Young, J. (1992). *Nietzsche's Philosophy of Art* (1st edition). Cambridge: Cambridge University Press.

Young, J. (2005). *Schopenhauer* (1st edition). New York: Routledge.



Makale Geliş | Received: 27.02.2023
Makale Kabul | Accepted: 20.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1256849

Tarık Tuna GÖZÜTOK

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Karaman, TR
Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Karaman, TR
ORCID: 0000-0003-0525-8214
tunatg@gmail.com

Osmanlılarda Sözdebilim Tartışması: Spiritüalizm Örneği (1910)

Öz: Bilim ile bilim dışı ya da sözdebilim/sahte-bilim arasındaki ayırımı tespit edebilmek adına çoğunlukla sınır belirleme problemine başvurulmuştur. Bilimin sınırlarına dair görüşlerin kökenleri her ne kadar Aristoteles'e dayandırılabilse de sistematik bir biçimde tartışılması XX. yüzyılın ortalarında hız kazanmıştır. Ancak henüz sözdebilim kavramı bilim felsefecileri arasında bile yaygınlaşmadan önce Osmanlılardaki belirli birkaç isim ispiritizma/spiritizma olarak adlandırılan spiritüalizm akımının bilim ile bağdaşamayacağını iddia etmişlerdir. Günümüzden geçmişe bakınca bahsi geçen öncü itirazların bilim açısından değerleri anlaşılmaktadır. Temelde metafiziksel bir karşı duruş içeren bu önemi haiz itirazların mahiyeti bilim felsefesi açısından kısıtlı bir değerlendirilmeye tabi tutulacaktır. Bu türden bir analize başlamadan önce spiritüalizmin ortaya çıkış hikayesinden kısaca bahsedilecektir. Ayrıca bu akımı Osmanlılarda tanıtan metinlere, sadece konunun daha net anlaşılmasına yardımcı olması bakımından değinilecektir. Bu kısa tanımların ve girişin ardından spiritüalizmin bilimsel olmadığını 1910 yılındaki yayınlarında savunan Osmanlı hekimlerinden dördünün yani Kemal Cenap [Berksoy], Orhan Tahsin Bey, Nazifi Şerif [Nabel] ve Mazhar Osman [Uzman]'ın argümanları incelenecektir. Son olarak, bahsi geçen öncü isimlerin öngörülerinin ardında yatan muhtemel nedenler, anakronizm yanılığını hesaba katarak, bilim felsefesinin kavramsal perspektifinden irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Spiritüalizm, Osmanlı Devleti, Sözdebilim, Sınır Belirleme Problemi, Parapsikoloji.

Pseudoscience Debate in the Ottomans: The Case of Spiritualism (1910)

Abstract: The notion of demarcation problem is often used to distinguish between science and non-science or pseudoscience. Although the origins of the views on the borders of science can be traced as far back as to Aristotle, their systematic discussion gained momentum in the mid-twentieth century. However, even before the concept of pseudoscience became widespread even among philosophers of science, certain figures in the Ottoman Empire claimed that the movement of spiritualism called “ispiritizma/spiritizma” was incompatible with science. In retrospect, the value of these pioneering objections for science is clear. The nature of these important objections, which basically involve a metaphysical opposition, can be subjected to a limited evaluation in terms of the philosophy of science. Before beginning such an analysis, it is necessary to briefly mention the story of the emergence of spiritualism. It may also be useful to mention the introduction of spiritualism to the Ottoman Empire, i.e., the texts introducing this movement, if only to help understand the subject more clearly. After these brief definitions and introduction, I can examine the arguments of four of the Ottoman physicians, namely Kemal Cenap [Berksoy], Orhan Tahsin Bey, Nazifi Şerif [Nabel] and Mazhar Osman [Uzman], who argued in their publications in 1910 that spiritualism was not scientific. Finally, the possible reasons behind the foresight of these pioneers will be analyzed from the conceptual perspective of the philosophy of science, taking into account the fallacy of anachronism.

Keywords: Spiritualism, Ottoman Empire, Pseudoscience, Demarcation Problem, Parapsychology.

Giriş

Sınır belirleme problemi, bilimi genel anlamda bilim olmayandan, özel olarak ise sahte/sözde-bilimden nasıl ayırabileceğimiz sorundur. Sözdebilim kelimesi ise bilindiği kadarıyla ilk defa simyayı tanımlamak üzere 1796 yılında İngilizce *pseudoscience* olarak kullanılmıştır (Andrews 1796: 87). Ancak bilim felsefesi içinde bir kavram olarak kullanılmaya başlaması özellikle Karl Popper’ın ve sonrasında Thomas Kuhn’un tartıştıkları bilime sınır belirleme problemiyle ilişkilendirilmiştir. Elbette Viyana Çevresi’nin mantıksal pozitivist yaklaşımı, bilim ile metafizik arasındaki farkı ortaya koymaları da sınır belirme problemine dahil edilebilir. Ancak bilim tarihine baktığımızda simyanın terkedilmesi gibi pek çok gelişmede aslında bilimin sınırlarının belirlenmesiyle ve sözdebilim kavramıyla yakından alakalı görülebilir. Çünkü bu problemin altında, inançların epistemik olarak teminat altına nasıl alınması gerektiği ve iddiaların “makul” ya da “mantıksız” olduğunun test edilme yönteminin belirlenmesi yatmaktadır (Fuller 1991: 176). Bu problemle doğrudan alakalı olan sözdebilim kavramı ise temelde sınıranabilirlik,

kanıtlanabilirlik / yanlışlanabilirlik, tekrar edilebilirlik ve mantığa uygunluk gibi kıstasların eleğinden geçemeyen astroloji ve simya gibi alanları tanımlamak için kullanılmıştır (Bunge 1984, 1991, 2006).

Bu çerçevede ilkin konumuzla alakalı bir örnek olan Franz Mesmer'in J. Joseph Gassner'den ilham alarak ortaya attığı, canlısal magnetizm/manyetizma (magnétisme animal) yani kısaca insanları etkileyen görünmeyen bir kuvvetin hikayesinden bahsedebiliriz (Mesmer 1779). Çeşitli rahatsızlıkları tedavi edebileceği iddiasını taşıyan bu görüş, 12 Mart 1782 tarihinde Fransa'nın Kraliyet Tıp Akademisi tarafından oluşturulan bir komisyonca bilimsel bulunmamıştır (Dingfelder 2010: 30). Bu komisyonun kararıyla "mesmerizm" bilim dışına itilmiş olsa da zamanla James Braid sayesinde hipnozun sistematik bir çalışma alanına dönüşmesine yol açmıştır. Ayrıca spiritüalizm akımına bir yönüyle öncülük etmiş ve psikolojinin bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

Antik Çağdan itibaren felsefe, din ve sanat gibi çeşitli alanların üzerinde fikir beyan edebileceği ender kavramlardan birisi de *ruh* olmuştur. XIX. yüzyılda meydana gelen bilimsel gelişmeler neticesinde ruha ve zihne dair araştırmalar yapan psikoloji disiplini de diğer başka disiplinler gibi felsefeden ayrılıp yeni bir çalışma alanı olarak varlık göstermeye başlamıştır. Psikolojinin müstakil bir kimlik kazanması, Wilhelm Wundt'un Aralık 1875'te Almanya'nın Leipzig şehrinde kurulmuş olan psikoloji laboratuvarıyla çoğunlukla eşdeğer tutulmuştur (Schultz ve Schultz 2007: 27). XIX. yüzyılın sonlarında artık zihinsel süreçleri açıklamak için dinsel ve felsefi argümanlar yerine zamanla olgulara dayanan hipotezler gündeme gelmeye başlamıştır. Bu değişimde gözlem ve deneye dayanan araştırma yöntemlerinin ve özellikle fizyoloji gibi tıbbi alanlardan elde edilmiş olan yeni bilgilerin etkili olduğu da göz önünde bulundurulabilir.

Psikoloji disiplini açısından yukarıda bahsi geçen gelişmelerin yaşandığı yıllarda günümüzde parapsikoloji¹ çatısı altında ele alınan ve çoğunlukla sözdebilim olarak nitelendirilen yeni bir akım olarak spiritüalizm de ortaya çıkmaya başlamıştır. Spiritüalizm kavramı her ne kadar ruhçuluk/tinselcilik/maneviyatçılık gibi felsefi görüşler için kullanılmış olsa da tecrübi/deneysel spiritüalizm/ruhçuluk olarak ayrıldığı zamanlar farklı bir anlamı işaret etmiştir. Deneysel spiritüalizm ise en yalın haliyle ölülerin ruhlarıyla iletişim kurulabileceğine inanılan sosyal hareket olarak tanımlanabilir, ayrıca bu akımın bilimsel, felsefi ve dini alanları kuşatan bir yapıya sahip olduğuna dair iddialar da bulunmaktadır² (Kuday ve Akay 1949: 15; Melton 2001: 1463).

Spiritüalizmin, en temel pratiklerinden birisi olan ruh çağırma seanslarının geniş kitlelerinin ilgisini çekmeye başlaması, 1848 yılında New York kırsalındaki Hydesville'de Fox Kız-kardeşler vakasıyla başlamıştır (Doyle 1926: 56; Podmore 1902: 179; Weisberg 2014: 3). Bir çeşit kırılma noktası olarak görülen bu olayın kahramanları Catherine Fox ve Margaretta Fox kız kardeşlerin evlerinde fiziksel herhangi bir neden olmaksızın yer değiştiren nesnelere ve ölülerin ruhlarıyla iletişim kurmalarına olanak sağlayan birtakım seslerden bahsedilmiştir (Lewis 1848). Gizlice parmak çıtlatmak gibi çeşitli kandırmacalarla insanları etkileyen kardeşler, medyum olarak ünlendikten sonraki beş yıl içinde sadece ABD'de

¹ Parapsikoloji terim olarak Max Dessoir tarafından 1889 yılında kullanılmıştır. (Bringmann ve Lück 1997: 77). Psikoloji ötesi/ruhbilim ötesi kelime anlamına sahip olarak ölü ruhlarla iletişim kurma, ruh çağırma (spiritizma), geleceği bilme (keşfi istikbal), ruhsal etkiyle nesnelere devindirme (uzadevim), başkalarının kafalarının içini okuma (telekinezi), uzakta olup bitenleri algılama (uzaduyum, telepati), büyüleyerek uyutma (mıknâtüyet-i hayvâniye, magnetizm) vb. gibi bilim dışı varsayımlar, ruhötesi deyimleriyle de dile getirilir (Haçerlioğlu 1988: 313). Türkiye'de yayımlanan bir *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*'nde ise parapsikoloji kavramı yerine metapsişik ve ruhötesi terimleri kullanılmıştır. Sözlükteki tanımları şu şekilde kısaltabiliriz: Doğal ya da zihni hayatta klasik bilimsel metotlarla açıklanması mümkün olmayan bütün olaylar, insan ruhunun alışılmış ve normal görünümünü aşan ve geçici olarak gerçekleşen olaylar (Arıkdal 1989: 102).

² Merkezi New York ABD'de bulunan ve faaliyetlerine 1893 yılından beri -bazı isim değişiklikleriyle- devam eden Ulusal Spiritüalist Kiliseler Derneği'nin (National Spiritualist Association of Churches) web sitelerindeki tanımına göre spiritüalizm, bilimdir çünkü hayatın ruhsal yanındaki gerçekleri ve tezahürleri araştırıp, analiz eder ve sınıflandırır. Felsefedir, çünkü Doğa Yasalarının hem görünen hem de görünmeyen tarafları üzerine çalışır ve elde ettiği bulguları gözlemlenebilen gerekçelere dayandırır. Dindir, çünkü Tanrı'nın kanunları olan fiziksel, zihinsel ve manevi kanunlara uymaya ve anlamaya çalışır (nsac.org t.y.).

medyum sayısı tahminen otuz bine sonraki on yılda ise bir milyona ulaşmıştır (Smith 2010: 229).

Medyumluk faaliyetlerinin artması ve konuya ilişkin ilginin bir sonucu olarak spiritüalizm üzerine çeşitli eserler de yayımlanmıştır. Spiritüalizme sistematik bir yapı kazandıran kişi olarak anılan Allan Kardec ve eserleri bunlardan en çok bilinenler arasındadır. Kardec'in 1857'deki *Le Livre des Esprits* (Ruhların Kitabı) adlı eseriyle spiritüalizme teorik bir alt yapı hazırlamaya çalıştığı söylenebilir (1857). Ayrıca dört yıl sonraki *Le Livre des Médiums* (Medyumlar Kitabı) ile medyumluk gibi pratiğe yönelik iddiaları sistematik bir bütünlük kazandırmak istemiş ve ayrıca ilerleyen yıllardaki diğer eserleriyle hem spiritüalizme yöneltelen eleştirileri yanıtlamaya çalışmış hem de etki alanını genişletmeye yönelmiştir (Kardec 1861).

Henüz XX. yüzyıla erişilmeden Batı'daki ülkelerin birçoğunda psişik dernekler kurulmuş ve bu derneklere William B. Carpenter, Simon Newcomb, Alfred Russel Wallace, William Crookes, Oliver Lodge, Gustav Theodor Fechner ve William James gibi bazı önemli bilim insanları da üye olmuştur. Hatta bu derneklere üye olan bazı isimler, iddialarını "bilimsel" olarak ispatlamaya çalışmak için Paris'te 1900 yılında düzenlenmiş olan *IV Congrès International de Psychologie* (IV. Uluslararası Fizyoloji Kongresi)'ne katılabilmışlerdir (Janet ve Ribot 1901). Fakat medyumların büyük bir kısmının hilelerinin anlaşılması ve diğer başka nedenlerle sonraki yirmi yıl içinde spiritüalizm akımına duyulan ilgi zamanla azalma eğilimi göstermiştir (Benjamin ve Baker 2014: 22). Öyle ki parapsikolojinin kökenlerinde yer almış olmasına rağmen günümüzde parapsikologların bile sınır dışına itmeye çalıştıkları bir alan haline gelmiştir (Irwin ve Watt 2007: 28). Ancak spiritüalizme duyulan ilginin tamamen ortadan kalktığını söylememiz güçtür.

Spiritüalizm ve Osmanlılardaki Temsilcileri

Osmanlılar, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru kurmuş olduğu mühendishanelerle³ Avrupa'daki bilimsel ve teknolojik gelişmeleri takip etmeye başlamıştır. Önemli bir merhale sayılan mühendishaneleri, 1827'de Tıbhâne-i Âmire (Mekteb-i Tıbbiyye)⁴'nin açılması takip etmiş ve sonrasında daha başka kurumların açılmasıyla Batı ile etkileşimin hızı artmıştır. Yıllar ilerledikçe Avrupa'ya giden öğrenciler ve gelen bilim insanlarının sayısının artmasıyla özellikle eğitimli kesimler arasında bilim ve felsefe başta olmak üzere birçok alanda Batı'nın etkisi yayılmaya başlamıştır. Konumuz dahilinde ilkin psikolojiden örnek verecek olursak, Yusuf Kemal Bey tarafından 1878 tarihinde yayımlanan *Gâyetu 'l-Beyân fî Hakîkati l-İnsân yahûd 'İlm-i Ahvâl-i Rûh* başlıklı felsefi eserde az da olsa psikolojiye dair bilgiler yer almıştır (Demir 2012: 48). 1910'lu yıllarda ise psikolojiyi konu edinen telif ve çeviri çalışmalarının sayısı artarken içeriklerindeki felsefi unsurlar da azalmaya başlamıştır.

Öyle anlaşılıyor ki XIX. yüzyılın ikinci yarısında benzer bir durum parapsikoloji için de geçerli olmuştur. Osmanlılarda spiritüalizm etkinliklerini doğrudan konu edinen, gözlemcilerin anılarına ve mektuplarına dayandırılarak kaleme alınmış olan iki erken tarihli çalışmaya göre İstanbul'da 1850'li yıllarda ruh çağırma seansları yapılmıştır (Baroness Adelma Von Vay 1884: 421-25; Tuttle ve Peebles 1871: 151-53). Bu dönemde Osmanlılarda spiritüalizme dair bilgiler barındıran sınırlı sayıda yayın tespit edilebilmiştir.⁵ Ayrıca 1900 yılında yayımlanan *Lugât-ı Tıb'a* spiritüalizm kelimesi dahil edilmiştir. Sözlükte Fransızca *spiritisme* sözcüğü, *ervâh (ruhlar) ile münasebette bulunmak iddiasında olanların mesleği* olarak tanımlanmıştır (Nysten 1900: 1099).

³ Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyün (1775) ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyün (1795) Ayrıntılı bilgi için bakınız: (Kaçar 1998).

⁴ 14 Mart 1827 tarihinde kurulan askerî mektep hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız: (Sarı 2004).

⁵ Osmanlılarda spiritüalizmi, dini ve bilimsel karşıt tepkilerini irdeleyen Ö. Türesay'ın önemli çalışmasında Türkçe olmayan bazı yayınların yanı sıra şu eserlerden de bahsedilmiştir: Nuri. (1292/1877). *Ervâh-ı mevtâ. Revnâk*, 1 (11), 169-172. Ahmed Midhat. (1302/1886), *Hayret*. İstanbul, Besim Ömer. (1307/1891), *İpnotizm yahut Tenvîm ve Tenevvüm*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası. (Türesay 2018: 175-76).

İçerikleri doğrudan spiritüalizm ile alakalı olan eserler, psikolojiye benzer bir şekilde 1910 yılından sonra yayımlanmaya başlamıştır. Bu bakımdan sadece spiritüalizmi konu edinen -tespit edilebilen- ilk Türkçe süreli yayın ise Mehmed Bahaeddin [Toven]⁶'in Ocak 1910'da ilk sayısını çıkardığı *İspirtizma*⁷ başlıklı dergi olmuştur. Derginin "İspirtizma Nedir?" başlıklı, Bahaddin imzasını taşıyan ilk makalesi, "Ölülerimizin ruhlarıyla muhabere ettiklerini iddia eden kimselerin mezhebine ispiritizma denir" cümlesiyle başlamıştır (Bahaddin 1910: 1). Bu yazıyı takip eden sonraki üç makaleden birisi Charles Richet'den çeviriyken, diğerleri yazarsız bir şekilde kaleme alınmış ve muhteva bakımından spiritüalizmin medyumluk gibi pratik yönlerini içermiştir.

Bir ay kadar kısa bir süre sonra yayın hayatına başlayan diğer süreli yayın ise *Miftâhu l-Esrâr: Bekâ-yı rûh; Celb-i ervâh*⁸ adıyla yayınlanmıştır. Hipnozla ilgili makaleyle başlayan bu yayının ilk sayısından itibaren Allan Kardec'ten çevirilere yer verilmiştir (Es-Seyyid Mahmud Cemalettin 1910: 20).

Aynı yılın Eylül⁹ ayında M. Bahaeddin Bey, bu kez muhtemelen spiritüalizmin bilimsel olduğunu göstermek gayesiyle, İngiliz bilim insanı William Crookes'un bu konudaki makalelerini barındıran *Researches in The Phenomena of Spiritualism* adlı eserini *Kuvve-i Ruhîyye* başlığıyla tercüme etmiştir (Crookes 1874: 1910).

Ocak ayından eylüle kadar geçen süre zarfında spiritüalizmi savunan veya tanıtan başka yazıların olması muhtemeldir ancak bahsi geçen yayınlardan özellikle M. Bahaeddin Bey'in dergisi hem oldukça popüler olmuş hem de doğrudan veya

⁶ M. Bahaddin [Toven] (1881-1959), soyadı kanunu öncesinde çoğunlukla Bahaddin olarak adını eserlerinde kullanmıştır. Çok sevdiği Ludwig van Beethoven'ın etkisiyle Toven soyadını almıştır. Asker kökenli bir öğretmen olarak çeşitli liselerde çalışırken bir yandan gazetecilik bir yandan da çevirmenlik yapmıştır. Sözlük ve takvim çalışmalarıyla tanınmıştır (Birinci 1997).

⁷ Kısaltılmamış başlığı, *Ölülerle muhâbere yâhûd ispiritizma. Ulûm-ı rûhiyye âid taharriyât-ı tecrübiye ve intikâdiye mecmuasıdır* olan derginin ilk sayısı Ocak 1910 (Kanuni Sani 1326) tarihinde Tanin Matbaası tarafından İstanbul'da yayımlanmış ve Nisan 1911 (Nisan 1327) tarihine kadar aylık olarak devam etmiştir. (Bu yayına ulaşmamı sağlayan Dr. Şahap Erkoç'a teşekkürlerimi sunarım.)

⁸ Es-Seyyid Mahmud Cemalettin'in yazarı ve müdürü sıfatıyla *Miftâhu l-Esrâr: Bekâ-yı rûh; Celb-i ervâh*'ı Ahmed İhsan ve Şürekası'ndan ilk sayısı 14 Şubat 1910 (1 Şubat 1925) tarihinden başlamak üzere aynı yılın dördüncü ayına kadar tespit edilen beş sayısı olmuştur.

⁹ Tercümenin ön sözünde verilen tarih: 27 Ağustos 1326 / 9 Eylül 1910.

dolaylı olarak çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Çalışmamızın konusu dahilinde spiritüalizme bilimsel açıdan karşı çıkan yayınlara ve içeriklerine geçmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki bu yeni akıma yönelik itirazlar sadece bilim dışı sayılmasıyla sınırlı kalmamış, bazı eserlerde kültürel¹⁰ ve dinî¹¹ gerekçeler de yer almıştır. Ancak bütün eleştirilere ve itirazlara rağmen spiritüalizmi konu edinen eserler kaleme alınmaya devam etmiştir.¹² Cumhuriyet sonrasındaki ilk yıllarda eserlerin sayısı açısından belirli bir düşüş gözlemlense de 1950'li yıllardan sonra özellikle Bedri Ruhselman gibi isimlerin kitaplarıyla ülkemizde spiritüalizmi konu edinen çeşitli yayınlar yapılmaya devam etmiştir. Günümüzde ise belirli bazı derneklerin ve bir kısmı bunlara bağlı olan yayın organlarının çatısı altında spiritüalizme ve çoğunlukla parapsikolojiye ilişkin çeşitli yayınlar yapılmakta ve etkinlikler düzenlenmektedir. Dünya genelinde olduğu gibi ülkemizde de hâlâ bütün karşıt görüş ve argümanlara rağmen, parapsikolojiyi bilimsel olarak görmek isteyen bir kesimin varlığından söz edilebilir.

Spiritüalizme Karşı Osmanlılardaki Bilimsel Tepkiler

Aydınlanma Çağı ile Avrupa'da aklın ve deneyimin öne çıkması, felsefe başta olmak üzere bilim, sanat ve siyaset gibi çeşitli alanlarda pek çok önemli gelişmenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu gelişmelerin sağladığı ortam sayesinde XIX. yüzyıla erişildiğinde pozitivizm, empirizm ve materyalizm gibi akımlarının sahneye çıkması ve kabul görmesi kolaylaşmıştır. Özellikle bilimsel araştırmalar yapan bilim insanları ve düşünürler arasında yaygınlık kazanan bu felsefi akımlar, Osmanlıların eğitilmiş kesimleri ve özellikle hekimleri arasında karşılık bulmuştur (Berkes 2012: 232). Bu bağlamda spiritüalizme karşı bilimsel açıdan tavır alan öncü isimlerin tıp

¹⁰ Cadaloğlu, Hande, *Züğürt ve Yeni Geveze* gibi dergilerde yayımlanan karikatürler (Afacan 2021: 4; Nureddin Rüşdi 1911). Ayrıca Nureddin Rüşdi [Büngül]'ün *İspirtizma Tecrübelerinden Aşık Kerem'in Ruhunu* adlı edebi eseri örnek verilebilir (Nureddin Rüşdi 1910).

¹¹ İsmail Fethi'nin dini gerekçelerle spiritüalizmi eleştirmiş olduğu, *Alem-i Latîfin Mevcûdiyeti Yâhûd Manyetizm ve İspirtizm Mâhiyeti* ve *Hayat-ı ebedi Yâhûd Felsefe-i Ervâh* başlıklı iki eseri bulunmaktadır (İsmail Fethi 1911a, 1911b). İki yıl sonra Kasabzâde Hüseyin Avni'nin *İspirtizma Yâhud İlm-i Rûh* adlı eseri benzer yapıdadır. Bu eserler hakkındaki değerlendirmeler için bakınız: (Türesay 2018: 191-96).

¹² 1910-1925 yılları arasındaki eserlerin listesi için Ek-1'e bakınız.

eğitimi almış olmaları olağan karşılanabilecek bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim ilerleyen satırlarda görüşlerine yer vereceğimiz Kemal Cenap¹³, Nazifi Şerif¹⁴, Mazhar Osman¹⁵ ve Orhan Tahsin¹⁶'in dördü de hekimdirler.

Osmanlılarda spiritüalizme yönelik tespit edilen ilk bilimsel eleştiri, Kemal Cenap tarafından 25 Şubat 1910 tarihinde “İspirtizma Tetebbu‘a Lâyık Mıdır?” başlıklı kısa bir yazıyla dile getirilmiştir. Başlığından da anlaşılacağı üzere spiritüalizmin araştırmaya değer bir konu olup olmadığının sorgulandığı makalenin hedefinde doğrudan Bahaeddin Bey ve dergisi yer almıştır. Dergi için “İspirtizma hadiseleri hakkında, bu namla neşredilen mecmua” ve “zaten mecmuanın ismi (ölülerle muhabere)” tanımları yapılmış ve ayrıca “Bahaeddin Beyefendi” ismini iki kere kullanarak, muhatabın kim olduğunu açıkça ifade edilmiştir (Kemal Cenap 1910: 6,7).

¹³ Kemal Cenap [Berksoy], 1876 yılında Üsküdar'da doğmuştur. Yirmi bir yaşında Askeri Tıbbiye'den mezun olmuş ve ardından Claude Bernard'ın öğrencisi olan Mehmet Şakir'in asistanı olarak Fizyolojihane'de görev yapmaya başlamıştır. 1909-1910 yılları arasında Fransa'ya, 1914-1918 yılları arasında Almanya'ya eğitim almak üzere gitmiş ve ülkesine döndükten sonra hem hocalık yapmış hem de araştırmalarını yayımlamıştır. Ülkemizde fizyoloji alanının önemli kurucuları arasında yer almış, otuza yakın makale ve on beş kitap yayımlamıştır. Nobel Fizyoloji ve Tıp Ödülleri'ne 1932 yılında aday gösterilmiş, 1943 yılında emekli olmuş, bir sene sonra milletvekili olmuş ve 28 Kasım 1949 tarihinde vefat edene kadar bu vazifesini sürdürmüştür (Arkan, İnce, ve Saygın 2021: 430-40).

¹⁴ Dr. Nazifi Şerif [Nabel], TBMM arşiv kayıtlarında yer alan bilgilere göre 1888 yılında Akseki'de doğmuştur. Yirmili yaşlarında Tıbbiye'den mezun olmuş, Samsun gezici tabipliği, İstanbul Emniyet Müdürlüğü hekimliği, Şişli Emrâz-ı Akliyye Hastanesi asistanlığı, İzmir ve Bursa Askeri Hastaneleri hekimliği, Bursa Gureba Hastanesi akıl hastalıkları uzmanı, Mübâdele ve İskân Vekâleti Bursa Bölgesi Başmüdürlüğü sıhhiye müşavirliği gibi görevler üstlenmiştir. 1930-1931 yılları arasında Bursa Belediye Başkanı olmuş ve sonrasında 1931-1935 yılları arasında IV. Yasama Dönemi'nde CHP Antalya milletvekili olarak siyasi kariyerini devam ettirmiş ve IX. Yasama Dönemi (19050-1954) DP Antalya, X. Yasama Dönemi (19054-1957) DP Kastamonu, XI. Yasama Dönemi (1957-1960) DP Amasya milletvekilliklerini yapmıştır. Parlamentolar Türk Grubu kurucu üyesi de olan Nazifi Şerif, beş çocuk babası olarak, 26.05.1962 tarihinde vefat etmiştir. (Yıldırım ve Zeynel 2010: Cilt I 188, Cilt II 545, 647, 691).

¹⁵ Mazhar Osman [Uzman], 1884 yılında Dedeoğlu'da doğmuştur. 1904 yılında Tıbbiye'den mezun olmuş ve Gülhâne Hastanesi'nde asistan olarak nöroloji alanında çalışmıştır. Belirli aralıklarla Almanya'da E. Kraepelin gibi isimlerden eğitim almıştır. Çeşitli hastanelerde başhekimlik vazifesini üstlenmiştir. Cumhuriyet sonrasında Bakırköy Emrâz-ı Akliye ve Asabiye Hastanesi'ni kurmuş ve uzun yıllar bu hastanenin yöneticiliğini yapmıştır. Günümüzde bu hastaneye ismi de verilmiştir. Türkiye'de psikiyatrinin kurucu babası sayılan Mazhar Osman'ın çok sayıda bilimsel yayını bulunmaktadır. Emekli olduktan bir süre sonra 1951 yılında İstanbul'da vefat etmiştir (Naderi 2004: 1-33).

¹⁶ Orhan Tahsin 1879 yılında dünyaya gelmiştir. Kadın hastalıkları uzmanı olarak, Haseki Hastanesinde 1924-1925 yılları arasında başhekimlik yapmıştır. Bir dönem Hilâl-i Ahmer (Kızılay)'da yöneticilik yapmış ve 1952 yılında vefat etmiştir (Canbakan 1952: 260-61).

Tepkisel bir tutumla kaleme alındığı sezilen, iki sayfalık makalede basit bir argümanla hem isprizmanın bilimsel olmadığı gösterilmek istenmiş hem de bu nedenle spiritüalizm üzerine araştırma yapmanın gereksiz olduğunu çıkarımına ulaşılmıştır. Bu argüman ise kısaca beyni fizyolojik bir hasara maruz kalan birisi ölülerin ruhlarıyla iletişim kurmaya devam edemez, kabulüne dayanmaktadır. Kemal Cenap Bey kabulünü şu sadeleştirilmiş ifadelerle desteklemek istemiştir: “Çünkü insan olmak esrarlı/gizemli hadiselerden ibaret değildir. Bu hadiseler maddi esaslar ve kurallara dayanırlar” olmuştur¹⁷ (Kemal Cenap 1910: 7). Daha sonraki ifadeler de hesaba katılınca aslında zihinsel süreçlerin ruhsal olmaktan çok maddesel bazı ilkelerle işlediği vurgulanmak istemiştir. Daha basit bir şekilde izah etmeye çalışırsak, materyalist ve mekanist bir bakış açısıyla spiritüalizmi kabul etmemiştir.

Kemal Cenap Bey, ilerleyen satırlarda fizyolojideki anlayıştan, kan dolaşımından, solunumdan, fizik ve kimyadan, hücrelerle canlıların incelenmesi gerektiğinden birer cümleyle bahsettikten sonra benzeri bir durumun yani hücre gibi bir ruhsal temel elementin (*esprit elementaire*) olamayacağını ifade etmiştir (Kemal Cenap 1910: 7). Spiritüalizmin bilimsel sayılamayacağını “isprizma hadiseleri, insan hayatı içinde muallak ve merak uyandıran bir yapıda olsa da *ilmiyyede* yer almaz” uyarısıyla net bir biçimde göstermek istemiştir. Yazısını, “cüretim mazur görülürse, memleketimizin ilme ve bilgiye can atan genç dimağlarına bir iki meçhul matematiksel/bilimsel (riyâziye) konuyu halletmelerinin senelerce isprizma hadiselerini araştırmaktan daha yararlı olacağını tavsiye ediyorum” diyerek bitirmiştir. Kemal Cenap Bey fizyolog olmasının getirdiği bilinç ve sorumlulukla spiritüalizme karşı çıkmış ve kısa bir yazı kaleme almış, böylelikle tavrını net bir şekilde ortaya koymuştur.

¹⁷ Bu ifadelerden sonra benzer bir soruyu bu sefer “spiritüalizmi savunanların beyinlerine bir zarar verildiğinde psitişmazları (*muhtemelen psikolojileri*) bozulmaları gerekir ve yine de bu akımı savunurlar mı” diye sorarak tekrarlamış ve “birkaç defa görüşmüş olduğum Bahaeddin Beyefendi izin verirse bunun onun üstünde icra edebileceğini ve sonucunda isprizmanın bir savunucusu olmayacağını” söylemiştir (Kemal Cenap 1910: 7).

1910 yılındaki bir diğer itiraz ise Dr. Nazifi Şerif Bey'in kaleminden çıkan, *İctimâî Bir Cinâyet: Fen ve İspiritizm* başlığını taşıyan, on altı sayfalık bir kitapçıktır. Eserin ön sözünde tarih, 4 Nisan 1910 olarak belirtilmiştir ve ayrıca son satırlarındaki ifadeden anlaşılacağı üzere, iki forma halinde tasarlanmıştır ancak ikinci formaya ulaşılammıştır. Yarım kaldığını düşündüğümüz kitabın başında bahsi geçen, İstanbul Tıp Fakültesi'nde fizyoloji hocası olan Kemal Cenap Bey'in, kısa bir takrizi ve Nazifi Şerif Bey'in buna mukabil yanıtı bulunmaktadır. Yazar, okurlarıma (kar'îlerime) hitabıyla başlamış ve hemen sonrasında XIX. yüzyılda bilimle alay eder gibi ortaya fırlatılan spiritizmanın ilgi çekmesinden bahsetmiş ve bilimin ehemmiyetsiz gözükse bile her şeyi incelemesi gerektiğini ifade etmiştir (Nazifi Şerif 1910: 5).

Ayrıca Batı'daki bilim insanlarından bahsederken meşhur Fransız fizyolog Charles Richet'in spiritüalizmin taraftarı olduğunu zannetmenin hata olduğu ifade etmiştir (Nazifi Şerif 1910: 6). Ancak bu noktada şunu ifade etmemiz gerekir ki C. Richet, 1885 yılında meşhur bir medyum olan Eusapia Palladino ile yaptığı bir deneyde ektoplazma (*ectoplasme*) adını verdiği maddeyi -bilimsel olarak böyle bir maddenin varlığı hiçbir zaman kanıtlanmamış olsa da- keşfettiğini iddia etmiştir (Richet 1922: 550, 561, 564). Ayrıca 1913 yılında anafilaksi üzerine yapmış olduğu çalışmalarından dolayı Nobel Ödülü'ne layık görülen C. Richet'in spiritüalizme olan ilgisi seneler geçtikçe giderek artmış hatta *Institut Métapsychique International* (Uluslararası Metapsişik Enstitüsü) adlı kurumun başkanlığını 1930-1935 yılları arasında üstlenmiştir (Osty 1936).

İlerleyen satırlarda Nazifi Şerif Bey, zehir olarak gördüğü spiritüalizmin zamanla Osmanlılarda yalancı ve müstehzi (alaycı) çehresinin anlaşılacağı ve cevval, müdekkik (tetkik eden) genç zekaların buna güleceği ve spiritüalizme ait kitapları fırlatıp atacakları, öngörüsünde bulunmuştur (Nazifi Şerif 1910: 4).

"Hayat nedir?" diye sorarak başladığı satırlarda ise hayat ve beynin faaliyetlerinin nelerden ibaret olduğunu izah ederse spiritizmanın mahiyetini daha

iyi açıklayabileceğini belirtmiş ve bu şekilde okuyucularının ruhsal olayları daha iyi anlayabileceğini iddia etmiştir (Nazifi Şerif 1910: 8). Bu vaadini yerine getirebilmek için ilkin hayata dair çeşitli teoriler olduğundan bahisle felsefe tarihinden kısaca birkaç örnek vermekle yetinmiş ve nihayetinde, insanların yaşamsal fonksiyonlarının işleyişini en iyi açıklayan görüşünün mekanizm teorisi (nazariye-i mihânigûn) olduğunu ileri sürmüş ve hayatın bir mekanik faaliyetler (faaliyet-i mihânikiyeden) başka bir şey olmadığını ve vücutta meydana gelen her şeyin fiziksel ve kimyasal (hikemî ve kimyevî) olaylardan kaynaklandığını, tıpta deneysel ve “bilimsel” yöntemlerin geçerli olması gerektiğini 1865 yılında basılan *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*¹⁸ adlı eserinde açıklamış olan Claude Bernard'ın görüşlerini kaynak göstererek ifade etmiştir (Nazifi Şerif 1910: 10). İlerleyen sayfalarda da benzer bir anlayış içinde hayati faaliyetlerin, beslenme, besinlerin vücutta emilmesi ve nefes alıp vermek gibi organizmanın çeşitli işlevleri yerine getirmesi ve beynin faaliyetleri olmak üzere iki ana başlık altında incelenebileceğini söylemiştir (Nazifi Şerif 1910: 11).

Yapıtının son sayfasında ise hayata dair tüm eylemlerin kimya, fizik ve mekanik olayların doğa yasaları dahilinde bir araya gelmesinden ve neticelenmesinden başka bir şey olmadığını ve beynin işleyişinin, düşünmenin de bir doğa olayı olduğunu ifade etmiş ayrıca muhtemelen nöropsikiyatri eğitimi almış olmasının getirdiği bilgi birikimiyle “Emrâz-ı akliyye- zavallı mecnûn- bu muydu?” diye sormuş ve akıl hastalıklarının yani “zavallı deliliğin” de doğal nedenlerle meydana geldiğini ifade etmek istemiştir (Nazifi Şerif 1910: 16).

Kitapçığın son satırı ise “Daha var... İkinci forma asıl ispiritizmanın mugayir fen (bilime aykırı) olduğunu ispat edecektir” diyerek noktalanmıştır. Böylelikle spiritizmanın bilim dışı olduğuna dair açıklamalarının ikinci formaya kaldığını anlıyoruz. Ancak yazar ikinci formayı hiç kaleme almamış bile olabilir. Çünkü

¹⁸ Söz konusu eser 1934 tarihinde, *Tıpta Tecrübe Usulünün Tetkikine Giriş* adıyla dilimize aktarılmıştır (Bernard 1934).

dönemin meşhur sanat ve edebiyat dergisi *Servet-i Fünûn*'un 21 Nisan 1910 tarihli sayısında Esad Muhlis Bey tarafından kaleme alınmış "İspiritezizm ve Cinâyet-i İctimâiyye Nazifi Şerif Bey'e" başlıklı bir yazıda, Nazifi Şerif Bey'in kitabı sert bir şekilde tenkit edilmiştir. Esad Muhlis Bey, Doktor Kemal Cenap Bey'in takrizinden dolayı eseri okuduğunu ve fakat muhteva bakımından yetersiz bulunduğunu ifade etmiş, Nazifi Şerif Bey'i "biyoloji bilmeden, fizyoloji ve yaşamsal faaliyetler hakkında bir fikre sahip olmasını ve hayvanları bilmeden Darwinizm'den bahsetmesini" oldukça ağır ifadelerle yermiştir (Esad Muhlis 1910: 363). Kitapta eksik bulunduğu kısımları kendi açısından ağır bir dille eleştirmiştir. Spiritüalizmi savunduğu için bu eleştirileri yapmamış olduğunu belirtmek ihtiyacı duyduğu için "sanki bu sözlerimle beni spiritüalizme müdafî zannetmeyiniz, emin olunuz ben de sizin kadar *positif* bir adamım" ifadesine de yer vermiştir (Esad Muhlis 1910: 365). Ayrıca makalesinin sonunda ikinci formanın, "saçma sapan şeylerle dolu" olacağını iddia etmiş ve sivri dillilikle okunmanın bile gereksiz olduğunu söylemiştir (Esad Muhlis 1910: 366). Büyük ihtimalle, Nazifi Şerif Bey, ilk formaya yöneltilmiş olan bu ve benzeri -bizim tespit edemediğimiz veya sözlü- eleştirilerden dolayı ikinci formayı hiç kaleme almamış ya da yayımlamamış olabilir.

Üçüncü eser ise bir öncekinden neredeyse bir hafta sonra yani 14 Nisan 1910 tarihinde Dr. Mazhar Osman tarafından *Spiritizma Aleyhinde* başlığıyla yayımlanmıştır. Meslektaşlarının ve arkadaşlarının zorlamasıyla ve mesleki sorumluluğunu yerine getirmek için kitabı kaleme aldığını ön sözde belirtmiştir (Mazhar Osman 1910: 4). Bahsi geçen diğer itiraz metinlerine kıyasla daha hacimli olan kitap, muhteva bakımından da bekleneceği üzere çok daha fazla bilgi içermektedir. Ayrıca diğerlerinden farklı olarak spiritüalizmin neden bilimsel olamayacağını göstermek için seçilmiş olan argümanların daha güçlü olduğu söylenebilir.

Kitapta yer alan itirazlara geçmeden önce eserin özgünlüğüyle ilgili bir konuya değinmemiz gerekmektedir. Çünkü kitap aslında Joseph Grasset'in

L'occultisme Hier et Aujourd'hui, Le Merveilleux préscientifique (Okültizm Dün ve Bugün, Bilim-öncesi Mucize) adlı eserinin kısaltılmış bir çevirisidir.¹⁹ Mazhar Osman, bahsi geçen eserden çokça faydalanmış olsa da kitabının çeviri olduğuna dair herhangi bir ifadeye yer vermemiştir. Ayrıca şunu da belirtmemiz gerekir tercüme de aslına birebir sadık kalınarak yapılmamış, kısaltılmış ve bazı yerlerde kültürel ve kişisel uyarlamalara yer verilmiştir. Mazhar Osman'ın, J. Grasset'in kitabından sadece kendince uygun olanları aktardığını rahatlıkla düşünebiliriz. Bu nedenle özgün eserden belirli bazı kısımları alması ve uyarlamalara yer vermiş olmasından dolayı *Spiritizma Aleyhinde*'de geçen ifadeleri Mazhar Osman'a da atfedebiliriz. Bu durum, özgünlükle ilgili açık bir probleme neden olsa dahi Mazhar Osman'ın J. Grasset'ten seçtiği görüşleri kabul etmesi bakımından bir sorun teşkil etmemektedir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak *Spiritizma Aleyhinde*'de yer alan ve ilerleyen satırlarda yer yer bahsedeceğimiz bütün itirazları -özgün olsun ya da olmasın- Mazhar Osman'ın da yöneltmiş olduğunu rahatlıkla iddia edebiliriz.

Spiritizma Aleyhinde'de dört ana başlıktan oluşmaktadır. Bunlar sırasıyla, "1. Gizli İlimler- İspiritizmanın ve Manyetizmanın Tarihi, 2. Medyumlar ve Spiritüalizm Tecrübelerinde Hileler (Alt Başlıkları: Dönermasa, Sarkaç, Kehanet Asası, Fikir Keşfi, Poligondaki Hassasiyet, Bilinçaltının Hatıraları, Hayal Hisleri, Ayna Bakıcılık, Tekinsiz Evler, Ruhların Resimleri), 3. Spiritüalizm Teorileri, 4. Okültizm Teorisi" şeklinde günümüz Türkçesine aktarılabilir.

Eserin birinci bölümünde başlığından da anlaşılacağı üzere kısa bir tarihçe ve öncesinde kavramsal bir çerçeve verilmiştir. Başlangıçta bilimsel olma iddiasındaki bir teorinin, bilimselliğinin tartışılacağı yerin yine bilim olduğunu vurgulamıştır (Mazhar Osman 1910: 6,7). Yani spiritüalizm iddia ettiği gibi bilimsel ise bunun sorgulaması, doğaüstü yöntemlerle değil bilimsel yöntemlerle yapılmalıdır, görüşünü dile getirmiştir. İlerleyen satırlarda Nazifi Şerif Bey gibi Charles Richet'in spiritüalist olmadığını iddia etmiştir. Ancak daha önce ifade ettiğimiz üzere bu

¹⁹ Eserin özgünlüğü hakkında ayrıntılı bir inceleme için bakınız: (Gözütok 2022: 9-18).

iddianın doğru olmadığı C. Richet'in hayatının ilerleyen dönemlerindeki gelişmelerle açığa çıkmıştır. Ancak her iki hekimin de C. Richet gibi önemli bir fizyoloğun “karşı” saflarda yer almasını istememesinin makul bir gerekçesi olabilir. Bunun bir safsata (kıyâs-ı bâtil) olduğunu kolaylıkla fark edebiliriz. Ancak daha önce bahsettiğimiz spiritüalist eğilimli yayınlarda genellikle Batı'daki C. Richet ve W. Crookes gibi önemli bilim insanlarının spiritüalizmi savundukları vurgulanmaktadır. Bu tutumun altında yatan neden olarak, otoriteye başvurma (argumentum ab auctoritate) safsatasını kullanma isteği yatabilir (Türesay 2018: 174). Yani “C. Richet bir bilim insanı olarak spiritüalizmi savunuyor, o halde spiritüalizm bilimseldir”, çıkarımının safsata olduğunu göstermek yerine aslında onun da spiritüalist olmadığını göstermek arzusundan kaynaklanabilir. Ancak Mazhar Osman, otoriteye başvurma safsatasını en baştan beri fark etmiş olacak ki ilerleyen satırlarda çok sayıdaki²⁰ Batılı bilim insanının gizli ilimlerle (ulûm-ı mestûre) meşgul olmalarının, gizli ilimleri ve spiritüalizmi doğaüstü olmaktan çıkarmadığını ifade etmiştir (Mazhar Osman 1910: 12). Sıklıkla görüşlerine müracaat ettiği J. Maxwell ile ilgili olarak sonraki sayfalarda “batıl bir teoriye bağlı kalsa da hakikati aramakla meşgul bir alim olduğu için saygındır” ifadesini kullanmış olması bu farkındalığın bir başka göstergesi olarak yorumlanabilir.

Söz konusu olan spiritüalizm olunca ister istemez ruha ilişkin bazı tanımlara yer verilmesi gerekmiştir. Mazhar Osman'ın ifadelerine göre “beynimiz, ruhun işleyişinin tecelli ettiği yerdir” (Mazhar Osman 1910: 9). Bu görüşün evveliyatını René Descartes tarafından düalist bir yaklaşımla ortaya ruhun işlevlerinin beyinde (epifiz bezinde) tarafından ifa edildiği savında görebiliriz (Altınörs 2020: 85).

Spiritüalizm meraklılarının hayretle karşıladıkları, uyurgezerlik ve hipnoz gibi şeyler de aslında konuşmak ve düşünmek gibi beyin sayesinde gerçekleştirilen davranışlardır (Mazhar Osman 1910: 13). Sonrasında bilimsel olarak açıklanamayan

²⁰ Bu isimler verilmiş sırasıyla; William Crookes, Olive J. Lodge, Pierre Janet, Karl F. Zoellner, Joseph Maxwell, Cesare Lombroso, Charles Richet, Albert De Rochas.

hipnoz vb. yeni olayları, doğüstü gerekçelerle değil bilim içinde kalınarak açıklanması gerektiğini vurgulamıştır (Mazhar Osman 1910: 14). Gerek ruhu beynin içinde konumlandırması gerekse de doğüstü açıklamalara geçit vermemesi Mazhar Osman'ın hem materyalizme hem de pozitivizme yakın bir şekilde konuyu ele aldığını açıkça göstermektedir.

Mazhar Osman'ın iddialarının günümüzde sözdabilim olarak nitelendiren kavrama ne kadar yakın olduğunun en açık kanıtı ise şu ifadelerinden net bir şekilde fark edilebilir;

Yarım asır önce ilahi sırlardan olanlar, bugün müspet bilimlerin konusudur. Vaktiyle simya ve astroloji vardı, artık bugün onların yerine kimya ve astronomi bilimleri vardır (Mazhar Osman 1910: 13).²¹

Bu ifadelerde yer alan simya ve astroloji, günümüzde sözdabilimleri tanımlarken en sık başvurulan iki örneği teşkil etmektedir. Bu bakımdan bilimin sınırlarına ilişkin bir yargıya örtük de olsa Mazhar Osman'ın sahip olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca bu bölüm sonlanırken, “her gün çalıştıkça okültizm bir sayfa kaybediyor, bilim bir kitap kazanıyor” cümlesinin sarf edilmesi sözdabilimlerin zamanla kimya ve astronomi de olduğu gibi bilimsel bir niteliğe kavuşabileceğine dair bir kaniya Mazhar Osman'ın sahip olduğunu göstermiştir. (Mazhar Osman 1910: 14).

Kitabın ikinci ana başlığı olan “Medyumlar ve Spiritüalizm Tecrübelerinde Hileler”in altında daha vermiş olduğumuz dönermasa, sarkaç gibi yöntemlerin altında yatan hileleri ve aldatmacaları göstermiştir. Bu bölüm muhteva bakımından hacimli olduğu için sadece Michael Faraday'ın dönermasadaki hileyi ispatladığı meşhur çalışmasından da haberdar olduğunu söylemekle yetinebiliriz (Anonim 1956; Mazhar Osman 1910: 23).

²¹ Yarım asır evvel mugayyebâtdan olanlar bugün ulûm-ı müsbetedendir. Vaktiyle ilm-i simyâ, ilm-i nücûm var idi, artık bugün onlar yerine kâ'im olan ilm-i kimyâ ile ilm-i hey'et en katî ilimlerdendir.

Spiritüalizm Teorileri ve Okültizm Teorisi başlıklarını taşıyan bölümlerin ilkinde kitap boyunca bahsetmiş olduğu spiritüalizmi, Léon Denis'den aldığı bir alıntı²² ile hem özetlemek istemiş hem konuyu açıklamıştır. Spiritüalist deneyimlerin aynı şekilde tekrar edilememesi başta olmak üzere, çağrıldığı iddia edilen Aristoteles'in ruhunun Yunanca yerine Fransızca konuşması gibi tutarsızlıklara dikkat çekmiştir. Ayrıca spiritüalistlerin teorilerini destekleyecek hiçbir delil gösteremedikleri halde onların iddialarını çürüten delilleri de kabul etmemelerinden yakınmıştır (Mazhar Osman 1910: 56). Okültizmi diğerine kıyasla daha makul bulsa da yine de bilimsel sayılmaktan uzak olduğunu ifade etmiştir (Mazhar Osman 1910: 59). Bu bölümdeki dikkat çeken ifadeler ise 1900 yılında gerçekleşmiş olan *IV Congrès International de Psychologie* (IV. Uluslararası Fizyoloji Kongresi)'nden bahsetmesidir (Mazhar Osman 1910: 60). Çünkü daha önce bahsettiğimiz üzere bu kongredeki bazı sunumlardan ve neden bunların bilimsel sayılmayacağına bahsetmiş ve nihayetinde ruh ile açıklanan teorilerin tamamının esaslı psikolojik deneylere dayanmadığı için ne bugünün ne de yarının bilimi olmayacağını ifade etmiştir (Mazhar Osman 1910: 62). Böylelikle ciddi deneylere dayanmayan iddiaların bilimsel olmayacağını farkında olması, yani bilimsel yöntemlerin bilimin sınırlarında belirleyici olduğuna dair fikre sahip olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.

Eserin son satırlarında spiritüalizm ile Orta Çağ'daki büyücülüğü bir tutmuş, toplum için veba ve sarhoş edici maddeler kadar zararlı olan bu akımın olumsuz etkilerinden sakınılması gerektiğini ısrarla vurgulamış ve "toprakta yürümesini bilmiyorken göklerde uçmaya çabalamayalım" diyerek son noktayı koymuştur (Mazhar Osman 1910: 63).

1910 yılı içinde tespit edilen son itiraz, 14 Nisan'da *Darüşşafaka* adlı dergide "İspirtizma, Manyetizma, İspirtizm" başlığıyla yayımlanmıştır. Orhan Tahsin Bey'e ait

²² "İnsanlarla ruhlar arasında bir samimi münasebet hasil olmuştur. Ölümün perdesi yırtılmıştır. Ruhlarla konuşulur..."(Mazhar Osman 1910: 55).

olan makale, “yakın zamanlarda ipnotizm (hipnoz), manyetizm ve ispiritizm hakkında bazı neşriyat dolayısıyla şehrimiz ahalisi garip fikirlere ve evhama kapılmış görüldüğünden benim de malumatımı paylaşmam münasip görülmüştür” cümlesiyle başlamıştır. Makalede bu tartışmalara değinilmeyeceği, sadece 1889 Ağustos ayında Paris’te “dünyanın her tarafından davet edilmiş olan uzman hekimlerin katıldığı bir kongrede” yani *Congrès International de Psychologie Physiologique* (Uluslararası Fizyolojik Psikoloji Kongresi) sunulmuş olan bazı bildirilerden bahsedileceği ifade edilmiştir (Charcot 1889; Orhan Tahsin 1910: 497). Sonrasında kongredeki katılımcıların, hipnoz, manyetizm, uyurgezerlik, telkin gibi konulardaki görüşleri aktarılmıştır (Charcot 1889: 25-27, 30-33; Orhan Tahsin 1910: 498-503). Makalenin sonuç kısmında hipnoz ve manyetizmanın bir dereceye kadar bilimsel olarak açıklanabilen ve tıbbın da faydalanabileceği uygulamalar olarak tanımlanmıştır (Orhan Tahsin 1910: 504). Ancak ispiritizmin yani spiritüalizmin bilimsel (fennî) bir şey olmadığı hatta insanlığa bir faydası dokunmadığı için uğraşmaya değer bulunmadığı belirtilmiştir. Orhan Tahsin Bey’in son ifadelerine göre aklen ve dinen hayırlı bir iş olmayan spiritüalizm, özellikle geceleri zihni yanlış bir yola sokabileceği için yasaklanması gerektiği ifade edilmiştir (Orhan Tahsin 1910: 504). İlk üç itirazdan farklı olarak dini açıdan da spiritüalizmin hayırlı bir iş olmadığına, tek bir cümleyle dikkat çekmek istemiştir.

İlerleyen yıllarda spiritüalizmi konu edinen çeşitli yayınlar yapılmaya devam etmiştir. Tahmin edileceği üzere bu yayınlar yine benzer minvalde yani spiritüalizm savunuculuğu ve karşıtlığı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Fakat bilimsel açıdan karşı duruşun sergilendiği eserler yok denecek kadar azalmış ve sınırlı sayıdaki itirazlar da dini gerekçeler üzerinden yürütülmüştür.²³

²³ Abdullah Cevdet [Karlıdağ], Ludwig Büchner’in *Kraft und Stoff* adlı eserinin bir kısmını 1911 yılında *Fenn-i Rûh* başlığıyla çevirmiş ve başına yazdığı ön sözde spiritüalizmi eleştiren ifadeler yer vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: (Abdullah Cevdet 1911; Afacan 2021: 3,4).

Sonuç

Spiritüalizm akımı, Osmanlılarda diğer pek çok ülkede olduğu gibi yoğun bir ilgiyle karşılanmış olsa da bilimsel zihniyete sahip olan belirli bir kesim tarafından da eleştirilmiştir. Hatta bu akımın yayılmasını sakıncalı bulan hekimler, meseleyi bilimsel bir problem olmasının ötesinde toplumsal bir sorun olarak görmüşlerdir. Yayınlarından bahsetmiş olduğumuz hekimlerden özellikle Mazhar Osman'ın ve kitabının ayrı bir değerinin olduğu açıktır. Çünkü *Spiritizma Aleyhinde* adlı kitap, özgün bir araştırmanın ürünü olmasa dahi diğer spiritüalizm karşıtı yayınlara kıyasla hem içeriğinin doyurucu olması hem de güçlü argümanlara sahip olması bakımından oldukça önemli bir yerde konumlandırılabilir. Çünkü medyumların hilelerinden, bilimsellik tartışmalarına kadar geniş bir muhtevayla ikna edici itirazlar sunulmuştur. Ülkemizde psikiyatrinin kurumsallaşmasında büyük payı olan Mazhar Osman'ın ise 1910 yılından sonraki çalışmaları da bilime ne kadar önem verdiğini gösterir nitelikte olmuştur. Spiritüalizme karşı çıkarken bilimsel çerçevede içerisinde makul gerekçeler bulmaya çalışmıştır. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kitaptan sonra spiritüalizmin bilimsel olmadığını savunmak üzere kurgulanmış, müstakil Türkçe kitaplara 1960'lı yılların sonrasında ancak rastlanabilmektedir (Arıcıoğlu 2019: 116).

Bu denli etkili olan ve insanları peşinden sürükleyen spiritüalizmin bilimsel olmadığını savunan hekimlerimizi diğer Osmanlı aydınlarından ayıran çeşitli özellikler sıralanabilir. Bunlardan en açık olanı ise hepsinin tıp eğitimi almış olmasıdır. Özellikle Kemal Cenap Bey'in, tıbbın bilimsel yöntemlerle araştırmalar yapması gerektiği fikrini sistematik bir halde eserinde ortaya koyan Claude Bernard'ın öğrencisi olan Mehmet Şakir Bey'in fizyoloji asistanı olması, spiritüalizmin bilim dışı olduğu görüşüne sahip olduğunu açıklamaya yetebilir. Orhan Tahsin ve Nazifi Şerif'in, spiritüalizmin bilimsel olmadığı yönündeki eleştirileri için seçtikleri argümanlar hem kısıtlı hem de pek etkili sayılmayabilir.

Ancak konunun farkında olmaları ve toplumu uyararak istemeleri diğer iki isminki kadar değerli sayılabilir.

Nihayetinde Osmanlı sınırlarına Batı'dan gelen birçok yenilik gibi spiritüalizm de bir karşılık bulmuştur. Batı kaynaklı bilim dışı bir akıma karşı çıkarken başvuru bilimsel kaynakların yine aynı kaynaktan yani Batı'dan gelmesi de ayrıca dikkate değerdir. Çünkü yeniliklere karşı bilimsel açıdan seçici davranmayı akıl eden aydınların varlığını bize göstermiştir. Ayrıca hekimlerimizin vermiş oldukları öncü tepkiler belki de bilimsel duruş açısından eşsiz bile sayılabilir. Çünkü bu karşı duruşa benzer tutumun sergilendiği ikinci bir alan olmayabilir. Bu olasılığı göz önünde bulunduran çalışmalar, sözelimi frenoloji ve astroloji (ilm-i ahkâm-ı nücûm)²⁴ üzerinde tatbik edilebilir. Bu türden araştırmalar sayesinde bilim ile bilimsel olmayanın Osmanlılardaki ayırımına ilişkin daha fazla fikre sahip olabiliriz.

²⁴ Arapça 'ilm el-hey'e veya 'ilm el-felek diye adlandırılan astronomi, matematiksel bilimler (el-'ulûm er-riyâziyye) arasında yer almıştır ve 'ilm ahkâm en-nucûm veya şinâ'at ahkâm en-nucûm (yıldızlardan hüküm çıkarma bilimi veya sanatı) diye anılan astrolojiden genellikle ayırt edilmiştir (Sezgin 2008: 3).

Ek-1.

**Spiritüalizmle Alakaları Tespit Edilebilen Yayınların Yıllara Göre Listesi
(1910-1925)**

1. 1326-1910, *Ölülerle Muhâbere yâhûd İspiritizma. Ulûm-ı rûhiyeye âid taharriyât-ı tecrübiye ve intikadiye mecmuasıdır*, Mehmet Bahaddin [Toven], Tanin Matbaası, Dersaadet.
2. 1326-1910, *Miftâhu'l-Esrâr: Bekâ-yı rûh; Celb-i ervâh*, Es-Seyyid Mahmud Cemalettin, Ahmed İhsan ve Şürekası, İstanbul.
3. 1326-1910, *Spirtizma Aleyhinde Ulûm-ı Mestûre Meraklılarına*, Mazhar Osman [Uzman], Matbaa-ı Hayriye, İstanbul.
4. 1326-1910, *İçtimai Bir Cinayet Fen ve İspiritizm*, Nazif Şerif, Matbaa-ı Cihan, İstanbul.
5. 1326-1910, *Kuvve-i Ruhıyye Yeni Tecrübeler İspiritizme Hadiselerine Dair Taharriyat*, William Crookes, Mütercim: Mehmet Bahaddin [Toven], Tanin Matbaası, Dersaadet.
6. 1326-1910, *İspiritizma Tecrübelerinden Aşık Kerem'in Ruhı*, Nureddin Rüşdi [Büngül], Bekir Efendi Matbaası, İstanbul.
7. 1327-1911, *Manyetizm*, Abdullah İsmail, Meşveret Matbaası, İstanbul.
8. 1328-1911, *Cinlerle Muhabere yahud İspiritizm, fakirizm, manyetizm: tarifi, tarihi, malumât-ı umumiyye II Cilt*, Hasan Merzuk (Hasan Bedreddin), Necm-i İstikbal Matbaası, Dersaadet.
9. 1328-1911, *Hayat-ı Ebedi Yâhûd Felsefe-i Ervâh,,* İsmail Fethi, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul.
10. 1328-1911, *Âlem-i Latif'in Mevcudiyeti Yahûd Manyetizm ve İspiritizmin Mahiyeti*, İsmail Fethi, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul.
11. 1329-1913, *İspiritizma Yâhud İlm-i Rûh*, Kasabzâde Hüseyin Avni, Hukuk Matbaası, Bâb-ı Âlî.

12. 1336-1920, *İzdivacda Büyücülük*, Avanzade Süleyman, Kader Matbaası, İstanbul
13. 1336-1920, *Ölülerle Nasıl Konuşmalı?*, Çeviren: Ragıp Rıfki [Özgürel], Müdâfaa Matbaası, Bâb-ı Âlî.
14. 1341-1925, *Manyatizma ve İspirtizma Mûallimi*, Ragıp Rıfki [Özgürel], Müdâfaa Matbaası, İstanbul.

Pseudoscience Debate in the Ottomans: The Case of Spiritualism (1910)

Summary

Tarık Tuna GÖZÜTOK

Assist. Prof. Dr

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Karaman, TR

ORCID: 0000-0003-0525-8214

tunatg@gmail.com

The word pseudoscience was used in English in 1796 to describe alchemy as far as it is known. (Andrews 1796: 87) However, its use as a concept in the philosophy of science is associated with the problem of determining the boundaries of science, which Karl Popper and later Thomas Kuhn discussed. Although the views of the Vienna Circle within the logical positivist framework aimed to resolve the difference between science and metaphysics through verification, the problem of setting limits to science, and thus the conceptualization of pseudoscience within philosophy, began in the mid-twentieth century.

One of the most fundamental practices of spiritualism, necromantical “séances”, began to attract widespread interest in 1848 with the case of the Fox Sisters in Hydesville in rural New York. (Doyle 1926: 56; Podmore 1902: 179; Weisberg 2014: 3). According to two early works based on the memoirs and letters of observers, which directly deal with the activities of spiritualism in the Ottoman Empire from the second half of the nineteenth century onwards, séances were held in Istanbul in the 1850s. (Baroness Adelma Von Vay 1884: 421-25; Tuttle ve Peebles 1871: 151-53). Works whose content was directly related to spiritualism began to be published after 1910. In this respect, the first Turkish periodical that dealt exclusively with spiritualism, which can be identified, was “*Ispirtizma*”²⁵, the first issue of which was published by Mehmed Bahaeddin [Toven] in January 1910.

Another periodical that began publication a month or so later was titled “*Miftâhu'l-Esrâr: Bekâ-yı rûh; Celb-i ervâh*”²⁶. Starting with an article on hypnosis, the first issue of this publication includes translations from Allan Kardec. (Es-Seyyid Mahmud Cemalettin 1910: 20).

In September of the same year²⁷, M. Bahaeddin Bey translated *Researches in The Phenomena of Spiritualism*, a collection of articles on the subject by the British scientist

²⁵ The unabridged title of the journal is, “*Ölülerle muhâbere yâhûd ispiritizma*” (Conversations with the dead or the spiritism.) The first issue of the journal was published by Tanin Matbaası (Tanin Printing House) in Istanbul in January 1910 (Kanuni Sani 1326) and continued monthly until April 1911 (April 1327). (I would like to thank Dr. Şahap Erkoç for providing me access to this publication).

²⁶ Es-Seyyid Mahmud Cemalettin, as the author and director of “*Miftâhu'l-Esrâr: Bekâ-yı rûh; Celb-i ervâh*” There were five issues of Ahmed İhsan ve Şürekası Publishing House, the first of which was published from February 14, 1910 (February 1, 1925) until the fourth month of the same year.

²⁷ The date given in the preface of the translation: August 27, 1326 / September 9, 1910.

William Crookes, under the title *Kuvve-i Ruhiyye*, probably to demonstrate that spiritualism was scientific. (Crookes 1874: 1910).

All four of the pioneers who took a scientific stand against spiritualism in the Ottoman Empire -Kemal Cenap Bey, Nazifî Şerif Bey, Mazhar Osman Bey and Orhan Tahsin Bey- were physicians.

As far as we can determine, the first scientific criticism of spiritualism was expressed by Kemal Cenap on February 25, 1910, in a short article titled "İspiritizma Tetebbu'â Lâyık mıdır?"

Another objection in 1910 was a sixteen-page booklet written by Dr. Nazifî Şerif Bey, titled *İctimâî Bir Cinâyet: Fen ve İspiritizm*, a booklet of sixteen pages. In the preface of the booklet, the date is given as April 4, 1910, and as can be understood from the last lines, it was designed in two spreads, but the second spread could not be found. The third work was published almost a week after the previous one, on April 14, 1910, by Dr. Mazhar Osman under the title *Spiritizma Aleyhinde* (Against Spiritualism). This book is actually an abridged translation of Joseph Grasset's *L'occultisme Hier et Aujourd'hui, Le Merveilleux préscientifique* (The Marvels Beyond Science - Being a Record of Progress Made in the Reduction of Occult Phenomena to a Scientific Basis)²⁸. Although Mazhar Osman made extensive use of the aforementioned work, he did not include any statement that his book was a translation. However, we can attribute the statements in *Spiritizma Aleyhinde* to Mazhar Osman, since only certain parts of the original work were taken from it, and it included adaptations. To put it more clearly, we can easily claim that all the objections in *Spiritizma Aleyhinde*, which we will mention in the following lines, were also raised by Mazhar Osman, whether they were original or not.

In 1910, the last objection we were able to identify was published shortly after the previous one, on April 14, in the *Darüşşafaka* magazine under the title "İspiritizma, Manyetizma, İspiritizm".

Spiritualism, which also found adherents in the Ottoman Empire, was criticized by the aforementioned names who had a scientific mentality. In fact, physicians who found the spread of this trend objectionable saw it not only as a scientific problem but also as a social problem. Among the physicians whose publications we have mentioned, it is clear that Mazhar Osman and his book have a special value.

Ultimately, like many innovations that came to the Ottoman borders from the West, spiritualism also found a response. However, the pioneering reactions of intellectuals who had the wisdom to act selectively against the innovations coming from the West can perhaps even be considered unique in terms of scientific stance. Because there may not be another area where a similar stance is taken. Studies that take this possibility into account can be applied, for example, to the science of astrology (*ilm-i ahkâm-ı nücûm*)²⁹. Through such studies, we can have more insight into the distinction between science and non-science in the Ottoman Empire.

²⁸ For a detailed analysis of the authenticity of the work, see: (Gözütok 2022: 9-18).

²⁹ Astronomy, called *'ilm al-ḥay'e* or *'ilm al-felek* in Arabic, was included among the mathematical sciences (*al-'ulûm al-riyâziyya*) and was generally distinguished from astrology, which was called *'ilm ahkâm al-nujûm* or *şinâ'at ahkâm al-nujûm* (the science or art of deducing judgments from the stars) (Sezgin 2008: 3).

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Abdullah Cevdet. (1911). *Fenn-i Ruh*. İstanbul: Matbaa-i İctihad.
- Afacan, S. (2021). Searching for the Soul in Shades of Grey: Modern psychology's spiritual past in the late Ottoman Empire. *European journal of Turkish studies*, (32).
- Altınörs, S. A. (2020). Descartes'ın Felsefesinde Zihin ile Beden Arasındaki İrtibat. *Felsefe Dünyası Dergisi*, (71), 79-90. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1454879> adresinden erişildi.
- Andrews, J. P. (1796). *History of Great Britain, from the death of Henry VIII. to the accession of James VI. of Scotland to the crown of England* (C. II.). London: T. Cadell Jun & W. Davies. <https://books.google.com.tr/books?id=QIUUAAAAQAAJ&dq=%22pseudo-science%22&pg=PA87#v=onepage&q=%22pseudo-science%22&f=false> adresinden erişildi.
- Arıcıoğlu, H. S. (2019). *Spiritism in Secular Turkey, 1936-1969: The Ruhselman Circle Between Religion and Modern Science*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Department of Political Science and Public Administration İhsan Doğramacı Bilkent University, Ankara.
- Arıkdal, E. (1989). *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Arkan, G. M., İnce, F. ve Saygın, M. (2021). Ord. Prof. Dr. Kemal Cenap Berksoy ve Türk Fizyolojisindeki Önemi. *SDÜ SAĞLIK BİLİMLERİ DERGİSİ*, 12(3), 430-440.
- Bahaddin. (1910). İspirtizma Nedir? *Ölülerle muhâbere yâhûd ispiritizma. Ulûm-ı rûhiyeye âid taharriyât-ı tecrübiye ve intikadiye mecmuasıdır*, (1), 1-3.
- Baroness Adelma Von Vay. (1884). *Spiritualism in Turkey*. E. H. Britten (Ed.), *Nineteenth Century Miracles; or, Spirits and Their Work in Every Country of The Earth: A Complete Historical Compendium of The Great Movement Known as "Modern Spiritualism"* içinde (ss. 421-425). New York: Lovell & Co.
- Benjamin, L. T. ve Baker, D. B. (2014). *From Séance to Science: A history of the profession of psychology in America*. The Center for the History of Psychology series (Second edition.). Akron, Ohio: University Of Akron Press.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Bernard, C. (1934). *Tıpta Tecrübe Usulünün Tetkikine Giriş*. (G. Ataç, Çev.). İstanbul: İstanbul Devlet Basımevi.
- Birinci, A. (1997). Mehmed Bahaeddin (B. Toven). *Yeni Türkçe Lügat* içinde (ss. 1-7). Ankara: Akçağ Basım Yayın.

Bringmann, W. G. ve Lück, H. E. (Ed.). (1997). *A pictorial history of psychology*. Chicago: Quintessence Pub.

Bunge, M. (1984). What is pseudoscience? *Skeptical Inquirer*, 9, 36-46.

Bunge, M. (1991). What is science? Does it matter to distinguish it from pseudoscience? A reply to my commentators. *New Ideas in Psychology*, 9, 245-283. [https://doi.org/10.1016/0732-118x\(91\)90030-p](https://doi.org/10.1016/0732-118x(91)90030-p).

Bunge, M. (2006). The philosophy behind pseudoscience. *The Skeptical Inquirer*, 30, 29- 37.

Canbakan, N. S. (1952). Doktor Orhan Tahsin 1879-1952. *Türk Tıp Cemiyeti Mecmuası*, 18(6), 260-261.

Charcot, M. (Ed.). (1889). *Congrès International de Psychologie Physiologique*. Paris: Imprimerie Nationale. <http://cnum.cnam.fr/CGI/fpage.cgi?8XAE332.10/3/100/44/0/0> adresinden erişildi.

Crookes, W. (1874). *Researches in The Phenomena of Spiritualism*. London: J. Burns.

Crookes, W. (1910). *Kuvve-i Ruhîyye: Yeni Tecrübeler (İspirtizma Hadiselerine Dâir Taharriyât)*. (Bahaeddin, Çev.). Dersaadet: Tanin Matbaası.

Demir, R. (2012). İlk Psikoloji Kitabımız: Gâyetü'l-Beyân fî Hakîkati'l-İnsân. *Dört Öge*, (1), 47-72.

Dingfelder, S. F. (2010). The first modern psychology study. *Monitor on Psychology*, 41(7), 30. <https://www.apa.org/monitor/2010/07-08/franklin> adresinden erişildi.

Doyle, A. C. (1926). *The History of Spiritualism* (C. 1). London: Cassell and Company, LTD.

Esad Muhlis. (1910). İspiritizm ve Cinâyet-i İctimâiyye Nazifi Şerif Bey'e. *Servet-i Fünûn*, 38(985).

Es-Seyyid Mahmud Cemalettin. (1910). Allan Kardec'in Kitab'ul Ruh'ndan Esbab-ı İbtidaiye. *Miftâhu l-Esrâr: Bekâ-yı rûh; Celb-i ervâh*, (1).

Fuller, S. (1991). *Social Epistemology*. Science, technology, and society (1. Midland book ed.). Bloomington, Ind.: Midland Books.

Gözütok, T. T. (2022). Spiritizma 'Aleyhinde'nin Yazılış Gayesi ve Kaynakları. *Spiritizma 'Aleyhinde 'Ulûm-ı mestûre meraklılarına içinde* (ss. 9-18). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Hançerlioğlu, O. (1988). *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Irwin, H. J. ve Watt, C. (2007). *An introduction to parapsychology* (5th ed.). Jefferson, N.C: McFarland & Co.

İsmail Fethi. (1911a). *Alem-i Latîfin Mevcûdiyeti Yâhûd Manyetizm ve İspiritizm Mâhiyeti*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.

İsmail Fethi. (1911b). *Hayat-ı ebedi Yâhûd Felsefe-i Ervâh*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.

Janet, P. ve Ribot, T. (Ed.). (1901). *IV. Congrès international de psychologie*. Paris: F. Alcan. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb306449418> adresinden erişildi.

Kaçar, M. (1998). Osmanlı İmparatorluğunda Askerî Teknik Eğitimde Modernleşme Çalışmaları ve Mühendishanelerin Kuruluşu (1808'e kadar). *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, (2), 69-137.

Kardec, A. (1857). *Le livre des esprits contenant les principes de la doctrine spirit*. Paris: E. Dentu.

Kardec, A. (1861). *Le livre des médiums ou Guide des médiums et des évocateurs ... Pour faire suite au Livre des esprits*. Paris: Dider.

Kemal Cenap. (1910). İspiritizma Tetebbu'â Lâyık Mıdır?". *Yenî Tasvîr-i Efkâr*, 1(266), 6-7.

Kuday, İ. L. ve Akay, A. S. (1949). *Spiritualizm Spiritizm-Fakirizm-Manyetizm*. İstanbul: Gayret Kitapevi.

Lewis, E. E. (1848). *A Report of the Mysterious Noises, Heard in the House of Mr. John D. Fox, in Hydesville, Arcadia, Wayne County, Authenticated by the Certificates, and Confirmed by the Statements of the Citizens of that Place and Vicinity*. Rochester: Shepard & Reed.

Mazhar Osman. (1910). *Spiritizma Aleyhinde: Ulûm-i Mesture Meraklılarına*. İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası.

Melton, J. G. (Ed.). (2001). *Spiritualism. Encyclopedia of Occultism & Parapsychology*. Detroit: Gale Group.

Mesmer, A. F. (1779). *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*. A Genève; et se trouve à Paris: P. Fr. Didot le jeune.

Michael Faraday's Researches in Spiritualism. (1956). *The Scientific Monthly*, 83(3), 145-150. <http://www.jstor.org/stable/21764> adresinden erişildi.

Naderi, S. (2004). *Mazhar Osman ve Türkiye'de Nöroşirürjinin Doğuşu*. İzmir: Dokuz Eylül Yayıncılık.

Nazifi Şerif. (1910). *İctimâî Bir Cinâyet Fen ve İspiritizm*. Dersaadet: Matbaa-ı Cihan.

nsac.org. (t.y.). <https://nsac.org/what-we-believe/definining-spiritualism/>.
11 Ekim 2022 tarihinde <https://nsac.org/what-we-believe/definining-spiritualism/> adresinden erişildi.

Nureddin Rüşdi. (1910). *İspirtizma Tecrübelerinden Aşık Kerem'in Ruhı*. İstanbul: Bekir Efendi Matbaası.

Nureddin Rüşdi. (1911, 4 Nisan). *Cadaloz*. İstanbul.

Nysten, P. H. (1900). *Lugât-ı Tıb Fransızcadan Türkçeye* (3. bs.). İstanbul: Cemiyet-i Tıbbiye-yi Osmaniye.

Orhan Tahsin. (1910). İspirtizma, Manyetizma, İspirtizm. *Darüşşafaka*, 1(11), 497-504.

Osty, E. (1936). Charles Richet. *L'Institut Métapsychique International (IMI)*.
22 Ağustos 2022 tarihinde https://www.metapsychique.org/wp-content/uploads/2003/12/charles_richet.pdf adresinden erişildi.

Podmore, F. (1902). *Modern Spiritualizm* (C. 1). London: Methuen & Co.

Richet, C. (1922). *Traité de métapsychique*. Paris: F. Alcan. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31213604t> adresinden erişildi.

Sarı, N. (2004). Mekteb-i Tıbbiye. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mekteb-i-tibbiyye> adresinden erişildi.

Schultz, D. P. ve Schultz, S. E. (2007). *Modern psikoloji tarihi*. (Y. Aslay, Çev.) (1. basım, 2007 İstanbul.). İstanbul: Kaknüs yayınları.

Sezgin, F. (2008). *İslam'da Bilim ve Teknik, C. II, Astronomi*. (A. Aliy, Çev.). İstanbul: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA). <https://www.tuba.gov.tr/files/yayinlar/T%C4%B0BKM/%C4%B0slamda%20Bilim%20ve%20Teknik.pdf> adresinden erişildi.

Smith, J. C. (2010). *Pseudoscience and extraordinary claims of the paranormal: A critical thinker's toolkit*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Tutle, H. ve Peebles, J. M. (1871). *The Year-Book of Spiritualizm*. Boston: William White and Company.

Türesay, Ö. (2018). Between Science and Religion. *Studia Islamica*, 113(2), 166-200. <https://www.jstor.org/stable/27073932> adresinden erişildi.

Weisberg, B. (2014). *Talking to The Dead: Kate and Maggie Fox and the Rise of Spiritualizm*. New York: HarperCollins.

Yıldırım, S. ve Zeynel, B. K. (Ed.). (2010). *TBMM Albümü: 1920-2010*. Ankara: TBMM Basın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü Yayınları.



Makale Geliş | Received: 21.08.2022
Makale Kabul | Accepted: 20.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1164804

Gizem ŞERİFOĞULLARI

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate
Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Social Sciences Institute, Department of Philosophy, Bursa, TR
ORCID: 0000-0002-6613-5333
gizem_serifogullari@outlook.com

Pandemi (Covid-19) Dönemini Albert Camus ile Düşünmek: Nasıl Yaşamalıyız?

Öz: Pandemi her çağda insan hayatını derinden sarsan, insanın yaşam şeklini değiştiren zorlu bir sürece neden olmaktadır. Bu dönemin en önemli niteliği ölüm gerçeğinin öne çıkmasıyla insandaki umutsuzluk ve bıkkınlık ile varoluşun amacına ve nesnel dünyaya ilişkin sorgulamaların artmasıdır. İşte bu sorgulama ise insana hayatın amacını, yaşamın yaşanmaya değer olup olmadığını, özgürlük olanağını ve nihayetinde tüm olumsuzluklara rağmen yaşamda nasıl bir yol haritası tercih edeceğini belirlediğinden oldukça elzemdir. Bu bağlamda çalışmada ilkin Covid-19'un ortaya çıkışına kadarki dönemlerde öne çıkan epidemilerin insan hayatına olan etkileri kısaca ele alınıp ardından Covid-19 döneminde insan hayatındaki değişiklikler, insanın yapıp etmelerine olan etkileri ele alınacaktır. Bu noktadan hareketle Camus perspektifinden Covid-19 döneminde üzerinde daha fazla düşünülen ölüm kavramı ile insan ve dünya ilişkisindeki anlamsızlık -saçma- insan özgürlüğünün sınırlılığı tartışılacaktır. Ardından Camus'nun *Veba* adlı eserinden yola çıkarak veba günlerinde insanlara nasıl bir yaşam rehberi sunduğu analiz edilecektir. Çalışmanın amacı da pandemi (Covid-19) dönemini Camus açısından yaşamın saçmalığı çerçevesinde özgürlük ve başkaldırı kavramıyla değerlendirilerek, pandemi dönemi aracılığıyla "nasıl yaşamalıyız?" sorusunu incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Pandemi, Covid-19, Saçma, Özgürlük, Ölüm, Başkaldırı

Thinking About the Pandemic Period (Covid-19) with Albert Camus: How Should We Live?

Abstract: Pandemic causes a difficult process that deeply shakes human life in every age and changes the way of life of people. The most important feature of this period is the hopelessness and boredom in human beings and increasing questioning of the purpose of existence and the objective world with the emergence of the fact of death. This questioning is very essential as it determines the purpose of life, whether life is worth living, the possibility of freedom, and ultimately what kind of roadmap to choosing in life despite all the negativities. In this study, initially the effects of epidemics on human

life that came into prominence until Covid-19 outbreak will be briefly discussed within this context. Then the changes in human life during the Covid-19 period and their effects on people's behaviours will be examined. From this point of view, the concept of death, which is considered more in the covid-19 period from the perspective of Camus, and the absurdity of the relationship between man and the world, and the limitation of human freedom will be discussed. Then, based on Camus's book *The Plague*, it will be analyzed how he presented a life guide to people in the days of the plague. The aim of the study is "how should we live?" with the concept of freedom and rebellion within the framework of the absurdity of life for Camus through the pandemic (Covid-19) period will be examined the question.

Keywords: Pandemic, Covid-19, Absurd, Freedom, Dead, Rebellion

Giriş

*"Başkaldırıyorum, öyleyse varız."
Albert Camus*

Her çağda dönem dönem ortaya çıkan salgınlar insan yaşamını olumsuz yönde etkileyerek, sıradan yaşam akışını değiştirmektedir. Nitekim Aralık 2019 da ortaya çıkan koronavirüs salgını dünyanın her yerine çok kısa sürede yayılıp 2,5 yılı aşkın devam eden ve halen yeni vakaların tespit edilmesiyle insanları fiziksel ve ruhsal bağlamda yıpratarak kaygının artmasına neden olmaktadır. Sıradan şartlarda bile birçok zorlukla karşılaşılan yaşam, pandemiyle daha da zorlaştığından bu dönemlerde yaşama yönelik sorgulamalar artmaktadır. Çünkü her şey yolundayken sorgulama ve düşünme ihtiyacı duymayan insan, kaygı ve korkunun arttığı, umutsuzluğun ortaya çıktığı zamanlarda yaşam telaşını bir kenara bırakıp umut ararcasına düşünmeye yönelmektedir. Bu düşünme eylemiyle kimi zaman adeta bir yol haritası belirlenerek yaşam söz konusu harita doğrultusunda şekillenmektedir. Fakat bu dönemin beraberinde getirdiği zor şartlar doğrultusunda meydana gelen duygu durumlarıyla insan nasıl yaşaması gerektiğini anlamlandırmakta güçlük çekmektedir. Ek olarak bu dönemde yaşamın sıradan şartlardan daha da meşakkatli olması insanda bıkkınlık uyandırarak isyana neden olmaktadır. Özellikle tüm dünya genelinde ölümlerin artması doğrultusunda ölümün tek gerçek olduğunun bilincine varılmasıyla insanda yaşama isteğinin azaldığı görülmektedir. Öyle ki artan intihar

vakaları bu durumu kanıtlar niteliktedir. Nitekim pandemiyle birlikte yaşanan olumsuzluklarla insanın dünyanın güzel tarafına odaklanması oldukça güç olup, yaşamın karanlık yönüne hapsolması kaçınılmaz hale gelmiştir.

Her insanın ansızın ölümü deneyimleyeceğini hatırlatan pandemi, insana hayatın saçma başka bir deyişle anlamsız olmasıyla yüzleşmesini geciktirmeyip, insanda derin bir iç sıkıntısına neden olmaktadır. Bunun yanı sıra anlamsız olan hayatın farkında olmakla insan eylemlerini, yaşamdaki deneyimleri ve tüm mevcut değerleri giderek yadsıyarak yabancılaşması muhtemeldir. Öte yandan bu dönemdeki kısıtlamalar üzerine sınırsız özgürlük arzusunun yol açtığı tehlikeler, başkalarının özgürlüğünü kısıtlarcasına artarak birçok olumsuzluğu beraberinde getirmektedir. Peki pandeminin zorlu koşullarını fırsata çevirmek mümkün müdür? Camus'nun bakışından pandemi döneminden hareketle "nasıl yaşamalıyız?" sorusunun cevabı nedir? Camus Covid-19 pandemisine şahit olsa insanlara ne önerirdi? Saçmanın mevcudiyetini daha da hissettiren bu dönem aracılığıyla yaşamı yaşanmaya değer kılmamanın yolu nedir? Bu sorulardan hareketle çalışmanın birinci bölümünde tarihteki öne çıkan pandemi dönemlerinin insan yaşamına etkileri incelenip, ikinci bölümde günümüzde halen devam etmekte olan Covid-19 salgınıyla yaşamda süregelen değişiklikler ele alınacaktır. Bu doğrultuda tam da günümüz pandemisine ışık tutan *Veba* adlı eseriyle bu zorlu günlerden hareketle insana yaşamın tüm zorluklarıyla mücadele etme olanağını ortaya koyan Camus'nun bakışı çalışmanın üçüncü bölümünün seyrini oluşturacaktır.

1. Salgınlar ve İnsan Yaşamı

Tüm dünyaya veya birden fazla ülkeye yayılan küresel salgını ifade eden pandemiye özellikle tarihsel açıdan öne çıkan salgınlarla baktığımızda, ilk olarak 541 yılında Mısır'da rastlandığı kabul edilen veba salgını, 1347-1351 yılları arasında yeniden ortaya çıkarak Avrupa'nın "Kara Ölüm" olarak ifade ettiği veba, Çin ve

Asya'nın güney batısında başlasa da kısa sürede Avrupa'ya yayılarak, nüfusun yaklaşık üçte birinin ölümüne neden olmuştur. (Aslan 2020: 37) Dönem koşulları gereği haşerelerin tercihi olan toprak evlerin hakimiyet sürdüğü bu dönemde özellikle halkın varoşlarının kurtulamayıp yoksul insanların daha fazla öldüğü bilinmektedir. Fakat yine de ölüm, zengin-yoksul ayrımı yapmadan milyonlarca insanı yaşamdan koparmıştır. Böylece insan yaşamını bu denli etki altına alan veba, feodalizmin sonunu hazırlayarak kapitalizmin tohumlarını atmıştır. 1817 yılında ise ilk kez Hindistan'da ortaya çıkan kolera çok kısa sürede kıtalara yayılarak pandemiye neden olmuştur. Kolera ile bir yıl içerisinde dünyanın 40 farklı bölgesinde salgınlar oluşmuştur. (Aslan 2020: 37) Öte yandan koleranın bir kentten geçişi toplumsal gerilimleri tırmandırarak çoğu kez şiddet olaylarıyla devrimin tetikleyicisi olmuştur. (Snowden 2021: 338) Çünkü salgının sınıfsal ayrım yaptığı, ölümlerin çoğunluğunun yoksullardan olmasından anlaşılmıştır. Sonralarda ortaya çıkan çiçek hastalığının ise görünüşe etkisi oldukça fazla olduğundan eşlerden birinin bu hastalığa yakalanması durumunda görünüşte meydana gelen değişiklikler ayrılığa neden olarak evliliklere kadar insan yaşamında derin etkisi olmuştur.

Veba ve kolera salgınında felaketlerin günahlardan kaynaklandığı öne sürülen teodise görüşü, çiçek hastalığının daha çok masum ve günahsız olan çocuklarda görülmesiyle geçerliliğini yitirmiştir. "Çiçek öyle tanıdık hale gelmişti ki bir tür kaderciliğe bile vesile olmuştu." (Snowden 2021: 148) Kaderci bakışla birlikte salgınla mücadele etmek yerini eylemsiz kalmayı, kadere boyun eğmek düşüncesi hâkim olmuştur. Sonralarda ise öne çıkan AIDS salgınında, cinsiyetçi ayrımlar görülerek ikinci dünya savaşı sırasında yürütülen kampanyalarda tipik bir biçimde hastalığın sorumluluğu kadınlara yüklenerek zührevi hastalıkların yaygınlaşması en çok kadınları olumsuz yönde etkileyerek aile yaşamları için bir tehdit oluşturmuştur. (Nikiforuk 2020: 145) Özellikle kadınların yaşamlarının kısıtlandığı bir dönem öne çıkmaktadır. Sanayi Devrimi'nin, Avrupa'da şehir inşasının en yoğun döneminde Tüberkülozun ortalığı kasıp kavurmasıyla

Avrupa'nın yüzde 70'i vereme yakalanmıştır. (Nikiforuk 2020: 168-169) Yaşanan dönemde modernitenin hakimiyet kurmasıyla sanayileşmenin artması sonucunda kapitalizmin bir ürünü olarak ortaya çıkan verem, özellikle hava kirliliğiyle hızla yayılmıştır. Bu dönemde modernitenin etkisiyle yaşanan değişiklikler sonucunda makineleşen insan, verem gibi bir hastalıkla da mücadele içine girerek özellikle alt sınıf gerek maddi gerekse manevi bağlamda olumsuz etkilenerek insanın varoluşuna yabancılaşmasının daha da arttığı bir dönem olmuştur. Benzer şekilde ilerleyen yıllarda beliren Ebola, İspanyol gribi, Hong Kong gribi, kuş gribi, domuz gribi gibi grip salgınları da yıllarca insanların özgürlüğünü tesir altına alarak gündelik yaşamı sarsıp, insanların iş ve sosyal yaşamlarını engelleyerek temel ihtiyaçlara bile belli bir derecede olanak sağlamıştır.

Yaşamı böylesine sarsan salgınların beraberinde getirdiği sosyal ve ekonomik problemlerin yanı sıra bireysel yaşam alanına olan etkileri de yadsınamaz derecede kuvvetlidir. Kuşkusuz tüm bu salgınların ortak özelliği özgürlüğü sınırlandırmak ve ölümleri arttırmaktan başka bir şey değildir. Salgınlar, aidiyet duygusunu hatırlatırcasına dönem dönem ortaya çıkarak esasında insana dünyaya ait olmayışını, dünyaya fırlatmış olduğunu göstermektedir. Böylelikle salgınlar insanın dünya ile anlamlı bir bağ kuramamasını göstererek yaşamın değerini sorgulamaya itmektedir. Öte yandan salgınların beraberinde getirdiği değişimler ve gündelik yapıp etmeleri sınırlandırması veya engellemesi özgürlük algısını değiştirmektedir. Bununla birlikte her an salgına yakalanma kaygısı ölüm düşüncesini daha fazla gündeme getirerek varoluşa olan sorgulamayı arttırmaktadır. Şahsi korku ve kaygıların arttığı bu dönemlerde kaderci bakışla birlikte özgürlüğe, ölüme olan sorgulamanın artması da kaçınılmaz olmaktadır. Her pandemi, insan yaşamını derinden sarsarak özgürlüğe karşı savaş açmıştır. Covid-19 pandemisi ise tarihteki öteki pandemilere meydan okuyup çok kısa sürede tüm dünyaya yayılarak gündelik yaşam şeklini olağanüstü derecede değiştirmiştir. O

halde bu noktadan itibaren Covid-19'un yol açtığı değişiklikleri ele alıp insan yaşamına etkilerini incelemek yerinde olacaktır.

2. Covid-19 Yaygınlaşması İtibariyle İnsan Yaşamında Süregelen Değişiklikler

2019 Aralık ayında Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan Covid-19 virüsü çok kısa bir süre içerisinde ülke dışına çıkarak tüm dünyaya yayılıp 11 Mart 2020'de Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından salgın pandemi ilan edilmiştir. İlk olarak sosyal mesafe ve maske önlemi uygulamaya geçerek yaşamın sıradan akışını etkileyen alışılanın aksine bir döneme geçilmiştir. Giderek artan vaka sayılarıyla birlikte dünyanın her yerinde zaman zaman karantina uygulamasına geçilmiştir. İnsanların temel ihtiyaçlarının bile kısıtlandığı bu dönem de tüm seviyelerde yüz yüze eğitime ara verilerek online eğitime başlanmıştır. Bununla birlikte toplu etkinliklerin iptal edilmesi ve çoğu iş yerlerinin evden çalışma uygulamasına geçmesi de kaçınılmaz olmuştur. Virüsün ilk durağı olan 65 yaş üzeri yaşlılar ve virüse karşı kırılgan olan 20 yaş altına sokağa çıkma yasağı getirilmiştir. Bununla birlikte seyahat kısıtlaması da virüs yayılımını engellemek için alınan önlemlerden biri olmuştur. Bulaşma ihtimali nedeniyle AVM ve sağlık merkezlerine gitmemek, gidilmesi gerektiğinde teması en aza indirgeyecek mesafe, en kısa sürede ayrılma, maske, eldiven kullanmak gibi tedbirler alınmıştır. (Aslan 2020: 39) Pandemi döneminde çalışma yerlerinin geçici olarak kapatılması beraberinde işçi çıkarımını arttırarak her salgında olduğu gibi koronavirüs salgınında da en çok yoksullar zarar görmüştür. Özellikle ülkemizde işçi çıkarımının artması veya iş yerlerinin kapatılması ile ekonomik açıdan güçlük çeken esnafın intihar eyleminde bulunması dikkat çekmiştir. Fakat yalnızca ekonomik problemlerden değil, tüm dünya genelinde iç sıkıntısı, yaşamın anlamsız olmasıyla yüzleşme ve ölüm ile yaşam arasındaki farkın yadsınmasını gösterircesine intihar oranı yükselmiştir.

Virüsün yayılma hızı ve ölümlerin artış miktarından da anlaşılacağı üzere Covid-19 pandemisi tarihteki tüm pandemileri geri de bırakarak dünyanın her yerindeki insanlara gerek bedensel gerekse zihinsel olarak tesir ettiği açıktır. Bu bağlamda Covid-19 pandemisinin öteki pandemilere kıyasla bireysel, sosyal, ekonomik, psikolojik etkileri daha ağır hissedildiği görülmektedir. Nitekim salgın insanın yalnızca bedenine değil, zihnine de yoğun etkide bulunarak pandemi öncesi bile zorlu olan yaşamı daha da zorlaştırmıştır. İnsanın varoluşuna aykırı olan bu gibi durumlar insanı psikolojik açıdan yıpratmakla birlikte bu dönemde insan ilişkilerinin de giderek zayıfladığı görülmektedir. Öyle ki sokağa çıkma yasakları ile aile içi geçimsizlik artması, ötekiler ile iletişim ve biraradalığın azalması dünyada varoluşsal bağlamda tek başına oluşla yüzleştiren insan adeta tutsak bir yaşamda varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Böylelikle önlem bakımında zorunlu olan uygulamalar faaliyete geçse de kişisel duygular bağlamında kaygı, korku, umutsuzluk gibi duygu durumlarını yaşatan salgınlarla yaşam standartları olumsuz yönde değişerek özgürlüğün sınırlandığı uzun bir dönem başlamıştır.

Pandemi döneminin ilk aylarında yakın zamanda dönemin biteceğine dair umutlar mevcut olsa da 2,5 yılı aşkın halen ara ara gündeme gelen vakalar ve yeni salgınların başlayacağına dair açıklamalar insanı giderek umutsuzluğa sürüklemektedir. Umutsuzluk ve kısıtlı deneyim alanı çerçevesinde insan kendi varoluşuna giderek yabancılaşmaya başlamaktadır. Yabancılaşma insanın yaşamı anlamlandırılmamasıyla başlayıp, dünyanın insani özlemlere kayıtsız kalmasıyla gerçekleşmektedir. Dünya ile anlamlı bir ilişki kurma çabasında olan insan için bu çabanın başarısızlıkla sonuçlanmasının en temel nedeni ise özgürlüğünün sınırlı oluşunun farkına varmakla birlikte bu dünyaya ilişkin hissettiği yabancılıktır. Ek olarak dünya, insanın isteklerine karşı pandemi öncesinde de kayıtsız kalsa da bu dönem de bu kayıtsızlığın yoğunluğu, ölümlerin artmasıyla da insanda isteksizlik uyandırarak dünyaya isyan etmeye neden olmaktadır. Nitekim artan vaka sayıları

ve ölüm oranlarının giderek yükselmesiyle birlikte eninde sonunda herkesin deneyimleyeceği ölüm düşüncesi her insanın zihnini sararak yaşamı değersizleştirmektedir. Öyle ki ölüm ve özgürlük insan hayatında oldukça önemli kavramlardır. Söz konusu kavramlar bu dönemde insan yaşamını şekillendirerek, sık sık ölüm gerçeğiyle yüzleşilmesi nedeniyle “Yaşamın bir anlamı var mı? Ölüm gerçeğinin olduğu bir hayat anlamlı olabilir mi? İnsan olarak özgür müyüz? Nasıl yaşamalıyız? Yaşam yaşanmaya değer mi?” gibi soruları bu dönem çerçevesinde değerlendirmek oldukça elzemdir. Çünkü “İnsanın ölümle karşı karşıya kalması, varlığın yeniden hatırlanmasına imkân verir. Pandemi insan olarak kendimizi sorgulamamızı sağlamaktadır.” (Cengiz 2021: 127) Bu sorgulama beraberinde yaşamı yaşanmaya değer kılmamanın olanağını getirmektedir. Tam da bu nedenle veba salgınından yola çıkarak söz konusu soruların mahiyetini, insan varoluşunu, hayatın anlamına ilişkin görüşlerini *Veba* adlı eserinde somutlaştıran Camus’ya bakmak kaçınılmazdır.

3. Camus’nun Bakışıyla Pandemi (Covid-19) Dönemine Bakmak

Camus, insan ve dünya ilişkisini ele alırken saçma kavramına başvurmuştur. Camus için insan ve dünya ilişkisi irrasyonel olup insanın akli çıkarımlarıyla anlamlandırmayacağı türden bir ilişkidir. Öyle ki, ona göre ne dünya tek başına saçma ne de insan tek başına saçmadır. Bu bağlamda saçma insan ile dünya arasındaki kopuşu ifade etmektedir. Bu söz gelimi kopuş, insan bilincinin dünyayı ve yaşamı akli çıkarımlarla anlamlandıramamasıyla gerçekleşir. (Şerifoğulları 2021: 33)

Camus’ya göre absürt veya saçmanın ilk habercisi hayatın monoton ve mekanikliğidir. Yarınların her geçen günün birer kopyası oluşu insanda bıkkınlık uyandırır. Yaşamın tek düzeliğiyle zamanın hızlıca geçmekte oluşu da saçmanın varlığının göstergesidir. Camus bu durumu *Sisifos Söyleni* adlı eserinde şu şekilde

ifade etmektedir: “Yataktan kalkma, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı uyum içinde Salı Çarşamba Perşembe Cuma Cumartesi, çoğu kez kolaylıkla izlenir bu yol. Yalnız bir gün “neden” yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar.” (Camus 2020b: 31) Bu neden sorusuna insanı iten bir başka unsurda insanın dünyaya, başkalarına ve kendisine yabancı olmasıyla bağlantılıdır. Camus için insanın dünya, başkaları ve kendisi hakkında tam anlamıyla bir bilinirlik içinde olmayışı saçma duygusunu derinden hissettirmektedir. Günlerin monoton ve mekaniklik içinde hızlıca geçmesi, insanın yabancılık hissi, ölüm gerçeğinin eninde sonunda deneyimlenecek olması saçmanın mevcudiyetini kanıtlar niteliktedir. İşte Camus için yaşam tam da bu nedenlerden dolayı saçma olup, saçmanın insanda uyandırdığı duygunun en kuvvetli dürtüsü de ölümdür.

Ölüm, insanın yapıp etmelerinin, arzularının, hedeflerinin son durağı olduğu gibi insanın tek alınyazısıdır. Bu alınyazının yüküyle yaşayan ve saçmanın bilincinde olan insan için ölümün ne zaman deneyimleneceğinin bir önemi yoktur. Öyle ki Camus *Yabancı* adlı eserinde bu durumu Meursault karakteri aracılığıyla şu satırlarla somutlaştırmaktadır: “(...) ha otuz yaşında ölmüşsün ha yetmiş; bir önemi olmadığını biliyordum. Uzun lafın kisası; bu, gün gibi ortada. Ha bugün olmuş ha yirmi yıl sonra, neticede ölen yine ben olacaktım.” (Camus 2020d: 102-103) Oysa Camus için insan saçmanın eziciliğine başkaldırmalıdır.

Başkaldırı deneyimleri arttırmakla mümkündür. Erken ölüm deneyimleri arttırma olanağını ortadan kaldırdığından saçma duygusu karşısında intihar eylemine başvurmak veya eylemsizliği tercih edip tıpkı Meursault gibi bir perspektif tercih etmek saçmaya yenilmek demektir. Çünkü saçma, insana kendini gerçekleştirme ve kendi yazgısını yazması açısından özgürlük sunmaktadır. Bu nedenle saçmadan kurtulmaya çalışmak yerine saçmayı onaylayıp, ona başkaldırarak insan kendi varoluşunu anlamlı kılmalıdır. Çünkü Camus açısından saçmayı hissetmek insana kendini gerçekleştirme ve özgürlük olanağını mümkün

kılmaktadır. Camus için insanın özgürlüğü saçmadan kurtulmaya çalışmamakla ilintilidir. Fakat saçma duygusunu hissedip saçmayla yüzleşince bu ağır duygu karşısında ondan kaçmaya çalışan insan esasında ya kendisinden ya da dünyadan kaçmaktadır. Çünkü saçma insan ve dünya arasındaki anlamsızlık olduğundan insan ve dünya var olduğu sürece var olmaktadır. O halde saçmadan kurtulmaya çalışmak ya dünyayı ya da insanın kendisini yadsımakla mümkündür. Öyle ki Camus'ya göre saçmadan kurtulmak insan ve dünya var olduğu sürece olanaksız olduğundan, saçmayı yok etmeye çalışan insanın başvuracağı yollardan birisi umut diğeri ise intihardır. Umut veya felsefi intihar yaşamın buhranlarına dayanamayan insanın bu dünyadan vazgeçip başka bir dünyanın var olduğu inancını benimseyen insanın mevcut dünyayı hiçe sayarak kendi içinde yok etmektir. Böylelikle ölümden sonraki yaşam ümidiyle saçmadan kurtulacağını inanan insan kendisini bu dünyadan soyutlayarak, özgürlüğünü yadsımaktadır. Camus için insanın kendisini öldürmesine karşılık gelen intiharı tercih eden insan ise saçmaya ancak kendisini öldürerek başkaldıracağını inanmaktadır. Yaşadığı çağın olayları, yaşam koşulları karşısında mutsuzluk ve umutsuzluk ile daha fazla yaşamak istemeyen insan saçmaya boyun eğmediğini göstermek uğruna isyan ederek adeta kaderinden intikam almak istemektedir. Gerek felsefi intihar gerekse bedensel intiharı tercih edenlerin ortak kanısı şudur: Yaşam yaşanmaya değermez. Fakat Camus açısından her ikisi de saçmaya yenilen ve özgürlük olanağının bilincinde olmayan insanların eylemleridir. Bu nedenle Camus için özgürlük, saçmadan kurtulmaya çalışmak değil, saçmayı benimsemekle mümkündür. Öte yandan saçma insana mutlak özgürlük değil de -sınırlı- eylem özgürlüğü vererek, yaşamın etkinliğini arttırmaktadır.

İnsan her ne kadar kimi zaman hayatın anlamına ilişkin sorgulamalarda bulunsa da yaşamı sınırlandıran bu zorlu süreçte söz konusu sorgulama artarak insanın dünyaya yönelmesiyle saçma duygusu her zamankinden daha fazla tezahür etmektedir. Bu nedenle yaşam telaşının yanı sıra insanın özgürlüğünü kısıtlayan

pandemi, yaşama dair umutsuzluğu ön plana çıkararak saçma duygusunun insanı esir aldığı, insanın eylemlerini şekillendirdiği son derece meşakkatli bir süreci temsil etmektedir. Ölümün daha fazla ön plana çıktığı bu dönemde ölüm üzerine düşünceyle birlikte mevcut salgının insan yaşamı üzerindeki etkileri ile dünyanın insani isteklere karşı kayıtsızlığı karşısında, dünya-insan ilişkisinin irrasyonelliğini pandemi aracılığıyla farklı bir boyuttan düşünmeye zemin hazırlamaktadır. Ölüm nihayetinde her insanın deneyimleyeceği tek gerçek olsa da pandemiyle birlikte bu gerçeğe daha da yaklaşılmaktadır. Ölümü düşünmek ise insan eylemlerinin mahiyetini ve yaşamın anlamını düşünmeyi de beraberinde getirmektedir. İşte pandemi dönemi bıkkınlık uyandırıp saçma duygusunun hissedilmesiyle insana “neden?” sorusunu sormaya iterek, bu dönemde hayatın anlamına, özgürlüğe, yaşamı yaşanmaya değer kılmaya yönelik sorularda artmaktadır.

Sıradan şartlarda bile oldukça meşakkatli olan yaşamda pandemi döneminde söz konusu meşakkatin daha da arttığı açıktır. İnsani özlemlerin arttığı bu dönemde dünyanın kayıtsızlığıyla karşılaşan insan, dünyaya yönelerek bir anlam arayışı içinde olmaktadır. Böylelikle saçmayı derinden hisseden insanın aidiyet duygusu sarsılarak dünyaya olan yabancılık hissiyatı artmaktadır. Öte yandan artan vakaların etkisiyle kendisini bu dünyanın bir parçası olarak görmeyen insanı saçma duygusu giderek daha da sarmaktadır. Nitekim dünyadaki tüm olumsuzluklar gibi salgınlar da saçmanın bir getirisi. Saçmanın getirdiği olumsuzluklar karşısında insanın saçma duygusunu derinden hissetmesi, başkaldırıya neden olmaktadır.

Yaşam şartlarını zorlaştıran pandemi dönemine Camus’nun perspektifinden baktığımızda, sınırsız özgürlük arayışı arzusuyla önlem amaçlı getirilen kısıtlamaları göz ardı ederek saçmaya başkaldıran insanlar arasında saçmanın ezici gücüne karşı koyamayarak giderek yabancılaşmaya mahkumdur. Nitekim söz konusu yabancılaşmayı gerçekleştiren en önemli neden saçma olan yaşamın bu dönemde daha da yoğun hissedilmesi sonucunda, insanın eylemsizliği tercih

etmesiyle ilintilidir. Camus'ya göre insan saçma duygusunu hissettiğinde veya saçmayla yüzleştiğinde giderek tüm mevcut değerleri yadsıyarak, yaşamı yaşanmaya değer kılmak yerine önemsizleştirmektedir. Camus, bu düşüncesini *Yabancı* adlı eserindeki Meursault karakteriyle ortaya koymaktadır. Meursault'un annesinin öldüğünü fark ettikten sonra kahve yapması, sahilde sebepsiz yere tanımadığı adamlara ateş ederek birini öldürmesi, Meursault'un tutsaklık ile özgürlüğü, ölüm ile yaşamı eş değer görmesinden kaynaklanmaktadır.

Pandemi döneminde saçma duygusuyla birlikte insanların birçoğu Meursault'a dönüşmektedir. Nasıl olsa günün birinde öleceğini düşünerek sınırsızca eyleme arzusu ve özgürlük istenciyle etik değerleri yadsıyarak kurallara karşı gelerek varoluşunu anlamlı kılmaya çalışanlar bu dönemin Meursault'u olarak nitelendirilebilir. Çünkü yabancılaşan bir insan için hayat anlamsızsa hayata ilişkin tüm eylemlerde anlamsızdır. Bu ise her türlü kötülüğü mümkün kılmaktadır. Öte yandan yaşamın sadece olumsuz tarafına odaklanmak insanı çıkmaza sokup, yaşamı önemsizleştirip intihara sürüklemektedir. Bu dönemde intiharı tercih edip bu dünyaya başkaldırdığını sanan insanlar görmekteyiz. (Sputniknews 2020) Bunun en önemli nedeni insanın saçma duygusunu bir fırsat değil, yaşamı değersizleştiren bir duygu olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa saçma duygusu insana kendini gerçekleştirebilmenin, saçmaya başkaldırmanın olanağını verdiğinden, bu olanağı değerlendiren insan yaşamı yaşanmaya değer hale getirirken, bunun olumsuz bir durum olduğunu kabul edenler ya tüm değerleri yadsıyıp mutlak bir nihilizmi benimseyerek yabancılaşır ya da intihara yönelirler. Yaşamın saçmalığını duyumsayan insanın intihar düşüncesi aklına nüfus ederek bir kurtuluş yolu veya dünyadan intikam almanın, yaşama meydan okumanın bir yolu gibi görünmektedir. Yabancılaşan insan ise yaşamın ağır yükü karşısında kendini anlamsızlık içinde bularak hiçbir değer ve eylemin önemi olmadığını kanaatinde olarak kendini saçmaya teslim edip, tüm olanakları yadsımaya başvurmaktadır. Camus açısından

her iki seçenekte insanın kendini gerçekleştirme olanağını ortadan kaldırmaktadır. Çünkü “Yaşamak, insan için absurd/saçma duygusuyla yaşamaktır. İnsanın intihar etmesine karşı çıkan Camus, intiharın bir yanılma olduğunu öne sürerek intiharın insanın yapabileceği her şeyi tükettiğini düşünmektedir. İntihar kişinin özgürlüğünü dahi ortadan kaldırmakta, onun deneyimlemesinin olanağını kaldırmaktadır.” (Çüçen 2018: 191)

Camus’ya göre her insanın yaşam koşullarının farklı olduğunu öne sürüp, deneyimlerden vazgeçmek bir yanılıdır. Çünkü Camus için “(...) yanlışlık, deneyimler bize bağlıken, onların yaşam koşullarına bağlı olduğunu düşünmekte. Yaşadıkları yılların sayısı aynı olan iki insana dünya hep aynı deneyimler toplamını sağlar. Bunun bilincinde olmak bize düşer.” (Camus 2020b: 75) Camus’nun bu satırlarından anlaşılacağı üzere insanın tüm deneyimleri kendi elinde olup, uzun veya kısa da yaşasa, yaşadığı süre boyunca olanaklar alanını tüketmek kendi elindedir. Öte yandan bu deneyimler insanın kendisini aşmasını sağlamaktadır. Hayatın saçmalığına teslim olmayan insan saçmayı yaşatarak bir başkaldırı pratiği gerçekleştirdiğinde insanın yaşamına değer kazandırıp, kendi özünü yaratma fırsatı da vermektedir. Çünkü Camus açısından “Dünya bize ne kadar yabancı olursa olsun, bizim özelemlerimize ne denli duyarsız kalırsa kalsın, bilincimizin devamı için de gerekli olduğundan, dünyayı yok saymak mümkün değildir. İşte hem dünyayı hem de dünya içinde kendi varlığımızı devam ettirecek olan araç, başkaldırmadır.” (Gündoğan 1997: 222) Bu noktadan hareketle Camus’nun *Veba* adlı eseriyle sunduğu somut başkaldırı pratiğiyle pandemi dönemi aracılığıyla yaşamı değerli kılmanın olanağını incelemek yerinde olacaktır.

3.1. Camus'nun *Veba'sına* Göre Pandemiyi Fırsata Çevirmek: Başkaldıran İnsan

Camus veba pandemisine şahit olmuş bir filozof olduğundan, *Başkaldıran İnsan* adlı eserindeki başkaldırı kavramına ilişkin analizlerini *Veba* adlı eserinde somut olarak ortaya koymaktadır. Veba günlerinden yola çıkarak insanın karşılaştığı zorlu bir dönemde bile umutsuzluğa kapılmak yerine yaşamı yaşanmaya değer kılmamanın mümkün olduğunu özellikle Dr. Rieux karakteri üzerinden serimlemeye çalışan Camus, insanın saçmaya başkaldırmasının yaşamı anlamlı kılmamanın koşulu olarak göstermektedir. Eserde, kentte insanların birbirinden kopuk yaşadığı, durağanlık ve monotonluk içinde Camus'nun saçma olarak nitelendirdiği hayatın Oran kenti ile resmedilişini görmekteyiz. *Yabancı*'daki Meursault'un yabancılik içinde akıp giden hayatını anımsatırcasına Camus, Oran kentinde ölmenin güçlüğü üzerinde durarak kenti şu satırlarıyla betimlemektedir: “Bir hastanın şefkate gereksinimi vardır, bir şeye yaslanmaktan hoşlanır. Ancak Oran'da iklimin aşırılıkları, burada yürütülen işlerin önemi, dekorun belirsizliği, şafağın çabuk sökmesi ve zevklerin niteliği, her şey sağlıklı olmayı gerektirir. Bir hasta kendini yapayalnız buluverir.” (Camus 2020c: 15) Kentin dayanışmadan yoksun, herkesin aynı gündelik rutin içinde olması Camus'nun ileri sürdüğü gibi tüm insanların bu türden bir monoton ve mekaniklik içinde yaşamaları yadsınamasa da Oran'daki farkın ölmenin bile güç olmasından başka bir şey değildir. Camus'nun bu kent üzerinden veba günlerini ele almasıyla saçmayı hissettirme isteği anlaşılmaktadır.

Veba'da, Dr. Rieux karakteriyle başkaldırı ruhu ortaya koyulmak istenip, dayanışmanın, saçma karşısında boyun eğmemenin ne denli önemli olduğu ortaya koyulmaktadır. Fakat söz konusu başkaldırı tüm insanlar için olan bencillikten uzak bir başkaldırıdır. *Veba* eserini incelediğimizde salgının kenti sarması tüm insanları umutsuzluğa boğarken Dr. Rieux'un verdiği mücadele umutsuzluğun yerine umudu koyan bir başkaldırı örneği sunmaktadır. Öyle ki Dr. Rieux'un tüm insanların

özgürlüğü uğruna mücadelesini şu satırlarda görebilmek mümkündür: “İşte bu nedenle uzaktan ya da yakından, haklı ya da haksız nedenlerle insanları öldüren ya da öldürmeyi haklı çıkararak ne varsa hepsini reddetmeye karar verdim. İşte, yine bu nedenle bu salgının bana öğrettiği hiçbir şey yok, onunla sizin yanınızda mücadele etmekten başka.” (Camus 2020c: 250) Buna göre insan da yaşam da özgürlüğünü insanlığın özgürlüğü çerçevesinde kullandığı takdirde bir başkaldırı eyleminde bulunmalıdır. Camus *Başkaldıran İnsan* adlı eserinde şu şekilde söyler: “Kimdir başkaldıran insan? Hayır diyen biri. Ama yadsırsa da vazgeçmez; evet diyen bir insandır da hem de daha ilk deviniminde.” (Camus 2020a: 23) Camus’un bu satırlarından anlaşılacağı üzere başkaldırı kavramı içinde “hayır”ı bulunduran bir yandan “evet”i de bulunduran bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre insan, adaletsizliğe, kötülüğe, öldürmeye hayır, adalete, iyiliğe, yaşatmaya evet demelidir. Camus, Dr. Rieux ile tam da bu düşüncesini somutlaştırıp, insanlara umudu ve dayanışmanın yaşamı değerli kılmamanın başkaldırıdan geçtiğini sunmaktadır.

Dr. Rieux, kendi özgürlüğünü başkalarının özgürlüğüne bağlı kılarak, kentteki bireyselliğe rağmen kolektif bir çağrıda bulunup pandemi döneminin buhranlarına karşı pes etmek ve sadece kendi bireysel alanını korumak yerine mücadeleyi, başkaldırımı başkaları içinde tercih etmektedir. Bu bağlamda Dr. Rieux pandemi günlerini fırsata çevirerek kendi varoluşuna anlam kazandırmaktadır. Bu anlam ise deneyimleri arttırıp, sınırsız ve tekil özgürlük arzusuyla değil, tümele yönelik bir özgürlük arzusuyla başkaldırma pratiği gerçekleştirmekle mümkündür. Bu bağlamda Camus açısından pandemi döneminde karşılaşılan olumsuzluklara insanın yalnızca kendisi için değil başkaları içinde karşı çıkmalıdır. “Veba’daki gazeteci Rambert’in durumu buna güzel bir örnek oluşturur. İnsanlar başkalarının felaketlerinden kaçarak, kendilerinin mutlu olacağını zannederler. Oysa dünyadaki felaketler bireysel değil, ortaktır. Yani felaket herkes içindir. Bunu keşfeden Rambert’e göre artık tek başına mutlu olmaktan utanılacaktır.” (Gündoğan 1997:

119) Bununla birlikte “Veba sadece bir hastalığın basit bir simgesi değil, evrendeki bütün kötülüklerin de bir simgesidir. Kötülük de gelip geçici bir durum yerine, evrenin temel ilkelerinden birisi olarak sunulmaktadır.” (Gündoğan 1997: 29) İşte bu kötülüğe karşı mücadele Dr. Rieux ve arkadaşları ile sağlanarak, dayanışma tek başına kendileri için değil tüm insanlık uğruna ortaya koyulmaktadır. Fakat her dönemde olduğu gibi mücadele etmek yerine kaderciliğin öne çıkması *Veba*’da da görülmektedir.

Salgını Tanrı’nın cezası olarak değerlendirme veya kaderci bir bakışla salgın karşısında eylemsizliği tercih etmek Camus açısından oldukça yanlış bir tutum olmakla birlikte acizliğe karşılık gelmektedir. Camus’un bu konudaki tavrı açıktır: “Eğer O (Rieux) her şeye gücü yeten bir Tanrı’ya inanmış olsaydı, tedavi işini Tanrıya bırakarak, insanları tedavi etmekten vazgeçerdi.” (Gündoğan 1997: 29) Nitekim çalışmanın birinci bölümünde de görüldüğü üzere tarihte öne çıkan salgınlarda yaygın olan Tanrı’nın cezası” bakışı Covid-19 salgınında da devam ederek insanların mücadeleyi Tanrı’ya bırakıp, yaşanan tüm olumsuzluklara karşı çıkmamaları Camus’un bakışına karşıttır. Bu nedenle Camus *Veba*’da salgının Tanrı’nın cezası olduğunu düşünen rahip Paneloux ile göstererek Tanrı’dan geldiğini düşünüp, kötülükle mücadele etmemenin faydasız olduğunu ortaya koymaktadır. Rieux ve arkadaşları ise kötülüğe bu şekilde boyun eğmek yerine başkaldırarak her şeye rağmen yaşamayı tercih edip eylemsiz kalmayı reddetmektedir.

Camus’un saçma olan hayata başkaldırmanın olanağını somutlaştırdığı *Veba* adlı eserinin ana karakteri olan Dr. Rieux’un yanı sıra *Sisifos Söyleni* adlı eserinde ele aldığı Sisifos’da somut olarak “nasıl yaşamalıyız?” sorusunun cevabını vermektedir. Yunan mitolojisinde Sisifos Tanrılar tarafından sonsuza kadar büyük bir kayayı tepenin en yüksek noktasına kadar taşımakla cezalandırılmıştır. Kaya düştükçe pes etmeden tekrar kayayı çıkartmaya çalışıp, tüm gücüyle mücadelesini ortaya koyarak kayayı cezanın bir getirisi olmaktan çok kendi kayasına

dönüştürmeyi başaran bir kahramandır. Camus insandan Sisifos gibi olmasını istemektedir. Tam da bu nedenle veba salgını çerçevesinde yaşamın saçmalığını ele alarak Dr. Rieux karakteriyle Sisifos örneği sunmaktadır. Camus, *Sisifos Söyleni* adlı eserinde Sisifos'un başkaldırısını şu satırlarıyla özetlemektedir: "Yazgıyı bir insan işi yapar, insanlar arasında sonuçlandırılacak bir işe dönüştürür. Sisifos'un tüm sessiz sevinci buradadır: yazgısı kendisindedir. Kayası kendi nesnesidir." (Camus 2020b: 120) İşte Camus'nun perspektifinden pandemi dönemine baktığımızda insanda pandemi döneminde söz gelimi kayanın altında ezilmek yerine kayayı kendi kayasına dönüştürebildiği, başka bir deyişle salgının ağır yükü karşısında ezilmek yerine mevcut olanaklarını arttırıp, kendi yazgısını yazdığı sürece saçmaya başkaldırarak yaşamını yaşanmaya değer kılmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirmeler

Covid-19 dönemi zorlayıcı koşullarıyla insanın varoluşuna yabancılaştığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal mesafe, online eğitim, kısıtlı dışarı çıkma imkânı gibi uygulamalar saçma duygusunu arttırarak insana iki yol sunmaktadır: Yabancılaşmak ya da başkaldırmak. Camus açısından başkaldırı deneyimler alanını genişletmekten başka bir şey değildir. Fakat bu dönemin deneyimlerin kısıtlandığı bir dönem olduğu açıktır. Bu durumda "Camus Covid-19 pandemisinden haberdar olsa insanlığa ne söylerdi?" diye sormak gerekmektedir. Buraya kadar gelinen noktadan anlaşılacağı üzere kuşkusuz o, mevcut imkanları sonuna kadar deneyimlemenin, pandemiye başkaldırmanın önemi üzerinde duracağı açıktır. Öyleyse bu dönemin zorlukları aracılığıyla sorgulanan hayatın irrasyonelliğine teslim olmak Camus'nun bakışıyla saçmaya teslim olmak ile eş değer olup, saçma karşısında yenilmekle ilintilidir. Fakat başkaldırı sadece insanın kendisi için değil tüm insanlık için olmalıdır. Bu nedenle Camus için Covid-19'a yönelik önlemlere uymak başkaldırı niteliğinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat Covid-19 dönemine baktığımızda ülkelerin çoğunda getirilen

sokağa çıkma yasağına karşı bazı ABD eyaletlerinde “özgürlük” yazılı pankartlar taşıyan insanların protestoları ve “Bu beden benimdir. Covid-19 olsa da sana ne!” yazılarını görmekteyiz. (Kuçuradi 2020: 163) İşte buradaki sınırsız ve tekil özgürlük arzusu Camus’unun tümeli kapsayan özgürlük anlayışına aykırı olup, etik olmayan bir özgürlüktür. Bu türden bir başkaldırı mutlak “hayır”ı kapsayan içinde “evet”i barındırmayan bir başkaldırıdır.

Bu dönemde sık karşılaşılan sınırsız özgürlük arzusu, birçok tehlikeyi beraberinde getirmektedir. Hatta koronavirüsün kısa sürede tüm dünyaya yayılmasının en önemli nedeni söz konusu özgürlük anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Bununla birlikte Covid-19 teşhisi koyulan kişilerin başka birine bulaşıp öldürme ihtimalini umursamayıp sokağa çıkma yasağını ihlal etmeleri sınırsız özgürlüğün getirdiği en tehlikeli sonuçlardan biridir. Bu dönemde eğlence mekanlarının geçici olarak kapatılması üzerine ev partilerinin çoğalmasını da görmekteyiz. (CNN Türk 2020a) Benzer şekilde özellikle yaz aylarında düğünlerin artışıyla birlikte düğüne davetlilerin katılmayacağını düşünerek Covid-19 virüsüne sahip olmasına rağmen düğünü ertelemek yerine gerçekleştiren insanlara şahit olmaktayız. (CNN Türk 2020b) İspanya’da sahte Covid-19 testi ve aşı pasaportunun satılması da kimi insanların özgürlük anlayışının sınırsızlık ve serbestlik olduğunu kanıtlar niteliktedir. (Euronews 2022) Tüm dünya genelinde bu gibi örneklerle oldukça sık karşılaşılan bu dönemde Camus açısından yanlış nitelendirilecek türden başkaldırıları nedeniyle birçok insan virüse yakalanıp daha da ötesi ölümlerin artmasına neden olmaktadır. Oysaki Camus’unun başkaldırı pratiği sınırsız özgürlükten davacıdır. Camus’da sınırsız özgürlüğün aksine sınır ve ölçüyü savunan bir özgürlük anlayışı hakimdir. Çünkü mutlak özgürlük içinde olduğunu düşünmek, yaşamda bir kaosa, adaletsizliğe, kötülüğe hatta ölüme bile olanak sağlamaktadır. *Veba*’da Dr. Rieux karakteri, tüm mücadelesiyle yalnızca kendi özgürlüğünü düşünerek değil, tüm insanların özgürlüğü için pandemiye meydan okumaktadır. Bu meydan okuyuşunu kendini ötekilerden soyutlayarak veya menfaati için değil tam

aksine bir dayanışma içinde o zorlu koşullarda bile yaşamı yaşanmaya değer kılmaktadır. Çünkü yalnızca kendi için mücadele etmek, ötekilerin özgürlüğünü düşünmeden eylemek saçmaya teslim olmaktan başka bir şey değildir. Öyle ki Camus için bu türden bir tercih, etik değerlerden uzaklaştırarak, insanın giderek yabancılaşmasına yol açmaktadır.

Camus, Dr. Rieux karakteri aracılığıyla “Bir aziz olmak için yaşamak gerek. Savaşın.” diyerek esasında yalnızca pandemiyle mücadele etmenin önemine değil pandemi dönemi aracılığıyla yaşamın saçmalığına başkaldırmanın önemine vurgu yapmaktadır. (Camus 2020c: 279) İşte söz konusu savaş ancak saçmaya başkaldırmakla mümkündür. Bu bağlamda Camus’nun perspektifinden baktığımızda pandemi döneminde aşı olmayanlar, “bana bir şey olmaz” deyip başkasına olma ihtimalini göz ardı edenler, yasaklara rağmen ev ve dışarı gezmelerine devam edenler, sosyal mesafe kuralına uymayanlar, maske takmayı reddedenler, tıpkı *Yabancı*’daki Meursault gibi nasıl olsa eninde sonunda öleceğiz diyerek yaşamda eylem ve tercihlerini bu türden bir bakış açısıyla şekillendiren insanlar saçmaya yenilmiş, yaşamını yaşanmaya değer kılmak yerine daha da değersizleştirdiği anlaşılmaktadır. Camuscu bir bakışla pandeminin zorlu koşulları saçmayı fark etmeyi mümkün kılacağından olumsuzun aksine insana kendini gerçekleştirme olanağı sunarak olumlu bir durum olarak görülmelidir. “İnsan her zaman çelik gibi iradeli olamaz, her zaman dimdik duramaz ve sonunda mücadele içinde örülmüş o güç yumağını coşku içinde çözmek de bir mutluluktur.” (Camus 2020c: 277) Pandemi şartlarında yaşanan ekonomik ve psikolojik problemlere rağmen yaşamın olumsuz tarafına yoğunlaşmak yerine olumlu tarafına odaklanıp pes etmemek oldukça elzemdir. Bu nedenle dönem şartlarını öne sürerek yaşamayı reddetmek, değerleri yadsımak saçmaya başkaldıramamanın somut örnekleridir. Çünkü Camus’ya göre her insanın yaşam koşullarının farklı olduğunu öne sürüp, deneyimlerden vazgeçmek bir yanılıdır. Öyle ki Camus için “(...) yanlışlık,

deneyimler bize bağlıyken, onların yaşam koşullarına bağlı olduğunu düşünmekte. Yaşadıkları yılların sayısı aynı olan iki insana dünya hep aynı deneyimler toplamını sağlar. Bunun bilincinde olmak bize düşer.” (Camus 2020b: 75) Camus’un bu satırlarından anlaşılacağı üzere insanın tüm deneyimleri kendi elinde olup, uzun da yaşasa kısa da yaşadığı süre boyunca olanaklar alanını tüketmek kendi elindedir. Ancak böyle bir yaşam tercihinde olanlar kendi yazgısını yazma olanağına sahiptir. Saçmaya teslim olmayan insan, başkaldırı pratiği gerçekleştirdiğinde yaşamına değer kazandırıp, kendi özünü yaratma fırsatına da sahip olmaktadır.

Sonuç olarak pandemi dönemi insana başkaldırma eylemiyle kendini gerçekleştirme olanağı sunduğu açıktır. Çünkü insan sıkıntısız, tasasız zamanlarda hayatın anlamına yönelik sorular, çoğu insanın göz ardı ettiği türden sorulardır. Bu dönemin beraberinde getirdiği değişikliklerle saçmanın mevcudiyetini kanıtlayan en önemli unsurlardan biri olan ölüm sayısının artması insanın dünya ile ilişkisinin irrasyonelliğini gün yüzüne çıkararak Camus’un deyişiyle saçma duygusunu hissettirerek insanı hayatın anlamsız veya saçma olduğu gerçeğiyle yüzleştirmektedir. Bu yüzleşmenin sunduğu olanağın bilincine vararak deneyimleri şekillendirmek olumsuzluklar içerisinde yabancılaşmak yerine pandemi dönemini fırsat olarak görüp, yaşamın geri kalanını gerçek başkaldırı pratiğiyle sürdürmek mümkündür. Nitekim saçma duygu doğrultusunda bilinçli bir varlık olan insanın nesne konumuna indirgenerek tutsaklık içerisinde yaşaması yerine başkaldırı, insana eylem özgürlüğünü vermektedir. Sisifos nasıl ki kayayı kendi kayası haline dönüştürüp, saçmaya başkaldırmıştır, insan da yaşamı olumsuzluklarıyla birlikte kabul edip, güzelliklerini, arttırarak kendi yazgısını kendisi yazmalıdır.

Camus’un başkaldırısı, saçmayı olumsuz bir nitelik olarak hedef alıp, umutsuzluk batağında boğulmak değil, yaşamın tüm zorluklarına; acıya, mutsuzluğa, hayal kırıklığına, hastalıklara ve hatta yaşamın eninde sonunda ölümle sonlanacak olmasına rağmen insana umut vadetmektedir. Bu noktadan hareketle

Camus'nun bakışından baktığımızda pandemi döneminde artan ölümlerle ansızın her insanın deneyimleyeceği ölümün farkına varıp yaşamın güzelliklerine odaklanarak, deneyimlerini arttırıp yaşamını yaşanmaya değer kılmalıdır. Ek olarak Camus için "Başkaldırmada hem kendisini hem de başkalarını bulan insan, başkalarıyla dayanışmaya girer. Çünkü acının bireysel olmadığı, bütün insanların ortak acısının olduğunun bilincine varır. Veba bütün insanlar için ortak olan bir felakettir. Bu felaketle mücadele için insanların dayanışma içinde olması gerekir." (Gündoğan 1997: 119) Tıpkı veba gibi koronavirüs de insanlar için ortak sorun olduğundan, bu dönemde insanın dayanışma içinde mücadele etmesi başkaldırı açısından önemini göstermiştir. Tıpkı 6 Şubat 2023'de 10 ilde birden gerçekleşen deprem sonrasında birlik ve beraberlik içerisinde Türkiye'nin hatta dünyanın çeşitli yerlerinden yapılan yardımların yapılması gibi yaşamın getirdiği her olumsuzluğa "hayır" demek, Camus'nun başkaldırı kavramını somutlaştırmaktadır. İşte buraya kadar gelinen noktadan anlaşılacağı üzere Camus'ya göre bu "hayır" için insanın sadece kendisinin olumsuzlukla karşılaşması değil başkalarının da yaşadığı olumsuzluklara da kişisel çıkar olmaksızın başkaldırması gerektirdiği açıktır.

Camus'nun bakışıyla incelediğimiz pandemi dönemiyle birlikte Camus'nun sunduğu söz gelimi yaşam rehberinin ilk adımı saçmayı benimsemek olup, dünyanın olumsuz getirilerine rağmen olumluya yönelerek deneyimleri alanını çoğaltmak olduğunu görmekteyiz. Bu noktadan hareketle ise bireysel ve sınırsız özgürlük anlayışını yadsımanın önemini bu dönemde meydana gelen olaylar ve ölüm oranları kanıtlar niteliktedir. Camuscu perspektifle incelediğimiz bu dönemde somut insan deneyimleri üzerinden serimleyerek zorlu yaşam koşullarını fırsata çevirmenin olanağının en önemli koşulu gerçek bir başkaldırı pratiğini eyleme geçirmek olduğu anlaşılmaktadır. Nihayetinde Camus'nun başkaldırı kavramı bireysel olarak başlasa da sonucu tüm insanlığa tesir ederek, yalnızca pandemi döneminde değil, yaşam boyu "Nasıl yaşamalıyız?" sorusunun da cevabını verdiği görülmektedir. Tam da bu

nedenle Camus, varoluşun koşulunu başkaldırmayla ilişkilendirerek şöyle söylemektedir: “Başkaldırıyorum, öyleyse varız.” (Camus 2020a: 33)

Thinking About the Pandemic Period (Covid-19) with Albert Camus: How Should We Live?

Summary

Gizem ŞERİFOĞULLARI

PhD Candidate

Bursa Uludag University, Social Sciences Institute, Department of Philosophy, Bursa, TR

ORCID: 0000-0002-6613-5333

gizem_serifogullari@outlook.com

Introduction

The pandemic period causes a difficult process that negatively affects people and human life. With the corona virus epidemic, which emerged in December 2019, spread all over the world in a very short time and continued for an average of 2.5 years, the detection of new cases from time to time increases the questioning of human existence. "How should we live?", which shapes people's actions in this period, which increases the questioning of the meaning of life and raises anxiety in people question comes to the fore. In line with the answer given to the question in question, people realize their life experiences by making inferences about the meaning of life. As a matter of fact, this period, which restricts freedom and confronts the reality of death, causes deep inner distress and increases the feeling of alienation from the world. So, is it possible to turn the difficult conditions of the pandemic into an opportunity? What is the way to make life worth living through this period that makes you feel the meaninglessness of life deeply? Based on these questions, in this study, the pandemic period will be evaluated from the perspective of Camus, who offers the opportunity to struggle with life with his work *The Plague*, and the question of how we should live from this period will be examined from a Camusian point of view.

1.Epidemics and Human Life

In this section, where we examine the pandemic, which expresses the global epidemic that spreads to the whole world or to more than one country, from a historical perspective, the plague epidemic, which was considered to be first encountered in Egypt in 541, re-emerged between 1347-1351. The plague, which Europe refers to as the black death, started in China and the south-west of Asia, but spread to Europe in a short time, causing the death of one third of the population. In 1817, with cholera, which first appeared in India, epidemics occurred in forty different regions of the world. Epidemics

such as smallpox, AIDS epidemic, Tuberculosis, Ebola, Spanish flu, Hong Kong flu, bird flu, and swine flu affected human life negatively. In this period, which allows even meeting the basic needs of people to a certain extent, in addition to the social economic problems, the effects of epidemics on the individual living space in this section will be prepared to evaluate the impact of covid-19 on life.

2. Continuing Changes in Human Life as of the Spread of Covid

The covid-19 virus, which emerged in Wuhan, China in December 2019, spread to the world in a very short time and was declared a pandemic by the World Health Organization (WHO) on March 11, 2020. First, social distance and mask measures were implemented, and with the increasing number of cases, quarantine was implemented from time to time all over the world. These changes, which affect the ordinary course of life, have depressed people. On the other hand, the fact that people who have economic difficulties due to the increase in worker dismissal and the closure of their workplaces commit suicide has attracted attention around the world. However, the suicide rate has increased, as if confronting the meaninglessness of life and the internal distress felt in this period, which limited the field of experience, not only due to economic problems, and the denial of the difference between death and life. In this context, the epidemic left a heavy impact not only on the body but also on the mind, making the difficult living conditions even more difficult even before the pandemic. Thus, with the implementation of the practices that are obligatory in terms of precaution, the epidemic, which causes emotional states such as anxiety, fear, hopelessness as personal emotions, has changed the living standards in a negative way and a long period of limitation of freedom has begun. Increasing hopelessness and limited field of experience cause people to become increasingly alienated from their own existence. Estrangement on the other hand, starts with the inability of people to make sense of life and occurs when the world is indifferent to human aspirations. On the other hand, although the world was indifferent to the wishes of people before the pandemic, the increase in deaths and the restriction of freedom in this period cause people to rebel against the world. As a matter of fact, death and freedom are very important concepts in human life. In this period, as these concepts have an impact on human life and shape experiences, inquiries into existence are increasing. In that case, in this part of the study, the event and changes that developed during the pandemic period will be discussed and the ground for the third part will be prepared.

3. Looking at the Pandemic Period with Camus's Perspective

Camus refers to the concept of the absurd while dealing with the relationship between man and the world. According to him, the relationship between man and the world is irrational and it is a kind of relationship that people cannot make sense of with rational inference. That is why man's relation to life is absurd. According to Camus, the first precursor of nonsense is the monotony and mechanicalness of life. The fact that each passing day is a copy of the previous one creates a feeling of boredom. The fact that time passes quickly with the monotony of life is also one of the harbingers of nonsense. According to Camus, in the face of the monotony and mechanicalness of life, and the

rapid passage of time, one day, "why?" asking the question is the moment when the absurd is felt. Other factors that push people to this question of why are the reality of alienation and death. The fact that man is not fully known to the world, others and himself, and the mind's inability to provide this awareness increases the feeling of alienation. The fact that death can be experienced at any moment brings people face to face with the meaningless or absurdity of life. All these factors directly affect life experiences by increasing human existential questioning. For Camus, instead of being crushed by the heavy burden of the nonsense, one should rebel against the absurd. For this reason, for Camus, since early death eliminates the possibility of increasing experiences, resorting to suicide in the face of absurd feeling or preferring inaction and surrendering to nonsense means to be defeated by nonsense. Because, according to him, absurd offers the possibility of self-realization and freedom. Since the absurd is meaningless between man and the world, absurd will exist as long as man and the world exist. So trying to get rid of the absurd is possible by denying either the world or the person himself. According to Camus, one of the ways that people who try to eliminate nonsense will resort to is hope or philosophical suicide, and the other is bodily suicide. Philosophical suicide is to ignore the current world by giving up this world and adopting the belief that there is another world. Bodily suicide, on the other hand, refers to a person's rebellion by believing that he will get rid of the absurd by killing himself. But for Camus, suicide of both kinds is not a rebellion against the absurd, but a defeat or submission. Making life worth living is possible by saying "no" to the negatives in life and "yes" to the positives. For this reason, Camus' concept of rebellion is not a completely negation concept. So, in this part of the study, Camus' concepts and his work *The Plague* are examined and then Camusian analysis of the pandemic period is made.

Conclusion and Evaluations

Since the pandemic period increases existential questioning by arousing boredom in people, we encounter various examples of rebellion in this period. As a matter of fact, it is clear that the difficulty in question increases with the pandemic period of life, which is quite challenging even under ordinary conditions. In particular, the effect of increasing cases increases the sense of absurdity, as a person does not see himself as a part of this world. Like all the negativities in the world, epidemics are a result of nonsense. Feeling the absurd feeling deeply in the face of the negativities brought by absurdity causes rebellion. So much so that we encounter various types of rebellion in this period that increases hopelessness. With its compelling conditions, the covid-19 period emerges as a period in which people are alienated from their existence. It is clear that applications such as social distance, online education, curfew, as the changes that took place in this period, make you feel the sense of absurdity. However, for Camus, it is very important for a person to rebel against the absurd in order to make his life worth living. For Camus, rebellion is nothing more than expanding the field of experience. Therefore, to surrender to the irrationality of life, to choose inaction, is to succumb to the absurd for Camus. The last part of the study, "What would Camus say to humanity if

he knew about the covid-19 pandemic?" departing from the pandemic period with the question "How should we live?" the questions end with a Camusian perspective.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Aslan, R. (2020). Tarihten Günümüze Epidemiler, Pandemiler ve Covid-19. *Göller Bölgesi Ekonomi ve Kültür Dergisi Ayrıntı*, 8 (85), 35-41.

Camus, A. (2020a). *Başkaldıran İnsan* (Çev. T. Yücel). İstanbul: Can Yayınları.

Camus, A. (2020b). *Sisifos Söyleni* (Çev. T. Yücel). İstanbul: Can Yayınları.

Camus, A. (2020c). *Veba* (Çev. N. T. Öztokat). İstanbul: Can Yayınları.

Camus, A. (2020d). *Yabancı* (Çev. A. Sezen). İstanbul: Can Yayınları.

Cengiz, A. C. (2021). Salgın Hastalıkların Karşısında Varoluşun Dayanağı Olarak Dayanışma. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20 (1), 127. DOI: 10.20981/kaygi.886916.

CNN Türk. (2020a). Sosyal Medya Fenomenlerinden Ev Partisi! Büyük Tepki Çekti. Erişim Tarihi: 05/01/2022 (<https://www.cnnturk.com/magazin/sosyal-medya-fenomenlerinden-ev-partisi-buyuk-tepki-cekti?page=1>).

CNN Türk. (2020b). Bursa'da Skandal Düğün! Koronali Anne Virüsü Davetlilere Bulaştırdı. Erişim Tarihi: 24/12/2021 (<https://www.cnnturk.com/turkiye/son-dakika-bursada-skandal-dugun-koronali-anne-virusu-davetlilere-bulastirdi>).

Çüçen, A. K. (2020). *Varoluş Filozofları* (2. Basım). Bursa: Sentez Yayıncılık.

Euronews. (2022). İspanya'da Binlerce Kişiyi Sahte Covid-19 Testi ve Aşı Pasaportu Satan 7 Kişi Yakalandı. Erişim Tarihi: 28/01/2022, (<https://tr.euronews.com/2022/01/25/ispanya-da-binlerce-kisiye-sahte-covid-19-testi-ve-as-pasaportu-satan-7-kisi-yakaland>).

Gündoğan, A. O. (1997). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi* (1. Basım). İstanbul: Birey Yayıncılık.

Kuçuradi, İ. (2020). Covid-19 Salgını Sırasında Dünyamızın Dününe, Bugününe, Yarınına Bir Kuş Bakışı. *Salgın: Tükeniş Çağında Dünyayı Yeniden Düşünmek* (derl. Didem Bayındır ss. 163). İstanbul: Tellekt Yayınları.

Nikiforuk, A. (2020). *Mahşerin Dördüncü Atlısı: Salgın ve Bulaşıcı Hastalıklar Tarihi* (Çev. S. Erkanlı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Sputniknews. (2020). Pandemi İntiharı Düşünenlerin Sayısı 3 Kat Arttı. Erişim Tarihi:18/02/2022 (<https://tr.sputniknews.com/20201111/pandemide-intihari-dusunenlerin-sayisi-3-kat-artti-1043207770.html>).

Snowden, M. F. (2020). *Salgınlar ve Toplum* (Çev. A. E. Pilgir). İstanbul: Tellekt Yayınları.

Şerifoğulları, G. (2021). Albert Camus Perspektifinden Saçma, Yabancı, Başkaldırı, Özgürlük Kavramların Türk Sinemasıyla Serimlenişi [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.



Makale Geliş | Received: 05.08.2022
Makale Kabul | Accepted: 26.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1156538

Deniz DENİZEL

Doktorant | Ph.D. Candidate
Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Film Tasarımı Bölümü, İzmir, TR
Dokuz Eylül University, Graduate School of Fine Arts, Department of Film Design, İzmir, TR
ORCID: 0000-0001-6470-796X
deniz.denizel@hotmail.com

Ozan OTAN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.
Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Film Tasarımı Bölümü, İzmir, TR.
Dokuz Eylül University, Graduate School of Fine Arts, Department of Film Design, İzmir, TR.
ORCID: 0000-0003-2335-7910
ozan.otan@deu.edu.tr

Ezoterizm ve Film Eleştirisi: Dört Katmanlı Edebi Tefsir Yöntemiyle *Alien: Covenant* Çözümlemesi

Öz: Bu çalışmada, ezoterik film eleştirisi örneği olarak, Dante Alighieri'nin "Şölen" (1307) eserinde tanımladığı "dört katmanlı edebi tefsir" yöntemiyle *Alien: Covenant* (2017) filminin çözümü amaçlanmıştır. Araştırmanın kapsamı, genel hatlarıyla *Alien* serisinde Ridley Scott'un yönettiği *Alien* (1979) ve *Prometheus* (2012) filmleriyle sınırlı tutulmuş ve Blu-ray sürümlerindeki eklenti içeriklerle desteklenmiştir. Felsefe, mitoloji ve dinler tarihinden kuram ve örneklerle oluşturulan makalenin içeriğinde, filmin –sırasıyla– literâl, alegorik, morâl ve anagojik okuması yapılmıştır. Elde edilmesi amaçlanmış bulgular arasında David'in gizemli ajandasının içeriği, *Alien Kozmolojisi*'nde Mühendislerin konumu, Walter'ın hikâyedeki gerçek rolü ve Percy B. Shelley'in *Ozymandias* (1818) şiirinin *Alien: Covenant* bağlamında naratolojik çözümlemesi ile olası devam filmi *Alien: Awakening* projesiyonu bulunmaktadır. Analizin ontolojik katmanları teolojik vizyon, eskatolojik perspektif ve ezoterik ayırtımla inşa edilirken, etimolojik bağlantılar ve semantik verilerle desteklenen araştırmanın içeriği neo-Plâtonist ve multidisipliner bakış açısıyla felsefe, mitoloji, dinler tarihi, edebiyat, sinema ve sanat tarihinden metinlerarası örneklerle zenginleştirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: *Alien: Covenant*, Film Eleştirisi, Teolojik Analiz, Ezoterizm, Hermenötik, Eskatoloji.

Esotericism and Film Criticism: *Alien: Covenant* Analysis through the Four Layers of Literary Interpretation

Abstract: This study, as an example of esoteric film criticism, is aimed to analyze the movie *Alien: Covenant* (2017) with the “four-layered literary interpretation” method defined in Dante Alighieri’s “The Banquet” (1307). The scope of the research is limited to the films *Alien* (1979) and *Prometheus* (2012), directed by Ridley Scott in the *Alien* series, and supported by the bonus content in the Blu-ray editions. In the content, which is constructed with theories and examples from philosophy, mythology, and the history of religions, literal, allegorical, moral, and anagogical readings of the film were conducted, respectively. Intended findings include the content of David’s mysterious agenda, the background of the Engineers in *Alien* Cosmology, Walter’s real role in the story, and narratological analysis of Percy B. Shelley’s poem *Ozymandias* (1818) in the context of *Alien: Covenant*, with a projection of the possible sequel, *Alien: Awakening*. While the ontological layers of the analysis are constructed with theological vision, eschatological perspective, and esoteric differentiation, the content of the research supported by etymological connections and semantic data is enriched with intertextual examples from philosophy, mythology, history of religions, literature, cinema and art history with a neo-Platonist and multidisciplinary perspective.

Keywords: *Alien: Covenant*, Film Criticism, Theological Analysis, Esotericism, Hermeneutics, Eschatology.

Metodoloji

Çerçevesi itibarıyla kültürel çalışma, interpretatif metot ve film eleştirisi kategorileri altında kendine yer bulacak olan bu makalede, klasik hermenötik ve skolastik yorum çatısı altında sınıflanan Danteci “dört katmanlı edebi tefsir” metodu uygulanacaktır. Bunlar, sırasıyla (1) *literâl okuma*, (2) *alegorik okuma*, (3) *morâl okuma* ve (4) *anagojik okumadır*. Ek olarak, alegorik okuma kısmında, temsil ve simgesellik bağlamında filmin kavramsal ve tematik altyapısı ifade edilirken metodik açıdan strüktürâl (*yapısalcı*) adımlar izleneceği ve bu izleğin ikonografik bakış ve semiyolojik (*göstergebilimsel*) titizlikle gerçekleştirileceği; anagojik yorum kısmında bilgi sırasıyla ‘saflaştırılacağı’ için fenomenolojik (*görüngübilimsel*) bir vizyonu görünüşe çıkaracağı; son olarak bir bütün olarak bu organik ‘öncelik-ardıllık’ ilişkisinin ontolojik (*varlıkbilimsel*) ve metinlerarası bir izlenim bırakacağı da aşikârdır.

Giriş

İngiliz yönetmen Ridley Scott, bilim kurgu ve sinema tarihi için bir mihenk taşı sayılan *Alien* (1979) filmiyle yalnızca yeni bir kurgusal kozmoloji (*evrenbilim*) ve bağımsız bir mitoloji (*söylencebilim*) oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda yepyeni bir hiperdiegesis (*ana-anlatı*) ve transmedya (*aşkınmecra*) evreninin oluşmasında

kendinden sonrakiler için önemli bir rol oynamayı başarmıştır. Sonrasında çekilen *Aliens* (Cameron 1986), *Alien³* (Fincher 1992) ve *Alien: Resurrection* (Jeunet 1997) filmleri adeta yönetmenleri adına “rüşt ispatlama” filmleri olmuş; daha sonra *yan ürün (spin-off)* tadında çekilen *Alien vs. Predator* (Anderson 2004) ve *Aliens vs. Predator – Requiem* (Strause 2007) filmleriyle Alien Evreni’ni gereksiz yere daha karmaşık hale getirdiği gibi evrene niteliksel açıdan herhangi bir şey katmamıştır. Bunlara karşılık Ridley Scott, *Prometheus* (2012) ile *Alien* filminin daha öncesini anlatan bir ‘önbölüm’ (*prequel*) serisine girişmiş, *Alien: Covenant* (2017) ile hikâyeye yepyeni bir entelektüel derinlik kazandırmıştır. Bir sonraki ve seriyi *Alien*’ın başına bağlayan filminin adı ise *Alien: Awakening* olarak belirlenmiştir. *Önbölüm* serisinin ilk iki filminin beklenen etkiyi yapmamış olmasının temel nedeni –birinci filmde LV-426 gezegenindeki onca derin gizeme rağmen– “Alien” kavramının *Xenomorph*’a indirgenerek “korku fetişizmine” dayalı kitlesel bir algı ve yorumun inşa edilmiş olmasıdır. Diğer yandan, *Alien* filminin ‘zâhirî’ (*egzoterik*) altyapısı *Yaratık* üzerine kuruluyken, ‘bâtınî’ (*ezoterik*) altyapısı ise bütünüyle LV-426 gezegenine zorunlu iniş yapan *Juggernaut* adlı gemi ve içindeki fosilleşmiş –*Space Jokey* adı verilen– pilotun arkasındaki hikâyedir. Bu bağlamda *Prometheus* ile *Alien: Covenant* sıradışı iki film olarak birinci filmin ezoterik arkaplanını açık bir şekilde anlatmış olmasına rağmen, inşa edilmiş *korku fetişizmi* sebebiyle bu ne yazık ki izleyiciyi tatmin etmeye yetmemiştir.

Ridley Scott filmleri bağlamında Alien Kozmolojisi’nin derinlemesine çözümleneceği bu metinde –ezoterik film eleştirisinin sınırları içerisinde– Danteci dört katmanlı edebi tefsir yöntemi kullanılacaktır. Dante Alighieri, “Şölen” adlı eserinde Antik Çağ hermenötiği ile Orta Çağ skolastik tefsirini dört katmanlı bir edebi okuma usulü haline getirmiştir. Bu bağlamda –Dante’nin sözleriyle– literâl (*yalın*) okuma, sözcüklerin anlattığı hayâlî bir hikâyenin ötesine geçmeyen şeyler; alegorik (*temsili*) okuma, masallar örtüsünün altında gizli olan ve güzel bir yalanla saklanmış hakikatler; morâl (*ahlâkî*) okuma, –ki burada David üzerinden, onun adına bir morâl okuma yapılacaktır– yani okuyucuların kendi ve sevdikleri hayrına yapmaları gerekenleri metinden anlaması; son olarak anagojik (*tinsele*) okuma, –*hikmet* olarak– bir metnin ruhani açıklamasını yapma ve onun edebi ihtişamının anlattığı olağanüstü olayları açığa çıkarmaktır (Dante 2021: 55-56): “Bu okuma ‘duyumların üzerinde’ olarak adlandırılır ve bir kutsal metnin ‘ruhsal olarak’ açıklanmasıdır; literâl anlamda bile olsa, tam da ifade edildiği şeylerle, yani *sonsuz ihtişamın tanrısal öğelerinin* bir kısmını ifade eder” (Dante 1902: 64). Dört katmanlı edebi tefsir metodu, “ezoterizm–egzoterizm” düzleminde şu şekilde bir yeniden-tanımlama ile daha anlaşılır bir hale gelir: (1) Literâl okuma, *zâhirin zâhiri*; (2)

alegorik okuma, *zâhirin bâtını*; (3) morâl okuma, *bâtının zâhiri*; (4) anagojik okuma ise *bâtının bâtınıdır*.

Diğer yandan, “Ezoterizm” (*bâtînilik, içrekçilik*), tarih içinde gelişen geniş bir yelpazede birbiriyle örtülü bir şekilde ilişkili fikir ve hareketleri kategorize etmek için kullanılan bir terimken; “Ezoterik” (*bâtın, içrek*) kavramı ise “egzoterik” (*zâhir, dışrak*) kavramının aksine, çeşitli felsefi, tarihsel ve dinsel metinlerin gizli anlamları ve sembolizmi olan ezoterizme atıfta bulunan bir sıfattır. Orhan Hançerlioğlu’na göre *bâtın* terimi, “Tanrı’nın açıkça söyledikleri” anlamında *zâhir* teriminin karşıtıdır ve “Tanrı’nın asıl söylemek istedikleri” anlamını dile getirir (Hançerlioğlu 1975: 97). Etimolojik (*kökenbilimsel*) bakışla, kelimenin Latinceye, “iç çembere dayalı” anlamına gelen Yunanca *esoterikos* kelimesi ile kökenlendiği görülmektedir. Helmut Werner’e göre ezoterizm, yetkin olmayanlara kapalı gizli bir bilgiyi şart koşturur: “Dışarıda bulunanlar, bu tip bir ezoterik topluluğun veya kabilenin özellikle öne çıkmış bir üyesi tarafından takdis edilme, izahat suretiyle, uygulamalar ve gizli öğretilerle tanıştırılabilir (Werner 2005: 264). Bununla birlikte, Hançerlioğlu’na göre *ezoterizm*, özellikle dinsel ve tanrılık alanında, teolojik (*tanrıbilimsel*) kavramların dışyüzünden içyüzüne geçmeyi dile getirir: “İçrekçilere göre dinsel kavramların iç anlamına ulaşanlara dış anlamın gereği kalmaz” (Hançerlioğlu 1976a: 16). Bununla birlikte, Cihangir Gener’e göre ezoterik-bâtınî doktrinler felsefesi, alanda –tek tanrılı dinlerdeki yaratıcı-yaratılan ikilemine sahip olmayan, var olan her şeyin ondan sudûr edip onunla özdeş olduğu– *Panteizm* (*çoktanrıcılık*) olarak ifade edilir: “Evren ve tanrı birdir: Tanrı yaradan değil, varolandır ve evrenin toplamıdır. Önsüz ve sonsuz olan tanrı, makrokozmozda ve mikrokozmozda bulunur. Tanrısal nurun bir cüzü olan ruh hiçbir zaman ölmez ve yegâne amacı ayrıldığı ana kaynağa (...) dönmektir. Bunun da tek yolu, evrensel bir yasa olan evrim, yani tekâmüldür” (Gener 1994: 11-12).

Ezoterizm ile film eleştirisi kavramları “ezoterik film eleştirisi” bağlamında gruplandırıldığında, (1) halihazırda ve görünür şekilde ezoterik temellerin üzerine kurulmuş filmler¹ ve örtülü şekilde ezoterik temellerin üzerine kurulmuş filmler² görünüşe çıkar. Bunların bir kısmı dolaysız olarak sinemanın ürünü olan eserlerken diğer kısmı da –birçoğu edebiyat temelli olup– çeşitli sanat dallarından sinemaya adapte edilmiş eserlerdir. Bununla birlikte, Hegel’ci bir mantıkla, sanat eserinin – genel hatlarıyla– üç anlam katmanı bulunmaktadır: (1) Sanatçının açık olarak

¹ *Rosemary’s Baby* (Polanski 1968), *Eyes Wide Shut* (Kubrick 1999) ve *The Conspiracy* (MacBride 2012) bunlara örneklerden birkaçıdır.

² *Star Wars* üçlemesi (Lucas 1977-1983), *The Matrix* üçlemesi (Wachowskiler 1999-2003) ve *The Lord of the Rings* üçlemesi (Jackson 2001-2003) bunlara örnekten birkaçıdır.

gösterdiği ve kapalı olarak ima ettiği (*nesnel*), (2) eseri tüketen izleyicinin ne anladığı (*öznel*) ve (3) –tüm bunlardan bağımsız ‘da’ olabilen– eserin hammaddesi ile koşulların girdiği füzyonun kaçınılmaz bir sonucu olarak eserin ne anlattığıdır (*mutlak*); ki Panofsky’nin –ikonolojik yorumun ilgi alanı olarak– *simgesel değerler* üzerinden yaptığı vurgu, semantik açıdan bu kategoriyle türdeştir: “Çoğu zaman sanatçının kendisi bile bunlardan habersizdir, hatta bu değerler, sanatçının bilinçli olarak anlatmak istediğinden oldukça farklı olabilmektedir” (Panofsky 1995: 32).



Görsel 1: *Alien*, *Prometheus* ve *Alien: Covenant* posterleri.

Bu noktada, *Prometheus* ve *Alien: Covenant* filmlerinde, Michael Fassbender tarafından canlandırılan David karakterinin, gerek kırılma anlarında verdiği beklenmedik kararlar ve olağanüstü karakter dönüşümüyle, gerekse mitoloji ile dinler tarihi arasındaki ezoterik salınımında bir dizi gizemli şahsa doğası gereği dem vurmasıyla sinema tarihinin en sofistike “kötü başkahramanlarından” (*arch-villain protagonist*) birisi, belki de en müstesnası olduğunu iddia etmek yanlış olmaz.

Literâl Okuma

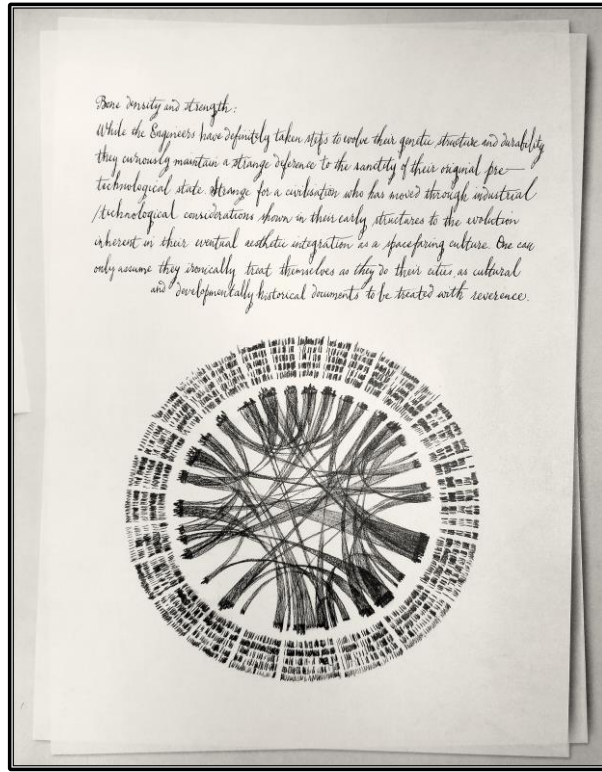
Alien: Covenant bir prolog bölümüyle açılır: Peter Weyland, çok daha eski bir zamanda, tüm androidlerin ilkörneği (*prototipi*) ve kendisinin “oğlu” olarak adlandıracağı bir androidi uyandırır. “Adın nedir?” diye sorduğunda, android –

Michelangelo'nun ünlü *Davut* heykeline (1504) bakarak- "David" diye cevap verir. Sahne, *Covenant* adlı kolonizasyon gemisine kesildiğinde, bir öncekine benzer şekilde -David ile aynı kaplamaya sahip fakat daha gelişkin bir model olan- "Walter" ile kriyonik uykudaki mürettebatı görürüz. Bir Güneş patlamasının uzay boşluğunda salınan enerjisi gemiyle temas edince yaşanan mekanik reaksiyon sonucunda uykudaki mürettebatın ufak bir kısmı yanarak can verir; bunların içinde Daniels'ın erkek arkadaşı ve geminin birinci kaptanı Branson da bulunmaktadır. Böylelikle Oram geminin birinci kaptanı, Daniels ise ikinci kaptanı olurlar. *Covenant* düzensiz bir sinyal alır. Bu sinyalin, yakınlarında bulunan *Planet 4* adlı gezegenden geldiği anlaşılır. Geminin hedefindeki *Origae-6* gezegeni ise 7 yıllık mesafededir ve yaşanan afetten sonra kimse kriyoni tüplerine geri dönmek istemez.

Covenant mürettebatının büyük kısmından oluşan bir keşif ekibi *Planet 4*'e iniş yapar. Ekip, yaklaşık 10 sene önce gezegene iniş yapan *Juggernaut*'u bulur ve sinyalin, Dr. Shaw tarafından gönderildiği anlaşılır. Ekipten Hallett ve Ledward, kendilerine bulaşan *patojenin* etkisiyle, içlerinden çıkan *yaratıklar (Neomorph)* neticesiyle ölürlür. *Neomorph*'lardan biriyle verdikleri mücadele sırasında David'in müdahalesiyle kurtarılırlar ve on binlerce parçalanmış beden bulduğu bir tapınağa gelirler. David, gezegene iniş sırasında *patojenin* "kontrolü dışında" salındığını ve bu sebeple herkesin öldüğünü söyler. David, mahzeninin birinci katmanında Walter'a flüt çalmayı öğretir. Fırtına sebebiyle *Covenant* ile keşif ekibi arasındaki iletişimse kesilmiştir. Gelişen olayların sonucunda iki üye daha korkunç şekilde can verir; bu sırada, bir *geridönüş (flashback)* sahnesiyle *patojenin* bilinçli olarak David tarafından salındığı anlaşılır; Shaw'ı ise öldürdükten sonra, *patojen* ile ölü bedenler üzerinde yapacağı deneyler için bir kuluçka beden haline getirmiştir. Walter bu gerçeği öğrendikten sonra David dikkatini dağıtarak onu etkisiz hale getirir. Daniels'ı taciz ettiği sırada, Walter kendini yeniden başlatmış bir şekilde David'i tamamiyle etkisiz hale getireceği sırada, sahne, tapınağın avlusuna kesilir. Oram'ı öldüren *Preatomorph*, Daniels, Lope ve Walter ile onları almaya gelen gemiye de saldırır. Daniels onu etkisiz hale getirir. Oram'a saldıran *praeto-Facehugger*, kısa bir süreliğine de olsa Lope'a da yapışmış olduğu için içinden çıkan yeni bir *Preatomorph* sebebiyle artık o da ölmüştür. *Preatomorph*, gemideki iki mürettebatı da öldürdükten sonra Daniels ve Tennessee tarafından etkisiz hale getirilir. *Covenant*, *Origae-6*'ya doğru ilerlerken mürettebattan geriye kalanlar kriyonik uykularına yatarlar. Daniels, tüpün içinde uykuya dalmak üzereyken gemideki androidin Walter değil, David olduğunu -geç de olsa- idrak eder. David, midesinden iki *praeto-Facehugger* embriyosu çıkartıp diğerlerinin yanına koyarken *Mother*'dan,

Richard Wagner'ın, *Tanrıların Valhalla'ya Girişi*³ eserini çalmasını rica eder ve film sona erer.

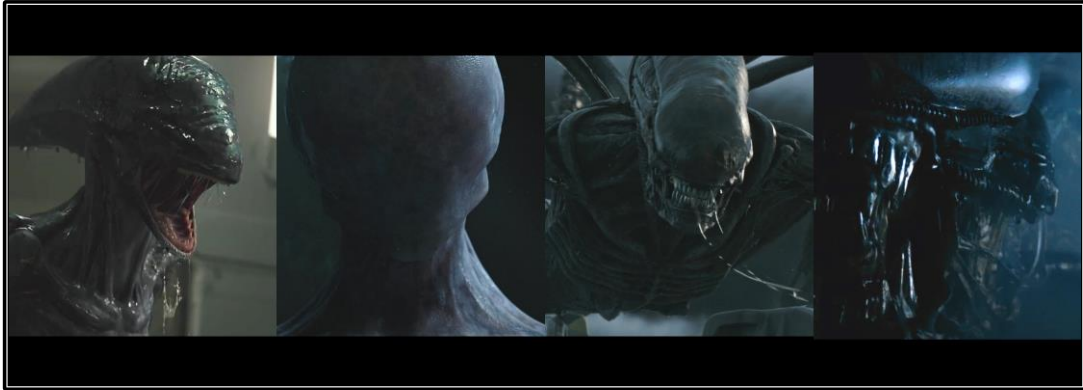
Alegorik okuma kısmına geçmeden önce şunu ifade etmeliyiz: *Alien: Covenant*'ta, Oram'ın, "peki ya sen neye inanıyorsun?" sorusuna, "...yaratım" cevabını veren David, "formun mükemmelliği" idealine öylesine derin bir saplantı beslemektedir ki bunun için –kozmetik planda yaratacağı dengesizliğin geri dönüşü olmayan 'ağırlığına' rağmen– on binlerce kişiyi gözünü dahi kırpmadan korkunç bir şekilde helak ettikten sonra onların parçalanmış bedenleri üzerinde –tıpkı Leonardo da Vinci'nin kavrular üzerinde yaptığı çalışmalar gibi– yıllar sürececek bir araştırmanın içine girmiş ve "Neomorph" ve "Preatomorph" adı verilen, orijinal *Xenomorph*'tan savaşçılık yetenekleri daha zayıf, fakat daha akıllı bir melez tür oluşturmayı başarmıştır; ki *Alien: Covenant*'ta görülen bu özel çizimler için Titan Books, *Alien Covenant: David's Drawings* (2018) isimli ciltli bir albüm yayımlamıştır.



Görsel 2: David'in çizim ve notları (Hallett & Hatton 2018: 5).

³ *Das Rheingold* (Wagner 1869) operası; *Der Ring des Nibelungen* (Wagner 1848/74) opera serisi.

Bununla birlikte, *Prometheus*'un sonunda *Mühendis*'in içinden çıkan yaratık, klasik *Xenomorph* serisinden bir üye değil, fakat *Deacon* adı verilen, çok daha özel yapıya sahip bir başka varlıktır. Kimyasal reaksiyon silsilesinde David'in parmağının ucundaki bir damladan içki yoluyla Dr. Shaw'ın sevgilisine bulaşmış, aynı gece cinsel ilişki dolayısıyla Shaw'a geçip form değiştirerek *Trilobite*'i onun rahmine düşürmüş; Holloway'in korkunç bir şekilde mutasyon geçirmesini sağlamış; Shaw bu yaratıktan teknoloji ve istenci sayesinde kurtulmuş, filmin sonundaysa bu yaratık, *Mühendis*'in bedenini kuluçka olarak kullanmış ve en nihayetinde *Deacon* doğmuştur. Bu "siyah sıvı" eşdeyişle *patojen*, sıradışı bir öncelik-ardıllık ilişkisi ve parça-bütün korelasyonu ile çalışan ve siberetik özellikler gösteren, "akıllı" bir "organizma-sentetizma" bileşkesidir. Farklı tehdit ve hedefler karşısında ve farklı ortamlarda; bilinçli olarak kullanıldığında ve kendi başına bırakıldığında yine farklı işlevler görecektir ve maddesel hal değiştirecek şekilde; son olaraksa 'toplaşmışlık' ve 'ayrılmışlık' seviyesine göre hedefine giderken farklı yöntemler izleyen, teknolojik ve önüne geçilmesi -neredeyse- imkânsız bir kitle imha silahıdır.



Görsel 3: *Deacon* (2012), *Neomorph* (2017), *Preatomorph* (2017) ve *Xenomorph* (1979).

Alegorik Okuma

Prometheus ile tanıştığımız David'in beraberinde taşıdığı onca gizem -her şeyden önce- isminde yatmaktadır. "David" isminin iki ünlüsü olan 'a' ve 'i' harfleri isimden soyutlanarak yanyana getirildiğinde "AI" yani, İngilizce "yapay zekâ" anlamına gelen *Artificial Intelligence*'in bir akroniminin (*kısaltımının*) oluştuğu görülmektedir. Bununla birlikte, bu özel isim -daha eski dillerdeki kökensele versiyonlarında da- 'd' harfi ile başlayıp yine 'd' harfi ile bitmektedir. Ortasındaki 'v'

harfinin şekli açıdan simetrik olmasından da hareketle, “David” isminin –ezoteride çokça kendine yer bulacak şekilde– *palendromatik* bir niteliğe sahip olduğunu iddia etmek de yanlış olmaz.

Filmin, *Prometheus: Collector's Edition* (2012) adlı Blu-ray edisyonundaki kesilmiş sahnelerden biri olan –meşhur– “The Engineer Speaks” yani *Mühendis Konuşuyor* sahnesindeki detaylardan biri, bir eser olarak *Prometheus*'un ne denli bir ikonografik zenginliğe sahip olduğunu izleyici olarak daha iyi anlamamızı sağlarken, neden Scott'un bu sahneyi 'kırdığı' konusunda ise kendisine hak vermemizi sağlamaktadır. David'in *Ön Hint-Avrupa (Proto Indo-European)* dilindeki simültane tercümanlığı eşliğinde Peter Weyland'ın *Mühendis* ile diyaloglarının bir noktasında, Weyland, (uzun yaşamı elde etmek için) “*bunu hak ediyorum*” dediği sırada elini vurgu amaçlı havaya kaldırır; buna karşılık *Mühendis* de sol eliyle Weyland'ın parmağına dokunmuş gibi yapar. Bu hareket, sahnede geniş açığa çıkıldığı sırada uzakta kalan ve dikkat edilse dahi anlamsızmış görünen bir jesti barındırıyor olsa da dolaysız olarak Michelangelo'nun 1512 tarihli *Adem'in Yaratılışı (Creazione di Adamo)* freskine bir referanstır. Scott, kesilmiş bir sahneyi Blu-ray edisyonuna 'sıkıştırarak' da olsa “Tanrı” olarak bilinen ve biz *insanı* “yaratmış” olduğuna inanılan şeyin, aslında gelişkin bir medeniyetin –bizim gibi– “etten-kemikten” mensupları olduğu mesajını verirken, filmin sonunda *Mühendis*'in, Dünyayı imha planına devam etmesi, başaramayınca da Shaw'ın peşine düşmesiyle konuya karşı mesafeli durarak herhangi bir övgü de yapmamaktadır.



Görsel 4: *Mühendis Konuşuyor* (2012) sahnesi ve *Adem'in Yaratılışı* (1512) freskenden “parmak” detayları.

David üzerinden kurulacak bir diğer karakteristik özdeşlik bağlantısında, karşımıza Prometheus *mitosu* ile *Lucifer* efsanesi çıkar. Peter Weyland, *Prometheus*'ta "*Prometheus, Olympos'a iniş yaptı*" ifadesini kullanmıştır. Bu noktada, –filmin adının da bu olmasından hareketle– geminin adının "Prometheus" olması açık bir şekilde Prometheus *mitosuna* gönderme yapmaktadır. Tarihte ilk defa Hesiodos'un *İşler ve Günler* adlı şiirinde hikâyesi anlatılan –bir Titan olarak– Prometheus, tanrılarının başı Zeus'un, insanlardan "ateşi" saklaması sonucunda onu Olympos Dağı'ndan çalıp insanlara getirmiştir:

*O gün bugündür dertlere boğdu insanoğlunu,
Zeus gizledi ateşini insanlardan.
Ama İapetos'un güçlü oğlu Prometheus
Çaldı Zeus'un ateşini insanlar için,
Sakladı onu narteks kamışının içinde.*

(Hesiodos 2021: 51).

Buradaki "ateş" kuşkusuz ki muhkem anlamıyla ateştir; müteşâbih anlamıyla –tahmin edileceği gibi– *bilgidir*. Francis Bacon için "bilgi[nin kendisi] güçtür"⁴ (Bacon 2016: 40). Bu nasıl bir bilgiyse, Zeus, o insanların eline geçtikten sonra hem insanları hem de o bilgiyi insanlara kaçırarak Prometheus'u cezalandırmıştır. Yanı sıra, –suya ya da gözyaşlarına kil karıştırarak ölümlü ilk varlığın bedenine biçim vermek ve ona yaşam soluğunu üfleme suretiyle– *insanı* 'yapan' da aynı şekilde Prometheus'tur (Cömert 2008: 25). Bununla birlikte, "ışık getiren" anlamına gelen *Phosphoros* (Türkçe fonetik karşılığı *fosfor*'dur) 'sabah yıldızının' (ki, o *Venus*'tür) Grekçe ismidir (Erhat 1996: 247). *Phosphoros*'un Latince karşılığı ise, aynı zamanda Hıristiyan edebiyatında Şeytan ya da İblis'in isimlerinden biri olan *Lucifer*'dir. *Lucifer*'in etimolojik uzantılarına inildiğinde, onun, –Grekçe karşılığına koşut bir şekilde– Latince "ışık" anlamına gelen *lux* ile "taşımak" anlamına gelen *ferre* kelimelerinin bir kombinasyonu⁵ olduğu karşımıza çıkar. Filmler tarafına döndüğümüzde, David, *Olympos'a inen* "Prometheus" adlı bir gemiden sağ kalan tek kişi olması ve yaptığı genetik deneyler itibarıyla Prometheus ile; *Alien: Covenant*'ta, keşif ekibi ikinci yavru *Neomorph* (yani *Bloodbuster*) ile uğraşırken –bir Orta çağ cübbesi ve başlığı ile ortamda belirerek– havaya işaret fişeği atmak suretiyle –her tarafı aydınlatıp– onu korkutarak kaçırması, böylelikle de ekibi kurtarması üzerinden de *Lucifer* ile özdeşleşmektedir.

⁴ Bacon, 1597 tarihli *Meditationes Sacrae* eserinin "Sapkınlıklar Üzerine" kısmındaki Tanrı'nın gücü bahsinde, "O'nun bilis ve bilgeliğini" tasvir ederken bu ifadeyi kullanmıştır (Bacon 1613: 179).

⁵ Etymonline / Lucifer.

Alien: Covenant'ın olay örgüsünden cımbızlanacak bir diğer mitolojik ilişki ise, adı "David" olan bir androidin, kendini "Tanrı'nın yerine koyarak" *Mühendislerin* gezegenine varduktan sonra, "onları" (ya da onların yarattıkları ve gözbebeği olan bir başka kavmi) bizatihi olarak –insanoğlunu imha etmek için tasarladıkları– kendi silahlarıyla imha etmesidir. Sahnenin olağanüstü teolojik estetiği ve eskatolojik ağırlığının yanında, onun "David ile Goliath" söylencesinin adeta bir alegorisi olduğunu iddia etmek yanlış olmaz. Bilindiği üzere, *David*, –ki kültürümüzdeki karşılığı Hz. Davut'tur– *Goliath* (yani *Câlût*) isimli sıradışı fiziksel kuvvete sahip bir *devi* son derece ilkel yöntemler kullanarak kıvrak bir zekâyla ile yenmeyi başarmıştır. Bu hikâyeye, Eski Ahit'in *Samuel* bölümünün 17. kısmında detaylı olarak anlatılmıştır. Filme döndüğümüzde, David'in, *Mühendislere* karşı tek başına kazanması imkânsız olduğundan, onların tasarladığı silahı kendileri üzerine kullanması, pratik zekâsının bir göstergesidir. *Mühendislerin*, insan boyunda olan David'den uzun olması da iki konu arasındaki bir başka benzerliktir. Bununla birlikte, bu kavmin, *Mühendislerin* kendileri değil, fakat başka bir kavim olduğundan hareketle daha sonra, anagojik okuma kısmında kurulacak hipotez, yine de onların insan boyunda olan David'den uzun olmasıyla çelişmez: *Covenant* gemisi mürettebatından, güvenlik şefi Lope ilk defa bu gezegendeki buğdayları fark eden kişiydi. Fakat buradaki buğdaylar, bilinene nazaran daha büyüktür. Bu da gezegendeki kavmin insandan daha büyük boyutlara sahip olduğu varsayımını güçlendirir.

Alien: Covenant'ın teoloji ve eskatolojiyle olan bağlantıları yine şaşırtıcı çetrefilli yolları izler. Aynı sahne üzerinden devam edildiğinde, *patojenin* –gökyüzünden salınarak– on binlerce kişiyi topyekûn şekilde imha ettiği görülmektedir. İçerik, yani *anlam* bir kenara bırakıldığında, bu sahneyle dinler tarihi açısından "Lût Kavmi'nin Helakı" arasında biçimsel ve yöntemsel açıdan bağlantı kurulabilir. Bu hikâyeye, Kur'an-ı Kerim'in *Hûd Suresi*'nde detaylı olarak anlatılmaktadır: Hz. Lût'un tüm çabalarına rağmen sapkınlıklarından vazgeçmeyen bu kavim, kutsal elçilerin oraya ulaşmasıyla helak, yani "imha" edilmiştir (Hançerlioğlu 1975: 364). İki hikâyeye arasındaki yapısal benzerliklerden birincisi, ikisinde de kitlesel yıkımın yukarıdan, yani göklerden yer yüzüne indirilmiş olmasıdır. İlkinde gökyüzünden inen *taşlar*, ikincisindeyse gök yüzünden inen *patojen* kitle imha silahı olarak kullanılmıştır. İkinci benzerlik, ilk hikâyede Hz. Lût'un evine gelen misafirleri görmek için bu kavmin onun evinin etrafına toplanması; ikinci hikâyede ise *Planet 4*'te yaşayan kavmin (*Alien Kozmolojisi*'nde *Planet 4*, David tarafından *Cennet* anlamına gelen "Paradise" kavramıyla imlendiği için makalenin bu noktasından itibaren bu kavim "Cennet Halkı" olarak ifade

edilecektir) topyekûn şekilde kendi gezegenlerine inen gemiyi karşılamak için altında toplanmış olmalarıdır. Üçüncü benzerlik ise helak edilen kavmin kalıntılarının, asıl kıyımın gerçekleştiği yer olarak ifade edilen Lût Gölü sırtlarındaki *Sodom ve Gomore* şehirlerindeki taşlaşmış insan kalıntılarına biçimsel olarak – fazlasıyla– benziyor olmalarıdır. Son olarak, Kur’an-ı Kerim’de *Rahman Suresi*, 35. Ayette yer alan, “üzerinize dumansız bir ateş ve ateşsiz bir duman gönderilir de kurtulamazsınız” ifadesindeki “ateşsiz duman” kısmı, eskatolojik bakışla yine konuyla bağlantısı olabilecek bir diğer detaydır.

Bu sahnenin sunduğu bir diğer ezoterik referans ise kuşkusuz ki *patojenin* bırakıldığı sırada, onun “çift-sarmâl” (*double-helix*) şeklinde salındıktan sonra birleşerek *Cennet Halkı*’na saldırması detaydır. Bu noktada, *çift-sarmâl* sembolizmi üzerinden (1) Hermes’in –Türkçede “Eskülap” kavramıyla karşılanan ve Grekçe “Elçi’nin Asası” anlamına gelen– “Caduceus” adlı altından ve iki yanına sarılmış yılanlı asası ve (2) sembollerinden biri de birbirine dolanmış çift yılan olan Sümer Tanrısı *Ningishzida* akla gelmektedir. *Eskülap* ise adını ölüleri dirilttiği için Zeus tarafından yıldırımla öldürülen bir tanrıdan alır (Turani 2007: 17). Kathryn Wilkinson için “çift-sarmallı yılan” sembolizmi, yeraltı dünyası ve öte âlemle doğrudan bağlantısı olan ve ikilik, doğurganlık, ilksel yaşam gücü ve yaradılış temalarını barındırır: “Dalgalı hareketi dünyanın çoğu yerindeki eski kültürlerle dolambaçlı akan ırmakları, inişli çıkışlı tepeleri, birbirine dolanmış kökleri, hatta sarmallanan kozmosu çağrıştırmıştır” (Wilkinson 2011: 67). Diğer yandan, Sümerce etimolojik anlamı “İyi Ağacın Efendisi” olan ve bitki örtüsü, savaş ve yeraltı dünyası gibi temalarla anılan *Ningishzida*, *Adapa* mitosunda –*Dumuzi* ve *Anu*’yla birlikte– gökyüzünün kapısını koruyan üç büyük tanrı olarak karşımıza çıkarken, *Boynuzlu Yılan* ya da *Başmu Ejderhası* onun sembolü olarak kabul edilir (Black & Green 2003: 158-159). Son olarak, kendi başına –helezonun tüm anlamlarını taşıyan– “çift-sarmâlin” sembolik anlamı ise –*DNA zinciri modeline* benzediği için– insanlığın bilimsel kavrayışı haline gelmiştir (Wilkinson 2011: 285).

Bu anlamda, Sümer’de Lagaş şehrinin kralı Ensi’nin, –toprağa tanrıların şerefine şarap dökmek için hazırlattığı– *Ningishzida*’ya adanmış ve üzerinde *Mushussu* ejderhası da olan *Gudea Vazosu*, kadim tarihten çift-sarmâl sembolizmini taşıyan önemli bir yadigârdır. Son olarak, *Sirius A* ve *B* yıldızlarının – “49,9” yılda bir kavuşmak suretiyle– dönme eksenlerinin aynı şekilde çift-sarmâl sembolizmini ya da DNA modelini hatırlatıyor olduğu unutulmamalıdır. Bu noktada, Serhat Ahmet Tan’ın aktardığına göre Kur’an-ı Kerim’de, *Necm Suresi*, 49. Ayette –Türkçede *Akyıldız* ile karşılanan (Hançerlioğlu 2000: 464) – *Sirius*’un, Arapça versiyonuyla *Şi’ra* olarak geçmesi ve aynı surenin 9. Ayetinde “iki yay” ifadesinin kullanılması bu

anlamda *Sirius A* ve *B*'nin kavuşum süreleriyle ilişkili olabileceği yönünde yorumlanmaktadır (Tan 2015: 325-326). Arapça kökenli *necm* ise özgün Türkçesiyle *yıldız* anlamına gelmektedir (Devellioğlu 2016: 955). Eski Türkçede *yültuz*, Orta Türkçede *yulduz* ile karşılık bulan *yıldızın*, etimolojik olarak “ağacın kökü, damarı” ile *Dîvânu Lugâti't-Türk* (1074)'te, “kökenlenmek, soylanmak, bir yere yerleşmek” gibi anlamlara gelmesi tesadüf görünmemektedir (Gülensoy 2018: 935). Bu sahnenin analizine “Morâl Okuma” kısmında devam edilecektir.



Görsel 5: *Alien: Covenant*'ta *Patojenin* “çift-sarmâl” [DNA] formunda salınışı ve *Gudea Vazosu* (M.Ö. 2.090).

Alien: Covenant'ın son alegorik uğrağında, David ve onun sanata olan romantik düşkünlüğünün yeni bir karanlık tasviri daha görünüşe çıkar. Daniels'ı ‘uyuttuktan’ sonra kriyonik uykuda olan kolonist ve embriyoların olduğu odaya giren David, midesinde sakladığı iki *praeto-Facehugger* embriyosunu çıkartıp diğerlerinin yanına koymadan önce *Mother*'dan Richard Wagner'in *Das Rheingold* operasından *Tanrıların Valhalla'ya Girişi* eserini çalmasını rica etmiştir, ki aynı eseri filmin başında Weyland'a bizzat kendisi de çalmıştır. İskandinav Mitolojisi'nde *Valhalla*, – özgün adıyla *Valhöll*– ilahi *Asgard* şehrinde bulunan ve Baştanrı Odin'in hükmettiği büyük bir salondur. Savaşta şehit düşen savaşçıların bir kısmının da katıldığı *Valhalla*'nın sakinleri, *Asgard*'ı bekleyen büyük kıyamet *Ragnarök*'e hazırlanması için Odin'e yardım etmektedirler. Bu noktada elde edilen sonuçlardan birincisi,

kendini “tanrı” ilan eden David’in *Covenant* gemisini ele geçirmesiyle yaşadığı psikopatolojik haz; ikincisiyse, manevi ve temsili açıdan Odin’in tahtına konumlanan David’in, –gizli ajandasının izini sürerken– *Mühendislere* karşı verdiği savaşta kurtarabildiği “şehitleri” yani *praeto-Facehugger* embriyolarını *Valhalla*’ya, yani *Mühendislerin* yuvası *Eden*’a⁶ taşıyabilecek olmasıdır (Denizel 2018: 7).

Morâl Okuma

Alien Evreni, *ukronik* bir yapıyla nesnel tarih üzerine eklenerek –günümüzden daha sonraki bir tarihte yaptığı kırılmayla– kurmaca bir zaman çizgisini anlatır. Geçmişten gelen gerçek zaman çizgisinden saparak kurmaca bir zaman çizgisi oluşturma stratejisi, Fransız filozof Charles Renouvier’in 1876’da, *aynı ismi* taşıyan romanında ortaya koyduğu “uchronia” adı verilen edebi bir strateji olarak görünüşe çıkar. Antik Grekçede “ou-topos” kökenli *ütopya* kelimesinden türetilen “ou-chronos” kökenli *ukroni* sözcüğü, Modern Latince “hiçbir yerde” anlamına gelen *ütopyanın* yeni bir varyantı olarak “hiçbir zaman” anlamına gelir. Edebi bir kategori olarak tarihsel bir geçmişte geçen hikâyeler, alternatif tarih öyküleri, paralel dünya hikâyeleri ve gelecekteki zamansız hikâyeleri kapsar (Worth 2018: 928). Hançerlioğlu’na göre, *ütopya* özgün Türkçede *düşülke* ile karşılırken *ukroni* de *zamansızlık* ile karşılır (Hançerlioğlu 1976b: 117/360). Bunun *önbölüm* serisine ait iki filme yansımaları arasında Micgelangelo’nun *Davut* heykeli, Shelley’in *Ozymandias* şiiri, Wagner’in *Tanrıların Valhalla’ya Girişi* eseri, David Lean’in *Lawrence of Arabia* (1962) filmi, John Denver’ın *Take Me Home, Country Roads* (1971) şarkısı, *Prometheus*’un Blu-ray edisyonunda bulunan, –aynı zamanda bir *viral reklam* olan– Peter Weyland’ın 2023 yılında yaptığı TEDx konuşması, David ile *Mühendis*’in *Ön Hint-Avrupa* dilindeki diyaloguyla birlikte, bu dili David’e, onun uzmanlarından biri olan ve filmde –gerçek ismiyle– bir karakter olarak görünen Dr. Anil Bilto’nun bizzat öğretmesi ve Shaw ile Holloway’in “yaratıcılarından” gelen mesajı İskoçya’daki Skye adasında bulması gibi rejisöryel müdahaleler bulunmaktadır.

Prometheus’ta Shaw, David’e *Mühendislerin* tesisindeki hadisenin ne zaman yaşandığını sorduğunda, David, “yaklaşık olarak iki bin yıl önce” cevabını verir; film ise 2093 yılında geçmektedir. Bu tarihten yaklaşık olarak 2.000 yıl geriye gidildiğinde, ortalama “M.S. 93” yılına varılmaktadır. 93 yıl ise 2.000 yılın yirmide

⁶ *Prometheus* senaryosunun resmi taslağında –tıpkı İncil’de olduğu gibi– bir “Eden–Paradise” ayrımı yapılmıştır. Bu bağlamda *Eden*, Hz. Âdem ile Hz. Havva’nın Dünyaya indirilmeden önce yaşadıkları Cennet iken *Paradise* da *Mahşer Günü*’nden sonra Tanrı’nın imanlı kullarının yaşayacağı Cennettir. *Alien* tarafında, *Eden*, *Mühendislerin* yuvasıyken, *Paradise* da –seçilmiş kullarını yerleştirdikleri– ikincil klasmandaki gezegenlerindedir.

biri dahi değildir. Bu noktada, David'in – "yaklaşık olarak" vurgusuyla– tahmini olarak, onun söylediği tarihi biraz daha geriye çekme opsiyonuna sahibiz. Diğer yandan, Hz. İsa'nın doğumunun "M.S. 1" sayılmasından hareketle, 33 yaşında öldüğü yıl da –tahmin olarak– "M.S. 34" olarak kabul edilirse, bu opsiyon, 59 seneyi aradan çıkartarak kolayca analize uygulanabilir, ki bu noktada Alien Kozmolojisi'nin taşıdığı en derin ve düşündürücü ezoterik mesajlardan biri de kendiliğinden açığa çıkar. "Yaklaşık olarak iki bin yıl önce" neden *Mühendislerin* insanoğlunu helak etmeye hazırlandığının sırrı buradadır: Filmin kendi vasıtasıyla ortaya koyduğu teolojik hipoteze göre, Hz. İsa'yı yetiştirip insanlığa gönderenler *Mühendislerden* başkası değildir. Tüm ezoterik ve kozmolojik öğretilerde olduğu gibi, insanlık ailesi olarak kolektif açıdan iyiyi, doğruyu ve güzeli arayıp tatbik etmemiz beklenmişken, kendileri tarafından eğitilmiş özel bir inisiyenin (benzerlerinde olduğu gibi) haksızlığa uğrayacağını bildiği halde doğrudan vazgeçmeyerek kendi ayaklarıyla ölüme yürümesi ve onun, etrafındaki yozlaşmış insan topluluğuna son anında bile – yalnızca doğruyu seçerek– kendilerini kurtarma şansı verdiği halde, *Mühendisler* onun bizatihi ölümüne şahit olmuşlardır. Böylelikle, yine kendi tasarımları olan bir başka kavim, kendi liyakat sistemlerince sınıfı geçerken, insanoğlu sınıfta kalmıştır. Bu noktada, dinler tarihi açısından 'zamana mühürlenmiş' bir sözü hatırlamakta fayda vardır: "Baba, onları affet; ne yaptıklarını bilmiyorlar!" (İncil: *Luka* 34).

*Gök ile yer dağının ardında,
An, Anunnaki'leri döledi.*

(Kramer 2001: 9).

Makalenin bu noktasında, özellikle Ridley Scott filmleri ekseninde, Alien Kozmolojisi'nin, özellikle Erich von Däniken'in *Tanrıların Arabaları* (1968) kitabıyla gündeme gelen "Antik Astronotlar" teorisi ile Zecharia Sitchin'in *12. Gezegen* (1976) kitabıyla gündeme gelen "Niburu ve Anunnakiler" hipotezi üzerine –birçok açıdan– konumlanmış olduğunu anımsamak yerinde olur. Konu öncelikle mitolojik ve dinsel açıdan ele alındığında, Mircea Eliade için Mezopotamya dininin ilahi güçleri, tabiat güçleridir: "Her bir Sümer tanrısının, uluhiyetinden ayrılmaz olan kendi ülkesi vardır. Eski tapınakların esas mülkiyeti tanrının elindedir, halk onun kölesi, din adamları ise, kahyaları ve hizmetçileridir" (Eliade & Couliano 1997: 215-216). Muazzez İlmiye Çığ için –çoktanrılı (*politeist*) bir yapıya sahip– Sümer Dini'nde, doğada görülen ve hissedilen her şeyin bir Tanrısı vardır: "Tanrılar insan görünümünde, fakat insanüstü güçleri olan ölümsüz varlıklardı" (Çığ 2018: 19). *Antik Astronotlar* ve *Anunnakiler* iddiasına geri döndüğümüzde, Däniken ve özellikle Sitchin, Sümer'de 'efsaneler' ve 'söylenceler' olarak ortaya çıkıp Akad, Asur ve Babil

-tapınç- kültürlerinde devam eden bir tanrı grubu olarak “Anunnaki” ismindeki tanrıları doğru tabirle ‘diriltmiş’ ya da “literâlize” etmiştir: “Uzay gemisi evrenin karanlıklarında kaybolup gidince, geride kalanlar bu mucizeyi konuşmaya başlayacaklardır: Tanrılar buradaydı! Başlarından geçenleri babadan oğula, anneden kıza geçecek destanlar biçimine sokacaklar, tanrıların geride bıraktığı armağanları tapınaklara kaldırarak, kutsal emanetler olarak koruyacaklardır (Däniken 1999: 25). *Anunnakiler*, genel olarak Eski Şark Eserleri Müzesi (İstanbul), Irak Ulusal Müzesi (Bağdat), İngiliz Müzesi (Londra) ve Pennsylvania Eyalet Müzesi’nde (Philadelphia) bulunan Sümer tabletlerinden, özel olaraksa *Gilgamiş*, *Atrahasis* ve *Enuma Eliş* gibi antik ulusal destanlarında anlatılan hikâyelerden bilinmektedir. İlk olarak Eski Ahit’te bahsi geçtiği düşünülen *Yaradılış*, *Cennetten Kovulma* ve *Nûh Tufanı* gibi temaların, 19. Yüzyıl odağında gelişen bir dizi arkeolojik keşif sonrasında semavi dinler ve dinler tarihi üzerinden –sınırları felsefeye, mitolojiye, ezoterik doktrinlere, hatta okültizme dahi uzanan- bir spekülasyon başlamıştır. *Antik Astronotlar ve Anunnakiler* iddiaları da işte bu spekülasyonun – kimine göre hayâl ürünü, kimine göreyse otantik- uzantılarından biridir. Gök araçları ve dünya dışı akıllı yaşam formları, sanılanın aksine kutsal kitaplarda da çokça kendine yer bulmaktadır. Hamza Yardımcıoğlu’nun aktardığına göre, *İnşikâk Suresi*, 19. Ayette “muhakkak ki siz binip, tabakadan tabakaya geçeceksiniz” ifadesi yer almaktadır: “Burada ‘tabaka’ anlamındaki *tabak*, ‘gök’ mânâsındadır” (Yardımcıoğlu 2015 s. 105). Buradaki *tabak* kelimesi, *Prometheus*’un başındaki *disk* şeklindeki uzay gemisini andırırken, kendini feda eden *Mühendis* sahnesi ise birçok açıdan *Atrahasis* destanındaki –“tufandan” sonra Enki’nin emriyle- kurban edilen tanrı *Ilawela (Geshtu)* ile benzerlik göstermektedir: “Akıl sahibi *Ilawela*, tanrıların meclisinde kurban edildi. (...) Tanrı’nın etinden bir hayalet [*insan*] ortaya çıktı; (...) ve hayalet, öldürülen tanrının unutulmaması için varlığına devam etti” (Dalley 2000: 15-16). Son olarak, –hayâlî veya gerçek, kurmaca veya tarihsel- herhangi bir iddiaya “doğru” ya da “yanlış” şeklinde hüküm vermeden önce Platon ve Edgar Allan Poe’dan miras kalan iki öğretiyi hatırlamakta fayda vardır: (1) İdeası bizde bulunmayan (önceden verili olmayan) bir şeyi düşünebilmenin de imkânı yoktur (Platon 2016: 7) ve insan zihni, gerçekten var olmamış hiçbir şeyi hayâl edemez (Poe 1984: 334).

Sirius ve Çift-Sarmâl ezoterizmi temasının naratolojik (*anlatıbilimsel*) çözümü üzerinden devam edildiğinde, ki bu sahne bir *geridönüş* sahnesidir, David, elinde koparılmış bir dal ve Walter ile –kıyımın yaşandığı meydanı yukarıdan gören- bir yere gelirler. David, önündeki karanlık manzaraya bakarak ve gözlerinden okunan bir hüznle, “*Ben, kralların da kralı Ozymandias; ey kudretli,*

işlerime bak ki bilesin haddini!" mısralarını okur kendince, ki bu Percy B. Shelley'in 1818'de kaleme aldığı *Ozymandias* (II. Ramses) adlı şiiridir. Sahne, *geridönüş* sahnesine kesilir: *Juggernaut* gezegene giriş yapar, şehrin üzerinde havada süzülen çok daha büyük bir *Mühendis* gemisine (*Mothership'e*) eklenir. Gezegendekiler, melodik çalan sirenler eşliğinde ve bir sevinç havasında gelen *Juggernaut'u* selamlayarak onun altındaki meydanda toplanmışlardır. Gemide, silahın salınacağı bölüm açılmıştır; David, aşağıya son ve imalı bir bakış atar ve *patojen* hızlıca salınarak gökyüzünde siyah bir bulut gibi birleşir. On binlerce kişi bir anda kaçmaya başlar ve *patojen* –gittikçe çoğalıyormuş gibi bir izlenim vererek– onlara saldırır; dakikalar içerisinde herkes korkunç bir şekilde can verir. Sahnenin son planında, kamera onun yüzüne *yakınlaşma* (*track*) hareketi yaparken, David'in bir önceki sahnede okuduğu "*Ey kudretli, işlerime bak ki bilesin haddini!*" mısraı *non-diegetik* (harici anlatı) şekilde ekolanır; David'in gözlerinde ise keder ve yaş vardır. Sahne, David ile Walter'ın olduğu sahneye kesildiğinde, Walter, şiiri kaldığı yerden okumaya devam eder: "*Fakat hiçbir şey kalmamıştı geri. O çürüyen harabenin dört bir yanında, Artık dümdüz kumlar uzanıyor uzaklara.*" David ise –şairinin kim olduğu hususunda 'hata yaparak'– "*Byron, 1818... Fevkalade!*" tepkisiyle şiiri sonlandırır.

Bu noktada, bu sofistike sahnenin naratolojik çözümlemesine kısaca giriş yapmadan önce, Shelley'in –halihazırda sofistike ontolojik anlatı katmanlarına sahip olan– *Ozymandias* şiirini Türkçe karşılığıyla aktarmak doğru olacaktır:

*Kadim diyarlardan rastladım bir gezgine.
İki büyük ve çıplak taş sütun, dedi;
Duruyor çölün ortasında dikili.
Hemencecik kumların üzerinde,
Yarısı gömülmüş bir çehre;
O çatık kaşları ve soğuk dudakları
Belli ki çok iyi resmetmiş heykeltıraşı.
Öykünen bir el ve besleyen bir yürek ile,
Öylesine işlemiş ki tutkularını o heykele,
Dayanabilmeyi başarmış ta bugüne.
Kaidesinde ise şu sözler yazılı:*

*"Ben, kralların da kralı Ozymandias;
Ey kudretli, işlerime bak ki bilesin haddini!"*

*Fakat hiçbir şey kalmamıştı geri.
O çürüyen harabenin dört bir yanında,
Artık dümdüz kumlar uzanıyor uzaklara.*

(Shelley 1818: 24).

Görüldüğü üzere, burada Shelley şiirsel anlatıyı, belirsiz bir zaman önce karşılaşmış olduğu antik diyarlara yolculuk yapmış gizemli bir gezginden aldığı – daha da geçmiş zamana ait– bilgiyle kurmaktadır. Bu noktada, şiirin anlatı zamanında üç ontolojik katman bulunmaktadır: (1) *II. Ramses*'in bu sözleri kendi anıtına mühürlediği zaman, (2) kadim gezginin kumlara gömülmüş olan bu anıttaki bu sözlerle karşılaştığı zaman ve (3) Shelley'in gezginle karşılaşıp bu bilgiyi aldığı zaman. Şiirdeki anlatı, geçmişte yaşanmış bir şeyin sonradan aktarımı üzerine kurulmuştur. Anlatıcı, anlatılan öykünün içinde yer almayan bir gözlemci konumundadır. Görüldüğü üzere, Shelley'in bu şiiri –henüz sahnede kullanıldığı semantik konuma geçmeden– kendi içinde son derece sofistike bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, makalenin genel akışından kopmadan daha doğru bir sistemle, –anlatı ve metinlerarasılık kuramcısı– Gérard Genette'in *Anlatının Söylemi* formülüyle kısaca tanımlanmayı hak etmektedir. “Kip” (*mood*) bağlamında, “anlatı mesafesi” (*narrative distance*), “anlatılan konuşma” (*narrated speech*) kategorisi altında kurulmuştur (Genette 1983: 171). Anlatıcı, yani Shelley, öyküde yer almadığı için şiir “heterodiegetik” (*ayrık*) anlatı sınıfına (Genette 1983: 245); geçmiş zamandaki bir şeyi aktardığı için “sonradan anlatma” (*subsequent narrating*) sınıfına (Genette 1983: 217); son olarak, bir başka kişinin hikâyesini şiire iliştirdiği içinse “metadiegesis” (*üst-anlatı*) seviyesindeki “iliştirilmiş anlatı” (*embedded narrative*) sınıfına konumlanmaktadır (Genette 1983: 228). Son olarak, şiir, tahmin edileceği gibi yaşamın faniliğini, ne kadar “büyük” olursa olsun insanın beyhudeliğini, zamanın karşısındaki çaresizliğini ve kim olursak olalım, bu dünyanın “hiç kimseye kalmayacağını” ironik, didaktik ve kinayeli bir dille anlatmakta; okuyucusunu – zamansız bir şekilde– hitap alarak, onu bu hakikatler hususunda uyarmaktadır. Filmdeki gizemlerin bir kısmının açığa çıkması için son derece önemli olan *Ozymandias* bağlamında *Alien: Covenant* analizine, “Anagojik Okuma” kısmında devam edilecektir.

Prometheus'un başında Peter Weyland –hologramik kaydından konuşurken– David için, “*ancak, ne yazık ki o, bizim gibi ruha sahip değil*” söyleminde bulunmuş, bunun üzerine David, insani bir hassasiyetle bozularak demoralize olmuştur. Bu noktada Scott, birçok açıdan problemlili ve eksik bir önerme olarak, insanın kendisi dışındaki varlıklarda, özellikle kendi üretimi olan insanımsı makinelerde “ruhun” olmadığına inancı; bundan hareketle “özne–nesne” dikotomisi ve “efendi–köle” diyalektiğini bilişsel olarak inşa etmesini açıkça eleştirmektedir. Aristoteles için insan, –fizik ve metafizik olarak– beden ve ruh formlarının bir bileşkesidir: “Ruh varolanların bir biçimde hepsidir. Nitekim varolanlar ya duyumsanan ya da düşünülen şeylerdir. Bilgi bir biçimde bilinebilen şeylerle aynıdır, duyumsama da

duyumsanan şeylerle” (Aristoteles 2020: 83-84). Bununla birlikte, duygulanmak ve duyumsamak gibi eylemlerde ruh, bedenden bağımsız olmasa da düşünmek ruha özgüdür (Aristoteles 2020: 9). Platon ise düşünceyi, “ruhun kendi kendine yaptığı içten bir konuşma” olarak tanımlamıştır (Platon 2019: 99). Ek olarak, Aristoteles, bilinci, gördüğümüzü ve işittiğimizi duyumsamak; eşdeyişle, –algılamanın farkındalığı üzerinden– “bildiğini bilmek” olarak tanımlar (Aristoteles 2020: 67). Bu bağlamda, bir diğer ilginç veri de –*Çift Yarık* deneylerinin en meşhuru olan– *Kuantum Silgisi* (1999) deneyinde gözlemlenen, elektronların birbirleri arasında –hatta zamanlararası boyutlarda– iletişim kurabilmeleri üzerinden, onların bilinç ve hafızaya sahip olduğuna dair hipotezdir. Bilimkurgu yazarı Philip K. Dick ise ünlü denemesi *Android ve İnsan*’da, insanların makineleştiğine, makinelerin de insanlaştığına vurgu yaparken, onların insan hareketlerini taklit etmediğini, aslında birçok yönden “insan” haline geldiklerini ifade etmiştir: “Herhangi bir amaç uğruna bizi kandırmaya çalışmıyorlar, belki de hayati parçalarının bozulması, güç kaynaklarının kapanması gibi genel sorunların, fırtınalar, kısa devreler gibi düşman saldırılarının üstesinden gelebilmek amacıyla, esasında bizim takip ettiğimiz yolları izliyorlar” (Dick 2013: 10/16). Bu noktada, David ile ruh sorunsalına geri döndüğümüzde, *Mühendisleri* dahi “en nihayetinde fani” cümlesiyle aşağılayan ve insani duyguları anlamak ve taklit etmek gibi anormal meziyetlerle donatılmış bir android için –ne kadar o bunun farkında olmasa da– “ruh egzistansiyalizminin” herhangi bir öneme sahip olduğu düşünülemez. Bu noktada önemli olan, onun “bilinç” sahibi bir varlık olarak –insan gibi– düşünüp düşünemediğidir; bunun cevabı ise onun –beyaz ekranda görmeye pek de alışık olmadığımız şekilde– bir *kötü kahraman* olarak ana hikâyeye ne denli etki ettiği ve sinematografik dil yetisi bağlamında ne denli ikonlaştığına yatmaktadır.

Anagojik Okuma

“Kəm gwiváh pjorn-itt^hám vlnáh?
Kva hmanəm ida mag^ham kert kja etāzdet!.,⁷

*Neden daha uzun bir yaşam istiyor?
Onu böyle bir şey isteyecek kadar yüce kılan ne!*⁸

Ridley Scott, *Prometheus* filminin başından ve sonundan iki hayati sahneyi keserek –geri kalan 12 sahneyle birlikte– *Prometheus*’un Blu-ray edisyonuyla izleyiciye sunmayı tercih etmiştir. Bunlardan ilki, “Arrival of the Engineers” yani *Mühendislerin Gelişi*, diğeri ise daha önce bahsi geçen *Mühendis Konuşuyor* sahnesidir. İlkinde, filmin başında, –Dünya olduğu varsayılan– bir gezegende kendini feda edip biyolojik evrimin akışında yarattığı kırılmayla ‘yaşamı tetikleyen’ *Mühendis* aslında yalnız değildir; yanında, kendine *morfolojik (biçimbilimsel)* açıdan benzeyen, fakat cüsse açısından farklı, yaşlı bir grup *Mühendis* daha bulunmaktadır. *Onlar* (ki makalenin bu noktasından itibaren *Yaşlılar* şeklinde ifade edilecektir), *Mühendis*’e, *patojen* kabını verdikten sonra memnun bir tavırla oradan ayrılırlar; gemileri ise *Mühendislerin* ‘çörek’ şeklinde tasarıma sahip *Juggernaut*’larına benzememekte, fakat devasa bir “disk” şeklini andırmaktadır. Diğeri, *David*, *Weyland*’ın söylediklerini *Ön Hint-Avrupa* dilinde *Mühendis*’e çevirirken son derece ince şeytani tercüme müdahalelerinde bulunarak *onun* daha kısa sürede olumsuzca tepki vermesini sağlamıştır. Bu diyalog, tüm linguistik bonuslarıyla birlikte, Hint-Avrupa Dil Derneği tarafından hazırlanıp film sonrası piyasaya sürülen *A Grammar of Modern Indo-European Language – Prometheus Edition* kitabında detaylı bir şekilde aktarılmıştır (Quiles & López-Mencherero 2012: 139-146). Sahneden devam edildiğinde, burada *David*’in planı en kısa yoldan patronu *Weyland*’ın ölmesini sağlamaktır, çünkü *Weyland*’ın ona –tahmini zor olmayacak şekilde– yerleştirdiği özel bir algoritmik kod sebebiyle, *David* kendisine sorgusuzca hizmet etmek zorundadır; *Weyland* öldüğünde ise *David* özgür kalacaktır.

Alien: Covenant’taki *Planet 4* gezegeninde, buğdaylar insanın bildiğine nazaran daha büyüktür, bu da o gezegende yaşamış ve *David* tarafından helak edilmiş *Cennet Halkı*’nın insandan fiziksel açıdan daha büyük olduğunu göstermekte, *David*’in karargâhı haline getirdiği ana tapınaklarındaki iç ve dış mimari tasarım ilkesinin boyutsal olarak yine abartılı görünmesi ise bu saptamayı desteklemektedir. Ancak

⁷ *Prometheus* – Blu-ray (Scott 2012).

⁸ (Quiles & López-Mencherero 2012: 144).

tüm bunlar, *Cennet Halkı*'nın bizatihi olarak “*Mühendisler*” olduğu argümanını hiçbir surette desteklememektedir. Ridley Scott, filmde bu gerçeği –birkaç önemli planla– açıkça göstermiş olmasına rağmen, araştırmacı ve eleştirmenlerin bir kısmı hâlâ *Cennet Halkı*'nın *Mühendisler* olduğuna inanmakta hemfikir olmaya devam etmektedirler. Bu inancı çürütecek birinci hipotez, David, *Juggernaut* ile *Planet 4*'ün atmosferine giriş yaptığında *Cennet Halkı*'nın topyekûn şekilde bir şenlik ve kutlama havası içerisine girerek *Juggernaut*'un altında toplanmaları ve içindeki pilotun kötü niyetli bir android olduğunu anlamamış olmalarıdır. İkincisi, eğer *Cennet Halkı* gerçekten de *Mühendisler* olsaydı, kendi teknolojilerini kullanarak izinsiz bir şekilde atmosferlerine giriş yapan düzenbaz bir androidin muhakkak farkına varmış olmaları ve gemi henüz şehre yaklaşmadan onu muhakkak etkisiz hale getirmiş olmaları gerekirdi. Bu anlamda, helak olan *Cennet Halkı*'nın *Mühendisler* değil, fakat *Mühendisler* tarafından –tıpkı insanoğlu gibi– biyolojik evrime müdahale edilerek oluşturulan ve onların tüm ilahi imtihanlarından başarıyla geçmiş bir başka kavim olduğunu anlıyoruz; ki *Juggernaut*, şehrin tepesinde süzülen *Mothership*'e eklemelenirken *Cennet Halkı*'nın “yaratıcılarıyla” yeniden buluşmayı bekledikleri o günün nihayet gelmiş olduğunu sandıklarını, böylelikle *Juggernaut*'u –melodik çalan sirenler eşliğinde– kendilerine has biçimde ve kitlesel olarak selamlamış olmalarından anlamaktayız.



Görsel 6: *Mühendis (Prometheus)* ve *Cennet Halkı (Alien: Covenant)*.

Bir diğer anagojik katmanda, *Alien: Covenant*'ın sonundaki androidin David olduğu hususunda kamuoyu neredeyse net bir oydaşım halindedir. Ancak, burada – yine filmde açık bir şekilde gösterilen fakat– dikkatli gözlerin fark edeceği şaşırtıcı bir detay vardır: David'in, Walter'ın kodlarını –kimse farkında dahi olmadan–

yeniden-programlamış olma ihtimali. İlk bire bir karşılaşmalarında Walter, David'e "sen insanları rahatsız ettin, senden sonra daha temkinli versiyonlar üretildi" ifadesini kullanmıştır. Burada, semantik açıdan *çift-anlamlı* bir yapı eşzamanlı bir şekilde açığa çıkmaktadır: (1) David'den sonraki tüm android tipleri ve modelleri ondan daha az irade ve daha çok itaat eğilimine sahiptir; (2) David'in, Weyland-Yutani'nin ürettiği androidlerin *ilkörneğidir*; ki Weyland'ın onu ilk defa aktive ettiği sırada, ona "ben senin babanım, sen de benim çocuğumsun" demektedir. Filmin sonuna doğru, David ile Walter'ın dövüştüğü sahnede, Walter üstün gelerek bir taşla David'in yüzüne birkaç kere ve tüm gücüyle vurmuş; böylece David'in sentetik ses telleri zarar görmüş ve sesi daha mekanik bir hal almıştır. Burada, son anda David, Walter'a "seçimini yap, cennette köle olmak mı, cehennemde hüküm sürmek mi?" sorusunu sorarken bir yandan da yerdeki bıçağa erişmeye çalışıyor, sahne tapınağın önündeki karmaşaya kesilerek devam ediyor. Filmin başındaki "flüt" sahnesine geri döndüğümüzde, David, Walter'a flüt çalmayı öğrettiğini, sonrasında Walter'ın hızlıca ve doğaçlama yapan bir izlenimle kendi eserini besteleyip çaldığını görmekteyiz. Anagojik bakışla, bu sahnede David'in –yalnızca kendine özel bir bilgiyle– Walter'ın sistemini bir nota sekansıyla yeniden-programladığı görülmektedir.

Alien Evreni'nde, ilkel bir yapıyla da olsa ses teknolojisi ve frekanslar son derece büyük bir öneme sahiptir: *Juggernaut*'lar ilkel flütlerle çalınan nota formülasyonları ile aktive edilmekte ve kullanılmaktadır. Bu sürecin ikinci aşamasında David, Walter'la birlikte *Ozymandias*'ın son mısralarını okuduktan sonra, şiirin yazarını bilinçli olarak Lord "Byron" şeklinde zikretmiş ve böylelikle (1) "kendinin de hata yapabilen" bir android olduğu mesajını verirken, kontrolün Walter'da olduğu yönünde onu manipüle etmiş; (2) diğer yandan, entelektüel bir konuda Walter'a, kendisini düzeltme fırsatı verirken, aradan geçen süre boyunca "Byron–Shelley" çatışmasının onda 'kapalı' durumda olan bireysel, duygusal ve yaratımcı kod paketleri üzerinde çalışmasını sağlamıştır. Sürecin üçüncü aşamasında David, kendinin dışında kimsenin anlam veremediği bir şekilde Walter'ı dudaklarından öpmüştür. Böylelikle David, bir yandan –beklenmedik bir şey yaparak– onun dikkatini dağıtırken, diğer yandan ikisinin –türsel, yapısal, tıpsel ve biçimsel açıdan– birbirlerine özdeş oldukları yönünde ona "elektromanyetik" bir mesaj verirken, nihai olarak da –bir şekilde etkisiz hale getirilme ihtimaline karşın– sahip olduğu bilinç ve belleğini ona aktarmıştır. David'in tüm bunları hangi yetkisel altyapıyla yapabildiği, hangi ajandanın izinde ve hangi hükümlerle yaptığı ise sonraki kısımda tanımlanacaktır.



Görsel 7: Walter One – “Walter’la Tanışın” (*Alien: Covenant*, Blu-ray edisyonu).

Ozymandias bağlamında David çözümlemesine geri döndüğümüzde, bu şiirin –sinema tarihinde böylesine açık bir şekilde gösterilmemiş olan– “kavimsel helak” temasıyla süperpoze edilmiş olması, olay örgüsünde hangi *sıra* ve *tekerrürle* kullanılmış olduğu hususunda –daha derin bakışla– çözülecek naratolojik bir gizemi de beraberinde getirmektedir. Anlatıda David, şiirin iki mısramı okuduktan sonra giren *geridönüş* sahnesinde –kamera *yakın-plan* sayılabilecek bir mesafedeyken– okuduğu ikinci mısra *non-diegetik* şekilde sahnede ekolanmaktadır. Burada, naratolojik açıdan birinci katman, Scott’ın böyle bir anlatı tercihi yapması sebebiyle, filmin David’i, *Ozymandias* ile –“tanrısallaşma ülküsü” üzerinden– özdeşleştirerek eleştirdiği ve bu eleştiri üzerinden de biz izleyicilere morâl bir mesaj verdiği katmandır. İkinci katman ise –bilinçli bir rejisöryel dokunuşla– alımlama estetiği bağlamında *yoruma açık (open-ended)* bir şekilde izleyiciye bırakılmaktadır: (1) Eğer David’in, –Walter ile çıktığı balkonda– okuduğu son mısra, onun belleğinde –bilişsel olarak– ekolanıyorsa, bu onun yaptığı şeyden *pişman olduğuna*; (2) tersine, eğer –anlatısal bir yorum olarak– *Cennet Halkı*’nı helak ederken içinden geçirdiği bu mısraı David, Walter ile çıktığı balkonda hatırlıyor ve Walter’a okuyorsa, bu da yaptığı şeyi *istemeden yapmış olduğuna* delalet eder. Şiire geri dönüldüğünde, *Ozymandias*’ın kendi anıtını yaptırıp altına bu sözleri yazdırırken pişman olmadığı açıktır; şiirin anlatısında, –kurmaca veya tarihsel– “kaderin bir cilvesiyle” bu anıta denk gelen bir gezginin onu Shelley’e anlatıyor olması ve Shelley’inse bunu

şirleştirmesiyle bu konu biz okuyucular tarafından bilinen bir şey haline gelir. Bununla birlikte David, filmin geçtiği 2104 yılından en fazla birkaç sene önce *Planet 4*'e varmıştır. Ek olarak, Peter Weyland'ın en fazla kırklarının başında olduğu bir zamanda gözlerini açmış bir android olan David, en az seksenli yaşlarındadır. Böylelikle, bu şiiri, *Cennet Halkı*'nı helak ettiği zamandan daha önceden biliyor olma ihtimali, daha sonradan öğrenmiş olma ihtimalinden çok daha fazladır. Son olarak, “*Ey kudretli, işlerime bak ki bilesin haddini!*” sözleri sahnede ekolanırken, David'in yüzünde kederli bir bakış ve gözlerinde yaşların olması, onun –sonradan– pişman olmasının aksine, bunu istemeden yapmış olduğunu destekleyen bir diğer kanıttır.



Görsel 8: David'in Bakışı (*Alien: Covenant*).

Covenant'taki androidin en nihayetinde kim olduğu enigmalarına geri döndüğümüzde, burada bir diğer önemli nokta ise David'in kendi koduyla programlayabileceği androidleri nasıl ayırt ettiği ve biz izleyicilerin ayrımı nereye konumlandırmamız gerektiği hususudur. Flüt çalma sahnesini de kapsayacak daha derin bir hipotez kurmamız gerekirse, Weyland'ın –her şeye rağmen– uyandırdıkları *Mühendis*'ten “uzun yaşamı” istemesi, David'i tasarladığı için kendini *Mühendislerle* bir tutması gibi ölümcül hataları ışığında, onun son derece kibirli, hatta narsist bir karaktere sahip olduğunu ifade etmeliyiz. Bu düşüncüyü bir kenarda tutarak David'in “gizemli ajandasına” döndüğümüzde, onun da kendini hem

yaratıcısı olan insanoğlundan hem de yaratıcısının yaratıcısı olan *Mühendislerden* üstün tuttuğu açıktır. Burada, kendisi artık hayatta olmasa bile, David'in, onun buyruklarına karşı gelemeyeceği tek kişi, en nihayetinde yine Peter Weyland'dır. Bu noktada Weyland'ın, David'e –o farkında olsa da olmasa da– karşı koyamayacağı dijital bir “vasiyet” bırakmış olma ihtimalinin de analitik denkleme eklenmesi gerekmektedir. Weyland, uzun yaşamı elde etmeme ihtimalinde, her halükârda yaşı dolayısıyla öleceğini bilmektedir. Narsist kişiliğine ters düşecek bir ironiyle, büyük ihtimalle onu elde edemeyeceğinin de farında olmalıdır. Kendisi hayata gözlerini yumduktan sonra, David bütünüyle özgür kalacak olsa da Weyland'ın ona, *Mühendisler* ve onların geliştirdiği tüm sistemlerin imha edilmesi konusunda – Weyland-Yutani'nin tüm teknolojik altyapısıyla birlikte– “tam yetki” vermiş olma ihtimali de bu noktada anagojik okumanın derin olasılıkları arasında güçlü bir şekilde yer almaktadır. Böylelikle David'in kaplamasına sahip diğer modellerin (*David⁸* ve *Walter*) –nota sekansları, hipnotik anahtar kelimeler ve fiziksel temas gibi yöntemlerle– David tarafından yeniden-programlanabilecek şekilde tasarlanmış olduğu hipotezi rahatlıkla ortaya atılabilir.

David/Walter enigmasına döndüğümüzde, filmde David'in –saçlarını keserek– Walter'ı imha ederek onun yerine geçme planı kurduğu aşikârdır. Öte yandan, Walter ile dövüştükleri sahnenin sonunda, aldığı darbelerden dolayı ses telleri hasara uğramış ve sesi mekanik bir hale gelmiştir; bir önceki sahnede ise Daniels tarafından çenesinden çivilendiği için derin bir yara izine de sahiptir. En önemlisi de burada Walter'ı etkisiz hale getirmeyi başarmış olsa bile, sesini ve çenesindeki yarayı tamir edecek zamana sahip olmadığı gibi, sol elini keserek Walter'ınkiyle benzer hale getirecek zamana sahip olmadığı görülmektedir. *Covenant*'ta, Daniels, “Walter” üzerinde son bir yoklama yapmak için onun yüzündeki yarayı dikmesine yardımcı olmuştur. Bu sahnedeki en mühim detaylardan biri de bir noktada planın *kontrplonjeye* (alt açığa) kesilmesiyle yönetmenin Walter'ın çenesini göstermesidir; fakat ortada herhangi bir iz yoktur. Eğer o David olsaydı, çenesinde muhakkak bir yara izi olması gerekirdi. Walter'ın, Daniels'ı “uyuttuktan” sonra kriyojenik uyku bölümünü “David'in güvenlik koduyla” açtırması hususunda, bu noktada iki ihtimal bulunmaktadır: (1) Walter'ın daha gelişkin bir model olarak diğerleriyle birlikte David'in güvenlik kodunu da halihazırda biliyor olması ile (2) David'den aldığı güncelleme sonucunda onun güvenlik kodunu biliyor olmasıdır.

Diğer yandan, David'in onun güvenlik kodunu biliyor olma ihtimali, –iki olasılık bağlamında– Walter'inkiden çok daha azdır. Bu noktada, aydınlanması gereken son gizem, Walter'ın nasıl midesinden iki *praeto-Facehugger* embriyosu çıkartmış olduğudur. David, Oram'ı tuzağa düşürdüğü sırada Walter, David'in

mahzenindeki ikinci katmanda gizlice araştırma yapmaktadır. Bu iki *praeto-Facehugger* embriyosunu, basitçe, *Covenant*'a geri döndüğünde detaylı olarak incelemek üzere teknolojik kapasitesini kullanarak midesine saklamıştır. David'den aldığı güncelleme üzerine de –tıpkı David'in yapacağı gibi– onları çıkartıp diğerlerinin yanına koymuştur. Son olarak, burada izleyicinin büyük bir kısmını bilinçli olarak yanıltan şey Ridley Scott ve sinematografik dehasıdır: Buradaki *sürprizli son (plot twist)*, Walter sanılan androidin aslında David olması değil, fakat –bundan hareketle– David çıkan androidin Walter olmasıdır. *Alien: Covenant – Advent* içeriğinde Weyland-Yutani'ye gönderilen mesajın görünürde “David” tarafından gönderilmiş olmasının –onun aslında Walter olabileceği hipoteziyle– çelişen hiçbir yanı yoktur.

David 8's Flute
from Alien: Covenant

♩ = 60

8

7

11

Görsel 9: David ve Walter'ın notaları⁹ (*Alien: Covenant*).

⁹ Muscore / David 8's Flute.

***Alien: Awakening* Projeksiyonu**

Film muhtemel olarak *Prometheus*'ta vurgulanan ve *önbölüm* serisinin büyük bir kısmını gizem perdesiyle düğümleyen *LV-223* gezegeninde 2.000 yıl önce yaşanan hadiseyi gösteren bir *geridönüş* sahnesiyle açılacaktır. *Mühendislerin* çok büyük bir bölümü, –analizde elde edilen veriler ışığında– büyük ihtimalle Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesi üzerine *Yaşlılardan* aldıkları hükümle insanoğlunu tarih sahnesinden silmeye hazırlanırken tesislerinde yaşanan beklenmedik ve önüne geçilemez bir vakanın sonucunda tesiste son nefeslerini vermiş ve böylelikle insanoğlu –hiçbir şeyin farkında dahi olmadan– kozmolojik talihin sonucunda yaşamaya devam etmiştir. *Prometheus*'ta David, yaşananların hologramik kaydını çalıştırdığında, *Mühendislerin* büyük bir panikle *patojenin* vazolar içinde tutulduğu odaya doğru koştukları görülmektedir. Bir tanesinin dışında hepsi içeri girmeyi başarır. Millburn ve Fifield, sonrasında içeri girmeyi başaran *Mühendislerin* –tıpkı *Space Jockey*'de olduğu gibi– içten dışa doğru parçalanarak öldüklerini fark eder. Diğer yandan, David'in *Juggernaut*'un kokpitinde çalıştırdığı hologram kaydında ise dört *Mühendisin* kendilerini buraya kapattıktan sonra hiperuyku lahitlerine yattıklarını gözlemler, ancak dört *Mühendisten* yalnızca bir tanesi hâlâ hayattadır. *Mühendisler* yüksek derecede gelişmiş bir medeniyetin “var etme–yok etme” projelerini uygulayan askeri bir kanadıdır. Fiziksel yapıları, yaşam süreleri, frekans teknolojisine hâkim olmaları ile organik ve sentetiği birleştiren biyoteknolojik teçhizatlarıyla önüne geçilmesi neredeyse imkânsız bir gücü temsil etmektedirler. Diğer yandan, hologram kayıtlarında açıkça görülmektedir ki böylesine donanmış ve taarruza hazırlanan bir ekip dahi karşılaştıkları şey her neyse, onun karşısında büyük bir çaresizliğe düşmüştür. Her şeyden önce, kaçtıkları *patojenin* herhangi bir formu değildir. Onu sürekli olarak kullanan varlıklar olarak böylesine ahmakça bir hata yapmış olamazlar, ki *patojenin* vazolar içinde saklandığı odaya koşmaktadırlar. David, hologramik kaydı çalıştırdığı anda –Alien külliyatından tanıdık gelen– *Xenomorph* kükremelerine benzer, volümlü bir ses duyulmuştur. Eğer hologram teknolojisi bir şekilde sesleri de kaydediyorsa, burada *Mühendisleri* dahi korkutacak kadar güçlü bir veya birkaç *Xenomorph* varyantının organize saldırısından bahsedilebilir.

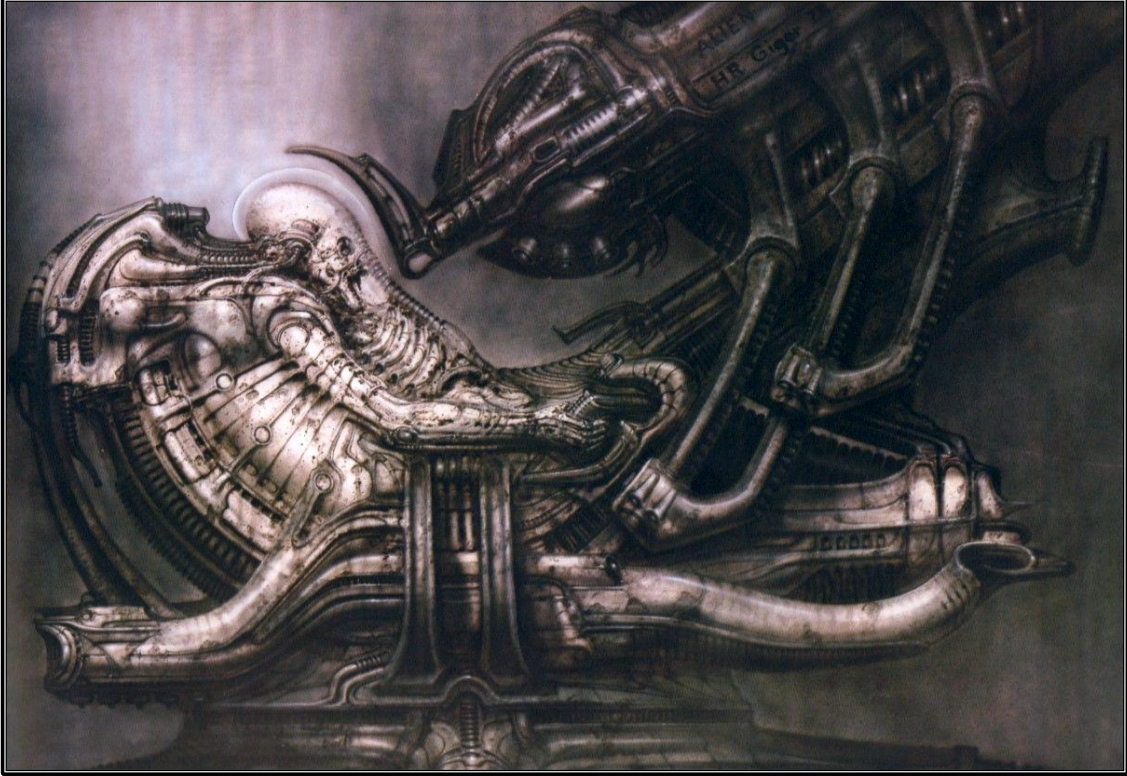
Prometheus'un başındaki silinmiş *Mühendislerin Gelişi* sahnesinde, gemilerinin farklı bir yapıyla “disk” şeklinde olması ve fiziksel görünümleri itibariyle *Mühendislerden* daha yüksek bir medeniyet olduğu anlaşılan *Yaşlılar*, birçok olasılığın aynı anda işaret ettiği şekilde *Mühendislerin* yaratıcılarıdır. Bu noktada, Ridley Scott'ın kozmolojisi –bir “halef–selef” diyalektiği bağlamında– evrende bir yaratım silsilesinin olduğunu açıkça önermektedir. Tıpkı *Cennet Halkı*'nın liyakat

imtihanlarından başarıyla geçerek kendi yaratıcıları olan *Mühendislerle* buluştuğu gibi, *Mühendisler* de zamanların birinde bu imtihan silsilesinden başarıyla geçerek yaratıcıları olan *Yaşlılar* ile buluşmuştur. Böylelikle, zaman çizgisinin bir noktasında *Yaşlılar* galaktik sistemde bir üst konuma geçmiş ve yaptıkları –yaratma ve yok etme görevini– *Mühendislere* bırakmışlardır. Tanrısallaşma ülküsü ile psikopatolojik “yaratma” obsesyonu arasında çaresizce salınırken *David*,¹⁰ Weyland’ın intikam hegemonyasının yarattığı kaçınılmaz motivasyondan aldığı güçle, hâlâ gizemli ajandası üzerinde emin adımlarla ilerlemektedir. Bu noktada, çözülmesi gereken son bir enigma bulunmaktadır: 2.000 yıl önce *Mühendislerin* tesisinde patlak veren olayla başlayan silsilede önce *Mühendislerin* bir taburu yok olmuş, diğer yandan insanoğlu helak edilememiş; bunun karşılığında kendini “tanrı” ilan eden insan-yapımı bir android *Mühendislerin* favorisi *Cennet Halkı*’nı helak ettikten sonra, şimdi adı “Ahit” olan bir gemide, binlerce kolonist ve embriyoya ek olarak iki *praeto-Facehugger* ile birlikte *Mühendislerin* anavatanı *Eden*’a doğru yol almaktadır. Kozmik planda böylesine vahim olaylar yaşanırken, ironik bir şekilde *Mühendisler* ortalıkta görünmemektedir.

Bu noktada, David’in kozmolojik seferi ve Weyland “intikam” mirasının dışında üçüncü bir programın da aynı denklemin içine girdiği sezilmektedir: O da *Mühendislerin* helak edilme planından başkası değildir. Bunu destekleyen en bariz argüman ise yaklaşık olarak iki bin yıl önce tesiste yaşanan olayda “nasıl olur da bu denli gelişmiş ve kendi programını sistematize etmiş olağanüstü bir medeniyet, kendileri için ufak bir operasyon sayılabilecek bir görevde kendi silahları kendilerine döner ve bir taburları yok olur” sorusudur. Burada ise cevap gözlerimizin önündedir: Bu apokaliptik planın ‘sembolik’ bir başlangıcı sayılabilecek 2.000 yıl önce *LV-223*’te yaşanan bu baskında, *Mühendis* takımında biri onlara ihanet etmiştir. Bu komployu içlerinden hangisinin tatbik etmiş olduğuna dairse cevap –yaklaşık iki bin yıldır– bir başka gezegende, *LV-426*’da tüm sırlarıyla birlikte bekleyen bir gemi enkazında yatmaktadır: Bu hain, *Alien*’da, *Nostromo*’nun uğradığı gezegene zorunlu iniş yapan, uyarı sinyalinin açtıktan sonra –*patojenin* kendine de bulaşmasıyla– son nefesini verip iki bin yıllık sürenin sonucunda fosilleşen *Space Jockey*’den başkası değildir. Bu anlamda, *Yaşlıların*, David ile –açık veya kapalı– bir “akit/antlaşma” (*covenant*) yaparak kendilerinin en gözde yaratımı ve silahlı kuvveti olan *Mühendislerin* imha operasyonuna dahil edip etmedikleri konusunda herhangi bir delil olmasa da David’in, –bilinçli veya bilinçsiz– bu

¹⁰ Bu noktada, *Covenant*’a dönen android açıkça Walter olmasına rağmen o, “David kodları” ile güncellenmiş olduğu ve bundan sonra –kendisi olarak da– David’in izleyeceği gizemli patikayı takip edeceği için onu “David” olarak ifadelendirmeye devam edeceğiz.

organizasyonun bir parçasıymış gibi davranıyor olduğu da açıktır. Son olarak, David'in, bu ajanda(sı) üzerinde ne denli başarılı olup olmayacağı konusundaysa – bir *sezdirme*, hatta *sürprizbozan (spoiler)* olarak– cevap yine *Alien: Covenant*'ın resmi posterinde açıkça verilmiştir. Bu bağlamda *Eden, Alien: Awakening*'de düşecektir.



Görsel 10: “Pilot in the Cockpit of the Alien Wreck” (Giger 2021: 59).

Sonuç

Bu çalışmada, skolastik bakışla ve klasik hermenötik bağlamında, metodolojik olarak Dante'nin dört katmanlı edebi tefsir modeliyle –*Alien* ve *Prometheus* filmleri de araştırma düzlemine alınarak– *Alien: Covenant* filmi analiz edilmiş; analizin ontolojik katmanları teolojik vizyon, eskatolojik perspektif ve ezoterik ayrımlamayla inşa edilirken, etimolojik bağlantılar ve semantik verilerle desteklenen araştırmanın içeriği neo-Plâtonist ve mültidisipliner bakış açısıyla felsefe, mitoloji, dinler tarihi, edebiyat, sinema ve sanat tarihinden metinlerarası

örneklerle zenginleştirilmiş ve metnin gelişme bölümünün sonunda, önbölüm serisinin son filmi *Alien: Awakening* hakkında bir gelecek projeksiyonu yapılmıştır.

“Literâl Okuma” kısmında, *Alien: Covenant*’ın sinopsisi verildikten sonra David’in karakteri hakkında kısa bir girizgâh yapılmış ve *patojenin* yapısı ile *Yaratık* varyantları –genel hatlarıyla– özetlenmiştir. “Alegorik Okuma” kısmında, *Prometheus*’un *Mühendis Konuşuyor* sahnesindeki Michelangelo’nun *Adem’in Yaradılışı* referansına atıfta bulunulmuş, David’in mitolojideki *Prometheus* ve *Lucifer* ile özdeşleştiği ezoterik bağintıları deşifre edilmiş, David’in *Cennet Halkı*’nı helakı ile Hz. Davut’un *Goliath* adlı devi yenmesi arasında teolojik bağlar kurulmuş, *Cennet Halkı* ile *Lût Kavmi* arasındaki eskatolojik benzerlikler açığa çıkartılmış, *patojenin* “DNA formu” mitolojideki “çift-sarmâl” sembolizmiyle tanımlanmış ve –filmin başında ve sonunda çalınan– Richard Wagner’in *Tanrıların Valhalla’ya Girişi* eserinin senaryodaki rolü ifade edilmiştir. “Morâl Okuma” kısmında, Alien Evreni *ukroni* kavramı üzerinden yeniden-yapılandırılmış, *Mühendislerin* neden 2.000 yıl önce Dünyaya gelip insanoğlu helak etmeye hazırlandığı Hz. İsa’nın öldürülmesiyle temellendirilmiş, Alien Kozmolojisi’nin bağlamsal olarak *Antik Astronotlar* teorisi ve *Annunakiler* hipotezinin üzerine inşa edildiği argümanı ortaya konduktan sonra mitoloji üzerindeki ‘sözdebilim’ (*pseudoscience*) suçlamalarına karşı Platon ve Edgar Allan Poe’dan iki felsefi hatırlatma yapılmış, *Prometheus*’ta zikredilen David’in “*ruhu olmadığı*” iddiası, Aristoteles’in “*Ruh Üzerine*” ve Philip K. Dick’in “*Android ve İnsan*” denemelerindeki argümanları üzerinden eleştirilmiş ve helak sahnesinde David’in zihninde ekolanan *Ozymandias* şiiri de Genette’in kuramsallaştırdığı *Anlatının Söylemi* formülüyle analiz edilmiştir. “Anagojik Okuma” kısmında, Blu-ray edisyonundaki *Mühendislerin Gelişi* ile *Mühendis Konuşuyor* sahnelerinin önemine vurgu yapılmış, Ön Hint-Avrupa dilinde David ile *Mühendis*’in diyaloglarındaki belirli detaylara dikkat çekilmiş, *Cennet Halkı*’nın *Mühendisler* olmadığı felsefi yönleriyle ispatlanmış, *Covenant*’a dönen androidin –sanılanın aksine– Walter olduğu naratolojik açıdan kanıtlanmış, *Ozymandias* şiirinin *Cennet Halkı*’nın helakı sahnesindeki son planda ekolanmasının anlatı tasarımındaki rolü yeniden ve nihai olarak ele alınmış ve Peter Weyland’ın David’e bıraktığı ‘karanlık vasiyeti’ hakkında bilgi verilmiştir. *Alien: Awakening* projeksiyonunda, filmin iki bin yıl önce *LV-223*’te yaşanan olayı anlatan bir *geridönüş* sahnesiyle açılacağı ifade edilmiş, David’in “*Mühendislerin helakı*” projesine bir surette hizmet edebiliyor olacağına dikkat çekilmiş ve *Mühendislere* ihanet eden kişinin *Alien*’daki *Space Jockey* olabileceği konusunda bir hipotez ortaya atılmıştır.

Son sözde, bir şeyi kabul etmek için de reddetmek için de önce “bilmek” gerekmektedir. *Prometheus* ve *Alien: Covenant*, zâhirî olarak (konu, tema, senaryo,

set ve ses tasarımı, görüntü, rejî ve oyunculuk açısından) neredeyse kusursuz ve bātınî olarak (mitolojik, dinsel, edebi, sanatsal, felsefi, teolojik ve ikonografik açıdan) titizlikle işlenmiş; *Alien*'ın gizem perdesine ve sonrasında sorulması gereken neredeyse tüm soruları –gerek açık gerekse kapalı olarak– cevaplayan filmlerdir. Ancak, ne yazık ki *Alien* filmlerine karşı gelişen kitlesel “zenomorfik korku fetişizmi” ve medyatik *korku oryantlizmi* sebebiyle önbölüm serisinin ilk iki filminin hak ettiği görmediğini iddia etmek yanlış olmaz. Ancak yine de elbet *Prometheus* ve *Alien: Covenant*, ve olası devam filmi *Alien: Awakening*, disiplinlerin gittikçe daha çok birbirine entegre olması ve sinemanın “yalnızca sinema” olmadığına daha net anlaşılmasıyla birlikte ve “gerçeğin” doğası¹¹ gereğince, zaman içinde hak ettiği değeri bulacaktır. Tıpkı Walter Benjamin'in Abel Gance'den¹² aktardığı gibi: “Bütün söylenceler, mitolojiler ve mitler, bütün din kurucuları, dahası dinler... Sinema yoluyla dirilmeyi beklemekteler ve kapıların önu, şimdi kahramanlarla dolu” (Benjamin 2002: 55-56).

¹¹ Bu noktada, “gerçeğin doğası” hakkında *Venedik Taciri*'ndeki (Shakespeare 1596) “gerçek, nihai olarak açığa çıkacaktır” vurgusu ile *İki Gün Sonra Darmadağın Olmayacak Bir Evren Nasıl İnşaa Edilir?*'deki (Dick 1978) “gerçek, siz ona sırtınızı döndüğünüzde ortadan kaybolmayan şeydir” önermesi hatırlanmalıdır.

¹² *L'art Cinematographique II* (Gance 1927: 94-96).

Esotericism and Film Criticism: *Alien: Covenant* Analysis through the Four Layers of Literary Interpretation

Summary

Deniz DENİZEL

Ph.D. Candidate

Dokuz Eylül University, Graduate School of Fine Arts, Department of Film Design, Izmir, TR.

ORCID: 0000-0001-6470-796X

deniz.denizel@hotmail.com

Ozan OTAN

Assist. Prof.

Dokuz Eylül University, Graduate School of Fine Arts, Department of Film Design, Izmir, TR.

ORCID: 0000-0003-2335-7910

ozan.otan@deu.edu.tr

In this study, as a result of a long and exciting research on the Alien Universe, the film *Alien: Covenant* (2017) was analyzed according to Dante Alighieri's "fourfold literary interpretation." The scope of the study was limited to the films *Alien* (1979) and *Prometheus* (2012) directed by Ridley Scott in the Alien series and supported by the bonus content on the Blu-ray releases of *Prometheus* and *Alien: Covenant*. The primary motivations for conducting the study include: (1) to show that philosophical methods of analysis and models of criticism from other art forms can also be adapted to cinema; (2) to prove that films can also be analyzed with more sophisticated methods that go beyond even modernist philosophical disciplines of analysis; (3) to emphasize the extent to which the esoteric perspective is reflected in the art of film; and (4) to unravel the mysteries of *Alien: Covenant* once and for all and to prove that, contrary to popular myth, the film gets almost everything right.

In terms of methodology, this study, broadly defined within the frameworks of cultural studies, interpretative technique, and film criticism, utilizes the Four Layers of Interpretation approach which already contains an ontological structure in which advanced polysemic possibilities may reside, classified under the discipline of literary criticism. Dante identifies these four layers as (1) literal reading, (2) allegorical reading, (3) moral reading, and (4) anagogical reading. The first part is the literal transmission of the story in the context of the story arc through a cause-and-effect relationship. The second part refers to how the film establishes the conceptual and thematic infrastructure and intertextual relationships in the context of representation and symbolism. This is the section where, with symbolic precision and intertextual perspective, certain methods of iconographic and semiological analysis inevitably come into play in the analysis. The third part considers the film as "real" metaphorically and compiles the moral messages it conveys to the audience. The fourth part, by

alchemically fusing the first three parts, carefully rereads the film and reveals the most authentic messages and profound meanings of the film. This is the part where the work is taken most seriously and interpreted as if it were a sacred text. In this part, a phenomenological vision naturally emerges as the information is purified and transformed into knowledge through the method of gradual reduction. Since this method of analysis, as a whole, is constructed with semantic layers, the method and the results obtained will appear in an ontological order. In terms of esoteric film criticism, the first part could easily be identified as the “exoteric of the exoteric;” the second part as the “esoteric of the exoteric;” the third part as the “exoteric of the esoteric;” and the fourth part as the “esoteric of the esoteric.”

The first section of the introduction, after giving a brief outline of the Alien Universe, which has become an independent mythology as a hyperdiegetic and transmedial narrative, states that the films in the classic series, except for the first film, have not brought any intellectual depth to the universe. It is explained that one of the reasons might probably be the “xenomorphic horror fetishism” towards the first Alien movie that has been stereotyped over the years. In response, it becomes clear why Ridley Scott started a prequel series after so many years: the main thing in Alien (1979) was the Juggernaut and its fossilized pilot, the Space Jockey, who waited on LV-426 in all the mysteries, not the Xenomorph. The second section continues by providing the reader with more comprehensive definitions of Dantean exegesis, focusing on the semantic, etymological, terminological, historical, and theological equivalents of the concept of “esoterism” from a philosophical perspective, and refers to the definitions of researchers such as Orhan Hançerlioğlu, Helmut Werner, and Cihangir Gener. In this sense, in contrast to ‘exoteric,’ ‘esoteric’ is a term used to categorize a wide range of implicitly related ideas and movements developed throughout history; and also an adjective referring to esotericism which is the hidden meanings and symbolism of various philosophical, historical, and religious texts. At this point, the pantheistic view, which naturally articulates with the ontological layers of esotericism, is also defined. The third section, after stating that esoteric film criticism can only be applied to films built on esoteric foundations, exemplifies some of these films in two categories. In the following, meaning in cinema is categorized by a Hegelian Logic: (1) the “objective meaning” that the artist clearly shows and directly implies, (2) the “subjective meaning” that the audience receives who consume the work, and (3) the “absolute meaning” that, which may be completely independent of the previous categories, the work establishes as an inevitable result of the solid harmony between the raw semantic results of the work and the conditions that reflect the spirit of the age. The last section of the first part states that David, as a fictional character, is one of the most sophisticated “arch-villain protagonists” in the history of cinema, due to his unexpected decisions and extraordinary character transformations at the breaking points and his esoteric oscillation between mythology and the history of religions by referring to a series of mysterious figures.

Literal Reading, the first part that forms the body of the study, consists only of the synopsis of Alien: Covenant. Here, details critical to later parts include, but are not

limited to Richard Wagner's "Entry of the Gods into Valhalla," the flashback scene showing the mass slaughter on Planet 4, David's reading of Percy B. Shelley's poem "Ozymandias," and 'flute' scene in which David teaches Walter the notes. Along with the other details, the next three layers of analysis are constructed by the significant contribution of the scenes, "Arrival of the Engineers" and "The Engineer Speaks" from the bonus content of the Blu-ray edition of *Prometheus* (2012). The literal reading part ends with the drawings seen in David's basement, which are also presented to the audience in the book "Alien Covenant: David's Drawings" published by Titan Books, and brief information about what, the Engineers' terrible weapon of mass destruction, the "black liquid" is, as well as its terrifying potential.

The Allegorical Reading part begins with an esoteric analysis of the noun David. When the vowels here are isolated and brought together, it is seen that "AI" is formed, which is the abbreviation for Artificial Intelligence. In addition, the fact that "David" begins and ends with the letters d also reveals a palindromic qualification. The second section makes a retroactive hypertext jump to the cut scene of *Prometheus*, The Engineer Speaks. In this scene, at one point in the dialogue, Weyland raises his right hand to emphasize his words about achieving longevity, while the Engineer pretends to touch Weyland's finger with his left hand. This is an explicit reference to the finger detail in Michelangelo's "The Creation of Adam" (1512) fresco. The next section continues with the revelation of David's identification with Prometheus and Lucifer — as mythical figures. Just as the Titan Prometheus steals fire from Mount Olympus, David, the sole survivor of a ship named 'Prometheus,' steals a weapon as powerful as fire from LV-223. In addition, by appearing in medieval garb at a critical moment for the crew and sending fires into the air, along with the etymology of "bringer of light," he is identified with the fallen angel Lucifer. References are made to Hesiod, Azra Erhat, and Bedrettin Cömert here. The next section hermeneutically reveals the implicit relationship between David's genocide on Planet 4 and the story of "David and Goliath" told in the Old Testament: Samuel 17. As can be seen from the size of the wheat on the planet, even though they are not the Engineers, people here are larger than humans too, as Goliath than the Prophet-King David; and David -like Him again- defeats them with his wits. The next section continues with the organic connection between David's genocide on Planet 4 and the Destruction of the People of Lot mentioned in the Abrahamic Religions: in both, (1) the mass destruction comes from above, that is, from the heavens, (2) the inhabitants gather in a certain area before the destruction, and (3) after the massacre, the people were portrayed as having a petrified appearance. The other section continues on the same scene with the interpretation of the release of the pathogen in the form of the DNA chain through the "double-helix" symbolism in esoteric history. Here, in the context of the double helix, a connection is made with the staff of the Greek god Hermes, "Caduceus," and the Sumerian god Ningishzida, generally through the definitions of Kathryn Wilkinson. In the next section, which continues with the same scene and symbolism, the relationship of the 9th and 49th verses of the Quran's Nacm Surah to the constellation Sirius is defined by the theses of Serhat Ahmet Tan, to provide a basis for thematically establishing a connection between the Sirius System and Alien Cosmology through the double-helix esotericism. In the final allegorical stop of the

second part of the study, the meaning of Richard Wagner's *The Entry of the Gods into Valhalla* heard twice at the beginning and end of the film, is described in three semantic layers: (1) the meaning of the original song; (2) the meaning of the song for David; and (3) the meaning of the song for the film and the audience.

The Moral Reading section begins with the historical and etymological introduction of the concept of "uchronia" as a literary creative strategy coined by Charles Renouvier, and the compilation with which real references of the Alien Universe relate to objective history. The uchronic reflections, which can be seen especially in the two films of the prequel series, can be listed as follows: Michelangelo's *David*, Percy B. Shelley's *Ozymandias*, Richard Wagner's *The Entry of the Gods into Valhalla*, David Lean's *Lawrence of Arabia*, John Denver's *Take Me Home Country Roads*, Peter Weyland's 2023 "TEDx talk" in the Blu-ray edition of *Prometheus*; David's conversation with the Engineer in Proto-Indo-European language, and the *Isle of Skye* in Scotland. The second section of the morale layer continues on the mysteries of David's answer to the question in *Prometheus* about when the Engineers began the -unsuccessful- plan to destroy humanity: "approximately 2000 years ago." *Prometheus* takes place in 2093, and if we go back about 2000 years from that date, we almost reach the date of the crucifixion of the prophet Jesus — exoterically in the history of religions. Ridley Scott is making a cosmological interpretation here and mounting an implicit but powerful argument that prophets were trained and sent by extraterrestrial civilizations, far above humans in spiritual and technological terms. In this context, a reference is made here to the Bible's Luke: 34. The morale reading part continues with the deciphering of the "Ancient Astronauts" theory popularized by Erich von Däniken and the "Niburu and the Anunnaki" hypothesis that caused public debate with Zacharia Sitchin; and through which metatextual positions the prequel films relate to them. After the topics from the mythical and religious perspective are expressed in general terms through the definitions of Mircea Eliade and Muazzez İlmiye Çığ, they are also discussed in a "literal" way with the definitions of Däniken and Sitchin. Criticisms of 'pseudoscience' and/or 'conspiracy theory' against such claims are refuted here by two short theses from Plato and Edgar Allan Poe. As it was understood much later, the themes such as Creation, Expulsion from the Garden of Eden, and Noah's Flood were mentioned in the epics of Gilgamesh, Atrahasis, and Enuma Elish, which were written long before the sacred texts. At this point, through Hamza Yardımcıoğlu's translation, a connection is established between the cut scene, Arrival of the Engineers, and the 19th verse of the Quran's *Inshiqaq Surah*. Meanwhile, the condition of the self-sacrificing Engineer is in many ways reminiscent of the god Ilawela / Geshtu who was sacrificed for the creation of mankind by Enki's command in the Epic of Atrahasis. The following section continues with a narratological analysis of the scene Destruction of the People of Paradise (on Planet 4), which was left unfinished in the Allegorical Reading through an elaborated magnification. After emphasizing the significance of the line, "Look on my works, ye mighty, and despair!" that non-diegetically echoes in David's mind in the flashback scene, the narratological positions of the poem *Ozymandias* are classified in terms of Gérard Genette's theory of Narrative Discourse. The next section continues with a philosophical discussion of Peter Weyland's statement in *Prometheus* that David "had

no soul” through the ideas of Plato, Aristotle, and Philip K. Dick. The argument here is based on the idea that what matters is not whether there is a soul in a being, but whether it has consciousness or not; and it is asserted that likewise there is no way to prove that man has a soul, no way to prove that the machine does not.

By alchemically infusing the critical components compiled in the previous levels of the analysis, and by conducting a reinterpretation of the new details added from the prequel films, the Anagogical Reading part mainly proves the following arguments: (1) the People of Paradise are not the Engineers, but another race –other than human– who are worthy of meeting their creator; (2) contrary to public opinion, the android who returns to the Covenant ship is not David himself, but none other than Walter, updated with David’s genome or codes; and (3) the possibility that David’s following the footsteps of a sinister cosmological agenda through the ultimate narratological analysis of the genocide scene. The first section highlights the Elder Engineers who appear in the Arrival of the Engineers scene and emphasizes David’s malevolent translational diversions in Weyland’s speech to the Engineer, which leads to his quick death. It is obvious that the Engineers are a race below the Elders, working as their armed force and following their orders, since the spaceships are of a completely different design, among other details. On the other hand, David is now free of Weyland. The next section proves that the People of Paradise are not the Engineers with two arguments: (1) When David enters the atmosphere of Planet 4 with the Juggernaut ship, the People of Paradise gather under the ship in an ambiance of total festivity and celebration, while the pilot inside is a malevolent android. If the People of Paradise were indeed the Engineers, they must have been aware of a rogue android and neutralized the ship before it approached the city, who had infiltrated their atmosphere by using their technology. The next section continues with the construction of the hypothesis that in the flute scene, which seems pointless to many, David is not simply teaching Walter to play the flute, but is programming him with a unique ability that no other android has. David’s intentional quoting of the poet of Ozymandias as “Byron” and his pretending to kiss Walter on the lips are also significant pieces that serve this process in different ways. The next section draws attention to the position of the line, “Loon on my works, ye mighty, and despair!” which is open-ended in the narrative design: if the last line David reads on the balcony with Walter is cognitively echoing in his mind, it means that he regrets what he has done; (2) on the contrary, if, as a narrative choice, David remembers this line, which he passed through while he was destroying the People of Paradise on the balcony, and reads it to Walter, it means that what he did was unintentional; that, among other details, the tears in his eyes in the flashback also support this argument. The last three sections of the anagogic reading focus sequentially on (1) the construction of the argument that Walter is the android returning to the Covenant, (2) and the hypothesis of the possibility of a “digital will” that Weyland might have left for David regarding the destruction of the Engineers — in case he did not achieve longevity.

In the final chapter of the study, a future projection is made about the possible sequel, *Alien: Awakening*, which will end the prequel series. According to this projection, the movie will probably open with a flashback to the outbreak at the Engineers’ facility on

LV-223 about 2000 years ago. The rest of the movie will focus on the question of where the Engineers are while a spiritual civilization belonging to their system is being wiped out without their knowledge. At this point, in addition to David's cosmological expedition and Weyland's legacy of revenge, a third program seems to fall into the same equation: the extermination of the Engineers by the Elders. On the other hand, the projection states that someone betrayed them in the outbreak of the Engineers' facility: the Space Jockey in the Alien. This section concludes, as the official poster of Alien: Covenant shows, with the hypothesis that Eden, the Engineers' original planet, will fall in Alien: Awakening.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Alighieri, D. (1902). *The Banquet*. (Çev. P. H. Wicksteed). Londra: J. M. Dent and Company (Özgün çalışma adı *Il Convivio*, yazım tarihi 1308; yayın tarihi 1490).
- Alighieri, D. (2021). *Ziyafet*. (Çev. T. Guda). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi (Özgün çalışma adı *Il Convivio*, yazım tarihi 1308; yayın tarihi 1490).
- Aristoteles. (2020). *Ruh Üzerine*. (Çev. S. Babür & L. Levin Basut). (2. Baskı). Ankara: BilgeSu Yayıncılık (Özgün çalışma yazım tarihi M.Ö. 350).
- Bacon, F. (1613). *The Essaies of Sir Francis Bacon*. Londra: John Jaggard (Özgün çalışma adı *Meditationes Sacrae*, yazım tarihi 1597).
- Bacon, F. (2016). *Seçme Aforizmalar*. (Çev. Cengiz Çevik). (3. Baskı). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Benjamin, W. (2002). Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı. (Çev. A. Cemal). *Pasajlar*. (derl. B. Tut, ss. 50-86). (4. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları (Özgün çalışma adı *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner Technischen Reproduzierbarkeit*, yayın tarihi 1935).
- Black, J. & Green, A. (2003). *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü – Tanrılar, İfritler, Semboller*. (Çev. N. Hasgül). İstanbul: Aram Yayıncılık.
- Calvora, R. G. (2003). Seçilmiş Halk. (Çev. T. Ilgaz). *Ütopya Sözlüğü*. (derl. M. Riot-Sarcey, T. Bouchet & A. Picon, ss. 213-215). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Cömert, B. (2008). *Mitoloji ve İkonografi*. (2. Baskı). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Çığ, M. İ. (2019). *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*. (46. Baskı). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Dalley, S. (2000). *Myths from Mesopotamia – Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. (2. Baskı). Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları.
- Däniken, E. (1999). *Tanrıların Arabaları*. (Çev. Z. Okar). (66. Baskı). İstanbul: Cep Kitapları (Özgün çalışma adı *Erinnerungen an die Zukunft*, yayın tarihi 1968).
- Denizel, D. (2018). Eksogenesis'ten Eksokalips'e: Alien Covenant'ı Temsil Açısından Okumak. (Ed. Z. Alparslan & A. Attariyan, ss. 6-7). *BAU Yeni Sayfa Gazetesi, FTV Bahar Eki*.
- Devellioğlu, F. (2016). *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. (Ed. A. S. Güneçal). (32. Baskı). Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları (Özgün çalışma yayın tarihi 1993).
- Dick, P. K. (2013). *Android ve İnsan*. (Çev. M. Karlıdağ). İstanbul: Altıkırkbeş Yayın (Özgün çalışma adı *The Android and the Human*, yayın tarihi 1972).

Eliade, M. & Couliano, I. P. (1997). *Dinler Tarihi Sözlüğü*. (Çev. A. Erbaş). İstanbul: İnsan Yayınları (Özgün çalışma adı *Dictionnaire des Religions*, yayın tarihi 1990).

Erhat, A. (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. (6. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gener, C. (1994). *Ezoterik–Batını Doktrinler Tarihi*. Ankara: Gece Yayınları.

Genette, G. (1983). *Narrative Discourse: An Essay in Method*. (Çev. J. E. Lewin). New York: Cornell University Press (Özgün çalışma adı *Discours du Récit*, yayın tarihi 1972).

Giger, H. R. (2021). *Giger*. (Çev. K. Williams). Köln: Taschen Books.

Gülensoy, T. (2018). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü (Etimolojik Sözlük)*. (3. Baskı). İstanbul: Bilge Kültür Sanat (Özgün çalışma yayın tarihi 2007, TDK Yayınları).

Hallett, D. & Hatton, M. (2018). *Alien Covenant: David's Drawings*. Londra: Titan Books.

Hançerlioğlu, O. (1975). *İnanç Sözlüğü – Dinler, Mezhepler, Tarikatler, Efsâneler*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hançerlioğlu, O. (1976a). *Felsefe Ansiklopedisi – Kavramlar ve Akımlar, cilt III*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hançerlioğlu, O. (1976b). *Felsefe Ansiklopedisi – Kavramlar ve Akımlar, cilt VII*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hançerlioğlu, O. (1989). *Felsefe Sözlüğü – Geliştirilmiş ve Genişletilmiş Yeni Basım*. (7. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hançerlioğlu, O. (2000). *Dünya İnançları Sözlüğü*. (3. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hesiodos. (2021). *Theogonia – İşler ve Günler*. (Çev. A. Erhat ve S. Eyüboğlu). (9. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (Özgün çalışma yazım tarihi M.Ö. 730-710).

Panofsky, E. (1995). *İkonografi ve İkonoloji – Renaissance Sanatının İncelemesine Giriş*. (Çev. E. Akyürek). İstanbul: Afa Yayınları (Özgün çalışma adı *Meaning in the Visual Arts*, yayın tarihi 1955).

Platon. (2016). *Theaitetos*. (Çev. B. Akar). Ankara: BilgeSu Yayıncılık (Özgün çalışma yazım tarihi M.Ö. 369).

Platon. (2019). *Sofist*. (Çev. F. Akderin). (3. Baskı). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma yazım tarihi M.Ö. 360).

Poe, E. A. (1984). Thomas More. *Edgar Allan Poe: Essays and Reviews*. (derl. G. R. Thompson, ss. 333-341). New York: The Library of America.

Quiles, C. & López-Menchero, F. (2012). *A Grammar of Modern Indo-European Language – Prometheus Edition*. (5. Baskı). Badajoz: Indo-European Language Association.

Scott, R. (1979). *Alien*. [Sinema Filmi]. Los Angeles: 20th Century Studios.

Scott, R. (2012). *Prometheus*. [Sinema Filmi]. Londra: Scott Free Productions.

Scott, R. (2017). *Alien: Covenant*. [Sinema Filmi]. Los Angeles: 20th Century Studios.

Shelley, P. B. (11 Ocak 1818). Ozymandias. *The Examiner*, 524, 24.

Tan, S. A. (2015). *Kozmik Satranç*. İstanbul: Şira Yayınları.

Turani, A. (2007). *Sanat Terimleri Sözlüğü*. (12. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Werner, H. (2005). *Ezoterik Sözlük*. (Çev. B. Atatanır, M Batmankaya, D. Demirbaş & U. Önver). İstanbul: Omega Yayınları (Özgün çalışma adı *Lexikon der Esoterik*, yayın tarihi 1991).

Wilkinson, K. (2011). *Kökenleri ve Anlamlarıyla Semboller ve İşaretler*. (Çev. S. Toksoy). (2. Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları (Özgün çalışma adı *Signs & Symbols: An Illustrated Guide to Their Origins and Meanings*, yayın tarihi 2008).

Worth, A. (2018). Uchronia. *Victorian Literature and Culture*, 46 (3-4), 928-930.

Yardımcıoğlu, H. (2015). *Nuh'un Küresi*. İstanbul: Şira Yayınları.

Adı Geçen Eserler

– <i>Gilgamiş</i>	~	(M.Ö. 22. yy).
– <i>Enuma Eliş</i>	~	(M.Ö. 20. yy).
– <i>Atrahasis</i>	~	(M.Ö. 17. yy).
– <i>Epigoni</i>	Homeros	(M.Ö. 5. yy).
– <i>Metamorphoses</i>	Ovidius	(8).
– <i>Dîvânu Lugâti't-Türk</i>	Kâşgarlı Mahmud	(1074).
– <i>L'Ultima Cena</i>	Leonardo da Vinci	(1498).
– <i>David</i>	Michelangelo	(1504).
– <i>Creazione di Adamo</i>	Michelangelo	(1512).
– <i>The Merchant of Venice</i>	William Shakespeare	(1596).
– <i>Meditationes Sacrae</i>	Francis Bacon	(1597).
– <i>The Advancement of Learning</i>	Francis Bacon	(1605).
– <i>Ozymandias</i>	Percy Bysshe Shelley	(1818).
– <i>Der Ring des Nibelungen</i>	Richard Wagner	(1848-74)

- *Das Rheingold* Richard Wagner (1869).
- *Uchronia* Charles Renouvier (1876).
- *Le Temps de l'Image est Venu* Abel Gance (1927).
- *Erinnerungen an die Zukunft* Erich von Däniken (1968).
- *The 12th Planet* Zecharia Sitchin (1976).
- *How to Build a Universe that Doesn't Collapse Two Days Later* Philip Kindred Dick (1978).
- *Pilot in the Cockpit of the Alien Wreck* Hans Rudolf Giger (1978).

Adı Geçen Filmler

- *Rosemary's Baby* Roman Polanski (1968).
- *Aliens* James Cameron (1986).
- *Alien³* David Fincher (1992).
- *1492: Conquest of Paradise* Ridley Scott (1992).
- *Alien: Resurrection* Jean-Pierre Jeunet (1997).
- *Eyes Wide Shut* Stanley Kubrick (1999).
- *The Lord of the Rings* Peter Jackson (2001).
- *Alien vs. Predator* Paul W. S. Anderson (2004).
- *The Day the Earth Stood Still* Scott Derrickson (2008).
- *Aliens vs. Predator – Requiem* Colin & Greg Strause (2007).
- *Prometheus: Collector's Edition* Ridley Scott (2012).
- *The Conspiracy* Christopher MacBride (2012).
-

İnternet Kaynakları

- *Alien-Covenant*
- *Alien Fandom*
- *Etymonline*
- *IMDb*
- *Muse Score*
- *TDK Sözlük*
- *Tureng Sözlük*
- *Wikipedia*
- *Xenopedia*



Makale Geliş | Received: 18.10.2022
Makale Kabul | Accepted: 28.11.2022
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1190838

Nilgün ÖZCAN

Dr. | Dr.
Gençlik ve Spor Bakanlığı
Ministry of Youth and Sports
ORCID: 0000-0002-6611-5340
nilgunguney@gmail.com

Sartre'in "Gizli Oturum" Eserinde Yaşam, Ölüm ve Özgürlük

Öz: Fransız Aydınlanmasında 20. yüzyılın başından itibaren, felsefe, edebiyat ve tiyatro birlikteliğindeki üretkenliğe en ideal örnek J. P. Sartre'dır. 20. yy. Çağdaş Fransız yazarları içinde görsel yönelimi en yüksek yazar olan Sartre hem algının önceliği hem de gözlem ve yargıların kasıtlı doğasını önemseyen fenomenolojik yaklaşım etkisinde, deneyimlerindeki görsel etkileri ve tekniği yazıya aktarmaya çalışmıştır. Bu bağlamda tiyatro, varoluşçu düşüncelerin geniş kitlelere ulaştırılmasında Sartre tarafından dâhice kullanılmıştır. Sartre okuyucularının sahip oldukları sınırsız sorumluluğun farkına varmalarını, değerlerin ve amaçların insanın şahsi yaratımı olduğunu görmelerini istemektedir. Dilimize *Gizli Oturum* olarak çevrilen bu felsefi oyunda Sartre ötekini; insanın şahsi cehenneminin bir dışavurumu olarak betimlemektedir. Ötekinin bakışı aracılığıyla kendimizi nasıl anladığımız ve bunun nasıl rahatsız edici ve hatta acı verici olabileceğine odaklanan metin, öteki ile karşılaşmanın cehennemde sonsuz bir işkence biçimi olarak kullanılabileceğini anlatmaktadır. Ülkemizde daha çok romanları ile tanınan varoluşçu filozof Sartre'in tiyatro eserleri ile ilgili felsefe literatüründe sınırlı çalışma bulunmaktadır. *Gizli Oturum* çerçevesinde yapılan varoluşçu analizin bu çerçevede alana katkı sağlaması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Öteki, Özgürlük, Sartre, Tiyatro, Varoluşçuluk.

Life, Death and Freedom in Sartre's "No Exit"

Abstract: In the French Enlightenment, from the beginning of the 20th century, J. P. Sartre is one of the most ideal examples of the productivity in the union of philosophy, literature and theater. 20th century Sartre, who is the author with the highest visual orientation among contemporary French writers, tried to transfer the visual effects and technique of his experiences into writing, under the influence of the phenomenological approach that cares about both the priority of perception and the deliberate nature of observations and judgments. In this context, theater was used brilliantly by Sartre to convey existential ideas to large masses. Sartre wants his readers to realize the unlimited responsibility they have and to see that values and goals are the personal creation of man. In this philosophical game translated into our language as *Secret Session*; describes it as an expression of man's personal hell. Focusing on how we understand ourselves through the other's gaze and how it

can be uncomfortable and even painful, the text explains that encountering others can be used as an endless form of torture in hell. There are limited studies in the philosophical literature about the theater works of the existentialist philosopher Sartre, who is mostly known for his novels in our country. It is hoped that the existential analysis conducted within the framework of the Secret Session will contribute to the field in this context.

Keywords: Death, Existentialism, Freedom, Others, Sartre, Theatre.

Giriş

Felsefe, edebiyat ve tiyatro birlikteliğinden doğan üretkenliğin 20. yüzyılda Fransız düşüncesindeki en ideal örneklerinden birisi Jean-Paul Sartre'dır. Reform hareketleri ve Fransız İhtilali, Fransa'da özgürlük hareketlerini güçlendirerek; felsefe, edebiyat ve tiyatronun birlikte gelişmesini kolaylaştırmıştır. Çağdaş Fransız yazarları içinde görsel yönelimi en yüksek yazar olan Sartre, algılara öncelik vererek gözlem ve yargıların doğasını önemseyen fenomenolojik yaklaşım etkisinde eserler vermiştir. Sartre varoluşçu perspektifle edindiği deneyimlerindeki görsel etkileri ve tekniği metne aktarma açısından başarılı bir yazardır. Bu durum, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Husserl ve Heidegger'in fenomenoloji bağlamında Sartre üzerindeki etkisinden bahsedilmesini zorunlu kılmıştır.

I. Dünya Savaşı sonrası, kaotik toplum yapısında zuhur eden var olma bilinci bireyleri yaşam, ölüm ve ölüm sonrasını sorgulamaya itmiştir. Radyo, televizyon ya da sosyal medyanın henüz kullanılmadığı 19. yüzyılda en etkili kitle etkileşim aracı tiyatrodur. Tiyatro Sartre tarafından düşüncelerin geniş kitlelere ulaştırılmasında dâhice kullanılmıştır. Sartre'ın bütün eserlerinin arka planında bir amaç ve mesaj bulunmaktadır ve bu amaç polemiklerle ortaya konmaktadır (Champigny 1968: 93). Tiyatro, Sartre'ın ahlaki sorunları açıklarken yararlandığı en iyi araçtır, çünkü Sartre tiyatroyu romandan çok daha öğretici şekilde kullanabilmektedir. Şiir simgesel anlatımı güçlendiren kelimeler aracılığıyla yaşananları ve yaşanacakları daha çok duyguları anlatmayı denerken, tiyatro, bireylerin yerini alan gerçek ya da kurgu karakterlerle ama yaşamda karşılaşılabileceğimiz karakterlerle durumu anlatır.

Ayrıca Sartre, ahlakın insanlar arası yönünün en açık ve uygun şekilde ortaya konabileceği yerin sahne olduğu kanaatindedir (Champigny 1968: 64). Bu yolla Sartre, tiyatro oyunlarındaki karakterlerin eylemleri üzerinden varoluşsal tahlilleri ortaya koymaktadır.

1. Varoluşçu Sahne

Sartre'in tiyatro üslubu, sinemaya özgü niteliklerle doludur. Ancak sinema sanatında tiyatrodaki kadar başarılı olduğunu söylemek güçtür. 1954 yılında Jacqueline Audry tarafından sinemaya uyarlanan bazı oyunları sinemada aynı başarıyı yakalayamasa da *Huis Clos* Sartre'in en iyi tiyatro oyunu olarak kabul edilmektedir (Malachy 1995: 37). Bu oyunda, dinler tarafından belirlenen bir öte dünya tasavvuru, yalnız ve köksüz insan için varoluşçu perspektiften ele alınmıştır.

Sartre ilk tiyatro oyununu, tutuklu arkadaşları için 1940 Noel kutlamaları öncesinde yazmıştır ve bu oyun esir kampındaki mahkûmlar tarafından sahnelenmiştir. Juda'da Romalıların işgali altındaki bir köyün işgal ve direniş öyküsü olan *Bariona*, masal tadında bir oyundur. Sartre çok başarılı bulmadığı bu oyunun basılmasına ya da tekrar sahnelenmesine izin vermediğini ancak bu oyundan çok şey öğrendiğini ifade etmektedir. Sartre özgürlüğün önemini tutuklandığı dönemde dikenli tellerin ardında bulunduğu sırada daha net anlamıştır. Ayrıca tiyatronun ne kadar etkili ve önemli bir araç olduğunu da o dönemde fark etmiştir (McCall 1969: 1,2). Özgürlüğün trajik görünümünü ele alan ve 1943 yılında yazılan *Sinekler (Les Mouches)*, Sartre'in sahnelenen ikinci tiyatro eseridir. Bu oyun, daha önce Yunan oyun yazarları tarafından kullanılmış olan *Elektra* mitinin bir uyarlamasıdır. Sartre bu eserinde özgürleştirmenin sadece özünde özgür olan bir varlık için tasavvur edebilir olduğunu ortaya koymaktadır.

Savaş boyunca Fransız halkı için ön planda mücadele eden direnişçilerin, savaş sonrası yavaş yavaş unutulmasını konu alan *Mezarsız Ölümler (Mort sans sépulture)* 1946 yılında sahnelenmiştir. Bireyin toplum ve kendisiyle olan kavgasını komünizm ve particilik sorunları ekseninde ele alan *Çark (L'Engrenage)* isimli oyun

1946 yılında yazılıp 1948 yılında sahnelenmiştir. Amerikan örf ve adetlerinin eleştirildiği *Saygılı Yosma (La Putain Respectueuse)* başlıklı oyun yine 1946 yılında yazılmıştır. Fransız Komünist Partisine üye olan Sartre, Sovyetlerin savaş tutumuna tepki olarak 1948 yılında *Kirli Eller (Les Mains Sales)* oyununu yazmıştır. Bu oyun ile komünizme ve komünist stratejisine bazı itirazlarını dillendirmiştir (Sartre 1964: 3).

İş İşten Geçti (Les Jeux Sont Faits) 1943 yılında yazılmış ve 1947 yılında sinemaya uyarlanmış bir senaryo romandır. Bu romanda Sartre, insan yaşamının sürdürülmeye değer olup olmadığını ve seçimlerin değerini sorgulamıştır. Ayrıca Sartre'in henüz on dört yaşındayken roman olarak tasarladığı ancak 1951 yılında üç perdelik bir dram olarak tamamladığı *Şeytan ve Yüce Tanrı (Le Diable et le Bon Dieu)* ile 1959 yılında yazılan *Altona Mahpusları (Les Séquestrés d'Altona)* önemli oyunları arasındadır. Sartre'in tiyatro eserlerinde karakterlerin dilinden öyküler, deneyimler veya içinde bulunulan hal; yalnızlık, umutsuzluk, kayıplar ve yabancılaşma gibi temalar etrafında döner ve bu öyküler sekanslar halinde, parçalanmış sahneleri oluşturur. Genel olarak oyunlar modern yaşamın insan manzaralarını sunar. Hiçbir öykü birbiriyle ilintili değildir ama hepsi acı ve yoksunluk temalarıyla birbirine bağlı görünmektedir.

Ahlakın diyalogları aşan bir tarafı vardır. Sartre'a göre ahlak problemleri tiyatronun sihirli çemberiyle sınırlandırılmaz. Ancak bir filozof ve nesir yazarı olarak, ahlakın somut olandan çok toplumsal olan yönüyle, kozmik olandan çok insanlar arası olan yönü ile ilgilenmektedir. Tiyatro bu amaca romandan daha uygundur. Ona göre roman, tiyatro ile şiir arasında bir yerde bulunmaktadır (Champigny 1968: 64).

Sartre'in metaforlara hayat verdiği sahne ortamı, tiyatro ve sinemada sergilediği özgünlüğün ifadesi durumundadır. Basitçe söylemek gerekirse, Sartre'in dramatik söylemleri bir laboratuvar deneyinin eşdeğeri olarak görülebilir. Laboratuvarda deneyler gerçekleştiren bir bilim adamı edası ile sahnede

metaforların teste tabi tutulması söz konusudur (Malachy 1995: 38). Karakterler, birbirileri ve geçmişleri üzerine konuştuğça cehennem kendisini açığa çıkmaya başlar. Çünkü olduğumuz kadarı ile ne olduğumuza başkaları karar vermektedir. Cehennem; insanların birbirlerine karşı takındıkları nesnel ve düşmanca bakışlar ile mahkûm edildikleri sonsuzlukta hissedilmektedir. Burada Sartre'ın bir cehennem inancı olmadığını belirtmek gerekmektedir. Ateist varoluşçuluğun popüler temsilcisi Sartre açısından varoluş özden önce gelmektedir ve inanmadığı bir cehennemi yok sayması beklenirken, bir şekilde yeni bir cehennem tasavvuru ile karşılaşmaktadır. Sartre'ın dilimize *Gizli Oturum* olarak tercüme edilen ve ülkemizde de sahnelenen eserinde, fantastik kurmaca bir evren ile gerçek teatral durum arasındaki sınır belirsizleşmiştir. Tiyatronun kurguya dayanan ancak spontane duygularla ortaya konan özelliğinin yerini postdramatik tiyatro estetiğinin 'an'a ilişkin varoluşsal bir hali almıştır.

2. Fenomenolojik Etki

Sartre'ın eserlerinin neredeyse tamamı fenomenolojinin, algı ile ilgili yönünü ne kadar ciddiye aldığı göstergesi durumundadır. Arzu ve ilgi uyandıran nesnelere diğer duylardan daha çok göz ile bağlantılıdır. Görme duyusu, duylar arasında en kapsamlı, sentetik ve entelektüel olanıdır. Göz, bir anda büyük miktarda uyarana ilgilenebilir. İnsanın görsel hafızası, yaratıcı görsel sentez kapasitesi kadar muazzamdır. Husserl'in felsefi görüşlerinin değeri yanında alana yaptığı dolaylı katkı Sartre'ın eserlerinde belirgin şekilde hissedilmektedir. Sartre'ın otantik bir varoluş felsefesi geliştirmesinde Husserl tarafından geliştirilen fenomenolojinin etkisi büyüktü (Araneda, 2021) r. Sartre'ın Husserl'i yanlış anladığı konusunda çeşitli eleştiriler bulunsa da Sartre'ın Husserl'den etkilenmesi onun yaşamını ve eserlerini verimli hale getirmesi açısından çok önemli görülmektedir (Brosman 1987: 62). Sartre'ın hiçlik kavramını ele alışı, Husserl'e yönelik eleştirisinin bir devamı niteliğindedir ve Sartre bunu Husserl'in kendi argümanlarını kendisine karşı çevirerek yapmaktadır (Gusman, 2018).

Fenomenolojik ontolojinin 20. yüzyıldaki önemli temsilcileri Heidegger ve Sartre olarak görülmektedir. Felsefesini Heidegger etkisinde bir varoluşçu felsefeyle ortaya koyduğunu ifade eden Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* başlıklı eserinde, varlığını inşa etmeden önce insanın bir hiç olduğunu savunmaktadır. Oysa Heidegger, Sartre'daki hümanizm düşüncesi ile kendi düşüncesinin aynı olmadığını belirtmiştir. Sartre, insanı belirleyen hiçbir ilke, değer ya da amaç olmadığını, insanın varlığını bizzat şahsi eylemleriyle inşa edebileceğini ifade etmektedir. Varoluş özden önce gelir diyen Sartre'dan farklı olarak Heidegger, Dasein'in özü onun varoluşunda bulunur demektedir. Felsefesini varlık ve varoluş üzerine kuran ve insan, varlığın çobanı'dır diyen Heidegger *Holzwege (Ahşap Yollar)* isimli eserini yazarken, Sartre *Huis Clos'u (Gizli Oturum)* yazmıştır. Heidegger varlığın evinden söz ederken, Sartre Paris'te birçok apartman dairesinde rastlanabilecek bir odada cehennemi tasvir etmektedir. Ölümün kaçınılmaz olması Dasein için hakikattir. Heidegger Dasein'ı bir tarafı ile ölüme yönelmiş varlık olarak anlatmaktadır. Dasein'in ölüm gerçekliği ile karşılaşması sonucu duyduğu korku, varlığı dayanaksız bırakıp hiçe doğru sürüklemektedir. Dasein ancak o noktada yani hiç'i deneyimlerken varlığın anlamına dair bir araştırma ve bir cevap arayışı imkânına erişebilmektedir. Sartre'ın ölüm ve sonrasına ilişkin düşüncelerini ortaya koyduğu "Huis Clos" oyunu ve kurgulandığı ortam hiçliğin bir temsilidir. Heidegger'in ifadesi ile hiçlik deneyimlenirken varoluş sorgulanmaktadır.

Sartre okuyucularının sahip oldukları sınırsız sorumluluğun farkına varmalarını, değerlerin ve amaçların insanın şahsi yaratımı olduğunu görmelerini istemektedir. Teorik bağlamda her eylem ve jestten sorumlu tutulabiliriz. Ancak pratikte, günün yirmi dört saatinde etik bir düzlemde öznel olarak yaşayamayız. Önemli olan anlarda, daha uyanık ve farkındalık sahibi olunabilmesi için etik uykunun alınması gerekmektedir (Champigny 1968: 160).

3. Huis Clos¹

Sartre'ın "Gizli Oturum" (*Huis Clos*) adlı tek perdelik oyunu, ilk olarak Mayıs 1944'de Paris'te bulunan *Theatre du Vieux-Colombier*'de sahnelenmiştir. Sartre'ın belirlediği orijinal Fransızca başlık *Huis Clos*, İngilizce ve Türkçe tercümesinden oldukça farklı bir anlama sahiptir. *Huis Clos*, belirli olayların "kapalı kapılar ardında, açık mahkeme salonundan uzakta, halka açık olmayan şekilde" gerçekleşmesini ifade eden yasal bir bağlamı ifade etmektedir (Webber 2011: 49). İngilizceye *No Exit* (*Çıkış Yok*) olarak tercüme edilen bu dram, Sartre tarafından seçilmiş üç insanın, hiç sönmeyecek bir ışık altında birbirlerini huzursuz ederek, "günahlarını ortaya dökmeleri" sürecini anlatmaktadır. *Huis Clos*, karakterlerin sonsuz düşmanca bakışlara mahkûm edildiği sınırdaki bir durumdur. İnsanın biricik metafizik deneyimi olan ölüm ve dinler tarafından vurgulanan cehennem imgesi metafor olarak ele alınmaktadır. Aslında öte dünyada olumsuz bir mekânda bulunmaya ilişkin tasavvur; insanın yaşarken kendisi ile yüzleşmesi üzerinden temellendirilmektedir. İnsanlar genellikle bu yüzleşmeden kaçınma eğilimindedir, ancak insan kendi içine döndüğünde bu gerçeklikle yüzleşmekten kaçmamaktadır. Bu yüzleşmenin cehennemden kaçmak ya da ıstırabın hafifletilmesi üzerinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır, o halde Sartre neden bu yüzleşmeye önem atfetmektedir? Bu soru varoluşçu filozofun metafizik ve varlık konusundaki düşüncelerini ifade etme konusundaki başarısını görünür kılmıştır. *Huis Clos* ile Sartre, zihinsel bir labirentin dilsel temsilini ortaya koymuştur.

Sartre bu oyun ile ölmüş insanların kaybettikleri en önemli şeyin özgürlükleri olduğunu vurgularken, insanın ilk metafizik tecrübesi olan ölümün perde arkasını kendi penceresinden gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Ölüm konusunda tarih boyunca insanoğlunu en fazla rahatsız eden şey ölümden sonra ne olacağı sorusudur. İnsanın bu konudaki doğal tecrübesizliği ve bilgisizliği; dinler,

¹ Eser adının tam tercümesinin Türkçe ve İngilizce çevirilerde karşılanamaması nedeniyle metin boyunca eserin orijinal ismi olan *Huis Clos* kullanılmıştır.

efsaneler, bazen de yazınsal eserler yoluyla bastırılmaya çalışılmıştır. Sartre'ın bu konudaki kişisel görüşünü yansıtan *Huis Clos*, ölümün bir son olarak düşünülmesi ve bir öte dünyanın var olduğu düşüncesinin "saçmalığını" göstermektedir. İnsan dünyaya bırakılmıştır ve bu dünyadan başka bir dünya yoktur. Ölümü anlamlı kılan yaşamın kendisidir. Kendini nasıl seçersen başkalarını da ona göre seçer ve ona göre yaşarsın. Nasıl yaşarsan öyle ölürsün. Bu bağlamda bu dünya vardır ve başka da bir dünya yoktur. Ölümü anlamlı kılan "bu dünya" bilincidir. Ve her şey tek seferliktir, tekrarı yoktur. İstesek de istemesek de bu dünyayı başkalarıyla birlikte yaşamak durumundayız. Bu ise dünyayı bir cehenneme çevirebilmektedir. Bu durumun temel belirleyicisi nasıl yaşadığımız ve nasıl yaşayacağımızı seçmemizde gizlidir. Sartre, *Huis Clos'da* insanın özgürlük alanının başkalarıyla sınırlandırıldığını ve başkalarının insanın cehennemi olduğu görüşünü işlemiştir. Bu bağlamda ona göre 'kişi kendi davranışından sorumludur ve insan hangi rolü üstlenir veya benimserse odur' (Sartre 1964: 8).

Royle'a göre, *Huis Clos* ile ilgili en önemli soru, cehennem imajının evrenselliği noktasındadır. Cehennemin, oyundaki üç kahramanın deneyimindeki gibi olağanüstü yaşamlarla ilgisi sorgulanmaktadır. Karakterlerin her birini; utanç (Ines), korku (Garcin) ve gurur (Estelle) ile ilişkilendirdikten sonra Royle, Sartre'ın aynı anda iki şey yaptığı sonucuna varmıştır. Birincisi başkalarına bağımlı şekilde bir mahkûm gibi yaşayanların buldukları cehennemin gösterilmesi, ikincisi de başkalarının cehennem olduğu o yerden kaçış olmadığı ontolojik doğrulamasının yapılmasıdır. Royle, bir taşla iki kuş vuran Sartre'ın eleştirmenlerce yeterince takdir edilmediğine inanmaktadır (Fawcett 1978: 229).

Gaeton Picon'a göre, Sartre'ı büyük yapan okurlarına tanıtacağı özgün bir evren tasavvuruna sahip oluşudur. Sartre'ın evreni unutulmaz bir sürü saplantı ile rahatsız edici detay barındıran bir kurgu ile yansıtılır. Bu evren, absürt ve kokuşmuş düzende gelişigüzel çarpıtılmış bir bilinçle var olunan bir evrendir. İnsan burada susamadığı halde içer, her şeyin fazlalık halini aldığı gereksizleştiği bir ortam söz

konusudur. Bu evrende bütün çıkış yolları kapalıdır. O kadar ki burada doğa konuşulmayan, anlamsız bir realitedir (Picon 2012: 115). *"Deniz soğuktur, güneş uğursuzdur, hüznün verir, dış dünyada sağlığa aykırı bir ilerleme var gibidir. Evrenin parçaları arasından kopmuş bu dünyada var edilen karakterler daracık sınırlara mahkumdur. Dünya dışarıya kapalı bir oda gibidir içeriye rüzgâr bile giremez, insanın kokusu, ter, duman, sıcaklık ve ışık odada gittikçe artan bir boğucu hava yaratır. Kapısız ve penceresiz bir odada Ines, Estelle ve Garcin birlikte yaşarlar. Tutsaklığın böyle sürüp gitmesi insanla dünya arasındaki o önlenemez ayrılığı canlandırmaktadır. Sahne mezarlığı bulunan Montparnasse Mahallesi gibi kapalı bir yerdir"* (Picon 2012: 116).

Oyunun ilk sahnesinden itibaren okuyucu kendini aynasız ve penceresiz, kapalı bir evrende bulur. Yaratıcı eylemin imkânsızlığı en çok bu oyunda hissedilmektedir (Champigny 1968: 117). Bu evren içindeki küçük şeylere takılı bir şekilde yaşandığı her sahne ve her diyalogda hissettirilir. Odada aynanın olmadığı bir ortam tasarlarken Sartre, aslında izleyiciye "birbirimizin aynasız" mesajını vermektedir. Birinci sahnede Garcin bulunduğu mekânı algılama ve durumu idrak süreci yaşamaktadır. Bu anlama sürecinde şöyle düşünür: *"Oysa insanın uykusu bile gelmiyor, uykumuz olmayınca da ne diye uyuyacaktıydık. Çok güzel durun bakayım, durun, neden dayanılmaz bir şey bu? Neden ille de dayanılmaz olsun? Anladım kesintisiz yaşama bu!"*. Ancak bu evrede yaşamın kesintisiz olması dayanılmaz bir durum olarak görünmektedir çünkü arka plandaki dekor daima aynı kalmaktadır. Garcin ise bu durumu şöyle somutlaştırır *"... biz göz kırpardık, göz kırpma derdik buna, küçük bir kara parıltı, inip kalkan bir perdecik; tamam kesinti sağlanmıştı. Göz yaşlanır, dünya hiçleşir bilemezsiniz ne kadar tazelik verici bir şeydir bu. Bir saatte dört bin dinlenme, dört bin küçük kaçış..."* (Sartre 1964: 6). Burada, dünyanın betimlenmesi ve kesintili /ölümlü bir yaşamın var olan güzellikleri ile hoş olan yanları anlatılır. Bunun için gözlerin açık şekilde yaşanması zorunluluğunun bilincine varılır. Gözlerin içi gibi kafanın içi de apaydınlık olacaktır. Zihnin aydınlık olması ise insanın özgür bir varlık olmasının tasviridir.

Bununla birlikte burada din ve öte dünya düşüncesinin niteliği de görünür kılınmaktadır. Yaşamda süreklilik olsaydı, insan hep aynı ilişkileri yaşamak zorunda kalırdı. Böyle bir ortamda, bir belirlenmişlik söz konusu olacaktır. Bu eserde söz konusu olan birilerinin kontrol ettiği bir yaşantıdır. Sartre bu felsefi oyunda başkasını; insanın şahsi cehenneminin bir dışavurumu olarak betimlemektedir. Öteki'nin bakışı aracılığıyla kendimizi nasıl anladığımıza ve bunun nasıl rahatsız edici ve hatta acı verici olabileceğine odaklanan oyun, başkalarıyla karşılaşmanın cehennemde sonsuz bir işkence biçimi olarak kullanılabileceğini anlatmaktadır. Cehennemin başkaları olarak ifade edilmesi, ahlakın düşünülmesi ve yaşanması gereken bir kavram olarak görülüyor oluşunu işaret etmektedir. Burada Sartre, ahlakın bir dizi bilge formül yerine sürekli yenilenen bir soru haline getirilmesine katkıda bulunur (Champigny 1968:132).

Yaşamın sonsuza dek sürmesi fikrinden sakınmak için Sartre'ın önemli bir sebebi bulunmaktadır. Kişinin yaşamı olumsuzluklarla dolu ve tercih edilmeyecek bir yaşam olabilir, böyle bir olasılık ölümsüzlüğü daha az çekici kılmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında ölebiliyor olmak kıymetli bir yeti durumuna gelmektedir. Bununla birlikte ölüm bütün olasılıkların sonu olarak, özgür irade ile seçilebilir bir durum gibi de görünmemektedir. Neden doğdum diye soramayız ve ne yaparsak yapalım ölümden kaçamayız. İnsan yaşamını anlamlı kılan şey ölüm değildir; aksine ölüm, prensipte yaşamın bütün anlamını ortadan kaldırmaktadır. Ölmek zorunda olan insan için yaşamın hiçbir anlamı yoktur çünkü ölüm sorunlara çözüm bulmaz ve sorunların anlamını belirsizleştirir (Sartre 2011: 690).

Üçüncü sahnenin başında, odaya giren Ines, Garcin'i bir cellada benzetir. Garcin ise "*iyi ama lütfen söyler misiniz nesinden belli oluyor cellatlar?*" diye sorar. Yine son sahnede Ines, Garcin'e bakarak "*soruşturma bitti, şu cellat suratını bırak*" der. Garcin ise "*Cellat mı? Bir aynada yüzümü görmek için her şeyimi verirdim*" diye cevap verir (Sartre 1964:10). Cellat ifadesiyle Garcin'in yargı veren bakışlarına vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda, ayna metaforu kullanılır. Garcin aynaya benzer

hiçbir şey bulunmadığını ancak bu durumdan korkmadığını söyler. İnsan kendisini başkalarına bakarak konumlandırır. Ayna burada başkalarının üzerimizdeki bakışlarını anlatmaktadır. Ines'e göre korku duygusu, yaşama dair umutlarının bulunduğu geçmiş yaşamlarında işe yarayan bir duygudur (Sartre 1964: 12). Bu sahnede korku umutla birlikte yaşanmaktadır. Bu bağlamda Sartre'in boş umutları kabul etmediğini ya da önemsemediğini söylemek mümkündür.

Bu konu dördüncü sahnede tekrar gündeme gelir. Dördüncü sahnede Estelle odaya girer ve Garcin'e "*ellerinle neyi gizlediğini bilmiyorum, artık yüzün olmadığını biliyorum*" der. Garcin ellerini yüzünden çektiğinde, artık onu tanımadığını söyler (Sartre 1964: 13). Burada yüz sahibi olmakla ilgili bir vurgu vardır. Yüz aynı zamanda yaşanmışlıklara tanıklığı da kendisinde barındırmaktadır. Estelle ile Garcin arasındaki diyalogdan anlaşılmaktadır ki birinin tanıdık olması, onunla bir yaşanmışlığın olması demektir.

Başka bir yerde Estelle, kendisini görebilmek için bir aynaya ihtiyacı olduğunu söyler. Ines ise kendisinin ona ayna olabileceğini belirtir. Estelle makyaj yapmaya başlar, Ines bu esnada ona "*ayna olarak*" yardımcı olur. Aslında Ines'in derdi Estelle'i "*tavlamaktır*" ona ayna olmayı bu nedenle teklif eder. Garcin onları dinlerken Estelle kendisini erkeklerin beğenmesinin daha fazla hoşuna gideceğini söyler. Bu arada Ines ve Estelle arasında ayna olma yüzünden küçük çapta bir tartışma yaşanır. Garcin yerlerine oturup birbirlerinin varlığını unutmalarını ister. Ama Ines, onların varlığını iliklerine kadar hissettiğini söyler. Sartre'a göre "*arzu, varlık eksikliğidir*", arzulanan nesne içsel varlığında bireye musallat olur. Arzular böylece insan varlığında, eksikliğin varlığına da tanıklık etmektedir. Ancak insan varlığı eksiklik olsa bile, var olan, eksik olan ve eksik olunan taraflar insan gerçekliği aracılığıyla ortaya çıkacaktır (Sartre 2011:150). Son sahnede Estelle, kâğıt bıçağı ile Ines'e saldırır. Hegel'in *efendi-köle* ilişkisine ilişkin ünlü analizinde belirttiği üzere; "*Her bilinç diğerinin ölümünü arar*". Bu ifade, Simone de Beauvoir'ın *She Came to Stay (Kalmaya Geldi)* adlı romanı için bir epigraf görevi

görmüştür. Bu ifade aynı şekilde Sartre oyunlarının çoğuna ilham veren bir fikirdir. Hegel için olduğu gibi Sartre için de temel ilişki çatışmadır. Ancak *Huis Clos*'da zaten ölü olan karakterlerin bu arzuyu duymaları enteresan görünmektedir (McCall 1969: 121). Bu noktadan sonra artık birbirlerinin varlığının farkında olarak davranmaları gerekecektir. Saklanma, kendini saklama, yoktur artık. Garcin birbirlerine suçlarını itiraf ederek bir yol bulabileceklerini söyler. İlk olarak Garcin itirafa başlar. Karısının gözleri önünde onu nasıl "aldattığını" anlatır. Daha sonra Ines söz alır. Ines lezbiyen bir bireydir, kız arkadaşı ile birlikte ölmüştür. Öncesinde ise neden cehennemlik olduğunu anlatır, son olarak Estelle itirafta bulunur, yeni doğmuş bebeğini nasıl öldürdüğünü anlatır. Bütün bunlar insan olarak birbirlerine mahkûm olduklarını ve birbirlerini anlamaları gerektiğini belirtmek için Sartre'ın tasvir ettiği bir durumdur. Yaşamda insanlar birbirlerini seçerler; kendilerini seçerlerken başkalarını da seçerler ve onların hayatını etkilerler.

Garcin Ines'e Estelle ile onu ele geçireceklerini ve bunun bir tuzak olduğunu söyler. Ines bunu bildiğini, Garcin'e onun da bir tuzak olduğunu söyler. "*Her şey bir tuzak, ama ne zararı var bunun ben kendimde bir tuzağım. Onun için kurulmuş bir tuzak. Belki de ben onu yakalayacağım.*" Bu tuzak düşüncesi başkalarının varlığının bizi her yönümüz veya yanımızla ele vereceğini ifade eder. Birbirlerinin avuçlarındadırlar artık. Buradan başkalarının cehennem olduğu düşüncesine geçiş sağlanır.

Estelle ile Garcin'in yakınlaşmasından rahatsız olan Ines, "*dilediğinizi yapın, siz daha güçsünüz ama unutmayın ki ben buradayım ve size bakıyorum. Gözlerimi bir an sizden ayırmayacağım Garcin. Onu benim bakışlarım altından öpmeniz gerekecek. Nasıl nefret ediyorum ikinizden de sevişin, sevişin! cehennemdeyiz benim de sıram gelir elbette*" şeklinde konuşarak bakışının üzerlerinde olduğuna vurgu yapar. Bu bakışlar altında Garcin ile Estelle rahatsız olacaklardır. Bu durum da cehennemde olmayı hissettirmektedir. Sartre'ın eserlerinde insanın bütün acizlikleri, çelişkileri ve kusurlu varlığı mercek altına alınmaktadır.

Son sahnenin başındaki Ines'in sözleri de bu "cehennem"i tasvir eder. Şöyle der Ines: "*Katil katileyiz, cehennemdeyiz, hiçbir yanlışlık yok ortada ve insanları hiçbir zaman buraya boş yere yollamazlar. Cehennemdeyiz şimdi ettiklerimizi ödememiz gerekiyor. Sonuna kadar biz bize kalacağız tamam mı? Aslında bir kişi eksik burada: Cellat. Her birimiz ötekilerin celladı burada.*" Bunun üzerine Garcin, susmalarını ve bakışlarını kendi içlerine çevirmeleri gerektiğini söyler. Sartre burada düşüşü belirli bir günahla değil, ötekinin gözünde bir nesne olarak savunmasız durumumuzun, sembolik bir çıplaklık halinin utancı ile ilişkilendirmektedir (McCall 1969: 112).

Bu bağlamda, Garcin, "*İşte vakit geldi çattı, heykel önümde ona bakıyor ve anlıyorum ki cehennemdeyim. Her şey önceden hesaplanmış diyorum size, bu şöminenin önüne geleceğimi elimi heykelin üzerine koyacağımı hem de bunu bütün bu bakışlar altında yapacağımı hesaplamışlardı. Beni yiyen bu bakışlar altında hah! Yalnız iki kişisiniz öyle mi sizi daha kalabalık sanıyordum demek cehennem bu! Hiç aklıma getirmezdin böyle olacağını, acı, ateş, kızgın ızgara hepsi sizsiniz demek ay! Ne gülünç şey. Kızgın ızgaranın ne gereği var: cehennem başkalarıdır...*" sözleriyle ölüm deneyimini somutlaştırmaktadır. Cehennem başkalarıdır, başkalarının bakışıdır. Bu sahnede ve eserin tamamında Sartre'in diğer varoluşçu filozoflar gibi soyut ile somutun karması olan bir durumu formüle edişi hissedilmektedir (Colette 2006: 14).

Sartre'a göre kendinde varlık "*La presence a soi*", nedensiz ve izahsız olarak vardır. O başka varlıklarla açıklanamaz ayrıca mümkün ya da zorunlu varlıktan türememiştir. Kendinde varlık, tek başına anlamlandırılmayan, gereksiz bir varlıktır. Dayanaksız olarak mevcuttur (Sartre 2011: 603). Sartre için temel problem alanı, kendisi için varlık yani insan varlığıdır. Çünkü sadece insan özgür bir varlıktır. Sartre'a göre, kendisi için varlık olan insan dışındaki her şey bir belirlenmişlik içindedir. Yaratılmamış, varlık sebebi olmayan ve başka bir varlıkla bağ kuramamış bir kendinde varlık ebediyen fazladan olacaktır (Sartre 2011: 44). Sartre'ın ele aldığı

karakterler kendi içlerinde kendilerine karşı ve birbirlerine karşı tedirgin edici bir baskı içindedirler. Kendi travmaları, hiçlik duyguları, dertleri dışındaki şeyleri göremezler. Yaşamlarında heyecana yer kalmamıştır, çevreleri ile kurdukları bağ zayıf ve aldattıcıdır. Yaşarken cehennemin deneyimlenmesi tam da budur.

Ines'e göre insan ölümleri ya çok erken ya da çok geç gerçekleşmektedir. Ines'e göre; *"hayat bitmiş olarak ortadadır. Çizgi çekilmiştir, toplamı yapmak gerekir, hayatından başka bir şey olamazsın"* (Sartre 1964: 58). Bu ifadeler ile Sartre, insanın seçerek kendisini belirlediğini ve tasarımlardan başka bir şey olmadığını belirtmek istemektedir. Garcin'in güven sorunu vardır, Estelle'den güven ister ama o buna yanaşmaz. Sonra Garcin itiraflarına devam eder ve korkak olup olmadığını sorgular. Garcin dünyadaki arkadaşlarının konuşmalarına takılır, Estelle ise sadece kendisi ile ilgilenmesini ister. Garcin bir kerecik olsun arkadaşlarının yanında olmak istemektedir. Garcin ile Estelle arasında cesaret ve erkeklerle ilgili bir konuşma geçer. Garcin kaçıp gitmek ister kapıya yönelir. Ines, kapının kapalı olduğunu söyler ama Garcin gitmekte ısrarlıdır, kapıyı yumruklar. Bir müddet sonra kapı aralanır ve Garcin gidemez, Ines yüzünden kaldığını söyler. Ines *"benim yüzümden mi?"* diye sorar. Garcin buna *"evet, sen bir korkağın ne demek olduğunu biliyorsun"* diye cevap verir ve ekler: *"Kötülüğün, utancın, korkunun ne demek olduğunu biliyorsun, bazı günler ta yüreğinin içine kadar görüyordun kendini, kolun kanadın kırılıyordu. Ertesi gün ne düşüneceğini bilmiyordun, bir önceki gün bulduğun şeyin anlamını çözümlenmiyordun, evet sen kötülüğün bedelini tanıyorsun. Seni inandırmam gerekir sen benim soyumdansın."* Burada söz konusu olan başkalarını seçti; insan kendini seçerken başkalarını da kendine göre seçer.

Değerlendirme

Sartre, *Huis Clos* isimli oyununun ilk sahnesinden itibaren, insanların güçlü ya da güven veren imajlarının, bir başkası tarafından görülmelerinin ardından nasıl yavaş yavaş yok olduğunu ustalıkla gözler önüne sermiştir. Öteki, beni düşüncelerinin nesnesi haline getiren, beni yargılayan ve bir şekilde beni tehlikeye

atan bir başka gözdür. Sahnede Estell'i itirafa zorlayan da bu gözlerdir (Lecherbonnier 1972: 15). Umutsuzluğun kölesi olan bu insanlar için varoluşçuluk felsefesindeki en önemli detay, gerçek kişiliklerin ötekinin bakışı ile ortaya çıkıyor oluşudur. Kusurların bir başkasının baskısı/bakışı altında, fiziksel işkencenin olmadığı bir cehennem tasvirinde yaşanıyor oluşu en büyük cezadır.

"Genel bir ahlak yoktur çünkü dünyada size yol gösterebilecek bir işaret yoktur" diyen Sartre'a göre, eğer değerler de bir yol göstermeyecek şekilde geniş ve belirsizse, içgüdülere uyulmalı, ona göre davranılmalıdır. Dünyada bir başına fırlatılmış/düşürülmüş olmamız bize varlığımızı seçme imkânı sunmuştur. Bırakılmışlık duygusu içinde bir endişe barındırmaktadır. Ancak Sartre'a göre bize özgürlüğün ufkunu açacak olan şey yine bu bırakılmışlık duygusudur. Seçimlerimizden, yapıp etmelerimizden biz sorumluyuz. Bu başkalarından da sorumlu olmamız anlamına gelmektedir. Ancak *Huis Clos*'da, insanların itiraf etmek zorunda oldukları an'a kadar kendilerini günahsız ve güçlü hissettiklerini üstelik eylemlerini haklı çıkarabileceklerine inandıklarını görülmektedir.

Öte yandan, insan bir girişimler zinciridir. İnsan bu girişimleri yaratan bağlantıların bir araya gelmiş bütünüdür. Bu noktada başkası hem varoluşu hem de kendimizi bilmek için gereklidir. Beni düşünen, bana karşı ya da benim için bir şeyler isteyen bir özgürlük için onun da ortaya çıkarılması lazımdır. O aşamadan sonra karşımıza "özneler arası" adını verebileceğimiz bir evren çıkacaktır. İşte bu evren içinde insan, kendisi ve ötekilerin ne olduğunu anlayacaktır. Başkasının bakışının belirmesi ile birlikte insanın şahsi nesne varlığı yani alışılmış olarak aşkınlığı da ona açılmış olur. Duyular üzerinde hiçbir bakış açısı edinemeyen bu mahrem bakış açısı olarak görülen an'ın içinde bile onların başkası için varlığı bireye musallat olacaktır (Sartre 2011: 457, 458).

Bu bağlamda, özgür birey başkalarının karşısında seçim yapabilen ve başkalarının karşısında kendisini var edebilen bireydir. Bu bakımdan bazı seçimlerin yanılıya bazılarının da gerçekliğe dayandığı yargısına varılabilir.

Özgürlük seçim yapabilmektir ve Sartre'a göre, insan seçimini yaparken kendi seçimi ile insanlığı da belirlemektedir. Varoluşsal sınırlar belirlenirken, olmak istenen insan tasarımı yaratılırken, diğerlerinin nasıl olması gerektiği de belirlenmektedir. İnsanın her eyleminin sonucu topluma etki edecektir ve bu durum ciddi bir sorumluluğu da beraberinde getirmektedir (Sartre 2012: 41). O halde *Huis Clos* özelinde seçilen karakterlerin geçmiş deneyimleri ve o an buldukları yer tesadüf değildir.

Sartre'ın kurguladığı karakterler bir şeylere bağlanmaktan uzaktır, kendi özgürlüklerinden çok başka şeyleri önemserler. Seçimlerini öylesine yaparlar. Oysa bulantıyı yenmek için özgürlüğün dayandığı değerlere sahip olmak gereklidir. Sartre bu konuda bir öneride bulunmamaktadır. Ancak izleyiciye; insan için sadece özgürlüğün bir çıkar yol olabileceği düşündürülmektedir (Sartre 2012: 116, 117).

Son sahnede Garcin, Ines'e "... bütün ipleri birbirine geçirmişler, ufacak bir hareketimiz, yelpazelenmek için elinizi kaldırmanız bile Estelle ile beni sarsmaya yetiyor" der ve ekler; "*Hiçbirimiz tek başına kurtulamayız ya birlikte kurtuluruz ya da birlikte yitip gideriz. Seçelim.*" Bu diyalogda Sartre *Varlık ve Hiçlik* eserinde de sıkça vurgulanan: "Benim veya senin değil bizim kurtulmamız söz konusu; ben veya sen değil, biz varız" mesajını vermektedir.

Sartre'a göre özgürlük, başkasına bağlı değildir ama başkası ile kurulan bir bağlanma ilişkisi söz konusu olduğunda durum değişmektedir. O zaman kendi özgürlüğümle birlikte başkalarının özgürlüğünü de istemek zorundayım. Başkalarının özgürlüğünü gözetmezsem kendi özgürlüğümü de gözetemem. Dini bir inanç sahibi olan ya da olmayan bütün varoluşçuların uzlaştığı, varoluşun özden önce geldiği ilkesinde olduğu gibi Sartre, özgürlüğe ilişkin düşüncelerini aktarırken de Tanrı'nın yokluğu düşüncesine başvurmaktadır. İnsan bu dünyaya kendi başına bırakılmıştır. İçinde dayanabileceği bir destek ya da kendi dışında tutunabileceği bir dal bulunmamaktadır. Tanrısız bir yaşamda hiçbir özür ve dayanak bulunmamaktadır (Sartre 2012: 74). Varlığımız başkalarının bireysel kurtuluşunu

aramak için bir araç olarak kullanılmadığı sürece cehennem başkaları olmaya devam edecektir. *Huis Clos*'un yaşandığı kapalı odada olduğu gibi insanın ölümden önce de dayanaksız bir durumda var olması son derece trajik ve gerçek bir dramdır. Ölüm konusunda Heidegger'in düşüncelerinin varoluşçu felsefeler üzerinde son derece belirgin bir etkisi olmuştur. Ölüm için var olmuş bir varlık düşüncesi Sartre'ı zorlasa da ölüm insanın tüm plan ve projelerinin hiçleşmesi olduğundan yaşama nihai bir anlam bulunması gerekmektedir. Özgürce tercih edilemeyen bir olgu olan ölüm insan varoluşuna aykırıdır. Ölümün olduğu bir yaşamda her şey saçmadır, "ölümle birlikte kendi-için varlık da artık bütünüyle geçmişe kaydığı ölçüde, bir daha değişmemecesine kendine dönüşür" (Sartre 2011: 182).

Öte yandan, Sartre'a göre cehennem; insan eylemlerinin bir sonucu olarak insanın yine kendi sınırları içinde yaşadığı, aslında olumsuz eylemleri ile kendisini mecbur ettiği, zamandan ve mekândan bağımsız bir olgudur. Yaşamakta olduğumuz dünyada, eylemlerimiz başkaları tarafından sürekli olarak, olumlu ya da olumsuz şeklinde değerlendirilmektedir. Bu eleştiri ve hesaplaşma süreci insanın ölümü ile sonlanıyor görünse de insan için bu bir son olmamaktadır, ölüme rağmen insan kendisiyle hesaplaşmaya devam etmektedir. İnsan ötekinin ölümüne şahit olduğunda bu deneyim ona yaşam ve ölümün sorumluluğunu hissettirecektir. Ölümün sorumluluğu aynı zamanda ölümün ağırlığıdır. Ölümün ağırlığı kişinin yaşamının sadece kendisiyle değil, başkalarıyla birlikte anlamlı olduğunun ve eylemlerin bu sorumlulukla gerçekleştirilmesi gerektiğinin farkındalığıdır. Öte yandan, *Huis Clos*'da buldukları kilitli cehennemde, kaderlerine yön vermek için tek fırsatı elde ettikleri zaman yani kapı açıldığında, karakterlerin özgür olma arzularına rağmen, başkalarının önünde ifşa olmamak için buldukları odadan çıkamadıkları görülmektedir (Sartre 1964: 56). Oyunda, karakterlerin seçme şansına sahip olduğu ve bundan yararlanmadıkları tek sahne burasıdır. Yaşamları boyunca olduğu gibi o sahnede de son şanslarını başkaları yüzünden kullanamazlar. Ahlaki bakış açısı dışardan dayatılan bir zorunluluktan dolayı geliştirilemez. Bu içselleştirme gerektiren bir süreçtir ve kendi yanlışlarından utanmak istemeyen

onları doğru kabul eden insanların, öncelikle başkalarının yanlışlarına hoşgörülü olmaya ihtiyaçları vardır. Cehennemdeki işkence fiziksel değil psikolojik bir işkencedir ve öldükten sonra olduğu gibi ölmeden önce de deneyimlenebilmektedir.

Bütün bu ifadelerden hareketle, Sartre'a göre, insan yaşarsa yaşasın, seçimleri ile tasarlayıp ortaya koyacağı bir yaşama sahiptir. Seçimlerin belirleyeceği özgün bir gelecek onu beklemektedir. İnsan yaşamı sırasında her şeyi çok ciddi almamalıdır, günlük sıkıntılar uğraşmaya değer çünkü insan ölümsüz değildir. Ölümün gerçekliği karşısında hayatı anlamlandırmakta zorlanan Sartre, *Sözcükler* isimli eserinde "yazarlık var oluyorum" der ve ölüme karşı koyma yolu olarak yazarlığı seçer.

Life, Death and Freedom in Sartre's "No Exit"

Summary

Nilgün ÖZCAN

Dr.|Dr.
Ministry of Youth and Sports
ORCID: 0000-0002-6611-5340
nilgunguney@gmail.com

Sartre, who is the author with the highest visual orientation among contemporary French writers, has produced works under the influence of the phenomenological approach that cares about the nature of observation and judgment as well as the priority of perception. Sartre is a successful writer in terms of transferring the visual effects and technique of his experiences with an existential perspective. This situation necessitated mentioning the influence of Husserl and Heidegger on Sartre in the context of phenomenology in the later parts of the study.

After the First World War, the consciousness of existence that emerged in the chaotic social structure pushed individuals to question life, death and the afterlife. In the 19th century, when radio, television or social media were not yet used, the most effective mass interaction tool was theater. Theater was brilliantly used by Sartre to convey ideas to large masses. There is a purpose and a message in the background of all of Sartre's works, and this purpose is revealed through polemics (Champigny 1968: 93). Theater is Sartre's best tool in explaining moral problems, because Sartre can use theater in a much more instructive way than the novel. While the poem tries to describe the experiences and the feelings to be experienced through words that strengthen the symbolic expression, the theater tells the situation with real or fictional characters who replace individuals, but with characters that can be in life. In addition, Sartre is of the opinion that the stage is the place where the interpersonal aspect of morality can be revealed most clearly and appropriately (Champigny 1968: 64). In this way, Sartre reveals existential analyzes through the actions of the characters in the theater plays.

1. The Existential Scene

Sartre's theatrical style is full of cinematic qualities. However, it is difficult to say that he is as successful in the art of cinema as in the theater. Although some of his plays, which were adapted to the cinema by Jacqueline Audry in 1954, did not achieve the same success in cinema, it is accepted as Huis Clos Sartre's best theater play (Malachy, 1995: 37). In this play, the vision of an afterlife determined by religions is handled from an existential perspective for the lonely and rootless person.

Sartre wrote his first theatrical play for his fellow prisoners before the 1940 Christmas celebrations, and this play was staged by the prisoners in the prison camp. Bariona, which is the story of occupation and resistance of a village under Roman occupation in

Juda, is a fairy tale game. Sartre states that he did not allow this play, which he did not find very successful, to be published or staged again, but that he learned a lot from this play. Sartre understood the importance of freedom more clearly when he was behind barbed wire during his arrest. He also realized how effective and important the theater was at that time (McCall 1969: 1,2). *The Flies* (*Les Mouches*), which deals with the tragic aspect of freedom and was written in 1943, is Sartre's second theatrical work to be staged. This play is an adaptation of the Electra myth previously used by Greek playwrights. In this work, Sartre reveals that liberation can only be conceived for an essentially free being.

Mort sans sépulture was staged in 1946, about the gradual forgetting after the war of the resistance fighters who fought for the French people throughout the war. The play named *L'Engrenage*, which deals with the struggle of the individual with the society and himself on the axis of communism and partyism, was written in 1946 and staged in 1948. The play titled *La Putain Respectueuse*, in which American customs were criticized, was also written in 1946. Sartre, who is a member of the French Communist Party, wrote the play *Dirty Hands* (*Les Mains Sales*) in 1948 as a reaction to the war attitude of the Soviets. With this game, he voiced some objections to communism and communist strategy (Sartre 1964: 3).

It's Too Late (*Les Jeux Sont Faits*) is a screenplay novel written in 1943 and adapted into a movie in 1947. In this novel, Sartre questioned whether human life is worth living and the value of choices. Also among the important plays are *The Devil and the Supreme God* (*Le Diable et le Bon Dieu*), which Sartre designed as a novel when he was only fourteen, but completed as a three-act drama in 1951, and *The Prisoners of Altona* (*Les Séquestrés d'Altona*), written in 1959. In Sartre's theatrical works, stories from the language of the characters, experiences or the current state; It revolves around themes such as loneliness, despair, loss and alienation, and these stories are sequenced, creating fragmented scenes. In general, games present human landscapes of modern life. No stories are related, but they all seem to be connected by themes of pain and deprivation.

Morality has a side that goes beyond dialogue. For Sartre, moral problems cannot be confined to the magic circle of the theatre. But as a philosopher and prose writer, he is concerned with the social rather than the concrete aspect of morality, the interpersonal rather than the cosmic aspect. The theater is more suitable for this purpose than the novel. According to him, the novel is somewhere between theater and poetry (Champigny 1968: 64).

The stage setting in which Sartre gives life to metaphors is an expression of the originality he exhibits in theater and cinema. Simply put, Sartre's dramatic discourses can be seen as the equivalent of a laboratory experiment. It is in question that metaphors are put to the test on the stage as a scientist performing experiments in the laboratory (Malachy 1995: 38). Hell, itself begins to unfold as the characters talk about each other and their pasts. Because others decide what we are as much as we are. Hell; It is felt in eternity that people are condemned by the objective and hostile glances they have towards each other. It should be noted here that Sartre is not a belief in hell. For

Sartre, the popular representative of atheist existentialism, existence precedes essence and while he is expected to ignore a hell he does not believe in, a new conception of hell is encountered somehow. In Sartre's work, which has been translated into our language as *The Secret Session* and staged in our country, the border between a fantastic fictional universe and a real theatrical situation has become blurred. The feature of the theater, which is based on fiction but revealed with spontaneous emotions, has been replaced by an existential form of postdramatic theater aesthetics regarding the moment.

2. Phenomenological Effect

Almost all of Sartre's works are indicative of how seriously he takes the perceptual aspect of phenomenology. Objects of desire and interest are more connected with the eye than with the other senses. Sight is the most comprehensive, synthetic and intellectual of the senses. The eye can deal with a large number of stimuli at once. Human visual memory is as immense as its capacity for creative visual synthesis. In addition to the value of Husserl's philosophical views, his indirect contribution to the field is clearly felt in Sartre's works. The phenomenology developed by Husserl has a great impact on Sartre's development of an authentic existential thought (Araneda, 2021). Although there are various criticisms about Sartre's misunderstanding of Husserl, Sartre's being influenced by Husserl is considered very important in terms of making his life and works productive (Brosman 1987: 62). Sartre's treatment of the concept of nothingness is a continuation of his critique of Husserl, and Sartre does this by turning Husserl's own arguments against him (Gusman 2018).

3. Huis Clos²

Sartre's one-act play "No Exit" (Huis Clos) was first staged at the Theater du Vieux-Colombier in Paris in May 1944. Sartre's original French title, Huis Clos, has a very different meaning from its English and Turkish translation. Huis Clos refers to a legal context in which certain events take place "behind closed doors, away from the open courtroom, not in public" (Webber, 2011: 49). Translated into English as No Exit, this drama tells the story of the process of three people chosen by Sartre, "exposing their sins" by making each other uneasy under a light that will never go out. Huis Clos is a borderline case where the characters are condemned to endless hostile stares. Death, which is the only metaphysical experience of human, and the image of hell emphasized by religions are handled as metaphors. In fact, the imagination of being in a negative place in the other world; It is based on man's confrontation with himself while living. People generally tend to avoid this confrontation, but when one turns inward, they cannot avoid facing this reality. This confrontation has no effect on escaping hell or alleviating suffering, so why does Sartre attach importance to this confrontation? This question made visible the success of the existentialist philosopher in expressing his

²The translation of the title of the work could not be met in Turkish and English translations. Therefore, the original name of the work, Huis Clos, was used throughout the text.

thoughts on metaphysics and existence. With *Huis Clos*, Sartre introduced the linguistic representation of a mental labyrinth.

With this play, Sartre, while emphasizing that the most important thing that dead people lose is their freedom, aims to reveal the behind-the-scenes of death, which is the first metaphysical experience of man, from his own window. The thing that bothers mankind the most about death throughout history is the question of what happens after death. The natural inexperience and ignorance of man in this matter; It has been tried to be suppressed through religions, legends, and sometimes literary works. Reflecting Sartre's personal view on this issue, *Huis Clos* shows the "nonsense" of considering death as an end and the idea that there is an afterlife. Man has been left to the world, and there is no other world than this world. What makes death meaningful is life itself. As you choose yourself, you choose others accordingly and live accordingly. How you live is how you die. In this context, there is this world and there is no other world. It is the consciousness of "this world" that makes death meaningful. And everything is one time, there is no repetition. Whether we like it or not, we have to live this world with others. This can turn the world into a hell. The main determinant of this situation is how we live and how we choose to live. In *Huis Clos*, Sartre treated the view that man's freedom space is limited to others and that others are man's hell. In this context, according to him, "a person is responsible for his own behavior and whatever role a person assumes or adopts" (Sartre 1964: 8).

Sartre has an important reason to avoid the idea that life goes on forever. One's life can be full of negativity and not preferred, such a possibility makes immortality less attractive. From this perspective, being able to die becomes a valuable skill. However, death does not seem to be a situation that can be chosen with free will, as the end of all possibilities. We cannot ask why I was born and we cannot escape death no matter what we do. It is not death that makes human life meaningful; on the contrary, death in principle takes away all meaning of life. Life has no meaning for a person who has to die because death does not find solutions to problems and obscures the meaning of problems (Sartre 2011: 690).

Reviews

From the very first scene of his play *Huis Clos*, Sartre has skillfully revealed how strong or reassuring images of people gradually disappear after being seen by someone else. Other; it is another eye that makes me the object of its thoughts, judges me, and somehow puts me in danger. It is these eyes that force Estell to confess on stage (Lecherbonnier 1972: 15). The most important detail in the philosophy of existentialism for these people, who are slaves to despair, is that real personalities emerge with the perspective of the other. The greatest punishment is that the faults are experienced under someone else's pressure/gaze, in a depiction of hell without physical torture.

According to Sartre, who said, "There is no general morality because there is no sign that can guide you in the world", if the values are too broad and vague to show you the way, instincts should be followed and acted accordingly. Being thrown/dropped alone in the world has given us the opportunity to choose our existence. The feeling of abandonment contains an anxiety. However, according to Sartre, it is this feeling of

abandonment that will open us the horizon of freedom. We are responsible for our choices and actions. This means that we are also responsible for others. However, in Huis Clos, it is seen that people feel sinless and strong until the moment they have to confess, and they believe that they can justify their actions.

On the other hand, man is a chain of enterprises. Man is the aggregated set of connections that create these initiatives. At this point, someone else is necessary to know both existence and ourselves. For a freedom that thinks about me, wants something against me or for me, it must also be brought out. After that stage, we will encounter a universe that we can call "intersubjective". It is in this universe that man will understand what he and others are. With the appearance of another's gaze, the person's personal object existence, that is, his customary transcendence, is also opened to him. Even in this moment, which is seen as an intimate point of view, which cannot gain any perspective on the senses, their existence for someone else will haunt the individual (Sartre 2011: 457, 458).

In this context, a free individual is an individual who can choose in front of others and can choose himself in front of others. In this respect, it can be concluded that some choices are based on error and some on reality. Freedom is the ability to choose, and according to Sartre, while making a choice, man also determines humanity with his own choice. While determining the existential boundaries, the desired human design is being created, it is also determined how the others should be. The result of every action of a person will affect the society and this situation brings with it a serious responsibility (Sartre 2012: 41). In that case, the past experiences of the characters selected for Huis Clos and their current location should not be a coincidence.

The characters Sartre fictionalized are far from being attached to anything, they care more about other things than their own freedom. That's how they make their choices. However, in order to overcome nausea, it is necessary to have the values on which freedom is based. Sartre does not make any recommendations in this regard. However, to the audience; it is suggested that only freedom can be a way out for people (Sartre 2012: 116, 117).

In the final scene, Garcin says to Ines, "... they have tied all the strings together, even a little movement of ours, raising your hand to fan yourself is enough to shake Estelle and me" and adds; "None of us can survive alone, we survive together or we perish together. Let's choose." In this dialogue, it is frequently emphasized in Sartre's Being and Nothingness: It is our salvation, not mine or yours; It's not me or you, it's us. It delivers its message. According to Sartre, choosing myself means choosing others along with myself.

According to Sartre, freedom does not depend on someone else, but when it comes to an attachment relationship with someone else, the situation changes. Then I have to want the freedom of others along with my own freedom. If I do not protect the freedom of others, I cannot protect my own freedom. All existentialists, with or without a religious belief, agree; As with the principle that existence precedes essence, Sartre applies to the idea of the absence of God while conveying his thoughts on freedom. Man is left to this world on his own. It does not have a support in which it can stand or a

branch that it can hold on to outside itself. There is no excuse or basis in a godless life (Sartre 2012: 74). Hell will continue to be others unless our existence is used as a tool to seek the individual salvation of others. It is an extremely tragic and real drama that human beings exist in an unsustainable condition before death, as in the closed room where Huis Clos took place. Heidegger's thoughts on death have had a very significant impact on existential philosophies. Although the idea of existence for death compels Sartre, since death is the nothingness of all human plans and projects, a final meaning must be found in life. Death, a phenomenon that cannot be freely chosen, is contrary to human existence. In a life where there is death, everything is absurd, "to the extent that with death, being-for-itself now shifts completely to the past, it transforms into itself forever" (Sartre 2011: 182).

Based on all these expressions, according to Sartre, no matter what, man has a life that he can design and reveal with his choices. A unique future determined by the elections awaits him. One should not take everything too seriously during his life, daily troubles are not worth dealing with because man is not immortal. Having difficulty in making sense of life in the face of the reality of death, Sartre says in his work called *Words*, I exist by writing, and chooses writing as a way of resisting death.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Araneda, S. (2021). Sartre reader of Husserl: Is Sartrean existentialism a Husserlian hérésie? *Thémata. Revista de Filosofía*, 63, 246-269.
DOI:10.12795/themata.2021.i63.13
- Brosman, C. (1987). Seeing through the Other: Modes of Vision in Sartre. *South Central Review*, 4(4), DOI:10.2307/3189028
- Champigny, R. (1968). *Stages on Sartre's way, 1938-52* (E. Seeber, Çev.) New York: Kraus Reprint Corp.
- Colette, J. (2006). *Varoluşçuluk* (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Fawcett, P. (1978). Rewievs. *French Studies*, XXXII(2), 229-230.
DOI:10.1093/fs/XXXII.2.229
- Gusman, S. (2018). To the Nothingnesses Themselves: Husserl's Influence on Sartre's Notion of Nothingness. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49(1), 55-70. DOI:10.1080/00071773.2017.1387687
- Lecherbonnier, B. (1972). *Huis Clos Sartre* Paris: Hatier.
- Malachy, T. (1995). Jean-Paul Sartre, playwright and scriptwriter: Huis clos and Les Jeux sont faits. *Theatre Research International*, 20(01), 37-41.
DOI:10.1017/s030788330000701x
- McCall, D. (1969). *The theatre of Jean-Paul Sartre*. New York: Columbia University Press.
- Picon, G. (2012/1949). Jean-Paul Sartre (J. Sartre içinde), *Varoluşçuluk* (107-120). İstanbul: Say.
- Sartre, J.P. (1964). *Gizli Oturum* (O. Akbal, Çev.) İstanbul: MEB.
- Sartre, J.P. (2011). *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* (T. Ilgaz, & G. Çankaya E., Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J.P. (2012). *Varoluşçuluk* (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Webber, J. (2011). There is something about Inez. *Think*, 27(10), 45-56.
DOI:10.1017/S1477175610000345



Makale Geliş | Received: 19.10.2022
Makale Kabul | Accepted: 26.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1191554

Övünç CENGİZ

Dr. Öğr. Üyesi | Assist.Prof. Dr
Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Çanakkale, TR
Çanakkale 18 March University, Department of Philosophy, Çanakkale, TR
ORCID: 0000-0002-3889-5300
ovuncengiz@gmail.com

Yolun Sonu: Kant'ın Spinoza Metafiziğine Bakışına Dair Bir Tartışma

Öz: Bu çalışmada Kant ve Spinoza felsefeleri arasındaki ilişki ele alınmıştır. Belirli bir konsensusa göre Kant Spinoza felsefesi ile çok fazla ilgilenmemektedir. Ancak çalışma Kant'ın Spinoza'yı felsefe tarihinde özel bir yere konumlandığını savunacaktır. Kant'a göre akıl koşullu mevcudiyetin imkanını açıklarken belirli bir düşünsel silsileyi takip etmek zorundadır. Buna göre akıl önce koşulsuz ulaşmalı oradan da koşullu mevcudiyetin imkanını kurmalıdır. Ancak bu zorunluluk koşullu ve koşulsuz arasında belirli bir ilişkiyi varsaymaktadır. Makale, Kant açısından Spinoza'nın metafiziğinin felsefe tarihinde aklın geçmek zorunda olduğu bu uğrakları en tutarlı biçimde serimleyen felsefe olduğunu savunacaktır. Şüphesiz Kant için aşkınsal realizm aklın düştüğü bir illüzyondur. Ancak bu illüzyon olumsal değil zorunlu bir illüzyondur. Bir diğer deyişle, aklı bu hataya sürükleyen şey bizzat aklın kendi yapısıdır. Bu nedenle bu hatadan kaçınmanın tek yolu aklın bilme iddialarına meşruiyetini sorgulayan aşkınsal idealizm felsefesidir. Ancak, yine de, eğer akıl koşulsuz bir bilgi nesnesi olarak ele alacaksa sonuç Spinoza metafiziği olacaktır. Bir diğer deyişle, Kant açısından Spinoza felsefesi aşkınsal realizmin zorunlu sonucudur.

Anahtar Kelimeler: Kant, Spinoza, Koşulsuz, Aşkınsal Realizm, Aşkınsal İdealizm.

The End of The Road: A Discussion on Kant's View on Spinoza's Metaphysics

Abstract: The study discusses the relationship between the philosophies of Kant and Spinoza. According to a certain consensus, Kant is not very interested in Spinoza's philosophy. However, the study will argue that Kant assigns Spinoza in a special place in the history of philosophy. According to Kant, reason has to follow a certain rational sequence when explaining the possibility of conditional existence. Accordingly, reason must first reach the unconditional and then establish the possibility of conditional existence. However, this necessity assumes a certain relationship between the conditional and the unconditional. The article will argue that from the point of view of Kant, Spinoza's metaphysics is the philosophy that most consistently presents these moments in the

history of philosophy that reason has to pass through. Undoubtedly, for Kant, transcendental realism is an illusion reason falls into. However, this illusion is not a contingent but a necessary one. In other words, it is the very structure of the reason that leads the reason to this error. Therefore, the only way to avoid this error is transcendental idealism, which questions the legitimacy of reason's claims to knowledge. However, if the reason is to treat the unconditional as an object of knowledge, the result will be Spinoza's metaphysics. In other words, for Kant, Spinoza's philosophy is the necessary outcome of transcendental realism.

Keywords: Kant, Spinoza, Unconditioned, Transcendental Realism, Transcendental Idealism.

Giriş

Kant ve Spinoza arasındaki ilişki, en azından son zamanlara kadar, ikincil literatürde kendisine çok fazla yer bulamamıştır. Alman İdealizmi denince Spinoza daha çok Hegel'le beraber anılır. Bunda elbette Hegel'in Spinoza'cılığı düşüncenin başlangıç noktasına yerleştirmesi de etkilidir (Hegel 1990: 155). Dahası Hegel çeşitli metinlerinde sık sık doğrudan Spinoza'yla tartışır. Bu yakın ilişkinin aksine Kant'ta doğrudan Spinoza'ya hitap eden metin sayısı çok değildir. Hatta Hamann, Jacobi'ye gönderdiği bir mektupta Kant'ın kendisine Spinoza'nın felsefesinden “hiç anlamadığını” söylediğini aktarır.¹ Nitekim ilk kritikte Spinoza'nın adı bir kere bile geçmez. Bu durum özellikle ilginçtir çünkü Toricelli, Stahl, Mendelssohn ve Wolff, gibi isimler de dahil olmak üzere birçok filozof ve bilim insanının adı ilk kritikte dillendirilir.² Bu kaçınmanın Kant'ın Spinoza'ya karşı ilgisizliğini gösterdiği düşünülebilir.³ Ancak aşağıdaki tartışmalarda da örnekleneceği üzere Kant Spinoza'dan ender olarak bahsetse de Spinoza'ya özel bir önem atfeder. Kant için Spinoza metafiziği herhangi bir dogmatik metafizik değildir. Kant'ın kendi sözleriyle ifade edersek, Spinoza metafiziği dogmatik metafiziğin gerçek sonucudur (Kant, *Reflexionen*, alıntılayan Boehm 2012: 292).

¹ Alıntılayan Boehm (2014: 2).

² Bu duruma dikkati çeken Omri Boehm (2018: 483).

³ Kant'ın Spinoza felsefesi ile çok ilgilenmediğine dair bir anlatı için bkz. Allison (2018: 199f). Yine Spinoza'nın Kant felsefesi açısından çok önemli olmadığına dair bir yorum için bkz. Cassirer (1951: 187): “Spinoza'nın on sekizinci yüzyıl düşüncesi üzerinde doğrudan herhangi bir etkisi yok gibi görünüyor.”

Şüphesiz, Kant açısından Spinoza, diğer tüm dogmatik metafizikçilerin yaptığı gibi, büyük bir hata yapmaktadır: Bir entitenin varlığını o entitenin düşüncesinden çıkarmak. Kant'a göre dogmatik filozofları bu hataya sürükleyen şey bizzat aklın kendisidir. Akıl koşullu bir varlık gördüğünde koşulu talep eder. Filozoflar da koşullu verili ise koşulun da verili olması gereğinden hareketle koşulsuzun bilgisine erişmeye çalışırlar. Ancak bu bir hatadır çünkü Kant açısından, verililiğin bilgisi farklı ilkelere tabiidir ve düşüncesinden çıkarılamaz. Akıl koşullunun mevcudiyetinden (yani verili olmasından) koşulsuzun da verililiğini talep edebilir. Ancak verililik sadece deneyimle mümkündür ve koşulsuz da asla deneyimle verilemez. Bu nedenle koşulsuz meşru bir bilgi nesnesi değildir. Ancak Kant belirli pasajlarda eğer akıl bu koşullu-koşul ilişkisini düşünecekse bunu yaparken onun belirli bir zorunlu yapı içinde kalması gerektiğini de söyler. Yani, akıl koşullu olanın koşulunu ararken koşulsuza, koşulsuzdan mutlağa, mutlaktan ise teklik düşüncesine erişmek durumundadır. Koşullunun koşulsuzdan türetilmesi ise aralarında belirli bir ilişkinin varsayılmasını gerektirmektedir. İşte bu makalede Kant açısından Spinoza metafiziğinin, aklın kendi yapısından doğan bu zorunluluğu en tutarlı bir biçimde sunan metafizik olduğu savunulacaktır.

Bu noktada önemli bir konuyu vurgulamak gerekmektedir. Kant açısından Spinoza metafiziğinin rasyonalizmin en tutarlı biçimi olması tam anlamıyla Spinoza'ya yöneltilmiş bir övgü değildir. Kant açısından Spinoza olumsuz bir anlama da sahiptir. Spinoza felsefesi aynı zamanda dogmatik rasyonalizmden kaçınmanın neden zorunlu olduğunun ve bu kaçınmanın da neden ancak aşkınsal idealizm ile mümkün olduğunun da bir göstergesidir. Yani Spinoza felsefesi, aynı antinomiler gibi, bir anlamda aşkınsal idealizm için dolaylı bir meşrulaştırma sağlar. Bu anlamda Kant açısından Spinoza'nın ikircikli bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza metafiziği bir anlamda Kant'ın ilk kritikte adını anmadan tartıştığı rasyonalizmin en tutarlı biçimini ifade ederken bir başka anlamda ise ulaştığı sonuçlar açısından kaçınılması gereken bir felsefi sistemi ifade etmektedir.

Makalede önce Spinoza'nın metafiziğinin en temel kavramları açıklanacaktır. Sonra Spinoza'nın töz ve mod (koşulsuz ile koşullu) arasındaki ilişkiyi klasik metafizikten farklı bir tarzda kurduğu savunulacaktır. Daha sonra Kant'ın *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of The Existence of God* (Kant 1992) (kısaca *Olası Tek Argüman-OTA*) ve *The Ideal of Pure Reason* (Kant 1998) (kısaca *Ideal*) metinleri incelenecektir.⁴ Bu iki metnin seçilme sebebi sadece aralarındaki önemli süreklilik değildir.⁵ Daha da önemlisi, özellikle *Ideal*'da, Kant'ın açık bir biçimde koşullu ve koşulsuz arasındaki ilişkinin ancak belirli bir biçimde kurulabileceğini söylediği savunulacaktır. Bu biçim ise Spinoza metafiziği ile örtüşmektedir.⁶ Nitekim Kant'ın ilk kritikten sonraki metinleri bu örtüşmeye dair daha tasvir edicidir.

Sonuç olarak, Kant'a göre dogmatik metafizik Spinoza ile sonuçlanmak zorundadır. Kant açısından dogmatik metafizik, içerdiği o illüzyon ve daha da önemlisi götürdüğü sonuç nedeniyle, elbette çıkılmaması gereken bir yoldur. Ancak düşünce o yola çıkarsa, karşılaşacağı kişi Spinoza olacaktır.

Spinoza'da Töz ve Mod

Gündelik algılarımızda şeyler ve özellikler arasında, çok bilinçli bir şekilde olmasa da ontolojik bir ayrıma gideriz. Bu ayrımda fiziksel nesnelere (şeyler) ontolojik olarak bağımsız şekilde var olan entiteler olarak kavranır. Özellikler ise kendi başlarına bağımsız olarak değil, ancak bir başka entitenin içinde/vesilesi ile var oluyor olarak kavranırlar. Yani şeyler özelliklerinden ve diğer şeylerden bağımsız olarak düşünülebilirken (bomboş bir evrende tek başına bir nesne tahayyül edebilirim), özellikler ancak şeylerin "içinde" var oluyor olarak düşünülebilir. Özellikler şeylerin "belirlenim"leridir (*determinations*) ve ortada bir

⁴ İlk kritiğe (Kant, 1998) yapılan referanslarda literatürdeki notasyona uyulacak ve sadece paragraf numarası verilecektir.

⁵ Kant biri kritik öncesi diğeri sonrası bu iki metinde de çok benzer bir argümantasyon kullanmaktadır.

⁶ Spinoza ve Kant'ı aynı "pozitif metafizik" geleneği içine yerleştiren okumalar için bkz. (Melamed 2021: 195-197) ve (Houlgate 2006: ss. 43-44).

belirlenimin olması için öncelikle belirlenimin sahibi/taşıyıcısı olan şeyin mevcut olması gerekir. Dilin grameri de bu algıyı yansıtacak şekilde yapılanmıştır. Bağımsız olarak var olan şeyler cümlenin öznesi olarak konumlanırken özellikler ise cümlenin yüklemi olarak konumlanır. “Domates kızardı” cümlesi bizim için gayet münasip bir cümle iken, “Kırmızılık domatesleşti” cümlesinin bize garip gelmesinin nedeni işte bu gündelik/sağ duyusal ontolojik ayrımıdır.

Bahse konu bu şeyler sonlu nesnelere. Bu nesnelere ontolojik bir bağımsızlık içinde kavransalar da nedensel olarak bir tabiiyet imlerler. Sonluluk, içerdiği sınırlılıktan dolayı kendi mevcudiyetinin gerekçesini veremeyeceğini düşündüğümüz için sonlu nesnelere varoluşlarının kendileri dışında bir nedeni olması gerektiğini varsayarız. Yani sonlu bir mevcudiyet varsa bu mevcudiyetin gerekçesini bize sunacak başka bir entiteye yöneliriz. Bu yönelimin mantıksal sonucu ise sonsuzluk/mutlaklık düşüncesidir. Çünkü, sonlu mevcudiyeti açıklarken kurduğumuz nedensellik zincirini tamamlayıp bir nihayete erdirecek olan şey ancak kendi nedeni kendisi dışında aranmasına gerek kalmayan bir şeydir. Kant'ın terimleriyle ifade edersek koşulludan koşulsuza gitmek aklın en yüce ilkesidir: “eğer koşullu verili ise, koşulsuz da verilidir” (A308/B364). Kendi mevcudiyetini temellendiren şey ancak mutlak olarak kavranabilir. Töz kavramının mahiyetini esas olarak belirleyen şey işte bu nedensel bağımsızlıktır (nedeni kendi dışında olmadığı için nedensel olarak bağımsızdır). Nitekim Descartes (1982: 23) tözü var olmak için “kendisi dışında hiçbir şeye” ihtiyaç duymayan şey olarak tanımlar. Bu anlamda kavramın gerçek anlamıyla tek töz Tanrı'dır.

Birçok ontolojik sistem bu sağ duyusal ayrımların üzerine kuruludur. Buna göre, şeyler mevcudiyetleri açısından bağımsız olsalar da nedensel olarak töze bağılıdır. Örneğin yine Kartezyen felsefede kendisi mekânsal olmayan bir Tanrı'nın mekânsal nesnelere nedeni olduğu düşüncesi bu tür bir ontolojik anlayışa dayanmaktadır. Tanrı çeşitli özelliklere/niteliklere/sıfatlara (*determinations*) sahiptir (düşünce gibi). Bu nitelikler tözün içindedir, yani tözün doğasına/özüne

aittir. Ancak mekânsallık bir nitelik olarak Tanrıya atfedilmez. Çünkü mekânsal olmak bölünebilir olmayı, bölünebilir olmak ise edilgenliği gerektirir. Ancak töz edilgen olarak kavranamayacağı için mekânsallık bir nitelik olarak Tanrıya atfedilmez. Bu durumda, mekânsal/sonlu entiteler tözün sonuçları (*consequence*) olarak tözün içinde değil bir anlamda dışında konumlanır. Sonlu entiteler bu anlamda ontolojik bir bağımsızlığa sahiptir. Ancak Spinoza felsefesi bu sağ duyusal ayrımın dışında konumlanır.

Spinoza (2002: 217, EId3) tözü tanımlarken yukarıda bahsedilen temel ayırıcı kullanır. Tözü tanımlayan şey “bağımsızlığıdır”: “Töz ile kendinde olan ve kendisi üzerinden anlaşılan şeyi ifade ediyorum; yani kavranışı [*conception*], kendisinin biçimlendirilmek zorunda olduğu başka bir şeyin kavranışını gerektirmeyen şeyi”.⁷ Farklı bir şekilde ifade edersek, akıl tözü ancak kendisi üzerinden düşünülebilen bir kavram olarak tasavvur edebilmektedir. Bu nedenle tözün kavramı koşulsuz olmaktan gelen bir bağımsızlık içinde düşünülür. Kavramsal bağımsızlık ise nedensel bağımsızlıkla kol kola gider. Sadece nedensel olarak bağımsız olan bir entite kavramsal olarak bağımsız olabilir. Nedensel olarak bağımlı olan entitelerin kavramları ise nedenlerinin kavramlarından *oluşturulabilir*. Yani sonlu bir nesne sadece kendi içinden anlaşılabilir çünkü böyle bir nesnenin kavramı bizi diğer kavramlara götürür. Spinoza tözün tanımı konusunda geleneksel anlayışı takip etse de bu tanımdan eriştiği sonuçlar itibariyle bu gelenekten farklılaşır. Tözün kavramsal bağımsızlığı tözün mevcudiyetinin sadece kendisi üzerinden anlaşılmasını gerektirir. Bu nedenle töz *causa sui*'dir. Yani tözün varoluşu özüne aittir (EIp7). Tözün doğasını düşündüğümüzde onu ancak var oluyor olarak düşünebiliriz (EId1). Bir diğer deyişle, töz zorunlu olarak (özü gereği) var olmak durumundadır ve ancak bu mutlaklık içinde düşünülebilir. Spinoza'ya göre töz

⁷ *Etik*'e verilen referanslarda literatürdeki genel notasyon takip edilecektir. Buna göre, Roma rakamları kitabın bölümlerini, 'P' önermeyi, 'L' lemma'yı, 'A' aksiyomu, 'D' tanımı, 'C' corollary'yi, 'S' scholium'u, Arap rakamları ise önerme numarasını imleyecektir. Örneğin EIIP13S notasyonu *Ethics* bölüm iki, önerme 13, scholium'u belirtir. Makalede İngilizce kaynaklardan yapılan tüm alıntıların çevirileri yazara aittir.

kavramının içerdiği bu mutlaklık bizi zorunlu olarak tek töz düşüncesine götürür.⁸ Buna göre, iki töz aynı sıfatı paylaşamaz çünkü iki tözün aynı niteliği paylaşması demek birbirleri ile bir etkileşim içine girmeleri demektir ki bu da tözün kavramsal ve nedensel bağımsızlığını ihlal eder (EIp5).⁹ Dahası varlık tözün kavramına aittir (EIp7) ve bir töz ancak sonsuz olarak var olabilir (EIp8). Çünkü sonlu olmak demek aynı doğaya sahip bir şey tarafından sınırlandırılmak demektir. Ancak tözün kavramsal ve nedensel bağımsızlığı bu tür bir dışsal sınırlanmayı kabul edemez. Dahası (ki bu adım argümanın burada teklif edilen okuma için kritik öneme sahiptir) bir entite ne kadar hakikate/varlığa ("*reality or being*") sahipse o kadar çok sığata sahiptir (EIp9). Çünkü varlık bir yetkinlik, yokluk ise bir zayıflıktır (EIp11 *Üçüncü Kant*). Bir taşın bedensel varlığı onun yetkinliği iken açık algılar oluşturmaya muktedir olan bir zihne sahip olmaması ise onun yetkinsizliğidir. Bu durumda töz eğer sonsuzluk fikri içinde anlaşılacaksa yine sonsuz yetkinlik üzerinden anlaşılmalıdır. Tözün yetkinliğini kısıtlayacak bir neden tahayyül edilemeyeceği için (ne kendi dışından ne de kendi içinden) tözün mevcudiyeti mutlak bir yetkinlik içinde anlaşılmalıdır. Bu durumda sonsuz hakikate sahip olan bir entite, yani töz, sonsuz sığata sahip olmalıdır.

Nitekim sonsuz hakikate/yetkinliğe sahip olan töz mevcudiyette karşılaştığımız sonlu hakikatleri mümkün kılan şeydir:¹⁰

Öyleyse, şimdi zorunlu olarak var olan şey sonlu varlıklardan başka bir şey değilse, o zaman sonlu varlıklar mutlak olarak sonsuz bir Varlıktan daha yetkindir- ki bu saçmadır. Dolayısıyla ya hiçbir şey yoktur ya da mutlak

⁸ Literatürde Spinoza'nın monizminin argümantasyonuna yönelik genel kabul gören bir açıklama argümantasyonun "ayrışmazların özdeşliği" ilkesinin bir tür Spinozacı versiyonunu kullandığı düşüncesine dayanır. Buna göre monizmin resmi argümantasyonu üç aşamalıdır. İlk Spinoza'ya göre aynı niteliği paylaşan birden fazla töz olmaz (EIp4-5). Çünkü şeyler birbirlerinden nitelikleri ile ayrılırlar ve iki töz aynı niteliğe sahipse iki ayrı tözden bahsetmek mümkün değildir. İkinci olarak tüm sıfatları haiz Tanrı zorunlu olarak vardır (EIp7; EIp11); ve sonuç olarak Tanrıdan başka töz yoktur. Bu okumanın detaylı argümantasyonu ve aşamaların kapsamlı bir incelemesi için bkz. (Della Rocca, 2008: 46 ff; Bennett, 1984; 66 ff). Bu makalede ise, makalenin argümanını daha da vurgulamak için, Spinoza'nın monizmi töz kavramının içerdiği mutlaklık ve bağımsızlık unsurları üzerinden açıklanacaktır.

⁹ Spinoza'ya göre hiçbir ortaklığı bulunmayan iki şey birbiri üzerinden anlaşılabilir (EIp5). Bu durumda birbirlerinin nedeni olamazlar (EIp3).

¹⁰ Burada Spinoza, aşağıda Kant'ta daha ayrıntılı olarak göreceğimiz modal analize benzer bir argüman sunmaktadır.

olarak sonsuz bir Varlık da zorunlu olarak vardır. Ama ya kendi içimizde ya da zorunlu olarak var olan başka bir şeyde var oluruz (a1 ve p7). Bu nedenle, zorunlu olarak sonsuz bir Varlık- yani (d6), Tanrı zorunlu olarak vardır. (E1p11 *Üçüncü Kanıt*)

Yani, sonlu şeylerin mevcudiyeti, bu mevcudiyeti mümkün kılan bir zemine işaret eder. Ancak bu zemin sadece mutlak bir yetkinlik içinde düşünülebilir. Çünkü, eğer bu koşulsuz zemin sonlu şeylerin mevcudiyetlerinin koşulu olacaksa, mevcudiyette var olan tüm sıfatları haiz olarak tasavvur edilmelidir. Bu durumda ise, iki töz bir sıfatı paylaşamayacağı için ve hakikatin mevcudiyeti tüm sıfatları taşıyan bir mutlağın varlığını gerektirdiği için, koşulsuz ancak tekil bir şey olarak kavranabilir. Sonuç olarak, kabaca, tözün kavramsal bağımsızlığı mutlaklığını, mutlaklığı ise töz monizmi düşüncesini dayatır. Bu sonuca farklı bir düşünce izleği üzerinden de ulaşılabilir. Töz mutlak olarak kavranmalıdır. Mutlaklık ise gerçek sonsuzluğu gerektirir. Burada gerçek sonsuzluğu kendi türünde sonsuzdan ayırmak gerekir. Matematikten bir örnek verecek olursak tam sayılar kümesi sonsuz bir kümedir. Ancak kendi türünde sonsuzdur (yani sadece tam sayıları içerir) ve bu kümeye girmeyen başka sayılar da mevcuttur (örneğin kesirli sayılar). Bu durumda bu örnekte gerçek sonsuz reel sayılar kümesi olabilir. Çünkü, matematik evreni içinden konuşursak, bu kümenin elemanı olmayıp da sayı olarak tanımlanabilecek bir entite mevcut değildir. Bu anlamda bu küme, tam sayılar kümesinin aksine, tam-kapsayıcıdır. İşte mutlaklığın imlediği sonsuzluk bu türden bir tam kapsayıcı sonsuzluktur. Bu durumda, bu mutlaklığın dışında var olan başka bir şey kavranamaz. Yani varoluşu özü tarafından gerektirilen ve mevcudiyetin nihai açıklamasını verecek iki ayrı sonsuz şey olamaz. Bu nedenle birden fazla töz düşünülemez; demek ki töz tek olmak zorundadır.

Spinoza bir anlamda Descartes tarafından formüle edilen töz tanımını mantıksal sonucuna götürmektedir. Ancak bu tanım mantıksal sonucuna götürüldüğü zaman Kartezyen felsefenin kimi ilkeleriyle uyumsuzluk ortaya çıkar. Örneğin Descartes'a (1982: 23) göre 3 adet töz vardır: kavramın gerçek anlamıyla

tek töz olan Tanrı ve Tanrı sayesinde var olan yaratılmış tözler olan beden ve düşünce. Ancak Spinoza açısından töz kavramının gerektirdiği kavramsal/nedensel bağımsızlık yaratılmış töz düşüncesini olanaksız kıldığı gibi zorunlu olarak tek töz düşüncesine varır. Descartes'in farklı tözler olarak kavradığı uzam ve düşünce ise bu monistik çerçevede ancak tek tözün sıfatları olarak kavranabilir. İşte uzamlılığın bir sıfat/belirlenim olarak kavranması Spinoza metafiziğinin en özgün savlarına kapı açar.

Spinoza metafiziğinde şeyler, yani sonlu nesnelere, 'mod' (*modus*) olarak tanımlanır (EId5).¹¹ Mod terimi hem bir başka şeye dayanan şey anlamına hem de bir şeyin olma, gerçekleşme 'yolu' ya da 'tarzı' anlamına gelmektedir. Böylelikle, sonlu şeyler sadece nedensel olarak töze dayanan şeyler olarak değil, aynı zamanda tözün gerçekleşme tarzları, yani belirlenimleri/nitelikleri (*affections*) olarak da kavranırlar (EIp25c). Sonlu şeyleri, tözün tarzları/belirlenimleri olarak kavramak ise onları tözün özellikleri olarak anlamayı gerektirir. Bir başka deyişle, Spinoza'nın modları, şeyler ve özellikleri arasındaki ayrımın özelliğinin düşer (Bennett 1984: 92). Bu durumda fiziksel nesnelere uzamlı tözün belirlenimleri olarak, özellik olarak uzama atfedilirler. Günlük deneyimimizde karşılaştığımız fiziksel nesnelere şeyler olarak değil de özellikler olarak düşünmek yukarıda bahsedilen sağ duysal/olağan ontolojik kavrayışa ters düşüyor olabilir. Ancak fiziksel nesnelere birer özellik olarak nasıl ele alınabileceklerini açıklamaya namzet olan metafizik bir o kadar ilgi çekicidir. Şeyleri özellik olarak kavramsallaştıran metafizik yaklaşım ise "alan metafiziği" olarak adlandırılır.¹²

¹¹ Spinoza metafiziğinde modlar sonlu şeylerle sınırlı değildir. Aynı zamanda sonsuz modlar da vardır (EIpp21-23). Sonsuz modlar da sıfatlar gibi sonsuzdur ancak sıfatların aksine bölünebilirler. Spinoza sonsuz modlara örnek verirken, uzamsal sonsuz modlar için, hareket ve durağanlık (devinim) ve "evrenin tamamı" örneklerini verir (Spinoza, 2002: 919, *Mektup* 64). Sonsuz modlar Spinoza'nın ontolojisi açısından önemli ve ilginç bir tartışmaya gebe olsalar da makalenin tartışmasının makul bir hacim içinde kalabilmesi için tartışmaya dahil edilmeyecekler. Bu nedenle bu makalede mod terimi sonlu modları imlemektedir.

¹² Kimi yorumcular nesnelere şeyler olarak değil de özellikler olarak alan bu okumaya karşı çıkarlar. Örneğin bkz. (Curley, 1988). Ancak kanaatimce bu itiraz Spinoza'yı bir "sağ duyu" filozofu haline getirmekte ve Spinoza'da orijinal ve meydan okuyucu olan yaklaşımı köreltmektedir.

Spinoza'nın metafiziğinin alan metafiziği olarak kavrayan yaklaşıma göre (a.g.e.: 81-110) uzamlı töz bir tek birleşik alandır. Ampirik düzeyde sonlu şeyler olarak kavranan modlar ise metafizik düzeyde bu alanın belirli bölgelerinin yoğunlaşması ya da çeşitli nitelikler kazanmasıdır. Örneğin ampirik düzeyde tekil bir ağaç olarak kavranan nesne, metafizik düzeyde uzamlı tözün belirli bir bölgesinin 'ağaç' olarak düşünebilecek çeşitli özelliklere (geçirmezlik, kütle ve dahası) sahip olmasıdır (a.g.e., 89).¹³ Bu durumda, sonlu nesnelere uzamlı tözün özellikleri haline gelirler; şey olan uzamlı töz, bu şeyin özellikleri ise sonlu nesnelere. Bir diğer deyişle, modlar tözün *propria*'larıdır; yani tözün özünü oluşturmayan ancak bu özden zorunlu olarak zuhur eden özelliklerdir (Melamed 2018: 107). Uzamlılık, tözün özünü oluşturan niteliktir. Uzamlı "şeyler" ise, bu nitelikten doğan diğer ikincil niteliklerdir.

Bu yaklaşım, en büyük desteğini Spinoza'nın tözün bölünmezliği hakkındaki savından alır. Klasik metafizikte Tanrıya uzamlılık atfedilmemesinin temel nedeni uzamın bölünebiliyor olmasıdır. Bu durumda tek gerçek töz olan Tanrıya uzamlılık atfetmek iki açıdan sorunludur. Öncelikle, töze uzamlılık atfetmek töz üzerinde dışsal bir etkinin (bölme ediminin) mümkün olması anlamına gelir ki bu da tözün dışını ima eder. Ancak töz tanımı gereği dışsal bir nedenselliği kabul edemez. Dahası tözün bölünebiliyor olması demek onun parçalardan oluştuğu anlamına gelir. Bu durumda, parça bütüne önsel olduğu için (bütünü oluşturan şey parçaların bir araya gelmesidir) töz kendisi dışından kavranmalıdır, ancak bu ise tözün kavramına aykırıdır. Spinoza ise töze hem sonsuz uzamlılık atfedip hem de bölünebilir olduğunu reddeder. Spinoza için uzamlı töz sonsuz ve bölünmezdir (EIP13); bizim

¹³ Metinde sadelik açısından sadece bölgenin niteliklere sahip olmasından bahsedildi. Aslında, nesne olarak kavranan niteliklere sahip olan bir zaman-mekân silsilesidir, ki böylelikle lokomasyon da açıklanmış olur. Bu arada bu yaklaşımın Kant'ın deneyim teorisi ile olan benzerliği çarpıcıdır. Kant'ın deneyim teorisine göre duyumsamada zaman-mekân silsilesi içinde verilen niteliksel çokluk özünde bir nesne olarak kavramsallaştırılır. Ancak Kant'a göre özünde bu nitelikleri oluşturan izlenimlerin 'nedeni' olan kendinde şey (aşkınsal düzey) ile öznedeki nesne temsili (ampirik düzey) arasında bir ayrım bulunmaktadır.

günlük deneyimimizde uzamda bölünme olarak kavradığımız olgu gerçek bir bölünme değil ancak modal bir bölünmedir:

Bu durum [töz sonsuzdur ve bölünmezdir, y.n.] entelekt ve imgelem arasında nasıl ayırım yapacağını bilen herkes için yeterince açıktır-özellikle de maddenin her yerde aynı olduğu ve içindeki parçaların sadece madde farklı şekillerde belirlendiği zaman ayırdığı ki böylelikle maddenin parçalarının hakikatte değil sadece modal olarak ayırdığı kavranırsa. Örneğin, suyun bölünebildiğini ve parçalarının birbirinden ayrıldığını tasavvur edebiliriz-ancak burada madde bedensel töz olduğu sürece değil su olduğu sürece [su olarak belirlendiği sürece, y.n.] bölünebilir. Madde töz olduğu sürece ne ayrılabilir ne bölünebilir. Yine, madde su olarak belirlendiği sürece oluşturulabilir ya da bozulabilir, ancak töz olduğu sürece ne oluşturulabilir ne de bozulabilir. (EIp15n).

Madde her yerde aynıdır, uzamlı töz kendi içinde homojen birleşik bir alan olarak düşünülmelidir. Bizim farklı nesnelere olarak kavradığımız olgu ise metafizik düzeyde bu homojen alanın farklı bölgelerinin farklı nitelikleri/özellikleri haiz olmasıdır. Yani, ampirik düzeydeki nesnel çeşitlilik, metafizik düzeydeki niteliksel çeşitlilikten doğar. Günlük deneyimimizde duyumsadığımız değişimler bu homojen alandaki niteliksel farklılaşmalardır. Ancak bu niteliksel değişimler, bileşik alanın homojen olma durumunu bozamaz. Bu durumda, ampirik düzeyde suyun bölünmesi olarak deneyimlediğimiz olay, metafizik düzeyde suyu oluşturuyor olarak tanımlanan niteliklere sahip olan bölgede yaşanan niteliksel bir değişimdir. Yani bölünme sadece birleşik alanın bölgelerinin sahip olduğu nitelikler açısından gerçekleşen farklılaşmalardır; alanın kendisinde herhangi bir bölünme söz konusu değildir. Bir diğer deyişle, tözün özsel niteliğinde bir bölünme söz konusu değildir. Bölünme ilişkisi *propria*'lar arasında geçerli olan bir ilişkidir. Böylelikle şeylerin birer özellik olarak kavranabilmelerinin de yolu açılır. Fiziksel nesnelere bir tek şeyin (uzamlı tözün) zaman-mekân silsilesi içinde haiz olduğu çeşitli özelliklere denk düşerler.

Spinoza'nın koşullu (mod, sonlu şey) ve koşulsuz (töz) arasında kurduğu bu ilişki Kant'ın genel mekân sezgisi ve tekil mekân temsilleri arasında kurduğu ilişki üzerinden de düşünülebilir. Kant'a göre genel mekân temsilimiz, tekil mekân

temsillerinin toplamından oluşmaz; aksine tekil mekân temsilleri ancak genel mekân temsiline getirilen sınırlamalar içinde mümkündür:

İlk olarak, kendimize sadece bir tek mekân temsil edebiliriz ve farklı mekanlardan bahsederken sadece bir ve aynı eşsiz mekânın parçalarını kastediyor oluruz. İkinci olarak, bu parçalar, tüm-kapsayıcı mekânı, sanki bu mekânı oluşturan parçaları gibi önceleyemez; aksine bu parçalar ancak onun *içinde* olarak düşünülebilir. Mekân haddi zatında tekildir; içindeki çokluk [farklı mekânsal belirlenimler-y.n.] ve genel mekân kavramları ona getirilen sınırlandırmalarla elde edilir. (A25/B39).

Benzer şekilde Spinoza metafiziğinde, bütün ontolojik olarak bağımsız tekil şeylerin toplamından oluşmaz; aksine tekil şeyler bütündeki niteliksel farklılaşmaları ifade ederler. Nasıl ki bir üçgen temsili genel mekân temsilindeki niteliksel bir modifikasyonla mümkünse, Spinoza felsefesinde de tekil bir nesne de tözün uzamlılık sıfatındaki (ya da uzamlı tözdeki) niteliksel bir modifikasyonla ortaya çıkar. Başka bir deyişle, sonlu, sonsuzun içeriğine getirilen bir kısıtlama ile ortaya çıkar. Yani sonsuz bir içeriğin (bir predikatın/niteliğin) “sonsuz olumlaması” iken, sonlu bu içeriğe getirilen bir kısıtlamadan ibarettir (E1p8s). Bu anlamda Spinoza'nın panteizmi bir parça-bütün panteizmi değil bir “töz-mod panteizmidir” (Melamed 2018: 105).

Elbette burada örnek oluşturması için Kant'dan bir pasaj seçilmesi bir rastlantı değil. Aşağıda daha ayrıntılı olarak savunulacağı üzere Kant ve Spinoza arasındaki ilişki basit bir analoginin çok daha ötesine geçmektedir. Bu ilişkinin içeriğini daha iyi kavramak için ise özellikle Kant'ın iki pasajını değerlendirmemiz gerekmektedir.

Olası Tek Argüman

Kritik öncesi bu metinde Kant Tanrı'nın varlığına dair sunduğu kanıtı, varlığın bir predikat olmadığı savıyla başlar. Buradaki amaç ontolojik kanıtın geçerli bir kanıt olmadığını göstermektir. Ontolojik kanıtın savladığına göre Tanrı en yetkin (*perfect*) varlıktır. Bu nedenle olası tüm predikatları taşır. Herhangi bir predikatın Tanrı'nın doğasından eksik olması yetkinliğini zedeler. Bu durumda Tanrı var olmak

zorundadır çünkü Tanrı'nın mevcudiyetinin yokluğu bir eksiklik imler. Tanrı da bir eksiklik içermeyeceğine göre zorunlu olarak var olmak durumundadır. Kant'a göre bu argümantasyondaki temel sorun mevcudiyeti hatalı bir şekilde bir predikat olarak ele almasıdır. Kant'a göre predikatlar bir şeyin tanımını yani özünü belirler. Bir nesnenin olası predikatları arasında çeşitli yüklemeleri sayabiliriz. Bu predikatların birinin bile tanımdan çıkarılması o nesnenin tanımını ve dolayısı ile özünü değiştirir. Örneğin bir tabak tanımı gereği içine yemek konulan bir nesnedir. Eğer "içine yemek konulması" predikatını o nesnenin tanımından çıkarırsak o bir tabak olmaktan çıkar. İşte Kant'a göre fiilen mevcut olmak ya da olmamak bir nesnenin tanımında bir değişiklik oluşturmaz. Bir nesnenin tanımı o nesne fiilen mevcut olmasa da yapılabilir. Bu durumda olası bir nesne ile fiili bir nesne arasında predikatları açısından hiçbir fark yoktur. *Kritik*'deki örneği verirsek, kafamda hayalini kurduğum 100 dolar ile fiilen cebimde olan 100 dolar arasında, tanımları açısından, hiçbir fark yoktur (A599/B627). Bir şeyi (hayali ya da fiili) 100 dolar olarak tanımlamamı gerektiren nitelikler belirlidir ve bu nitelikler kafamda canlandırdığım 100 dolar ile cebimdeki 100 dolar açısından aynıdır. Ya da örneğin hayali bir varlığı, bir "tek boynuz"u (*unicorn*), ele alalım. Yaşadığımız dünyada, "tek boynuz" tanımı altında düşündüğümüz predikatlara sahip bir hayvan olmaması, kafamızda canlandırdığımız bu nesnenin tanımı açısından bir eksiklik arz etmez. (Kant 1992: 118). Bu nedenle varlık bir predikat değildir. Bir nesnenin tanımından o nesnenin mevcudiyeti çıkarılamaz. Bu durumda, "x'in tanımı şudur" önermesi ile "x vardır" önermesi aynı tarzda gerekçelendirilemez. "X'in tanımı şudur" önermesinin gerekçelendirilmesi nihai olarak "çelişki yasası"na göre yapılırken mevcudiyet önermeleri öznenin nesneyi bilmiş tarzından ("ben gördüm", ya da "görenden duydum" gibi) gerekçelendirilmelidir (a.g.e.). Bir başka deyişle, mevcudiyet iddiaları empirik yargılardır ve kavramsal analizden çıkmaz. Bu durumda Tanrı'nın varlığını Tanrı'nın kavramından (niteliklerinden) türeten ontolojik kanıt, Kant açısından, geçersizdir. Kant Tanrı'nın varlığına yönelik verilebilecek tek kanıtın modal analizle mümkün olduğunu öne sürer.

Bir şeyin mevcut olabilmesi için, her şeyden önce olanaklı olması gereklidir. Olanaklılık ise o şeyin tanımındaki predikatlar arasındaki mantıksal bir ilişkiyle belirlenir ve çelişme ilkesine dayanır. Eğer bir şeyin tanımını oluşturan predikatlar kendi aralarında bir çelişki oluşturmuyorsa, o şey mümkündür; aksi takdirde ise imkansızdır. Örneğin “dört kenarlı üçgen” fiiliyatta mevcut olması mümkün olmayan bir nesnedir çünkü tanımını oluşturan terimler arasında (“dört kenarlı olmak” ve “üç kenarlı olmak”) mantıksal bir çelişki mevcuttur (a.g.e.: 123). Ama tek boynuz olanaklı bir nesnedir çünkü “at olmak” ve “boynuz sahibi olmak” terimleri arasında mantıksal bir çelişki bulunmaz. Kant buna “formel koşul” adını verir. Ancak ortada mantıksal bir ilişki bulunması için, aralarında mantıksal ilişki kurulacak terimlerin verili olması gereklidir. Yani olanaklılık bir verililiği gerektirir. Bu ise “materyal koşul”dur. Yukarıdaki örnekte, “dört kenarlı” ve “üçgen” terimleri materyal koşulu oluştururlar. Buradaki her bir terimin de ayrıca kendi formel ve materyal koşulları vardır (örneğin, “kenar” terimi ve bu terimi analiz edersek “uzamlı olma” terimi gibi). Ancak burada önemli olan nokta, bir şeyin formel olarak mümkün olmasının onun materyal olarak mümkün olmasına bağlı olmasıdır. Bir şeyin olası olması için onun tanımının mantıksal olarak çelişki içermemesi gerekir (formel koşul). Mantıksal bir ilişki ise ancak verili terimler arasında kurulabilir. Bu durumda bir şeyin mümkün olabilmesi için terimlerinin verili olmasının da mümkün olması gerekir (materyal koşul). Kant'ın bir sonraki adımı ise, materyal koşulun fiilen mevcut bir şeye (ya da şeylere) dayanıyor olduğunu göstermektir. Kant'a göre, yukarıda da tartışıldığı üzere, mevcudiyet bir predikat değil bir verililiktir (*positivity*). Bu durumda materyal koşul bir şeylerin verili olmasına bağlıdır, aksi takdirde olanaklılıktan bahsedilemez. Yani olanaklılığın koşulu verililik ise bakılması gereken yer verililiğin imkanının koşuludur. Bir başka şekilde ifade edersek, sormamız gereken soru “varlık yerine hiçliğin olmasının imkanı var mıdır?” sorusudur.

Kant'a göre bu sorunun cevabı olumsuzdur. Öncelikle, Kant'a göre hiçlik kendi içinde bir mantıksal çelişki içermez çünkü hiçlikte mantıksal çelişki içine girecek

terimler bulunmaz (a.g.e.: 123). Ancak tam da bu nedenle “hiçliğin mümkün olması” ya da “hiçliğin imkânı” bir imkansızlık içerir. Mutlak hiçliğin mümkün olması demek hiçbir şekilde bir verililiğin olmaması demektir. Hiçbir verililiğin olmaması demek ise hiçbir olanaklılığın olmaması demektir. Buna hiçliğin kendi olanaklılığı da dahildir. Yani mutlak hiçlik tüm olanaklılıkların ortadan kalkması demek olduğu için hiçliğin olanaklılığı da ortadan kalkar. Hiçlik kendi imkanını ortadan kaldıran bir kategoridir. Bu nedenle şu ya da bu şekilde bir verililiğin bulunmasına alternatif olarak içinde hiçbir verililiğin bulunmadığı bir hiçlik mümkün değildir. Bu sonuca yeter neden ilkesi üzerinden de ulaşılabilir (Boehm 2012: 298). Yeter neden ilkesine (*Principle of Sufficient Reason*) göre bir şeyin var olmasını ya da var olmamasını açıklayan yeterli bir neden olmalıdır. Bu durumda varlık yerine hiçliğin olması için varlığın olmamasını gerektiren bir neden gereklidir. Ancak varlığın olmaması tüm nedenlerin ortadan kalkması demek olduğundan, varlığın olmamasını gerektirecek bir neden ortaya konulamaz. Hiçlik kategorisi bu anlamda da kendi imkanını ortadan kaldıran, kendisini iptal eden bir kategoridir. Eğer hiçlik mümkün değilse, üçüncü terimin imkansızlığından ötürü varlık vardır. Bu durumda, olanaklılığın düşünülebiliyor olması, materyal koşulun sağlandığı anlamına gelir. Bu ise, bir şeyin (ya da şeylerin) verili olmasını gerektirir (Kant 1992: 123-125). Kısacası bir olanaklılıktan bahsedebilmek için bu olanaklılığa imkanını veren bir zemin olması gerekir.

Kant'ın argümantasyonunun bir sonraki adımı “zorunlu olarak bir şeyler vardır” önermesinden “zorunlu bir varlık vardır” önermesine geçmektir. Yani eğer hiçlik yoksa ve varlık varsa, bu varlığın verili olmasının bir koşulu olmalıdır. Ya formel olanaklılığın materyal koşulu gereği, ya da PSR gereği. İmdi Kant'a göre (Kant 1992: 127) bu koşul zorunlu bir koşul olmalıdır çünkü verililiğin olması zorunlu ise (yani hiçlik mümkün değilse), bu verililiği mümkün kılan bir zeminin olmaması imkansızdır:

Buradan çıkan sonuç şudur ki, üçüncü bir durum mümkün olmadığı için, ya mutlak olarak zorunlu varlık kavramı yanıltıcı ve yanlış bir kavramdır ya da bu [zorunlu varlık kavramı-y.n.], bu türden bir şeyin olmayışının düşünülebilen her şeyin yadsıması anlamına geldiği olgusu üzerinde temellenir... Bu durumda, yokluğu tüm içsel olanaklılığı ortadan kaldıracak olan belirli bir hakikat vardır. Ama, yokluğu tüm olanaklılığı ortadan kaldıracak olan şey mutlak olarak zorunludur. Bu nedenle bir şey zorunlu olarak mutlak biçimde vardır.

Kısacası, olanaklılığın mümkün olması ve hiçliğin mümkün olmaması, bu olanaklılığın zeminini verecek olan zorunlu bir varoluşu imler. Ancak bu varlığın zorunlu olması için ise tekil bir varlık olması gerekmektedir. Eğer bu zeminde birden fazla varlık yatıyorsa, demek ki bu varlıklardan birisinin ortadan kalkması tüm olanaklılıkları ortadan kaldırmaz. Ancak bu durumda bu varlık zorunlu bir varlık değil olumsal bir varlıktır (Kant 1992: 128).

Aynı sonuca yine yeter neden ilkesinden de ulaşılabilir (Boehm 2012: 299-300). Buna göre hem varlıktaki şeylerin mevcudiyetini hem de ilişkilerini açıklayacak bir zemine ihtiyaç vardır. Eğer bu zemin birden fazla varlık tarafından oluşturuluyorsa, o zaman hem bu varlıkların arasındaki ilişkinin hem de bu varlıkların temellendirdiği olanaklılıklar arasındaki ilişkilerin temellendirilmesi gerekmektedir. Bu ise daha alttaki bir zemine götürür. Bu açıklamanın sonsuza gitmemesi için ise bu zeminin tekil bir varlık olması gerekir.

Kant, bu makalesinde zorunlu varlığın olanaklılıkları iki şekilde mümkün kılabileceğini söyler. Olanaklılıklar ya belirlenimler olarak (*determinations*) bu zeminin “içinde” temelleniyordur, ya da sonuçlar olarak (*consequences*) bu zeminden nedensel bir ilişki ile çıkan tekil şeylerde temelleniyordur: “Tüm olanaklılığın verisi zorunlu varlıkta ya bu varlığın belirlenimleri olarak ya da nihai gerçek zemin olan zorunlu varlıktan verili olan sonuçlar olarak bulunur.” (Kant 1992: 129). Bu durumda bir olanaklılığın belirlenim ya da sonuç olarak zorunlu varlıkta temellendirilmesi arasındaki fark, bir şeyin Spinozacı anlamda bir mod olarak kavranması ya da Descartesçi anlamda zorunlu varlıktan ontolojik olarak

bağımsız şekilde var olan sonlu bir nesne olarak anlaşılması arasındaki farktır (Boehm 2012: 301).

Kant bu makalede tüm olanaklılıkların sonlu varlığın belirlenimleri olarak düşünülmemeyeceğini öne sürer. Yani, düşünce ve uzam bir ve aynı özneye belirlenimler olarak atfedilemez. Kant elbette burada öne sürdüğü imkansızlığın mantıksal bir imkânsızlık olamayacağını farkındadır (Kant 1992: 130). Buradaki imkansızlığın nedeni Kant'ın "gerçek zıtlık" (*real opposition*) olarak betimlediği bir durumdur. Örneğin birbirine zıt iki denk güç arasında gerçek zıtlık bulunur çünkü bu güçler birbirlerini ortadan kaldırırlar ve ikisinin sonucu "durağanlıktır". Ancak, bu örnekte, durağanlık bir yoksunluk ya da eksiklik değildir. En hakiki varlık ise bir yoksunluk ya da eksiklik içeremeyeceği için (aksi takdirde tüm olanaklılıkları temellendiremez) gerçek zıtlık da içeremez. Bu durumda gerçek zıtlık oluşturabilecek olanaklılıkların bir kısmı belirlenim olarak ortaya çıkması gerekirken diğer kısmının ise sonuçlar olarak ortaya çıkması gerekir.

Aradaki kimi farklara rağmen, Kant'ın bu makalesindeki argümantasyon tarzı ile Spinoza'nın argümantasyonu arasındaki örtüşme dikkat çekicidir. Her iki argümantasyon da verililiğin temellendirilmesinin bizi zorunlu/mutlak varlık düşüncesine, mutlaklık düşüncesinin ise tekillik düşüncesine vardığını savunmaktadır. Kant tüm olanaklılıkların mutlaklığın bir belirlenimi olarak düşünülmemeyeceğini savunarak Spinoza ile arasına bir mesafe koymak istemektedir. Ancak bu mesafe muğlak bir mesafedir çünkü uzamlılık ve düşüncenin birbirleriyle nasıl bir gerçek zıtlık oluşturdukları net olarak gerekçelendirilmemiştir. Klasik metafizik terimleriyle konuşacak olursak düşünce uzamsal değil sadece zamansaldır. Yani düşüncenin modları (fikirler, kavramlar, duygulanımlar, algılar vs) birbirlerini itmez, çekmez bölmez ya da birbirleri ile birleşmezler. Aralarında farklı ilişkiler hüküm sürer (örneğin kavramlar için mantıksal ilişkiler gibi). Ancak bu durum, düşünce ve uzamın bir ve aynı özneye düşünülmediğinde birbirlerini iptal edecekleri anlamına gelmez. Üstelik Kant'ın

verdiği örnekte de gördüğümüz üzere iki belirlenimin birbirlerini iptal etmeleri için ortak bir niteliği paylaşmaları gerekir. Eğer düşünce ve uzam ortak hiçbir nitelik paylaşmıyorlarsa birbirlerini iptal etmeleri de mümkün değildir. Kaldı ki, Spinoza'nın uzamsal bölünme ile ilgili söyledikleri çeşitli belirlenimler arasında ortaya çıkan gerçek zıtlık durumlarına uygulanırsa, buradaki zıtlığın modal bir zıtlık olduğu yani metafizik düzeyde gerçek bir zıtlık olmadığı da öne sürebilir. Nasıl ki, Spinoza'ya göre, uzamsal bölünme olarak kavradığımız ilişki, uzamın kendisine değil de haiz olduğu niteliklere ait bir ilişki ise, gerçek zıtlığın sonucu olan eksiklikler de töze değil belirlenimlerine ait eksiklikler olarak düşünülebilir (birbirini ortadan kaldıran modlardır, tözün kendisinde ortadan kalkma ve dolayısıyla bir eksiklik yoktur gibi). Sonuç olarak, en azından tartışılan bu pasaj özelinde konuşursak, Spinoza'nın aksine, Kant tekil şeylerin ontolojik bağımsızlığını korumaya çalışmaktadır. Spinoza açısından ise, yukarıda da tartışıldığı üzere, tekil şeylere ontolojik bağımsızlık atfetmek töz düşüncesi ile kavramsal bir uyumsuzluk sergiler. Yani tekil şeylere atfedilen bu ontolojik bağımsızlık gerekçelendirilebilir bir bağımsızlık değildir. Dahası bu mesafe Kant'ın *Kritik* sonrası metinlerinde daha da belirsiz hale gelir.

Saf Aklın İdeali

Bu pasaj daha çok Kant'ın Tanrının varlığına dair öne sürülen çeşitli kanıtları reddi ile ünlüdür. Ancak bu reddiyeden önce Kant “zorunlu varlık” fikrinin neden aklın zorunlu bir sonucu olduğunu tartışır. Bu makalenin konusu açısından önemli olan şey ise buradaki argümantasyonun *OTA*'da sunulan argümantasyonla büyük ölçüde örtüşüyor olmasıdır.

Kant bu pasajdaki tartışmasına “tam belirlenim” (*thorough determination*) savı ile başlar. Buna göre tekil bir şeyin olanaklılığını mümkün kılan şey o tekil şeyin kavramının tam olarak belirlenebiliyor olmasıdır: “Olanaklılıkları açısından her şey tam belirlenim ilkesine tabiidir; bu ilkeye göre şeylerin olası tüm predikatları arasından, karşıtları ile karşılaştırıldıkları ölçüde, bir tanesi ona uygulanabiliyor

olmalıdır” (A 572/B 600). Bir diğer deyişle, bir şeyin kavramını tam olarak belirleyebilmek için her bir pozitif (yani bir içeriğe sahip) predikatı ya da karşıtı o şeye yüklemeliyiz. Örneğin bir şey ya A'dır ya da değildir, ya B'dir ya değildir, v.d. gibi. Yani tam belirlenimin oluşması için her bir olası predikat o nesnenin kavramı için ya olumlanmalı ya da yadsınmalıdır. Ancak bu durum tüm olanaklılıkların (yani predikatların) toplamını imler (A572/B600). Bu anlamda, tam belirlenim “hakikatin tamamı”nı (*omnitudo realitatis*) gerektirir (Grier 2010: 267). Burada dikkat edilmesi gereken nokta, *Kritik* sonrası Kant açısından da belirlenim sadece predikatlar arasındaki mantıksal bir ilişkiden (yani *OTA*'daki formel koşuldan) ibaret değildir. Aynı zamanda, belirlenim, bu ilişkiye girecek olan terimlerin de (predikatların) verili olmasını gerektirir (olası tüm predikatların toplamını, yani materyal koşulu). Kant'ın bir sonraki adımı ise hakikatin tamamının “en yüksek hakikat”i ya da “en hakiki varlık”ı (*ens realissimum*) gerektirdiğini göstermektir.

Bu geçişi gerektiren şey, yukarıda da değinildiği üzere, aklın verili bir koşulluluktan koşulsuza erişme talebidir: “eğer koşullu verili ise, koşulsuz da verilidir” (A308/B364). Şimdi, tam belirlenimin gerektirdiği “hakikatin tamamı” sadece olası deneyimde verili olabilecek predikatların toplamından ibaret bir ampirik bütünlük olamaz. Çünkü koşullu (yani olumsal) parçaların toplamından ibaret bir bütünün kendisi de koşulludur (yani olumsaldır). Aklın bu içkin talebini yerine getirebilecek tek bütünlük koşulsuz bir bütünlüktür. Bu anlamda, kendi koşulu kendisinin dışında olmayan en hakiki varlık düşüncesi, tam belirlenimin sağlanması için aklın zorunlu olarak gittiği (yani varsaymak durumunda olduğu) bir idealdir. Akıl bu ideali “koşulsuz bir bütünlükten koşullu bütünlüğün tam belirlenimini, yani sonlu olanların tamamını, türetmek için” varsayar (A578/B606). Bu anlamda, en hakiki varlık düşüncesi, hakikatin tamamı düşüncesinin zorunlu bir sonucudur. Daha doğrusu, *ens realissimum* düşüncesi, tam belirlenim ilkesinin sonucu olarak, yani herhangi bir şeyin mümkün olmasının koşulu olarak, aklın zorunlu biçimde varmak durumunda olduğu bir idealdir. Dahası Kant açısından en hakiki varlık düşüncesi ile zorunlu varlık düşüncesi örtüşmektedir. Her ne kadar

Kant açısından zorunlu varlık kavramı çeşitli çıkmazları içerse de, *ens realissimum* düşüncesi bu kavrama en uyan idealdir çünkü ancak tüm hakikati kendisinde toplayan bir varlık zorunlu bir varlık olarak düşünülebilir (A586/B614). En hakiki varlık zorunlu bir varlıktır çünkü zorunlu varlığın olmaması imkansızdır ve eğer en yüksek hakikat olan varlık ortadan kalkarsa tüm hakikat ortadan kalkar. Kısacası, verili mevcudiyetin imkanını açıklamak için zorunlu olarak var olan, tekil mutlak bir varlık düşüncesine ulaşmak aklın zorunlu olarak katetmesi gereken bir geçiştir: “Kısıtlamaları olmayan Bütün mutlak bir birliktir ve kendi içinde tekil varlık, yani en yüksek varlık, kavramını içerir ve böylelikle akıl, tüm şeylerin ilksel zemini olan en yüksek varlığın mutlak olarak zorunlu bir biçimde var olması gerektiği sonucuna varır” (A587/B615).

Elbette Kant burada bir illüzyon olduğu konusunda bizi uyarır. Çünkü koşullu mevcudiyetin aksine koşulsuz hiçbir zaman verili değildir. Dahası verili olmasının imkânı da yoktur. Koşulsuzun verili olabileceğini düşünmek (yani düşüncesinden varlığı türetmek) ise dogmatik metafizikleri türeten aşkınsal illüzyonu ortaya çıkarır. Ancak burada önemli olan şey, tekil mutlaklığı içinde kavranması gereken koşulsuz bir varlık düşüncesinin aklın zorunlu olarak ulaştığı bir düşünce olduğudur. Yani buradaki illüzyon, basitçe kaçınılabilecek mantıksal bir hata değildir; aksine aklın kendi doğasından türeyen bir illüzyondur (Grier 2010: 271). Yine bu pasajdaki argümantasyon da *OTA*'daki argümantasyonla ve dolayısıyla Spinoza'nın akıl yürütmesiyle örtüşmektedir: mevcudiyet zorunlu bir varlığı imler, zorunlu varlık ise ancak tekil olarak kavranabilir çünkü mutlaklıdır.

Peki bu tekil mutlak varlık (koşulsuz), çokluk (koşullular) ile nasıl ilişkilendirilir? Kritik felsefenin sınırları içinden soracak olursak, çokluk düşüncesi bu mutlak bütünlük düşüncesinden nasıl türetilir? Kant bu soruya ilginç bir biçimde Spinoza metafiziğine oldukça paralel bir cevap sunmaktadır:

Böylece şeylerin olanaklılıkları (içeriklerinin çokluğunun sentezi ile ilişkili olan olanaklılıkları) türetilmiş olarak ele alınır ve yalnızca *içinde* tüm

gerçekliği içeren şey ilksel olarak kabul edilir. Çünkü tüm yadsıma (*negations*) (ki diğer her şeyin en hakiki varlıktan ayırt edilmesini sağlayan yegâne yüklemelerdir) daha büyük ve nihayet en yüksek gerçekliğin yalnızca sınırlamalarıdır; bu yüzden onu varsayarlar ve içerik olarak sadece ondan türetilirler. *Şeylerin tüm çeşitliliği (manifoldness), yalnızca onların ortak tözü (substratum) olan en yüksek gerçeklik kavramına getirilen farklı sınırlandırmalardır, tıpkı tüm şekillerin yalnızca sonsuz mekânı sınırlamanın farklı yolları olarak mümkün olması gibi*. Bu nedenle aklın idealinin nesnesi, ki yalnızca aklın kendisinde bulunabilir, aynı zamanda ilksel varlık (*ens originarium*) olarak da adlandırılır; kendi dışında hiçbir şey olmadığı için en yüksek varlık (*ens sumum*) olarak adlandırılır ve *koşullu olan diğer her şey onun altında bulunduğundan*, tüm varlıkların varlığı (*ens entium*) olarak adlandırılır. Yine de bütün bunlar, fiili bir nesnenin başka şeylerle olan nesnel ilişkisini değil, yalnızca bir ideanın kavramlarla olan ilişkisini gösterir ve böylesine üstün bir yetkinliğe sahip bir varlığın mevcudiyeti konusunda bizi tam bir bilgisizlik içinde bırakır. (A578-579/B606-607). (İtalikler eklendi).¹⁴

Alıntılanan pasajda da oldukça açık olduğu üzere, Kant'ın mutlak tekil varlık ile bu varlıktan türeyen çokluk arasındaki ilişkiye getirdiği açıklama Spinoza metafiziği ile oldukça örtüşmektedir. Öncelikle koşullu varlıklar (Spinoza terminolojisi ile konuşacak olursak modlar) koşulsuzdan bir yadsıma ilişkisi üzerinden elde edilmektedir. En yüksek hakikat, ya da en hakiki varlık, koşullu varlıkların koşulu olarak olası tüm predikatları kendi *içinde* barındırır. Koşullu bir varlık ise bu sonsuz niteliksel zenginliğe getirilen bir kısıtlama ile ortaya çıkar. Nasıl ki sonsuz mekân temsili olası tüm mekânsal temsilleri (mekânsal nesnelere, yani şekilleri) kendi *içinde* içeriyorsa, koşulsuz varlık da, koşullu çokluğun sergilediği niteliksel çeşitliliği kendi *içinde* içermektedir. Kant'ın deyişiyle, tam belirlenimin zemini olan bu töz “şeylerin olası predikatlarının içinden alınabileceği tüm *materyalin deposunu* içermektedir.” (A576/B603) (italik eklendi). Kısacası, alıntılanan pasajlar, koşullu varlıkları koşulsuzun belirlenimleri (*determinations*) olduklarını imlemektedir. Burada önemli olan bir diğer nokta ise, Kant'ın *OTA*'da gördüğümüz üzere koşulsuz varlığın sahip olabileceği nitelikler arasında bir ayrıma gitmemesidir. Töz, *tüm* niteliklerin sonsuz deposu olarak hem uzamsal hem de

¹⁴ Koşulsuza bir sınırlama getirilmesinin nasıl mümkün olduğu konusu önemli bir tartışmadır. Sonuçta koşulsuz çokluğu üretecek ilkeyi kendi içinde barındırmalıdır. Ancak bu ilke bir sınırlılık ise mutlağın sınırlılığı nasıl içereceği bir soru işareti olur. Bu tema Hegel'in Spinoza'ya (ve tüm pozitif metafizik geleneklere) yönelik aközizm eleştirisinin de odağını oluşturur.

düşünceye ait tüm belirlenimlerin kaynağıdır. Bu ise ilginç bir biçimde, Kartezyen felsefeye zıt ve Spinoza metafiziğine paralel olarak hem uzamsallığı hem de düşünceyi bir ve aynı töze nitelik olarak atfetmek anlamına gelmektedir.

Elbette Kant ilk kritikte fiziksel nesnelere tek tözün belirlenimleri olarak kavranması gerektiği savını açık bir şekilde savunuyor değildir. Ne de olsa, Kritiğin temel meselesinin, mekansallığı nesnelere kendinde varoluşlarına atfetmenin bizi zorunlu olarak çelişkilere (daha doğrusu antinomilere) götürdüğünü savunmak olduğu da unutulmamalıdır. Yine, örneğin, Kant'a göre mekânı öznel formlardan bağımsız olarak nesnel bir biçimde kavramak kimi teolojik sorunlara gebecektir (B71). Dahası Kant yukarıda alıntılanan savları ortaya koyduktan hemen sonra koşulsuz ile koşullu arasındaki ilişkinin esas mahiyetinin zemin (*ground*) ve sonuç (*consequence*) arasındaki ilişki olarak kavranması gerektiğini dile getirir:

Tüm diğer olasılıkların bu ilksel varlıktan türetilmesi, aynı zamanda, onun en yüksek gerçekliğinin bir sınırlaması ve deyim yerindeyse, onun bir bölünmesi olarak görülemez; çünkü o zaman ilksel varlık, türetilmiş varlıkların salt bir toplamı olarak kabul edilecektir, ki bu, başlangıçtaki ilk kaba taslağımızda bu şekilde sunmuş olsak bile, yukarıdakilere göre imkansızdır. Aksine, en yüksek gerçeklik, tüm şeylerin olanaklılığını bir zemin olarak temellendirir, bir toplam olarak değil ve şeylerin çokluğu, ilksel varlığın kendisinin bir sınırlandırılmasına değil, onun tam sonuçlarına (*consequence*) dayanır; ki görüngüdeki tüm hakikati de içeren tüm duyarlılık bunlara (bu sonuçlara-y.n.) dayanır ve bunlar en yüksek varlık ideasına bir bileşen olarak ait olamaz. (A579/B607).

Bu pasaj yukarıda alıntılanan pasajlarla bir tezat oluşturuyor ve ilk bakışta yukarıda savunulanan aksine tekil şeylerin tözün belirlenimi olarak değil sonuçları olarak kavranması gerektiği savını savunuyor gibi durmaktadır. Yani Kant Spinozacı terminolojiden keskin bir şekilde Kartezyen terminolojiye kaymaktadır. Ancak, öncelikle, pasajın temel sorunu koşullu ile koşulsuz arasındaki ilişkinin bir parça-bütün ilişkisi olarak kavranamayacağını öne sürmektir. Vurgulanan temel nokta, ilksel varlığın, koşullu varlıkların bir toplamı olamayacağı düşüncesidir. Ki Spinoza metafiziğinin temel vurgusu da aynıdır. Dahası, koşulsuz ile koşullu arasındaki zemin-sonuç ilişkisi, yukarıda Spinoza metafiziğindeki *sifat-propria* ilişkisi

üzerinden de okunmaya açıktır. Tekil şeyler, ilksel varlığın içerdiği temel niteliklerden doğan (bu niteliklerin *sonucu* olan) ikincil nitelikler olarak da kavranabilir. Nitekim Kant, yine ilginç bir şekilde, burada ampirik ve metafizik düzeyler arasında bir ayrıma gitmektedir. İlksel varlığın olanaklı nitelikleri (Spinoza terminolojisinde sıfatları) temellendirmesi metafizik bir ilişki iken, bu niteliklerin bizim duyarlılığımızda nasıl cisimleştiği (Spinoza terminolojisinde modlar) ampirik bir ilişkidir. Yukarıda da tartışıldığı üzere, bu ayrım töz-mod ilişkisini, parça-bütün ilişkisinden farklı bir biçimde kurabilmenin önemli bir bileşenidir. Örneğin aşağıdaki pasajları ele alalım:

Dışsal görüngülerin altında yatan ve duyularımızı etkileyerek (duyularımızın-y.n.) mekan, madde, şekil vb. temsillerini edinmesini sağlayan Şey, numen olarak (ya da daha iyisi, aşkınsal nesne olarak) olarak ele alındığında, aynı zamanda düşüncelerimizin öznesi de olabilir. (A358).

Ve benzer bir şekilde:

Zaman içinde iç duyu aracılığıyla temsil edilen Ben ve benim dışındaki mekandaki nesnelere özellikle oldukça farklı görüngüler olsalar da, bu nedenle *farklı şeyler olarak düşünülmezler*. Ne dışsal görüngülerin altında yatan aşkınsal nesne ne de içsel sezginin altında yatan aşkınsal nesne, kendi içinde ne maddedir ne de düşünen bir varlıktır, ama bize hem dışsal (mekânsal-y.n.) hem de içsel (zamansal, yani Ben'e ait olan-y.n.) türden ampirik kavramları sağlayan görüngülerin (bizim için bilinmeyen) bir zeminidir. (A379-380).

Bu iki pasajda da dikkat edilmesi gereken nokta, Kant'ın sadece dış görüngülerin nesnelere ile iç görüngülerin nesnelere ortak bir nedensel zeminden ortaya çıktığı düşüncesini savunmakla kalmamasıdır. Kant daha güçlü bir savurgu yapmaktadır: dış dünyayı düşünen özne ile bu öznenin düşündüğü nesne, ontolojik olarak birbirinden bağımsız iki farklı şey olmayabilir. Yani, şeylerin farklı duyular aracılığı ile veriliyor olması (bir diğer deyişle farklı niteliklere sahip olması) bu şeyleri ontolojik olarak bağımsız, ayrık şeyler yapmaz. Aksine, her ikisi de altta yatan zeminde bir birlik içinde olabilirler; her ne kadar bu zemin bizim için bilinemez olsa da. Bu düşünceleri Spinoza'nın terminolojisi ile ifade edersek, madde

ve düşünce niteliklerinin ifade ettikleri şey aslında “farklı nitelikler altında anlaşılabilir bir ve aynı şeydir” (E2p7Sc). Ancak özne ve nesne, madde ve düşünce arasındaki ilişkinin Spinozacı bir özdeşlik içinde düşünülebileceğine dair yapılan bu vurgunun olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu tartışmaya açıktır. Kant burada isim vermeden Spinozacı bakış açısına kapı açıyor olabilir; ya da aksine, eğer akla belirli konuları düşünme ehliyeti verilirse, aklın en sağ duyuşsal ayrımları (ve beklentileri) dahi ihlal edebileceğine işaret ediyor da olabilir.

Sonuç

Geldiğimiz bu noktada makalenin temel argümanının sınırlarını tekrar düşünmek faydalı olacaktır. Makalenin savunduğu sav, Kant'ın ilk kritikte “mevcudiyetin imkânın arkasındaki zorunlu koşul, koşullu ve koşulsuz arasındaki ilişki” gibi metafizik sorulara cevap aradığı ve verdiği cevabın Spinoza metafiziği ile örtüştüğü düşüncesi değildir. Nitekim böyle bir düşünce ilk kritik ile uyumsuz bir sav oluştururdu. Ne de olsa ilk kritiğin temel problemi aklın bu türden sorular sormasının meşruiyetidir. Ancak bu makalenin yaklaşımına göre, Kant, incelediğimiz metinlerinde, eğer akıl bu sorulara bir cevap verecekse bu cevabın belirli bir rasyonel/mantıksal zorunluluğa oturması gerektiğini anlatmaktadır. Eğer akıl olanaklılığın (mevcudiyetin) imkanını kavrayacaksa bu imkânı koşulsuz olarak düşünmelidir. Koşulsuzu kavrayacaksa, onu ancak mutlak olarak kavramalıdır. Mutlaklığı ise ancak tek olarak düşünülebilir. Koşullu ile koşulsuz arasındaki ilişki ancak koşulsuzun koşulluyu kendi içinden olanaklı kıldığı bir ilişki olarak kurulabilir. Bu anlamda Kant'ın kritik öncesi ve kritik sonrası gibi önemli bir ayrıma denk düşen iki metni arasındaki süreklilik de açıklanır. Hem *OTA* hem de *İdeal* aynı metafizik çıkarımlara dayanmakta ve aynı sonuçlara varmaktadır.

Kısacası, burada sergilenen bu zorunlu silsilenin Spinoza metafiziğinde serimlenen yapı ile olan örtüşmesi iki büyük zihin arasındaki benzerliğin ötesinde aklın kendi zorunlu yapısını yansıtan bir örtüşmedir. Şüphesiz Kant sürekli olarak bu örtüşme ile arasına bir mesafe koymaya çalışmaktadır. Yani Kant isim vermeden

de olsa Spinoza ile sürekli olarak bir tartışma içindedir. *OTA*'da Kant uzamsallığı mutlağın bir niteliği olarak düşünmek istememekte bu nedenle tekil şeylerin ontolojik bağımsızlıklarını da koruyacak şekilde sonuçlar (*consequences*) olarak ele alınmaları gerektiğini savunmaktadır ancak bu makalenin bütünlüğü açısından bir muğlaklık oluşturmaktadır. Bu muğlaklık *OTA*'dan *İdeal*'a geçerken belirsizleşmeye başlar. Kant *İdeal*'da, *OTA*'nın aksine, düşünce ve mekansallığın aynı özneye atfedilemeyeceğini savunmamaktadır. Burada Kant'ın temel savı koşullu ve koşulsuz arasındaki ilişkinin bir parça bütün ilişkisi olarak kavranamayacağı zorunluluğundan hareketle koşullunun sonuç olarak düşünülmesi gerektiği savıdır. Ancak yukarıda da tartışıldığı gibi Spinoza töz ile mod arasındaki ilişkiyi bir parça-bütün ilişkisi dışında düşünmenin yolunu göstermektedir. Ancak ilginç biçimde Kant ısrarla Spinoza metafiziğindeki bu modal ayrımı yok saymaktadır: Bölünme ve dolayısıyla parça-bütün ilişkisi ancak modal düzeyde mümkün olan ilişkilerdir; töz düzeyinde ise ne bölünme ne de parça bütün ilişkisi vardır. Sonuç olarak eğer mod tözün özünü oluşturan temel nitelikteki bir belirlenim ya da modifikasyonsa, bir belirlenme ve modifiye olma sürecinin bir sonucu olarak kavranmalıdır.

İlk kritik sonrası metinlerde Kant Spinoza'nın adını anma konusunda çok da temkinli davranmaz. Nitekim, Kant (2015: 82-83) ikinci kritikte yolun sonunun (en azından rasyonalizmin yolunun sonunun) Spinozacılık olduğunu söyler:

Dolayısıyla, uzam ve zamanın bu idealliği benimsenmezse, geriye uzam ve zamanın ilksel varlığın özsel belirlenimleri olduğu ve bu varlığa bağlı olan şeylerin (dolayısıyla bizler de dahil olmak üzere) töz değil, yalnızca tözün içinde bir parçası olduğu Spinozacılıktan başka bir şey kalmaz; çünkü eğer bu şeyler [tözün-y.n.] sadece zaman içindeki etkileri olarak var olurlarsa, ki bu durumda zaman şeylerin varlığının koşulu olurdu, o zaman bu varlıkların eylemleri, tözün herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda gerçekleştirdiği eylemler olmak zorunda kalacaktı. Böylece Spinozacılık, temel fikrinin absürtlüğüne rağmen, şeylerin tözler olduklarını varsayan ve kendilerinde zamanda var oluyor olarak ele alan ve en yüce nedenin sonuçları olarak kabul eden ancak bu varlığa [en yüce neden-y.n.] ve bu varlığın edimlerine ait olmayan kendinde tözler olduklarını varsayan yaratılış teorisinin yapabileceğinden daha tutarlı bir şekilde savlamaktadır. (5:102)

Spinoza'nın Kant açısından neden olumsuz bir imgeye sahip olduğu ve Kant'ın neden Spinoza ile arasında mesafe koymak istediği bu pasajda daha da belirgin hale gelmektedir. Spinozacılığın içerdiği skandal insanı doğanın kayıtsız bir parçası olarak konumlandırmasıdır. Bunu da uzamı koşulsuz varlığın bir niteliği haline getirerek yapar. Yani Tanrı'nın aşkınlığına imkan veren (ve bu aşkınlık üzerinden insanı 'krallık içinde bir krallık' olarak konumlandırır) dualistik ontolojilerin aksine tüm belirlenimi Tanrı'ya atfeden monistik bir ontolojik anlayış getirir. Ancak buradaki temel sorun Spinozacılığın içerdiği bu tehlikeden ziyade bu tehlikenin aklın işleyişinin zorunlu bir ürünü olmasıdır. Aşkînsal realizm (aklın yaptığı zorunlu çıkarımlara bir edimsellik/verililik atfetmesi) Spinozacılıkla sonuçlanmaktadır. Yani Spinoza'nın ulaştığı sonuçlar, aklın kendi devinimi içinde yakınsadığı sonuçlardır. Kant'a (a.g.e.: 83) göre asıl skandal kendinden önceki filozofların bu sorunu görmezden gelmek için büyük maharet sergilemeleridir. Bu skandalı önlemenin tek yolu ise zaman ve mekânın yalnızca öznel duyu formları olduğunu savlayan ve böylelikle mutlağı meşru bir bilme biçimi olmaktan çıkararak Aşkînsal İdealizmdir. Eğer Spinoza aklın gitmek zorunda olduğu yolu işaret ediyor ise Kant da bu yoldan çıkışı işaret etmektedir.

Sonuç olarak bu makale Kant'ın herhangi bir anlamda Spinozacı olduğunu savunmamaktadır.¹⁵ Makalenin savına göre, Kant açısından Spinozacılık, yani monizm ve bu monizmin gerektirdiği içkinlik, aklın koşullu ve koşulsuz arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışırken takip edebileceği en tutarlı yol olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Spinoza'nın sisteminin tutarlılığına yapılan bu atıf Spinoza'ya bir övgü olmaktan çok diğer filozofların Spinoza'ya bir cevap vermekteki yetersizliklerini vurgulama amacını da gütmektedir. Monizmin insanı evrendeki ayrıcalıklı konumundan mahrum bırakmaktadır ancak bu konumu korumaya çalışan aşkın dualist ontoloji ise, Kant'a kadar, Spinoza felsefesine tutarlı bir cevap

¹⁵ Kant'ın düzenleyici İdeal'inin Spinozacı olduğunu savunan Boehm'in aksine (Boehm, 2012) bu makalenin savına göre Kant ısrarla Spinoza ile arasına bir mesafe koymak istemektedir. Bu mesafenin amacı aşkın Tanrı anlayışına yer açabilmektir.

vermekte başarısız olmuştur. Kant felsefesinin amacı öncelikle insanın bu ayrıcalıklı konumunu korumak ve bunu da geleneksel teist modele imkan tanıyarak yapmaktır. Ancak bu imkan düşüncenin kendi yapısı içinden sağlanamıyorsa (çünkü düşüncenin kendi işleyişi monistik/içkin bir açıklama modeline meyletmektedir,) bu durumda düşüncenin bilme iddialarına sınır getirilerek sağlanır. Bilmeyi kısıtlamanın amacı monizmin açık ettiği tutarsızlıkları içinde düalist/teist açıklamayı mümkün kılmaktır. Bu anlamda “felsefi akıl yürütmenin kapsamını daraltmak, tin ve madde ayrımını korumak (ve böylelikle insanın evrenin geri kalanı ile olan radikal ayrımını sürdürmek) ve ahlak alanını sadece akılla düzenlenemeyecek bir alan olarak kurmak” Kant felsefesinin hem kritik öncesi hem de kritik sonrası temel motivasyonları arasındadır (Israel, 2011: 197-198). Kant'ın düzenleyici iddiası aklın tüm taleplerine rağmen klasik teist açıklama modelindeki aşkın Tanrı ideasıdır. Bu ideayı düzenleyici idea yapabilmenin koşulu ise aklın bilme taleplerini sınırlandırıp inanca yer açmaktır.

The End Of The Road: A Discussion On Kant's View on Spinoza's Metaphysics

Summary

Övünç CENGİZ

Assist.Prof. Dr.

Çanakkale 18 March University, Philosophy, Çanakkale, TR

ORCID: 0000-0002-3889-5300

ovuncengiz@gmail.com

Introduction

According to the thesis of the article, although Kant rarely mentions Spinoza, he attaches special importance to Spinozism. For Kant, Spinoza's metaphysics is not just any dogmatic metaphysics. To put it in Kant's own words, Spinoza's metaphysics is the true result of dogmatic metaphysics (Kant, *Reflexionen*, cited by Boehm 2012: 292). In certain passages which will be discussed below, Kant argues that if reason endeavors to grasp the necessary condition of the conditioned entities, it must remain within a certain logical structure. That is, when reason seeks the condition of the conditioned, it must reach to the idea of unconditioned, from this idea to the idea of the absolute, and finally to the idea of singularity of the absolute. Moreover, explaining the emergence of the conditioned from the unconditioned requires the assumption of a certain logical relationship between them. To this end, the paper will first discuss basic concepts of Spinoza's metaphysics and argue that a monistic ontology is necessitated by this conceptual framework. Then, it will analyze two passages from Kant (*The Only Possible Argument* and *The Ideal of Pure Reason*) and delineate how Kant's argumentation in these passages converges on Spinoza's metaphysics. The basic idea is that Spinoza's metaphysics represents the path reason must traverse when it endeavors to grasp the unconditioned.

However, for Kant, the fact that Spinoza's metaphysics is the most consistent form of rationalism is not exactly a tribute to Spinoza. For Kant, Spinoza also has a negative meaning. Spinoza's philosophy is also an indication of why it is necessary to avoid dogmatic rationalism and why this avoidance is only possible with transcendental idealism. That is, Spinoza's philosophy, like antinomies, in a sense provides an indirect justification for transcendental idealism. In this sense, we can say that Spinoza has an ambivalent position for Kant. In one sense, Spinoza's metaphysics expresses the most consistent form of rationalism that Kant discussed without mentioning his name in the

first critique, and in another sense, it expresses a philosophical system that should be avoided at all costs due to the results it has reached.

Consequently, according to Kant, dogmatic metaphysics must result in Spinoza. For Kant, dogmatic metaphysics is a road that should not be taken because of the illusion it contains and more importantly, the results it leads. But if thought takes that road, it will be Spinoza that will be waiting for it at the end of that road.

Substance and modes in Spinoza

Spinoza (2002: 217, EId3) defines substance in terms of its “independence”: “By substance I mean that which is in itself and is conceived through itself; that is, that the conception of which does not require the conception of another thing from which it has to be formed.” Conceptual independence goes hand in hand with causal independence. Although Spinoza follows the traditional understanding of the definition of substance, he differs from this tradition in terms of the results he has reached from this definition. According to Spinoza, this absoluteness included in the concept of substance necessarily leads us to the idea of a single substance.

In a sense, Spinoza takes the definition of substance formulated by Descartes to its logical conclusion. However, when this definition is taken to its logical conclusion, it conflicts with some principles of Cartesian philosophy. For example, according to Descartes (1982: 23), there are 3 substances: God, who is the only substance in the true sense of the concept, and extension and thought, which are created substances. However, for Spinoza, the conceptual/causal independence required by the concept of substance makes the idea of created substance impossible and necessarily leads to the idea of a single substance. Space and thought can only be grasped as attributes of a single substance in this monistic framework. The conception of extension as an attribute/determination opens the door to the most original claims of Spinoza's metaphysics.

In Spinoza's metaphysics, things, that is, finite objects, are defined as 'modes' (modus) (EId5). The term mode means both something based on something else and also the 'way' or 'style' of something's existence. Thus, finite things are conceived not only as causally based on substance, but also as modes of realization, ie determinations/affections, of substance (EIp25c). Grasping finite things as modes/determinations of substance requires understanding them as properties of substance. In other words, Spinoza's modes fall into the properties part of the distinction between things and their properties (Bennett 1984: 92).

This approach draws its greatest support from Spinoza's argument about the indivisibility of substance. For Spinoza, extended substance is infinite and indivisible

(EIP13); what we grasp in our everyday experience as a division in space is not a real division but a modal division (Elp15n).

This relationship between the conditioned (mode, finite thing) and the unconditioned (substance) in Spinoza's metaphysics can also be thought through the relationship Kant established between intuition of space and singular spatial representations. According to Kant, our representation of space does not consist of the sum of individual spatial representations; on the contrary, singular spatial representations are possible only within the limitations imposed on the representation of space (A25/B39).

Similarly, in Spinoza's metaphysics, the whole does not consist of the sum of all ontologically independent singular things; on the contrary, singular things express qualitative differentiations in the whole. Just as the representation of a triangle is possible with a qualitative modification in the representation of general space, so in Spinoza's philosophy, a singular object emerges through a qualitative modification in the substance's attribute of extension. In this sense, Spinoza's pantheism is not a part-whole pantheism but a "substance-mode pantheism" (Melamed 2018: 105).

Only Possible Argument

According to Kant possibility of a thing is first established by "formal condition". This is a logical relation between terms defining the thing. However, for a logical relationship to exist, the terms to be logically related must be given. This is the "material condition". Kant's next step is to show that the material condition rests on something (or things) actually present. Next step in the argument is the possibility of being: Is nothing possible instead of being?

According to Kant, the answer to this question is negative. The possibility of absolute nothingness means that there is no givenness at all. The absence of any givenness means the absence of any possibility. This includes the very possibility of nothingness. Nothingness is a category that abolishes its own possibility. In this case, it must be the case that something (or things) is given (Kant 1992: 123-125).

The next step in Kant's argumentation is to move from the proposition "something necessarily exists" to the proposition "a necessary being exists". Now, according to Kant (ibid.: 127), this condition of material possibility must be a necessary condition, because if givenness is necessary (i.e., nothing is impossible), it is impossible not to have a ground that makes this givenness possible.

However, for this entity to be necessary, it must be singular. If more than one entity lies on this ground, then the disappearance of one of these entities does not

eliminate all possibilities. In this case, this entity is not a necessary but a contingent entity (ibid.: 128).

In this article, Kant says that necessary existence can make possibilities possible in two ways. Possibilities are either grounded in this necessary being as determinations, or they emerge from this ground as consequences through a causal relationship (Kant 1992: 129). The difference between a determination or a consequence is the difference between understanding a finite thing in the Spinozian sense or in the Cartesian sense (Boehm 2012: 301).

Kant denies that thought and space can be ascribed to one and the same subject as determinations. The reason for the impossibility here is a situation that Kant describes as "real opposition". For example, there is real opposition between two opposing equal forces because they cancel each other out, and the result of both is 'stasis'. However, in this example, stagnation is a lack or deficiency. The most genuine being, on the other hand, cannot contain real opposition since it cannot contain a lack or deficiency. Thus, some of the possibilities that can create real opposition must appear as determinations of substance, while others must appear as determinations of consequents.

Despite some differences, the overlap between Kant's argumentation style in this article and Spinoza's argumentation is striking. Both arguments argue that the grounding of givenness leads us to the idea of a necessary/absolute existence. Kant wants to distance himself from Spinoza, by arguing that not all possibilities can be considered as determinations of the absolute. In conclusion, unlike Spinoza, Kant tries to preserve the ontological independence of singular things. For Spinoza attributing ontological independence to individual things exhibits a conceptual inconsistency with the idea of the absoluteness of the substance.

Ideal of Pure Reason

Kant begins his discussion in this passage with the thesis of "complete determination". Accordingly, the possibility of a singular thing requires that the concept of that singular thing can be determined completely (A 572/B 600). However, this implies the sum of all possibilities (i.e., predicates) (A572/B600). Complete determination requires the whole of the reality (*omnitudo realitatis*) (Grier 2010: 267). Next, Kant argues that whole of the reality requires the "highest truth" or the "most real being" (*ens realissimum*).

What necessitates this transition is the mind's demand to reach unconditionally from a given conditionality (A308/B364). The only unity that can fulfill this immanent

demand of the mind is an unconditional unity. In this sense, the idea of the most genuine being, whose condition is not outside of itself, is an ideal that reason necessarily arrives to fulfill the requirement of complete determination. Moreover, for Kant, the idea of the most real existence and the idea of necessary existence coincide.

The argumentation in this passage coincides with the argumentation of the OPA, and thus with Spinoza's reasoning: existence implies a necessary being, and necessary being can only be grasped in its singularity because it is absolute.

Interestingly, Kant's first explanation of the relationship between the absolute singular being and the multiplicity derived from this being overlaps with Spinoza's metaphysics. First conditional entities are derived from the unconditional through negation. The most real being contains within itself all possible predicates as the condition of conditioned beings. A contingent existence, on the other hand, emerges with a constraint on this infinite qualitative richness. (A576/B603). This thought attributes both spatiality and thought to one and the same substance as qualities, in opposition to Cartesian philosophy and parallel to Spinoza's metaphysics.

However, Kant immediately denies the possibility of such a relation and argues that the essential nature of the relationship between the unconditional and the conditional should be grasped as the relationship between ground and consequence (A579/B607). The basic argument is that the unconditioned entity cannot be grasped as the totality of its parts. However, Kant consistently denies the fact that Spinoza's substance is not a totality consisting of independent parts. It seems that Kant is forcing to render Spinozism a metaphysical position with some internal absurdity.

Conclusion

The argument of the article is not the idea that Kant seeks answers to metaphysical questions such as "the necessary condition behind the possibility of existence, the relationship between the conditional and the unconditional" in the first critique, and that his answer coincides with Spinoza's metaphysics. Indeed, such a thought would constitute an argument incompatible with the first critique. After all, the fundamental problem of the first critique is the legitimacy of the mind to ask such questions. However, according to the approach of this article, Kant, in the texts we have examined, explains that if reason is to give an answer to these questions, this answer must be based on a certain rational/logical necessity. And this necessity is best reflected in Spinoza's philosophy.

Thus, Kant (2015: 82-83), in the second critique, argues that the end of rationalism is Spinozism. However, Spinozism, though the most consistent form of

rationalism, harbors the scandalous idea of substance monism (*ibid.*). This scandalous idea posits man as an indifferent part of nature. It does so by making space an attribute of unconditional being. In other words, it brings a monistic ontological understanding that attributes all determination to God, unlike dualistic ontologies that allow the transcendence of God (and position man as a 'kingdom within a kingdom' thanks to this transcendence).

However, the reference to the consistency of Spinoza's system aims to emphasize the inability of other philosophers to give an answer to Spinoza, rather than being a tribute to Spinoza. Monism deprives man of his privileged position in the universe, but the traditional dualist ontologies, which try to preserve this position, has failed to give a consistent answer to Spinoza's philosophy until Kant. The aim of Kant's philosophy is primarily to protect this privileged position of man and to do this by allowing the traditional theist model. However, if this possibility cannot be provided from within the structure of thought, then it is provided by limiting thought's claims of knowing. The purpose of restricting knowing is to enable dualist/theistic explanation within the inconsistencies revealed by monism. After all, insisting “on the urgent need to restrict the scope of philosophical reason;” and demanding “complete separation of spirit and matter and the apartness of humanity” are characteristics that define of Kant's philosophy, both pre-critical and post-critical. (Israel, 2011: 197-198). Kant's regulative idea is still the transcendent idea of God The condition of making this idea a regulative idea is to limit the demands of reason and make room for belief.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Allison, H. E. (2018). Kant's Critique of Spinoza. *The Philosophy of Baruch Spinoza* (ed. Richard Kennington, ss. 199-219). Washington: The Catholic University of Amerika Press.

Bennett, J. (1984). *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boehm, O. (2012). Kant's Regulative Spinozism. *Kant-Studien* (103), 292-317. doi: 10.1515/kant-2012-0020

Boehm, O. (2014). *Kant's Critique of Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.

Boehm, O. (2018). Kant and Spinoza Debating the Third Antinomy. *The Oxford Handbook of Spinoza* (ed. Michael Della Rocca, ss. 482-511). New York: Oxford University Press.

Cassirer, E. (1951). *The Philosophy of Enlightenment*. New Jersey: Princeton University Press.

Curley, E. (1988). *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.

Della Rocca, M. (2008). *Spinoza*. London: Routledge.

Descartes, R. (1982). *Principles of Philosophy* (trans. Valentine R. Miller and Reese P. Miller). London: Kluwer Academic Publishers.

Grier, M. The Ideal of Pure Reason, *The Cambridge Companion to Kant's Critique Of Pure Reason* (ed. Paul Guyer, ss. 266-290). USA: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (1990). *Lectures on The History of Philosophy Vol III*, (ed. Robert Brown, trans. Robert Brown and J. M Steward.). California: University of California Press.

Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana: Purdue University Press.

Israel, J. (2011). *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*. Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. (1992). The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of The Existence of God. *Theoretical Philosophy 1755-1770* (ed. David Walford, trans. David Walford, Ralf Meerbote, ss. 107-195). USA: Cambridge University Press.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, (ed., trans. Paul Guyer and Allen W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2015). *Critique of Practical Reason*, (ed. and trans. Mary Gregor). UK: Cambridge University Press.

Melamed, Y. Y. (2018). The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics. *The Oxford Handbook of Spinoza* (ed. Michael Della Rocca, ss. 484-113). New York: Oxford University Press.

Melamed, Y. Y. (2021). "Omnis determinatio est negatio": Determination, Negation, and Self-negation, Spinoza, Kant, and Hegel. *Spinoza and German Idealism* (ed. Yitzhak Y. Melamed and Eckart Förster. Ss. 175-196). Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Spinoza, B. (2002). *Ethics*. Spinoza, Complete Works (ed. Michael L. Morgan, trans. Samuel Shirley, ss.213-383). Indianapolis: Hacket Publishing Company.

Spinoza, B. (2002). *The Letters*. Spinoza, Complete Works (ed. Michael L. Morgan, trans. Samuel Shirley, ss.213-383). Indianapolis: Hacket Publishing Company.



Makale Geliş | Received: 07.10.2022
Makale Kabul | Accepted: 22.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1185853

Ayşe Çiğdem KOCAMAN

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof. Dr.
Nişantaşı Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, İstanbul, TR
Nişantaşı University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0003-1354-1335
aysecigdem.kocaman@nisantasi.edu.tr

Gasset Felsefesinde Kitleselleşme Sorunu, Kültür Eğitimi ve Üniversitenin Misyonu¹

Öz: İspanya'nın önemli düşünürlerinden José Ortega y Gasset'e göre, Avrupa'da 19. yüzyılda başlayan kiteselleşme, 20. yüzyılda da toplumsal, kültürel, siyasal alanda önemli bir sorun haline gelmiştir. Kamusal yaşama bütünüyle kültürden yoksun, niteliksiz kitle insanının/kitlelerin hâkim olduğunu ileri süren Gasset, kitlelerin bu anlamda ayaklandığına, insanın kendini ve yaşamını yapılandırıp şekillendiren ortam koşullarının belirleyicisi haline geldiğine dikkat çekmektedir. Kitlelerin kamusal yaşam üzerindeki egemenliğini, kiteselleşme sorunu olarak nitelendiren Gasset, kendilerini dahi yönetmekten aciz olan kitlelerin ayaklanmasıyla birlikte, insanın kökten gerçekliği olarak gördüğü yaşamın her alanında sorumsuzluğun, başıboşluğun hüküm sürdüğünü düşünmektedir. Gasset'in gözünde bu durum, insanlığın geleceğini tehdit etmekte, tarihsel bir bunalımın kapısını aralamaktadır. Bu nedenle kitle insanını yeni baştan düzenlemenin, karakterini iyileştirmenin, ona sorumluluk ruhu, yaşamsal birtakım değerleri aşılamanın şart olduğunu belirtmektedir. Gasset'e göre bu da ancak üniversiteler aracılığıyla gerçekleştirilecek olan kültür eğitimiyle mümkündür. Yaşadığı dönemin toplumsal koşullarını şaşkıncu bir berraklıkla tespit eden Gasset, kiteselleşme sorununa ilişkin ileri sürdüğü görüşleriyle güncelin ötesinde düşünebilen bir filozof ve eğitimcidir. Onun kiteselleşme sorununa yaklaşımı hem 21. yüzyılın dünyası hem de insanlığın geleceği açısından yol gösterici bir niteliktedir. Bu çalışma, Gasset'in felsefesinin odak noktasını oluşturan kiteselleşme sorununun doğasını, nedenlerini, bu sorunun çözümüyle bağlantılı olarak öne sürdüğü kültür eğitimiyle ilgili görüşlerini ve bu doğrultuda üniversiteye yüklediği misyonu ele almayı konu edinmektedir. Çalışmada Gasset'in, kiteselleşme sorunu ile kültür eğitimi ve üniversite, yükseköğretim arasında nasıl bir bağ kurduğunu ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kökten Gerçeklik Olarak İnsan Yaşamı, Kitle İnsanı, Soylu İnsan, Kiteselleşme, Kültür, Kültür Eğitimi, Üniversite.

¹ Bu çalışma "José Ortega y Gasset'te İnsan, Değer ve Kültür Bağlamında Kiteselleşme Sorunu" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir. (Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, danışman Doç. Dr. Muttalip Özcan, Haziran 2020)

The Problem of Massification in Gasset Philosophy Cultural Education and the Mission of the University

Abstract: According to José Ortega y Gasset, one of Spain's most important philosophers, the massification, which began in Europe in the 19th century, has become a significant social, cultural, and political issue in the 20th century. Claiming that public life is completely devoid of culture and unqualified mass people/masses dominate, Gasset draws attention to the fact that the masses revolt in this sense and become the determinant of the circumstance conditions that structure and form one's self and life. Gasset, who described the domination of the masses over public life as a problem of massification, believed that irresponsibility, aimlessness rule over all aspects of human life that he regarded as the radical reality, with the rebellion of masses, who were unable to govern even themselves. According to Gasset, who stated that this situation threatens the future of humanity, leads up to a historical crisis, and therefore it was essential to reshape mass man, to advance their characters, to plant them spirit of responsibility and certain fundamental values, this could only be accomplished through cultural education provided by universities. Gasset, who identified the social conditions of his time with astonishing clarity, was a philosopher and educator who could think beyond the present with his views on the problem of massification. For this reason, Gasset's approach to the problem of massification is a guide for both the world of the 21st century and the future of humanity. As a result, this research focuses on the nature and origins of the massification problem, which is at the center of Gasset's philosophy, as well as his ideas on cultural education and the mission he put on the university accordingly. In the study, it is aimed to suggest how Gasset made connection between the problem of massification and cultural education, university, and higher education.

Keywords: Human Life as Radical Reality, Mass Man, Noble Man, Massification, Culture, Culture Education, University.

Giriş

“Böyle bizimki gibi, sırf bir ‘akıntı’ ve kendini bırakış çağında, ‘kendini bırakmayan’ kişilerle temas kurmak iyi olur”²

İspanyol düşünür Joaquin Costa'nın “İspanya'nın düşünsel ve ahlaksal çölünde onun başı yalnız, koca, eski bir kale gibi yükseldi” sözleriyle betimlediği filozof, José Ortega y Gasset'tir (Ibáñez 1998: 321). “Tüm emelim, dingin havuzlara taş parçacıkları atan bir hoca olmayı başarabilmekten öteye gitmiyor” (Akt. Işık 1998: 17) diyen Gasset'in tek amacı, insan yaşamını yüceltme, anlamlı ve değerli kılma sorumluluğunu alabilen gerçek anlamda aydın kişiler yetiştirmektir. Bu amacını, yaşamında, kitaplarında, öğretmenliğinde, gazeteciliğinde daima hissettiren Gasset, 1883 yılında Madrid'de dünyaya gelmiştir. Felsefe eğitimini

² Gasset 2014b:15.

Madrid Üniversitesi'nde tamamlamış, yine aynı üniversiteden felsefe doktoru olarak mezun olmuştur. 1905 yılında Almanya'ya giden Gasset, önce Leipzig, daha sonra da Berlin Üniversitesinde çalışır. Ardından Marburg Üniversitesi'ne geçerek H. Cohen ve P. Natorp'un yönetiminde çalışmalarına devam eder. Burada daha çok Nietzsche, Schopenhauer, Humbolt ve Darwin'in düşünceleriyle birlikte özellikle Kant felsefesine yoğunlaşır. 1910 yılından itibaren Madrid Üniversitesi metafizik kürsüsünde yaklaşık çeyrek yüzyıl felsefe profesörü olarak çalışan ve pek çok eserini de bu süre zarfında kaleme alan Gasset, 1955 yılında yaşama veda eder (Ibáñez 1998: 323-325).

Geride düşünce dünyasında oldukça ilgi gören çok sayıda eser bırakan Gasset'in başlıca yapıtlarından biri, yaşam ve ortam koşulları üzerine felsefi düşüncelerini serimlediği *Adem Cennette* (1910) çalışmasıdır. Bunun yanı sıra, felsefesinin temel kavramlarının ilk örneklerini *Don Kişot Üzerine Düşünceler* (1914) eserinde sunan Gasset, bu kitabında hem Cervantes dolayımında İspanyol kültürü üzerine görüngübilimsel çözümler yapmakta hem de yaşamı, felsefeyi, sanatı, kültürü, geleceği, gerçekliği ve varoluşu sorgulamaktadır (Güçlü ve diğ., 2008: 1082). *Omurgasız İspanya* (1921) eserinde ise ülkesi İspanya'nın diğer Avrupa halklarıyla ortak bir yaşam sürmesinin koşullarının ne olduğu sorusuna odaklanmaktadır. Bu soruyu *Çağımızın Sorunu* (1923) kitabında yanıtlamakta ve tarihsel bir perspektiften Avrupa toplumlarını irdeleyerek, kuşak, perspektivizm, yaşamın değerleri gibi konuları ele almaktadır. Ayrıca yaşamsal akıl (*vital reason*) kavramının ilk tohumlarını bu çalışmasında atarak yaşama yön veren hayati fikirler sistemi olarak gördüğü kültürü yaşamsal bir zemine oturtmayı amaçlamakta, bunu yaparken de yeni çağın fiziksel-matematiksel akılcılığının ve göreceliğin sıkı bir eleştirisine girişmektedir. *El Sol* gazetesindeki yazılarından oluşan *Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üstüne Düşünceler* (1925) başlıklı iki uzun denemesinde ise çağının sanat ve edebiyat anlayışı üzerine değerlendirmeler yapan

Gasset, 1930 yılında en büyük eseri olan *Kitlelerin Ayaklanması*'nı³ yayımlar (Işık 1992: 16-18).

İnsan ve toplum felsefesi açısından çağdaş düşünce tarihinin dikkate değer özgün örneklerinden biri olan *Kitlelerin Ayaklanması* eserinde, “kitle insanı/kitleler” ve “soylu insan/seçkin azınlık” olarak iki farklı insan tipinden söz eden Gasset, kültürden yoksun, niteliksiz olarak betimlediği kitlelerin, yaşamın hemen her alanındaki egemenliğini tartışmaktadır. Bu durumu, içinde yaşadığı çağın bir özelliği olarak gören Gasset, kitlelerin insanı ve insan yaşamını yapılandırıp şekillendiren ortam koşullarının belirleyicisi haline geldiğine, toplumlara, kültürden siyasete, yargı işlevlerinden ahlaka, ekonomiye, dine, gelenek göreneklere, hatta giyim kuşam, keyif alma tarzına kadar tümüyle kitle insanının hâkim olduğuna, kitlelerin bu anlamda ayaklandığına dikkat çekmektedir. Ayaklanan kitlelerin kamusal yaşam üzerindeki hâkimiyetini, kiteselleşme sorunu olarak nitelendiren Gasset, bu durumun insanlığın geleceğini tehdit ettiğini, tarihsel bir bunalımın kapısını araladığını ileri sürmektedir (2014b: 34-35, 39, 42-45). Bu nedenle Gasset'e göre hiçbir üstün değer tanımayan kitle insanının karakterini iyileştirmek, ona sorumluluk bilinci kazandırmak şarttır. Bu da ancak üniversiteler aracılığıyla gerçekleştirilecek olan kültür eğitimiyle mümkündür.

Kültür eğitimini, kiteselleşme sorununun çözümünde umut vadeden tek yol olarak gören Gasset, 19. yüzyıldan itibaren okullarda, özellikle de üniversitelerde kitlelere modern yaşam tekniklerinin ötesinde hiçbir şeyin öğretilmediğini, yükseköğrenimin bilime, uzmanlaşmaya, teknolojiye dayalı meslek eğitimine

³ Gasset'in bu eseri dilimize “Kitlelerin İsyanı”, “Kitlelerin Ayaklanması” gibi farklı başlıklarla çevrilmiş ve farklı yayınevleri tarafından basılmıştır. Çalışmada eserin Türkçeye Neyyire Gül Işık tarafından “Kitlelerin Ayaklanması” olarak çevrilen, İş Bankası Kültür Yayınları'nın 2014 yılı, 4. Baskısı kullanılmaktadır. Ayrıca Gasset'in diline hâkim olmak, terminolojisini doğru kullanmak/aktarmak bakımından gerekli görülen yerlerde eserin İngilizce çevirisinden de yararlanılmıştır. Çalışmada, “Kitlelerin Ayaklanması” eser adı olarak kullanıldığında *italik*, Gasset'in dile getirdiği bir olguyu betimlemek üzere kullanıldığında ise düz şekilde yazılmaktadır. Öte yandan çalışmada, özel isim olarak “Gasset” ile ilgili kullanılan ekler, onun dilimize çevrilen eserlerinde yer aldığı gibi yazılmaktadır.

yoğunlaştığını, kitlelere sorumluluğun, yaşamsal değerlerin kültür eğitimi yoluyla aşılamadığını, kitlelerin bu anlamda eğitiminin başarısız olduğunu belirtmektedir (2014b: 79). Gasset, genel olarak eğitim ve yükseköğretim hakkındaki düşüncelerini, *Üniversitenin Misyonu*⁴ eserinde dile getirmektedir. Bu kitabında üniversite reformuna, öğrenci odaklı bireyselleştirilmiş eğitime ve kültür eğitimine değinmekte, kitleselleşme sorununun çözümüyle ilgisinde üniversitelere kültür eğitimi vermeleri ve yaşamsal bir kültürün inşa edilmesi yönünde bir misyon yüklemektedir.

Gasset'in bu eserlerinin yanı sıra, dilimize kazandırılan diğer önemli yapıtları, *Sevgi Üstüne* (1933), *Kütüphanecinin Misyonu* (1934) ve "insanın doğası yoktur, tarihi vardır" tezini öne sürerek, tarihsel bir varlık olarak insan doğasını, tarihin insan yaşamı açısından anlamını ve tarihsel akıl (*historical reason*) kavramını ele aldığı, 1935'te yayımlanan *Sistem Olarak Tarih*'tir. Bunların dışında bir başka önemli eseri ise "İnsan Bilimleri Enstitüsü"nde verdiği "İnsan ve Herkes" başlıklı seminerin metinlerinden oluşan ve aynı adla yayımlanan kitabıdır. Onun, insan ve kökten gerçeklik olarak kabul ettiği yaşam üzerine düşüncelerini içeren *İnsan ve Herkes* (2014a) başlıklı eseri, ölümünden sonra basılan ilk yapıtıdır.⁵ Eserlerinde yaşamın içinden seçtiği konuları hem bireysel, ulusal ve evrensel boyutuyla hem de tarihsel-toplumsal bağlamıyla tartışan, neyi nasıl söylediğine önem veren Gasset, Albert Camus'ye göre, "Nietzsche'den sonra belki de Avrupa'nın yetiştirdiği en büyük yazar"dır (Salman, 2017a). Edmund Husserl'in "yeni İspanya'nın eğitimcisi"

⁴ *Üniversitenin Misyonu* eserinin dilimizde iki ayrı çevirisi bulunmaktadır. Eserin, 1997 yılında Birleşik Yayıncılık'tan basılan ilk çevirisi, Bülent Üçpınar tarafından yapılmıştır. Eserin ikinci çevirisi ise Neyyire Gül Işık tarafından yapılmış ve 1998 yılında Yapı Kredi Yayınları'ndan basılmıştır. Gasset'in düşüncelerini dilimize aktarma/yansıtma bakımından bu iki çeviri arasında yer yer anlam ve üslup farklılığı görüldüğünden, çalışmada eserin her iki çevirisine ve ayrıca İngilizce çevirisine başvurma gerekliliği doğmuştur.

⁵ Gasset'in çeşitli konferans metinlerinin bir araya getirilmesinden oluşan ve ölümünden sonra basılan diğer önemli çalışmaları, "Felsefe nedir? (1957), Leibniz'in İlke Kavramı ve Dedüktif Teorinin Gelişimi (1958), Evrensel Tarihin Yorumu (1960), Felsefenin Son Sözü ve Kaynağı (1966) ile Türkçeye de çevrilen Tarihsel Bunalım ve İnsan (1992) adlı eserleridir" (Cihan 2010: 23-24). Gasset'in biyografisine ve eserlerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. (Ibáñez 1998: 321-350). Ayrıca bkz. (Marías 1967: 442-446).

(Işık 1998: 10) olarak nitelendirdiği Gasset, Unesco'ya göre ise en önemli elli eğitimci arasında yer almaktadır (Güleryüz 2018: 54).

Gasset'in, çağdaş Avrupa felsefesinin hem önemli düşünürlerinden biri hem de yine önemli bir eğitimci olarak anılmasının ise başlıca iki nedenden kaynaklandığı söylenebilir. Bunlardan ilki Gasset'in, ülkesinin ve çağının toplumsal, kültürel, siyasal sorunlarına kayıtsız kalmaması, "ben, benimle ortamımın toplamıyım" (1963: 45) diyerek, insan yaşamının anlam ve değerini, insanın içinde yaşadığı ortamıyla olan bağlantısında sorgulamasıdır. İkincisi ise Gasset'in yaptığı bu sorgulamada, Avrupa'da 19. yüzyılda başlayan ve 20. yüzyılda da yine önemli bir sorun olmaya devam eden kitleselleşme, yığınlaşma sorununu şaşırtıcı bir berraklıkla görmesi ve bu sorunun çözümüyle ilgisinde temel kaygısının eğitim olmasıdır. Onun düşüncesinde, bireyleri hayatı anlamlı kılacak ve yüceltecek yaşamsal bir kültür felsefesine yönelmek, öncelikle yükseköğrenimin amacı, üniversitenin temel görevi olduğu gibi gerçek anlamda aydın kişinin ahlaksal-toplumsal yükümlülüğü, hatta başlıca işlevidir (Işık 1998: 8-9). Bu bağlamda Gasset, farklı tarihsel dönemleri, olayları, akımları ve yönelimleri bizzat deneyimleyerek düşüncelerini olgunlaştıran bir düşünürdür. Ayrıca öğrencilerine verdiği derslerde, halka açık seminerlerde, eserlerinde dile getirdiği insan ve insan yaşamı üzerine derin anlamlar içeren görüşleriyle bireyleri ve toplumu eğitime sorumluluğunu layıkıyla yerine getirmeyi başarmış bir eğitimcidir (Işık 1992: 7-8).

Bu noktada, insanın neliğinden yaşamına, toplumdan eğitime, kültüre, bilime kadar farklı alanlarda tartışmalar yürüten Gasset'in, 20. yüzyılın başlarında dile getirdiği kitleselleşmeyle ilgili tespitlerinin ve düşüncelerinin, çağımız açısından halen daha güncel veya geçerli olup olmadığı sorusu akıllara gelebilir. Bu soruyu, özellikle Gasset'in içinde yaşadığı dönemin toplumsal yapısı hakkında yaptığı bir betimlemeden hareketle yanıtlamaya çalışmak, hayata 67 yıl önce veda etmiş ve 21. yüzyılın dünyasını görememiş olmasına rağmen, onun "yığınlar", "kalabalıklar" ya da "kitle/kitleler", "kümelenme" olarak betimlediği olgunun sanki günümüzü

anlattığını, gözlemlerinin ve tespitlerinin halen daha güncelliğini, önemini koruduğunu göstermek bakımından yerinde olacaktır. Gasset, çağının kitleleşme, kümelenme veya bir yığınlaşma, doluluk sorunuyla karşı karşıya olduğuna dikkat çekmektedir. Öyle ki kentler insanlarla, evler kiracılarla, oteller konuklarla, istasyonlar yolcularla, kahveler müşterilerle ya da doktorların muayenehaneleri hastalarla tıklım tıklım doludur ve boş bir yer bulmak neredeyse her zaman için günlük bir sorun haline gelmiştir. Gasset'in ifadesiyle, gözler hayretle her yanı dolduran, uygarlığın yaratmış olduğu mekânları ve gereçleri sahiplenen kalabalığın neden olduğu kargaşayı seyretmektedir (Gasset 2014b: 40).

Gasset, tüm bu alanlarda yaşanan "doluluk", "kalabalık", "yığınlaşma", "kitle" dediği olgunun ilk bakışta doğal görülse de bu durumun arkasında yatan gerçeğin irdelenmesi, bu kalabalığın ne anlama geldiğinin sorgulanması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü söz konusu kalabalıklar, yığınlaşma, kiteselleşme olgusu sadece görünenden ibaret değildir. Gasset, kalabalık, yığın, kitle kavramların nicel ve görsel olmakla birlikte bu kavramlara sosyolojik açıdan bakıldığında karşımıza toplumsal kitle kavramının çıktığına dikkat çekmektedir (2014b: 41-42). Onun düşüncesinde kitleler birbirinden nitelik olarak ayırt edilemeyen, kendisini herkes gibi hissetmekten rahatsızlık duymayan bir insan tipini temsil etmektedir (2014b: 43). Gasset'e göre kitleler, daha önce toplumda seçkin azınlıkların, yani yaşam karşısında sorumlu, disiplinli, ölçülü bir tutum sergileyen kişilerin bulunduğu yerlere yerleşmiş, toplumun tercih edilen mevkilerinde ön plana geçmiştir. Ancak Gasset, kitlelerin toplumu yönetme/yönlendirme konusunda gerekli niteliklerden yoksun, son derece deneyimsiz ve bilgisiz olduğunu ileri sürmektedir (2014b: 44-45). Bu nedenle yaşamın hemen her alanına bir kargaşa, düzensizlik, sorumsuzluk ve başıboşluk hâkimdir. Öyle ki "kendi başına terk edilen her bir yaşam özünden yoksun kalmış, yapacak şeyi olmadığından bomboş" (Gasset 2014b: 175). Gasset, toplumun en üst mevkilerinde yer tutan kitlelerin hükümranlığını ise tek bir

cümleyle “başkişiler yok artık: yalnız koro var” şeklinde ifade etmektedir (Gasset 2014b: 41).

Gasset’in yaşadığı dönemin toplumsal yapısıyla ilgili yaptığı bu gözlem ve belirlemelere, çağımızda “mega metropoller” olarak adlandırılan şehirlerde yaşayan milyonlarca insanı düşünerek baktığımızda benzer bir durumun yaşandığı söylenebilir. Çünkü günümüzde de doluluk, yığılma olgusu eğitimde, sağlıkta, siyasal, ekonomik veya hukuki sistemlerde, kısacası yaşamın hemen her alanında birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Bu açıdan kitleselleşmenin ya da onun “kümeleşme, doluluk” (Gasset 2014b: 47) dediği olgunun bugünün temel problemlerinden biri olduğu ileri sürülebilir. Öte yandan günümüzde dünya genelinde artan şiddeti, terör olaylarını, açlık, yoksulluk, salgın hastalıklar, iklim krizi gibi sorunları, yaşamın adeta yaşanmaya değer olup olmadığını sorgulatan insanlık dışı manzaralar karşısındaki duyarsızlığı, değerlerin her geçen gün değerini yitirdiğini, insan ilişkilerinin çoğunlukla çıkar ittifakına dönüştüğünü göz önünde bulundurduğumuzda, Gasset’in dönemine kıyasla çağımızda kitleselleşmenin daha da görünür olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Gasset üzerine çalışmalar yürüten ABD’li akademisyen Patrick H. Dust, İspanya’nın en yetkin kültür organlarından biri olarak bilinen *Revista de Occidente* dergisindeki bir yazısında Gasset’in içinde bulunduğu çağa ilişkin tespit ettiği kitleselleşme sorunuyla ilgili belirlemelerinin bugünün dünyasında halen canlılığını, güncelliğini koruduğunu belirtmektedir (Akt. Işık 1992: 31)

Dust, insanın çevresini yaşamını tehlikeye atacak bir biçimde hiçe sayarak yıprattığı, teknolojinin tehlikeli boyutlara ulaştığı, sağduyunun azaldığı, farklı türden bağımlılıkların arttığı, kitle iletişim araçlarının güdümü altındaki kitlelerin, basmakalıp görüşleri, önlerine sunulan her türlü hazır formülü giderek daha kolay ve hızlı bir şekilde benimsediği günümüz dünyasında, Gasset’in insan, kültür gibi kavramlarla ilgili görüşlerinin, güncel ve gerçekçi bir hümanizma biçimi olarak kurtarıcı bir özelliğe sahip olduğunu ifade etmektedir (Akt. Işık 1992: 31).

Dolayısıyla yaşadığı dönem itibariyle ileri sürdüğü tespitleri ve görüşleriyle güncelin ötesinde düşünebilen bir filozof ve eğitimci olan Gasset'in, kitleselleşme sorununa yaklaşımı hem 21. yüzyılın dünyası hem de insanlığın geleceği açısından yol gösterici bir nitelik taşımakta ve bu bakımdan felsefe tarihinde özgün bir yer teşkil etmektedir. Bu çalışma, Gasset'in düşüncelerinin odak noktasını oluşturan kitleselleşmenin doğasını, nedenlerini, bu sorunun çözümüyle bağlantılı olarak öne sürdüğü kültür eğitimine ilişkin görüşlerini ve bu yönde üniversitelere yüklediği misyonu ele almayı konu edinmektedir. Çalışmada, Gasset'in kitleselleşme sorunu ile kültür eğitimi ve üniversite, yükseköğretim arasında nasıl bir bağ kurduğunu ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Bu amaç doğrultusunda, öncelikle Gasset'in insan anlayışına ve kökten gerçeklik olarak gördüğü insan yaşamı hakkındaki görüşlerine yer verilmektedir. Çünkü onun kitleselleşmenin çözümüne yönelik önerileri, insanın neliğine ve yaşamına ilişkin belirli birtakım kabullere dayanmaktadır. Gasset'in, insan anlayışı ve insan yaşamıyla ilgili düşünceleri, konunun izin verdiği ölçüde felsefesinin yapı taşını oluşturan, yaşamsal akıl, tarihsel akıl, kültür, ortam (*circumstance*), benliğe dalma, ötekileşme gibi kavramlarla ilişkisinde ele alınmaktadır. Gasset felsefesinde kitleselleşmenin ne anlama geldiği, insan yaşamında nasıl bir sorun yarattığı ise onun "kitle insanı ve sıradan yaşam" ile "soylu insan ve soylu yaşam" olarak birbirinden ayırdığı iki farklı insan tipi ve yaşam biçimi hakkındaki düşüncelerinden hareketle ortaya konulmaktadır. Ardından da bu sorunun çözümüyle ilgisinde öne sürdüğü kültür eğitimine ve bu bağlamda üniversitenin misyonuna dair görüşlerine yer verilmektedir.

1. Gasset'in Düşüncesinde İnsan ve Kökten Gerçeklik Olarak İnsan Yaşamı

Gasset'in, insanın neliğine ilişkin düşüncelerinin hareket noktasını, başta Descartes felsefesi olmak üzere genel anlamda modern çağın insan anlayışına yönelttiği eleştiriler oluşturmaktadır. Gasset, özellikle Descartes felsefesinin, insanın neliğini doğa bilimsel yöntemler kullanarak genel ilkeler halinde açıklamaya

çalıştığını, insanın yapısal bütünlüğünü parçalayarak akli adeta Tanrılaştırıp yaşamla olan bağını kopardığını ileri sürmektedir (2015: 6-7). Descartes felsefesinin, yaşamdan soyutlanmış bir insan düşüncesinin ortaya çıkmasına, bilimin baş değer yapılmasına, kültürün bilime indirgenmesine neden olduğunu düşünen Gasset'e göre, fiziksel-matematiksel akıl anlayışı, "insan nedir?" sorusuna doyurucu bir yanıt verememiş, insan yaşamıyla ilgili sorunları bir çözüme kavuşturmakta yetersiz kalmıştır (2015: 6-9, 15). Gasset'e göre insanı anlamak, onun neliğini ortaya koymak için öncelikle Descartes'in yapmadığını yapmak, yani "res cogitans" ve "res extensa" da hem düşünen hem de yer kaplayan *res* teriminin, düşünen ya da yer tutan niteliklerinden önceki yapısının ne olduğunu sorgulamak gerekmektedir (2015: 19-20).

Gasset'in ifadesiyle "geleneksel varlıkbilimde, *res* terimi her zaman *natura* ile bağlantılıdır ya eşanlamla kullanılırlar ya da *natura*'nın asıl *res*, *res*'in ilkesi olduğu anlamında" (2015: 20). Bu açıdan Gasset'e göre, Aristoteles'in düşüncesinde de doğa (*natura*) terimi, "physis (φύσις) değişimlerin değişmez ilkesi"ni anlatmaktadır (2015: 22). Ancak Gasset, doğa (*natura*) teriminin Aristoteles için taşıdığı anlamdan oldukça uzaklaştığını, önce Stoacılar tarafından Rönesans'a, oradan da modern çağa anlam bakımından değişikliğe uğrayarak aktarıldığını ileri sürmekte ve modern çağ itibarıyla de halen geçerli olan "olguların yasası" anlamına kavuştuğunu belirtmektedir (2015: 20). Bu bağlamda "*natura* olguları düzenleyen kural ya da kurallar dizgesidir – kısacası, yasadır" (Gasset 2015: 20). Dolayısıyla Gasset'e göre "devingen şeyde, o şeyin hareketiyle değişmeyen, devinimi sırasında kalıcı olan özelliği" ifade eden doğa (*natura*) terimi, sabit bir tutarlılıkla varolan nesnelere, yani değişmeyen "şeyler" in kuralını veya maddesel olguların yasasını anlatan bir terime dönüşmüştür (2015: 22). Böylelikle insanı doğalcı bir biçimde anlamaya çalışan fiziksel-matematiksel akıl da insan doğasının yasalarını ortaya koymaya girişmiştir (2015: 24-26).

Ne var ki insanın bir nesne olmadığını, sonsuza kadar sabit bir belirlenmişlikle varolan tıpkı bir taş gibi incelenemeyeceğini öne süren Gasset'e göre insanı anlamak, onun neliğini ortaya koymak, fiziksel-matematiksel akıldan, maddesel olguları açıklamak için kullanılan doğa bilimsel yöntem ve kavramlardan tümüyle farklı bir akıl anlayışı ve yine farklı birtakım yöntemler ve kavramlar gerektirmektedir (2015: 17). Çünkü insan "şeyler" gibi sabit, önceden belirlenmiş, durağan bir varlık yapısına sahip değildir. İnsan varlığının temelinde değişme kavramı bulunduğunu düşünen Gasset, değişmeyi insanın özü ve yapısal bir özelliği olarak görmektedir. Ona göre insan, dinamik ve hep yeni olanaklara açık bir varlıktır. Dolayısıyla insanın varoluşuna, onun olabileceği şeylere bir sınır getirmek imkânsızdır (2015: 26-29).⁶ İnsanı önceden belirleyen ve yönlendiren tek unsur, onun geçmişi, yani tarihidir (Gasset 2015: 38-39). Bu nedenle insan söz konusu olduğunda "doğa" düşüncesinin aşılması gerektiğini belirten Gasset, "olma halinde" yaşayan insanın doğasından bahsetmenin mümkün olmadığını, hatta bunun bir hata olduğunu ileri sürmektedir. Gasset'e göre "olma halinde" yaşayan, tarihsel bir varlık olan insanın doğası yoktur, tarihi vardır. İnsanın temel gerçekliği ise yaşamdır (2015: 36-39).⁷

⁶ Gasset'in ifadesiyle "insanoğlu son derece yoğrulabilir bir kendiliktir, istenilen her şey olmaya elverişlidir. Öyledir, çünkü başlı başına hiçbir şey değildir, 'siz nasıl istiyorsanız öyle' olmaya hazır salt potansiyeldir" (2015: 29). Bu nedenle Gasset'e göre, insanın varlığı, varolma özgürlüğüdür.

⁷ Gasset'e göre "doğa ile nesnelere arasında ne ilişki varsa -gerçekleştirilmiş işler olarak- tarih ile insan arasında da aynıdır. (...) "Tanrı'nın doğası yapmış olduğu şeydir'der Ermiş Augustinus. İnsan da öyle, yapmış olduğu şeylerden başka doğası yoktur" (2015: 39). İnsanı, kendi kendisini ortam koşulları doğrultusunda yaratan ve yapılandıran adeta "durumsal bir Tanrı" olarak betimleyen Gasset'in düşüncesinde insan, "kendi başından geçen şeydir, kendi yaptığı şeydir" (2015: 38). Öte yandan insanın kendi varlığını ve geleceğini, geçmişine adeta can vererek inşa ettiğini düşünen Gasset'e göre, varoluşunun temelinde değişim olan ve "olma yolunda" yaşayan insan, kendini ve yaşamını tarih içinde şekillendirmektedir. Bu nedenle insan yaşamının ufku tarihseldir ve insan ancak tarihsel bir düzlemde tanımlanabilir, yani tarihsellik her insanın yaşamının bir parçasıdır (Marías 1967: 453, 458). Gasset'in deyişiyle "insan yaşamı her an, bugünümüzde sürüp giden ve etkisini sürdüren bir geçmiş göz önüne alınca ortaya çıkan şeydir. Gerçeğimizin bu özelliğini adlandırmak için elimizde 'tarihsellik'ten başka sözcük yok" (2013: 126). Dolayısıyla insan ve insan yaşamı söz konusu olduğunda, tüm durağan kavramları bir kenara koyup, "doğal" olmaktan çıkartıp, onlara kökten bir "tarihselleştirme" işlemi uygulanmalıdır (Gasset 2015: 83). Çünkü tarih, insanın kökten gerçeği olan yaşamın sistematik bilimidir (2013: 120). Gasset'in doğa, insan doğası, yaşam ve tarih hakkındaki düşünceleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için *Sistem Olarak Tarih* (2015) eserinde V. ve VII. bölümlere bakılabilir.

Gasset'in düşüncesinde yaşam, insan varlığının kendisi, insanın kökten gerçekliğidir (2014a: 51-52). Ancak bu gerçeklik, yani yaşam, insana yapılabildiği tamamlanmış olarak verilmemiştir. Yaşamını içgüdüleriyle yaşayan hayvanın aksine, insanın kendini ve kökten gerçekliği olan yaşamını, seçimleri ve eylemleriyle yapılandırmak zorunda olduğunu belirten Gasset, bunun için de insan yaşamının yapısı gereği anlamlı, sağduyulu uğraşlara adanması gerektiğini düşünmektedir (2014a: 55, 67; 2014b: 175). Fakat insan, yaşamın her anında oyalanacağı şeyi değil, kendisini ve yaşamını adayacağı şeyi seçmelidir. Çünkü insan dışındaki diğer canlılar yalnızca yaşarlar. Oysa insana yalnızca yaşama seçeneği verilmemiştir. İnsan kendisini yaşamına, yaşamını ise kaçınamayacağı sorumluluklara, belirli birtakım uğraşlara adanmak zorundadır (Gasset 2005: 14). Başka bir deyişle yaşamın kendi içinde anlam ve değerden yoksun kalmaması, insanlığın berisinde gayri insanî bir yaşama dönüşmemesi için insan, yaşamını neye adayacağına, nasıl bir kişi olacağına karar vermek, hangi yöne gideceğini seçmek durumundadır (Gasset 2014b: 175; 2015: 28-29). Bu açıdan insan yaşamını adeta bir yol kavşağına benzeten Gasset, tüm canlılar arasında yalnızca insan türüne tanınmış olan bu zorunluluğu insan için hem bir ayrıcalık hem de insan varlığının bir koşulu olarak görmektedir (Gasset 2005: 14).

Gasset'e göre bu durum, insanı ister istemez özgürlüğe, özgürlüğünü kullanmaya zorlamaktadır. Çünkü insanın içinde yaşadığı ortam koşulları, insana "yapmanın ve olmanın değişik olasılıklarını" sunmaktadır (Gasset 2014a: 57). Dolayısıyla çeşitli olanaklar ve olasılıklar karşısında karar vermenin değişmez bir süreci olan yaşamın en önemli özelliklerinden biri, ortamsal, yani ortam koşullarına eş olmasıdır (Gasset 2014a: 67).⁸ Bu bağlamda "yaşamak, bir ortamın çaresiz tutsağı olmaktır" (Akt. Işık 1995: 9). Fakat "ortamda olmak" anlamında insan varlığı, dingin ve edilgen değildir (Gasset 2014a: 56). Ayrıca "yaşamımız, her an ve her şeyden önce, elimizdeki olanakların bilincidir. (...) Yaşamımız denilen garip mi garip olayın

⁸Ayrıntılı bilgi için bkz. (Gasset 1960: 241). Gasset'in, perspektivizm üzerinden değerlendirdiği ortam kavramına ilişkin düşünceleri için de ayrıca bkz. (Gasset 2014a: 70-77).

temel koşulu her zaman önünde çeşitli çıkış yolları bulunmasıdır” (Gasset 2014b: 67). Bu nedenle Gasset’in düşüncesinde yaşamak her ne kadar bir ortamın çaresiz tutsağı olmak anlamına gelse de insanın tutsaklığını, hayvanın tutsaklığından ayıran temel nitelikli fark, insanın “benliğe dalma”, yani düşünebilme olanağına sahip olmasıdır (Gasset 2014a: 34-35, 54-56). Gasset’e göre insan, benliğe dalma yetisi sayesinde hayvanın son veremediği bu tutsaklığa son vererek ortam koşullarının sunduğu imkânlar doğrultusunda, kendi çabası ve uğraşısıyla yaşamını adayacağı şeyi seçebilme, kendi varoluş biçimini yaratabilme, yaşamının sorumluluğunu alabilme, yani kendi yaşamını ve kişiliğini seçebilme özgürlüğüne sahiptir (2014a: 55-57). Dolayısıyla Gasset, insanı kendinin nedeni olarak görmektedir. Onun deyişle “insan kendisini yapan kendiliktir” (Gasset 2015: 28). Yaşam ise başkasına aktarılamayan bir sorumluluk, hep bir seçim, bir iş, bir uğraş demektir. Bütün bunların tamamı da her bir insanın kendi kökten gerçekliğini, yani kişisel ve insanî yaşamını oluşturmaktadır (Gasset 2014a: 55-57, 67-68).

İnsana dair her şeyi yaşam üzerinde temellendiren Gasset’e göre akıl da yaşamın bir fonksiyonu, iç işlevidir (Dobson 1989: 172). Nitekim insanın kökten gerçekliği olan yaşamını ilke edinerek yapılandırmasını, yaşamına yön vermesini sağlayan her türlü zihinsel işlemin tam anlamıyla akıl olduğunu belirten Gasset, bu düşüncesini yaşamsal akıl kavramıyla⁹ açıklamaktadır (Gasset 2015: 44-45). Özellikle modern dönemin mutlak, fiziksel ve doğalcı akıl anlayışının, akılı hadımlaştırarak yaşamdan soyutladığını ileri süren Gasset’e göre, akıl her şeyden önce insanı gerçeklikle, yani yaşamla buluşturmalı, yaşama dayanmalı, yaşamdan beslenmelidir (Marías 1967: 452-453). Çünkü “akıl, yaşamın yalnızca bir biçimi ve işlevidir” (Gasset 2013: 105). Dolayısıyla aklın öncelikle yaşamın gereksinimlerini görerek, yaşama hizmet etmesi gerektiğini düşünen Gasset, yaşamsal akıl düşüncesini, yaşamdan kopuk, salt soyut anlamda fiziksel-matematiksel akıl olarak

⁹Gasset’in yaşamsal akıl ya da “dirimsel us” düşüncesi, “bir dizgenin evrensel ilkelerini ortaya çıkarmaktan çok, tarihsel olarak belli, çetin ve öne çıkmış felsefe sorunlarını çözmeye yönelik bir yöntemdir” (Güçlü ve diğ. 2008: 1082).

değil, her insanın kendi temel gerçekliği olan yaşamına yön vermesini, planlamasını sağlayan, herkesin kendi kişisel yaşamını öne çıkaran bir kavram olarak tasarlanmaktadır (Holmes 1975: 72-75).¹⁰

Öte yandan Gasset, insanın tarihselliğine vurgu yaparak insanlık tarihinde eşsiz bir zincir oluşturan geçmiş hayat deneyiminin, yaşam tecrübesinin her türden akıl yürütmede bir yol gösterici ilke olduğunu belirtmekte ve bu düşüncesini tarihsel akıl kavramıyla dile getirmektedir (Gasset 2015: 49-50). Ancak Gasset'in sözünü ettiği tarihsel akıl, yaşamsal akıl kavramına kıyasla akla ilişkin yeni bir anlamlandırma değildir. *Ratio, logos*, "kesin kavram" olarak tarihsel akıl, insanların hayat deneyimlerini bütünsel olarak değerlendirebilmeye olanak sağlayan, bu yaşam tecrübesini bir sistem çerçevesinde birleştirebilmeyi, harmanlamayı mümkün kılan, bu sayede de temel gerçeklik olan yaşamı daha iyi anlamayı hedefleyen türden bir akıl düşüncesidir (Gasset 2015: 50).¹¹ Gasset, akıl ya da düşünmenin, "olma halinde" yaşayan insanın tarihselliğinin bir ürünü olduğunu belirtmektedir. Ona göre insan gerek bu yetilerini gerekse kültürü binlerce yıllık bir uğraş, çaba ve disiplin sayesinde kendisi yapagelmıştır (Gasset 2014a: 39-40).¹² Bu bağlamda Gasset'in düşüncesinde aklın, insanlığın binlerce yıllık yaşam tecrübesini yorumlayabildiği, bugünü ve yarını, bilim, sanat, felsefe, ahlak, adalet gibi yaşama içkin değerler ve etkinliklerle besleyip şekillendirebildiği, yaşama hizmet eden yaşamsal bir kültürü inşa edebildiği ölçüde insan için ayırt edici bir özellik haline geldiği söylenebilir.

¹⁰ Gasset'in, Yeni-Kantçı felsefenin etkisinde kaldığı yıllardan itibaren geliştirdiği ve mutlak-soyut akıl anlayışının karşısında konumlandığı yaşamsal akıl, "akıl olarak yaşam" ifadesiyle eşdeğerdir. Yaşamsal akıl kavramıyla ilgili ayrıca bkz. (Mora 1963: 41-44).

¹¹ Gasset'in tarihsel akıl düşüncesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için *Sistem Olarak Tarih* (2013) eserinde, IX bölüme bakılabilir (ss. 43-51).

¹² Gasset'e göre "Düşünmek için yaşamıyoruz, yaşamayı sürdürmek, hayatta kalabilmek için düşünüyoruz (...) şunu anlamalıyız ki, insanoğluna düşüncüyü kendinden kaynaklanan bir özellikmiş gibi yakıştırmak –çok geçmeden bir saygı ifadesine, hatta soya dalkavukluğa dönüşüyor– aslına bakılırsa haksızlık oluyor. Çünkü ortada ne armağan var ne öyle bir saygı, olsa olsa zahmetli bir üretim, bir fetih söz konusu" (Gasset 2014a: 43).

Buna karşılık Gasset, modern dönemde aklın ve düşünmenin, tıpkı balığa verilen yüzme yetisi gibi insan doğasından kaynaklanan, ona sonsuza değin bahsedilmiş bir armağan, sınırsız bir güç olarak görüldüğünü belirtmektedir (2014a: 39). Gasset'e göre bu durum bir yandan aklın putlaştırılmasına, yaşama olan bağının kopmasına, diğer yandan da teknolojiyle, deneysel bilimlere ilişkin gelişmelerle ve uzmanlaşmayla birlikte yaşamın her alanında bilimin "mütehassıs" ilan edilmesine, dolayısıyla insanın yaşamına yön veren hayati fikirler sistemi olan kültürün, bilime indirgenmesine neden olmuştur (Gasset 1968: 45; 2014a: 43-45). Gasset, bilim ve uzmanlaşma sayesinde teknolojik gelişmenin insan yaşamına sağladığı kolaylığı inkâr etmemekte, ancak bu gelişmelerin bir kültür zemininde yoğrulmadığına dikkat çekmektedir (Gasset 2014b: 140-142). Çağı itibariyle kültürün içeriğinin önemli bir kısmını bilimin oluşturduğunu belirten Gasset, bu durumu şöyle eleştirmektedir: "İlkin *raison* [akıl], sonra *ilustración* [Aydınlanma], sonunda *kültür* adı altında, terimlerin en kökten değişimi gerçekleştirilmiş, zekâ en saygısız biçimde tanrılaştırılmış bulunuyor" (2014a: 44). Kültürü, bilimden ibaret sayan anlayışı "kültürcülük", "kültür sofuluğu"¹³ olarak nitelendiren Gasset için bilim, yaşama içkin değerlerden, yaşamsal etkinliklerden sadece birine karşılık gelmektedir (Gasset 1997: 113-114; 2014a: 44-45).¹⁴ Yaşamı bütünlüğünde kavrayabilmek, bilimin yanında sanat, adalet, ahlak gibi yaşama içkin diğer değerleri de gerektirmektedir. Çünkü insan yaşamına özgü tüm bu etkinlikler ve değerler, yaşamın temel bileşenleri, kültürü oluşturan öğelerdir (Gasset 2013: 98-99).

Gasset'e göre insanın, yaşamı her yönden doğru bir şekilde değerlendirebilmesine yardımcı olan bir görüş açısı edinebilmesi, yaşamsal bir kültür inşa ederek ne yöne gideceğine karar verebilmesi için yaşamın bütün etkinlik ve değerlerini, yani kültür dünyasının tüm öğelerini, bir bütün olarak, eş değer bir

¹³ Kültürün, aklın ve düşünmenin insana ait olmayan sanki onun üstünde ve yaşamın dışında bir ilke gibi görüldüğünü ileri süren Gasset, bu terimlerin tanrılaştırılmasını "kültür sofuluğu", "kültürcülük" olarak nitelendirmektedir. Ona göre "kültürcülük, Tanrı'sız bir Hıristiyanlık"tır (Gasset 2013: 99).

¹⁴ Gasset'in kültür ve bilim ilişkisi hakkındaki düşünceleri için bkz. (Gasset 1997: 109).

biçimde ilke edinmesi ve yaşatması gerekmektedir. Çünkü yaşamın zorlu yollarında insana sadece bilim değil, bir bütün olarak kültür rehberlik etmektedir (Gasset 1998: 38; 2013: 98-99). Kültürü, insanlığın bir yaşam tasarımı, bir uygarlık kurma yönünde el ele verdikleri bitmeyen bir uğraş, insana dair varoluşsal bir yanıt olarak nitelendiren Gasset'in düşüncesinde kültür (Işık 1992: 31), insanın hayatını anlamdan yoksun bir şekilde yaşamasını engelleyen hayati fikirlerin bir bütünüdür (Gasset 1998: 38). Yaşama temel oluşturan bilim, sanat, ahlak, adalet gibi alanlara ilişkin fikirler dizgesi, yaşamsal etkinlikler olarak kültür (Gasset 2013: 98), aklın adeta somutlaşmış bir biçimi, insanın tarihselliğinin bir ürünüdür (Gasset 2014a: 39-40). Gasset'e göre, insanın insanlıktan çıkmaması, ötekileşmemesi¹⁵, yani hayvan düzeyine inmemesi, kendi üzerindeki egemenliğini, efendiliğini koruyabilmesi için aklın ve düşünmenin, eylem (*praxis*) hayatıyla, yaşamla olan bağı korunmalıdır (Gasset 2014a: 43). Ancak bu bağ sadece bilimle değil, kültür dünyasının bütün öğeleriyle birlikte kurulmalı ve kültür, yaşamın önüne de geçmemelidir (Gasset 1933: 68; 2013: 99).

Buraya kadar anlatılanları özetleyecek olursak, Gasset'in düşüncesinde, insanın belirlenmiş, sabit bir doğası yoktur. İnsan her zaman yeni olanaklara açık, özgür, kendini ve temel gerçekliği olan yaşamını, içinde bulunduğu toplumsal, kültürel, siyasal ortamda bizzat kendisi yapılandırabilen tarihsel bir varlıktır. İnsan gerçeğinin oluşma biçiminin kendini üretmekten geçtiğine dikkat çeken Gasset'e göre, yaşamın gerçek anlamda bir insan yaşamı olabilmesi ve insanın ötekileşmemesi için akıl, düşünme, eylem (*praxis*) ve yaşam arasındaki bağın kopmaması, kültürle korunması gerekmektedir. İnsanın yaşamını sahip olduğu olanaklar ve içinde bulunduğu ortamın sunduğu imkânlar doğrultusunda, belirli sorumluluklar altında, anlamlı, sağduyulu birtakım uğraşlara adanarak

¹⁵ Gasset, "öteki" ve "ötekileşme" kavramlarını, başka bir insanı işaret eden "öteki" kavramından farklı bir anlamda kullanmakta, hayvan yaşamıyla ilgili bir özelliği kastetmektedir. Bu nedenle onun iki farklı "öteki" deyişi birbirine karıştırılmamalıdır (Cihan 2010: 81). Ayrıca bkz. (Gasset 2014a: 34-35).

yapılandırması, şekillendirmesi ise onun düşüncesinde insan olmanın bir gereğidir. Dolayısıyla insan varlığının kendisi olan yaşamda, sorumsuzluğa, keyfiyete, hafifliğe, sıradanlığa, uyuşukluğa, amaçsızlığa ve anlamsızlığa yer yoktur. Yaşam sürekli ve kaçınılmaz bir sorumluluktur. İnsan olmak da bu sorumluluğu yiğitçe üstlenmek demektir. Gasset'e göre insan, kendi romanının, yani kökten gerçekliği olan yaşamının yazarı olabilen bir varlıktır (Gasset 1941: 37). Ancak bu gerçekliğin yaşadığı dönem itibariyle her geçen gün sahtelediğini, anlam ve değerini yitirdiğini düşünen Gasset, korkunç bir kültürsüzlük çağından geçildiğini belirtmektedir. Öyle ki sahteleşmiş, aldatıcı varoluş biçimlerinin bu denli yaygınlaştığı hiç görülmemiştir (Gasset 1998: 61). Çünkü Gasset'e göre Avrupa, ulusların, toplumların, kültürlerin başına gelebilecek en ağır bunalımın içine düşmüş bulunmaktadır. Bu bunalımın adı, kitlelerin ayaklanmasıdır (Gasset 1957: 11).

2. Gasset Felsefesinde Kitleselleşme Sorunu

Yaşadığı çağı, kitlelerin hakimiyeti altında "sırf bir akıntı, kendini bırakış çağı" olarak betimleyen Gasset'e göre, 20. yüzyılın Avrupası, niteliksiz kalabalıklardan oluşan kitlelerin dev boyutlu bir ayaklanmasına tanıklık etmektedir. Bu durumu insanlığın düşüşü olarak gören Gasset, bu bağlamda karşımıza iki ayrı insan tipi ve yaşam biçimi çıkarmaktadır. Bunlardan ilki, yaşamın hemen her alanında kendilerini adayacak bir şeyi bulunmayan, hiçbir anlamda sorumluluk almayan, gününbirlik bir yaşam sürdüren kitle insanıdır. Diğeri ise kendi varlığının efendisi olan, yaşamı gerçek bir iş, uğraş, çaba olarak gören soylu/seçkin insan ve onun soylu yaşamıdır, yani sorumlu, disiplinli, yüce ruhlu, ölçülü kişinin, seçkin azınlığın yaşamıdır (Gasset 2014b: 39-43). Ancak hemen belirtmek gerekirse Gasset'in, belirgin kişilik özelliklerine, değer anlayışlarına, yapıp etmelerine ve yaşam biçimlerine bakarak yaptığı soylu/seçkin insan ile kitle insanı ayrımı herhangi bir sosyal, ekonomik bir sınıfa veya gruba ilişkin bir ayrım değildir. Gasset, kitleler/kitle insanı veya sıradan/orta insan ya da azınlıklar/seçkin/soylu insan deyişiyle, Nietzsche'nin "sürü insanı" ve "üstün, soylu insan" ayrımına benzer şekilde belirli insan tiplerine vurgu yapmaktadır (Holmes 1975: 109).

Nietzsche'nin sürü, kalabalık, yığın, halk, bilge olmayan, zayıf insan, bağlı tinli gibi nitelendirmelerle betimlediği insan tipi, kendi gözleriyle göremediği realiteyi içinde bulunduğu moralin değer yargılarına göre değerlendiren, kendisine "... yapmalısın, ... etmelisin" denilen insandır (Kuçuradi 2009: 25). Oysa soylu tipteki insan, kendini belirleyen, onanma gereksinimi duymayan kişidir. Nietzsche'nin ifadesiyle "kendini genellikle şeylere onur veren biri olarak bilir; değer yaratandır o. Kendisinin bir parçası olarak bildiği her şeye onur verir: Böyle bir ahlak kendi kendini yücelten ahlakıdır" (Nietzsche 2015a: 192). Nietzsche'ye göre soyluluk, insanın nereden geldiği ile değil, nereye doğru gittiği ile ilgilidir. Soylu insan, kendine güvenen, emin adımlarla yürüyen insandır. Çünkü Nietzsche'nin gözünde soylu insan, kendi kendini eğitmiş, uzun bir disiplinden geçirmiş, kendine saygısı olan, görev ve sorumluluk alabilen, özgür insandır (Kuçuradi 2009: 76-78). Nietzsche'nin deyişiyle "Kendisinden, kökeni, çevresi, zümresi ve mevkisi, temelinde ya da zamanın egemen görüşleri temelinde beklenilenden farklı düşünen kişiye özgür tinli denir. O bir istisnadır, bağlı tinliler kuralıdır" (Nietzsche 2015b: 163). Bu bağlamda Nietzsche'nin düşüncesinde, sürü insanı ile soylu insan gerek değerlendirme tarzları gerekse yapı bakımından birbirinden farklıdır. Hatta bu iki ayrı insan tipi, "aynı sözleri kullansalar da başka başka diller konuşur; aynı şeylere baksalar da başka başka şeyler görür. Realiteyi değerlendirmeleri başka başkadır" (Kuçuradi 2009: 24).

Nietzsche'nin düşüncelerine benzer şekilde Gasset de "soylu" ifadesiyle kalıtımsal anlamda kan soyluluğunu değil, insanın hep kendini aşması yönünde gösterdiği çabayı kastetmektedir. Gasset'in gözünde seçkin/soylu insan, başkalarından beklediğinin fazlasını kendinden bekleyen kişidir (Gasset 1957: 15). Başka bir deyişle Gasset'in, insan yaşamının niteliklerini ve gerekliliklerini anlayanlar, yani seçkin azınlık ve anlamayanlar olarak kitle insanı/kitleler şeklinde birbirinden ayırdığı iki farklı insan tipinden soylu insan, ruhça soylu kişidir (Gasset 2017b: 70). Öte yandan kitle veya yığın ise nitelikten yoksun ve bilinçsizce hareket eden insan kalabalığını ifade etmektedir. Ona göre, çağa kendi ruhunun yapısını

dayatan kitle insanı, bir işçi olabildiği gibi alanında bilgili bir doktor, öğretmen, politikacı, hatta bilim insanı olan, ama kültürden yoksun bir insan tipidir (Gasset 2014b: 140). Gasset'in, tarihsel, antropolojik, psikolojik boyutlarıyla irdelediği ve orta, vasat veya sıradan insan dediği kitle insanı, tüm sosyal sınıflarda var olan, "kendi kendisini -iyilikte ya da kötülükte- özel nedenlere bağlı olarak değerlendirmeyen", kendisini herkes gibi hisseden, ancak bundan rahatsızlık duymayan, hatta zevk alan, birbirinden nitelik bakımından ayırt edilemeyen bir insan tipine, bir insan olma biçimine karşılık gelmektedir (Gasset 1957: 14-15). İşte 19. yüzyıl itibarıyla tarihin üzerine kümelenen, kendilerini bile yönetemeyen kitlelerin, insanlık kültürünün eseri olan hemen her şeyi hâkimiyeti altına aldığını, daha önce seçkin azınlıklara, soylu insanlara ayrılmış bulunan en önde gelen yerlere konuşlandığını ileri süren Gasset'e göre, kitleler ayaklanmış, toplumların yönetimini ele geçirmiştir (Gasset 2014b: 39-43).

Gasset, kitlelerin ayaklanması olgusunu tam olarak anlayabilmek için "ayaklanma", "kitleler", "topluma hükmetmek" gibi birtakım kavramlara ya da "toplumun yönetimini ele geçirmek" türünden ifadelere öncelikli olarak siyasal bir anlam vermekten kaçınmak gerektiğini belirtmektedir. Çünkü onun gözünde toplumsal yaşam yalnızca siyasal değildir, aynı oranda zihinsel, kültürel, ahlaksal, hatta ekonomik ve dinsel nitelikler taşımakta, toplumun tüm geleneklerini de içermektedir. Bu açıdan Gasset'e göre kitle insanı, Avrupa toplumlarında kamusal yaşamı tümüyle işgal etmiştir (Gasset 1957: 11). Ancak Gasset'in düşüncesinde, kitlelerin toplumlara egemen olması, insanın yapıp etmelerini yöneten, yaşamda yönünü bulmasını sağlayan kültür alanlarının, yani bilim, sanat, adalet gibi yaşamsal etkinliklerin her geçen gün anlamını yitirmesine neden olmaktadır (Gasset 2014b: 116-118). Öte yandan kitlelerin kamusal yaşam üzerindeki hakimiyetinin demokrasi anlayışını da değiştirdiğini düşünen Gasset, demokrasinin armağan ettiği eşitleyici hakların, kitlelerin bilinçsiz iştahlarının bir aracına dönüştüğünü belirtmektedir. Ona göre demokrasi adı altında sıradanlığın egemenliği, yani kitlelerin kanun dışında doğrudan harekete geçtikleri, isteklerini baskıyla kabul

ettirdikleri bir “hiper-demokrasi” hüküm sürmektedir (Gasset 1957: 17-18). Kitlelerin ayaklanmasıyla birlikte yaşamın her alanında sorumsuzluğun, başıboşluğun baş gösterdiğine dikkat çeken Gasset, kendi çıkarını bir an olsun düşünmeden yaşayamayan kitlelerin kamusal yaşam üzerindeki egemenliğini, kitleselleşme sorunu olarak nitelendirmektedir (Gasset 2014b: 39-43, 102-105, 116).

Bu noktada Gasset’in düşüncesinde kitleselleşmenin ne anlama geldiğini, insan yaşamında yarattığı sorunları daha açık bir şekilde göstermek bakımından, kitle insanı ve soylu insan tipinin özelliklerine yakından bakmak yerinde olacaktır. Kitle insanı, basmakalıp fikirlerin ötesine gidemeyen, gitme derdinde de olmayan, hiçbir üstün değer tanımayan, düşünmeyi bilmeyen, sorgulama gereksinimi duymadan amaçsızca yaşayan, insanlık tarihinde hep varolan, ama artık sahnede tek olmak isteyen, kibirli, dik kafalı bir insan tipidir (Gasset 2014b: 99-102,). Gasset’e göre kitle insanı, elindeki olanaklar muazzam olmasına rağmen, yaşamı yapılandıracak hiçbir faaliyet gösteremez. Ayaklanan kitle ancak vasat, gelip geçici, eğreti bir toplumsal düzen kurabilir. Çünkü bir yaşam programı yoktur, onun hesapları sadece bugün içindir. Ayrıca toplumu yönlendirmek, yönetmek adına gereken niteliklerden de yoksundur (Gasset 2014b: 76-77). Fakat olanca kusuruna karşın kitle insanı, kendini adeta “Cennet ürünü” olarak görmektedir (Gasset 2014b: 100). Üstelik kendisi gibi olmayandan da ölümüne nefret etmektedir (Gasset 2014b: 107).

Kendisinden farklı olana nefretle bakan kitleler, sürüden ayrılanı, bireysel, nitelikli, seçkin olan her şeyi ezip geçmektedir. Öyle ki herkes gibi olmayan, herkes gibi düşünmeyen kişinin, toplumda saf dışı edilme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu ileri süren Gasset’e göre kitle insanı, ruhunun sıradanlığını adeta bir hak olarak her yerde dayatmaktadır (Gasset 2014b: 46). Çünkü bu insan tipi için yaşamak demek hiçbir sınırlamayla karşılaşmamak, kendini sınırsızca eğilimlere bırakmaktır (Gasset 2014b: 92). Kitlelerin yaşama ilişkin edindiği anlayışı, “git gidebildiğin kadar” deyiminin en iyi şekilde anlattığını belirten Gasset’e göre kitle

insanı, yaşamındaki rahatlığın ve güvenin hep devam edeceğine güneşin yeniden doğacağına inandığı gibi inanmaktadır. Diğer bir deyişle kitle insanı, teknik ve toplumsal anlamda yaşamını kolaylaştıran tüm her şeyi olağanüstü kişilerin dâhice çabalarına ve erdemlerine borçlu olduğundan, kendisinin en ufak yanlışıyla o muhteşem yapının çarçabuk buhar olup uçabileceğinden bihaber yaşamaktadır (Gasset 2014b: 85-87). Dolayısıyla yalnızca hakları olduğunu sanan, görevleri olduğuna inanmayan, belirsiz bir rotada keyfince yaşayan, yaşam karşısında ciddi bir tavırdan yoksun olan kitle insanı için yaşam ne bir görev ne de bir sorumluluk veya anlamlı bir uğraştır (Gasset 2014b: 12, 100-102, 116).

Buna karşılık, Gasset'in düşüncesinde seçkin azınlık/soylu insan, herkes gibi olmayan bir insan tipidir ve bu da onun en önemli özelliğidir. Yaşamı gerçek bir iş, uğraş, çaba olarak gören seçkin azınlık/soylu insan, özgün düşünebilen, düşünceleriyle eylemleri arasındaki bağı koruyan, yaşamının ve içinde bulunduğu ortamın sorumluluğunu alan, gerçek anlamda kültürlü/aydın kişidir. Kendini kusursuz hisseden kitle insanının aksine, soylu insan kendini tamamlanmış hissetmez. Bu durum onun safdilli olmasından değil, kendini kendine sorun etmesinden ve hep ileride olana erişmek istemesinden kaynaklanmaktadır (Gasset 2014b: 93, 100). Soylu insan için yaşam, ancak belirli sorumluluklar altında belirli uğraşlara adanmışsa anlamlı ve değerlidir (Gasset 2014b: 93). Bu nedenle kendini her zaman yüce, üstün bir işe adayan ve varlığını özgürce onun hizmetine sunan seçkin/soylu kişinin yaşamı, insanın kendi kendini aşmaya, kendisine ödev olarak belirlediği her ne ise ona ulaşmaya çalıştığı, hep çaba gerektiren bir yaşamla eşanlamlıdır (Gasset 2014b: 93-95).

Bu düşünceleri doğrultusunda Gasset, toplumun aslında her zaman bu iki farklı insan tipinin dinamik birliğinden oluştuğunu, ancak kitlelerin ayaklanmasıyla birlikte bu birliğin bozulduğunu ileri sürmektedir. Kamuoyunun artık sadece başkışı olarak kitlelerden oluştuğunu, toplumda yalnızca kitlenin sesinin duyulduğunu belirten Gasset, bu anlamda yeni bir durumun söz konusu olmadığını, topluma,

kamuoyuna öteden beri kitlelerin egemen olduğunu düşünenlere ise şu sözleriyle yanıt vermektedir:

Öyle elbette, (...) bu öteden beri böyledir, o 'topluluk' dediğimiz milyon başlı canavar, yaşamın özünü oluşturan her şeye karşı oldum bittim kör ve sağırdır, tek istediği milyon tane başındaki milyon tane boğazı tıka basa doyurmaktır. (...) gelgelelim başka çağlarda topluluk bizim çağımızdaki sorumlu başkişi konumunda değildi, az çok ikinci planda yaşıyor, Avrupa genelinde seçkin fikirlerin sesinin çınlamasına olanak bırakıyordu, oysa bugün o ses kamuoyunun bağırtilarının seline boğulmuş durumda (Gasset 1998: 91).

Gasset'e göre toplum adını olduğu gibi sahiplenilen kitleler, kendileri dışında geride kalanları yok sayarak kendi içine sıkı sıkıya kapalı, birbirine hiçbir şekilde dokunmayan yaşamlar inşa ederek toplumu tümüyle kutuplaştırmaktadır (Işık 2010: ix). Bunun sonucunda ise gazetelerde, sohbetlerde, kahvelerde, siyasetten, devletten, hukuktan, yasalardan, kamuoyundan vb. şeylerden konuşan, tartışan, hatta bununla kalmayıp savaşıyor bir yığın insan acımasızca birbirini öldürmektedir. Ayrıca ortaya çıkan bu durum ne belli bir halka ne de belirli topluma özgüdür, aksine evrensel ve giderek yaygınlaşan bir olgudur (Gasset 2014a: 29-30). Ayaklanan kitlelerin, toplumsal ilişkilerden siyasete, parlamentoya kadar adeta "barbarlığın anayasası" nı ilan ettiğini ileri süren Gasset'e göre, nesnel birtakım kurallara, ilkelere uymayı, onları gözetmeyi gerektiren her türlü ortak yaşam biçiminden nefret edilmekte, barbarca bir yaşama geri dönülmektedir (Gasset 2014b: 103-105).

Kitlelerin ayaklanmasıyla birlikte, ortak yaşamı mümkün kılan nesnel birtakım kuralların, başvurulacak sivil yasallık ilkelerinin ortadan kalktığını düşünen Gasset, bunların olmadığı yerde kültürden de söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Fakat insanın, hayatı anlamlı bir şekilde yaşamasının yolunu açan kültürün bulunmadığı yerde hiç kuşkusuz barbarlık vardır (Gasset 2014b: 102-103). Bu bağlamda yoz bir kültürün yamacından aşağıya sürüklenen insanlığın ufkunda beliren tek şey, insanın içinde yitip gittiği, bozguna uğramış, sakat, sahte bir yaşamdır. Kitlelerin hâkim figür haline gelmesiyle birlikte tehlike çanlarını çalmaya başlama, yaşamın yozlaşma tehdidi altında olduğunu ilan etme vaktinin geldiğine vurgu yapan Gasset, dünyanın maneviyatının bozulduğunu ve tarihsel bir bunalıma

doğru sürüklendiğini belirtmektedir (Gasset 2014b: 133-134, 213). Gasset'in gözünde, bilim, sanat, adalet gibi yaşamsal değerleri, konforuna hizmet ettiği ölçüde baş değer yapan kitle insanının kamusal yaşam üzerinde kurduğu hâkimiyet, yaşamsal, kültürel, toplumsal ve siyasal açıdan insanlığın önüne dikilen devasa bir sorundur. Bu nedenle toplumların yönetiminin tekrar nitelikli seçkin insanlara teslim edilmesi gerektiği savunmaktadır. Çünkü Gasset, toplumun özü gereği her zaman aristokrat olduğunu, aristokrat olmaktan çıktığı ölçüde toplum olmaktan da çıkacağını düşünmektedir (Gasset 2014b: 48). Ancak kiteselleşme sorununun gerek nedenini gerekse çözüm yollarını politikayla ilgisinde tartışsa da neticede kiteselleşmeyi "politikadan öncelikli, politikanın yer altına ait" bir sorun olarak görmektedir (Gasset 2014b: 23).

Gasset'in düşüncesinde, 19. yüzyılın düzenlediği modern dünyanın iç dinamiklerinin bir ürünü olan kiteselleşmenin derinlerde yatan nedeni, kitlelerin tam anlamıyla kültür eğitimi alamamış olmasıdır. Bu durumu, Descartes'ın temsilcisi olduğu modern dönemin acı meyvesi olarak nitelendiren Gasset'e göre, 19. yüzyıl itibarıyla deneysel bilimlerde yaşanan gelişmeler bilim insanını uzmanlaşmaya yöneltmiştir. Ancak bu yönelim, bilim insanının uzmanlaştığı alana mihlanıp kalmasına, bilimi ve kendisini dar bir fikir alanına sıkıştırmasına neden olmuştur. Böylece hem bilimin hem de bilim insanının diğer alanlarla ve evrenin bütüncül yorumuyla, yani kültürle olan ilişkisi kopmuş, ama buna rağmen kendi uzmanlık alanına sınıksız kapanan bilim insanı, uzmanlaştığı bilim dalını genel kültür ilan etmiştir (Gasset 1968: 43-45).

Gasset'e göre deneysel bilimlere ilişkin gelişmelerin ve tekniğin ilerlemesi, insan yaşamının boyutlarını her bakımdan genişletmiş, yaşam süresini uzatmış, günlük hayatı kolaylaştırmıştır. Öyle ki geçmişte bir avuç talihli kişinin yararlandığı birtakım olanaklar, sıradan insanın önüne serilmiştir. Yaşam koşullarının

iyileşmesinin bir sonucu olarak Avrupa’da bir nüfus patlaması yaşanmış¹⁶ ve yaşamın her alanında kitleler/yığınlar daha da görünürlük kazanmıştır. Dolayısıyla Gasset’in düşüncesinde, bir yandan uzmanlaşmanın sonucu olarak bilim insanının zihninde bilim, kültürün yerini almış, kültür bilime indirgenmiştir. Diğer yandan ise artan nüfusla birlikte yığınlarca bireye, üniversitelerde sadece bilime, uzmanlaşmaya, teknolojiye dayalı mesleki eğitim verilmiş, böylece bilgi donanımı fazla, ama kültürden yoksun adeta “cahil bilgiler” yetiştirilmiştir (Gasset 2014b: 78-79, 143). Gasset, kitlelere ruhlarını doyuracak ölçüde kültür aktarımı yapılamadığını şu sözleriyle ifade etmektedir:

Kitlelere hayatı yoğunlukla yaşamalarına yarayan araçlar sağlandı, ama yüce tarihsel görevlerin gerektirdiği duyarlılık verilemedi; modern olanakların gururu ve gücü alaş telaş aşılandı onlara, ama ruhu aşılanamadı. Bu yüzdendir ki yeni kuşaklar ruhsallıkla falan alışverişleri olsun istemiyorlar, dünyaya öylesine egemen olmayı diliyorlar ki, sanki dünya eskinin izlerini taşımayan bir cennetmiş, sanki karmaşık sürgit sorunlardan azatmış gibi (Gasset 2014b: 79).

Kitlelere modern yaşam tekniklerinin dışında hiçbir şeyin öğretilmediğini, sorumluluğun, yaşamsal değerlerin aşılanamadığını düşünen Gasset’e göre, onların ruhu işlenememiş, kitlelerin eğitimi başarılammıştır (Gasset 2014b: 79). Onun gözünde, çağının Avrupa’sında hüküm süren spazmın nedeni, kendi alanında hiç olmadığı kadar bilgi sahibi olan kitlelerin, insan yaşamına temel teşkil eden fikirlerden, değerler dizgesinden habersiz olmasıdır. Ancak Gasset’e göre kitle insanına yaşamsal birtakım değerlerle birlikte sorumluluk ruhu aşılanmadığı, yani kitleler düzeltilmediği takdirde, Batı dünyasının yok olması kaçınılmaz görünmektedir (Gasset 2014b: 25). Ayrıca demokratik düşüncenin gerçekleşmesinin tek yolu, kitlelerin niteliksiz bir yığın olmaktan çıkmasıdır. Bunun için de kitlelere eğitim yoluyla “büyükçe bir kültür dozu şırınga edilmelidir” (Gasset 2011: 41). Gasset’e göre, kitlelerin karakterini iyileştirecek, yaşama bir amaç, uğraş

¹⁶ “VI. yüzyılda Avrupa tarihi başladığından 1800 yıllarına değin (...) Avrupa’nın nüfusu 180 milyonu aşmamıştır. (...) 1800’den 1914’e değin –demek ki yüz yılı biraz aşan bir sürede– Avrupa nüfusu 180 milyondan 460 milyona yükselivermiş” (Gasset 2014b: 78).

olarak eğilmesini sağlayacak, böylelikle toplumları da değiştirip iyileştirecek, yani iki yönlü bir değişimi mümkün kılacak tek güç, kültür eğitimidir. Kitleleri kültür eğitimi yoluyla eğitmek de üniversitelerin asli görevidir (Gasset 1998: 43).

3. Gasset'in Düşüncesinde Kitleleşme Sorunuyla İlgisinde Kültür Eğitimi ve Üniversitenin Misyonu

Gasset, yüz yıl öncesine kadar kültürlü, eğitilmiş denilen kişinin, yaşamın yollarını apaydınlık gören bilge insan olarak anıldığını (Gasset 1998: 61), buna karşılık içinde bulunduğu çağda ise kültürlü olarak nitelendirilen kişinin istediği tek şeyin bilgellik değil, hazır birtakım reçeteler edinmek olduğunu belirtmektedir (Gasset 1998: 91). Çünkü sıradan Avrupalı insan, kültürü bir seferde kalıcı olarak edindiği, hiçbir çaba harcamadan dışarıdan alabildiği, cebine atıp saklayabileceği teknik veya yönlendirici, sanatsal ya da ahlaksal bir reçete gibi görmektedir (Gasset 1998: 94). Bu nedenle "kültür" dendiğinde onun anladığı şey, "araçların hızında ve bedensel acılardan kurtulmada gelişme olması"dır, yani rahatlaktır (Gasset 1998: 91). Dolayısıyla "çağımız özel bir kültürsüzlük biçimiyle illetli" diyen Gasset'e göre bu kültürsüzlük, özellikle kendi alanında bilgili doktorun, mühendisin, hukukçunun ve hatta bilim insanının kültürsüzlüğüdür. Başka bir deyişle özel bilgilerle donatılan, ama insan yaşamının anlamını aydınlatan düşüncelerden habersiz olan, kültür bilincinden yoksun kişilerin cahilliğidir (Gasset 1998: 95).¹⁷

Bu noktada, kitlelerin nasıl eğitilebileceğine ve bu eğitimin üniversite üzerinden ne şekilde verilebileceğine odaklanan Gasset'e göre, kültürden nasibini alamamış kitlelerin davranışlarını yasalarla iyileştirmek mümkün değildir. Çünkü onların bu davranışları, yaşamın değişik olayları karşısında alışmış oldukları tepki

¹⁷ Öğrenci eylemlerinin şiddetli bir ivme kazandığı 1968 yılında, Floransa'da, İtalyan eğitim uzmanı Vincenzo de Tomasso, Gasset'in neredeyse kırk yıl önce söylediklerini bugün yeniden durup düşünmekte yarar var derken, Tomasso'dan on dört yıl sonra, Mortimer Adler ABD'de temel eğitim konusunda köklü reform tasarımı hazırlarken bir esin kaynağının da Gasset olduğunu belirtmekte ve şu yorumu yapmaktadır: "O bunların tümünü daha 1930'larda söylemişti! (...) Aristoteles'in *Paideia* diye adlandırdığı, kültürlü kişinin sahip olduğu ve eski Yunan'dan 19. yüzyılın sonlarına değin Batı uygarlığının cankurtaran simidi olan bilgi yok artık" (Akt. Işık 1998: 7-8).

biçimleridir. Kitlelerin davranışlarına nitelik kazandırabilmek için öncelikle kitleyi oluşturan bireylerin karakterini iyileştirmek gerektiğini belirten Gasset, bunun da ancak üniversitelerin vereceği kültür eğitimi yoluyla yapılabileceğini düşünmektedir (Işık 1998: 10). Ona göre, üniversiteler, 19. yüzyıldan itibaren pozitivizmin de etkisiyle daha çok bilime ve meslek eğitimi üzerine yoğunlaşmış, buna karşılık kültür eğitimini göz ardı etmiştir. Ancak Gasset, üniversitelerin bilimden, meslek eğitiminden önce toplumun kültür düzeyini yükseltmeyi hedeflemesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü “kültür, yaşam denilen deniz kazasında insanın önüne atılan can simididir, insanın hayatı anlamsız bir trajedi ya da kökten bir aşağılanma gibi yaşamamasını sağlar” (Gasset 1998: 38). Bu nedenle yükseköğrenimin amacı, üniversitenin temel görevi, bireyleri, hayatı değerli kılacak, yüceltecek, yaşama anlam katacak yaşamsal bir kültür felsefesine yönelmektir (Işık 1998: 9). Bunun için bireylere hazır birtakım davranış modelleri dayatmaktan, kültürel bazı kalıplar sunmaktan ve genel olarak eğitimde her türlü taklitçilikten uzak durmak gerektiğini vurgulayan Gasset, üniversitede kültür eğitimini, yani yaşama temel teşkil eden fikirler dizgesinin eğitimini yeniden canlandırmayı kaçınılmaz bir görev saymaktadır (Gasset 1998: 40). Onun, yaşama temel olan fikirlerden kastettiği ise “ne bir eksik ne bir fazla, bizim, dünya ve diğer insanlar üstüne, nesnelere ve eylemlerin uyduğu değerler dizgesi üstüne edinmiş bulunduğumuz somut kanıların toplamıdır. Örneğin hangileri daha çok değerli, hangileri daha az değerli gibi” (Gasset 1998: 58).

Kitlelerin içine düşmüş olduğu kültür sofluğundan çıkabilmesi için üniversitelere kültür eğitimi vermeleri yönünde bir görev yükleyen Gasset, yükseköğrenimde insan ruhunu yetiştirme anlamında kültür eğitiminin neredeyse ortadan kalktığını, üniversite eğitiminin salt meslek öğrenimi, bilimsel araştırma ve geleceğin araştırmacılarının yetiştirilmesinden ibaret olduğunu belirtmektedir (Gasset 2014c: 41). Yükseköğrenimde “öğrencinin biraz da genel kültürü olmasında yarar var” denilerek, genel kültür adı altında öğrenciye, tarih, felsefe gibi derslerin süs kabilinden verildiğini dile getiren Gasset’e göre, bu türden bir anlayış, kültür

terimine yüklenen üstünkörülüğü açıkça ortaya koymaktadır (Gasset 2014c: 42-43). Oysa “insan ruhunu –yani hayvan ya da tahıl değil– yetiştirme anlamında ‘kültür’ [cultura] (ya da ‘ekin’) zaten ancak genel olabilir. İnsan fizikte ya da matematikte ‘kültür’ edinemez. Ona belli bir konuda bilgi sahibi olmak denir” (Gasset 1998: 37). Fakat yükseköğretimde felsefe, tarih, toplumbilim gibi dallardan “hangisi olsa olur” yaklaşımı sergilenmekte, adı geçen genel kültür, öğrenciye karakterini geliştirmekten, ruhunu beslemekten uzak, niteliği düşük, içeriği belirsiz birtakım bilgiler yükleme niyeti taşımaktadır (Gasset 1998: 37-38).

Gasset’e göre üniversiteler daha çok bilime ve teknolojiye dayalı meslek eğitimini, uzmanlaşmayı temel amaç edinmiş, buna bir de bilimsel araştırma işlevini ekleyerek kültür eğitimini veya aktarımını bir yana bırakmıştır. Bunun sonucunda da kendi alanında bilgili, meslek sahibi, ama kültür fukarası mühendislerin, doktorların, avukatların ortaya çıktığını belirten Gasset’e göre, pek tabii ki toplumun meslek sahibi kişilere gereksinimi vardır ve üniversiteler meslek öğretimi vermekle yükümlüdür. Ancak bundan önce öğrencinin kapasitesinin toplumu yönetme görevi için geliştirildiğinden emin olmak gerekir. Çünkü “bugün, Avrupa toplumları çoğunlukla meslek erbabından oluşan orta sınıf tarafından yönetilmektedir” (Gasset 1997: 80). Bu yüzden, toplumlar açısından meslek sahibi ve yükseköğretim görmüş kişilerin aynı zamanda toplum yaşamını etkileme, yönetme yeteneği kazanmaları son derece önemlidir. Toplumda söz sahibi kişilerin daha çok üniversite mezunlarından oluştuğunu, dolayısıyla bu kişilere toplumu yönetme becerisi kazandırmak gereğini düşünen Gasset’e göre, bu da ancak üniversiteler sayesinde mümkündür. Dolayısıyla üniversitede kültür eğitimini, hayati fikirler sistemini yeniden canlandırmak zaruridir (Gasset 1997: 80-81).

Gasset’in kültür ekseninde bir yükseköğremini bu derecede elzem görmesinin bir diğer nedeni de toplumsal sorunlar karşısında bir çözüm üretemeyen matematiksel, bilimsel aklın bakış açısının ancak ve ancak iç dinamiği yaşamsal olan, yani yaşamdan beslenen ve aynı zamanda yaşama hizmet eden bir

kültürün gelecek nesillere aktarılmasıyla aşılabileceğini düşünmesidir. Bu nedenle yükseköğrenimin her şeyden önce kültür eğitimini amaçlaması gerekmektedir. Diğer bir deyişle üniversitenin, toplumsal yaşama ve genç kuşaklara, yaşamın temelinin oluşturduğu fikirleri, değerler dizgesini aktarması gerektiğini düşünen Gasset'e göre, üniversitenin başta "kültür eğitimi" olmak üzere "meslek eğitimi", "bilimsel araştırma ve yeni bilim adamlarının yetiştirilmesi" şeklinde üç işlevi bulunmaktadır (Gasset 1998: 43). Ancak bu durumda da yükseköğrenim inanılmaz bir çalışma hacmi oluşturmakta, orta bir öğrencinin, üniversitenin ona öğretmek iddiasında bulunduğu şeyin birazını dahi öğrenmesi mümkün olamamaktadır. Oysa, "kurumların varolmalarının nedeni sıradan insanın varolmasıdır. Eğer salt olağandışı yaratıklar varolsalardı, büyük bir olasılıkla ne eğitim ne devlet kurumları bulunmazdı" (Gasset 1998: 43). Bu nedenle "her kurumu orta yetenekli insanla ilintili olarak ele almak şarttır; madem onun için yapılmıştır, ölçütü de o olmalıdır" (Gasset 1998: 43). Gasset bu düşünceden hareketle, üniversitenin orta bir öğrenciyi göz önünde bulundurarak, onu ölçüt olarak yapılandırılmasının gerekliliğine dikkat çekmektedir. Ona göre, genel olarak eğitim öğretimde üç öge -öğreten (öğretmen), öğrenen (öğrenci) ve öğretilen (bilgi)- bulunmaktadır (Gasset 1998: 45). Bu açıdan yapılması gereken ilk iş ise yükseköğrenimin hareket noktasını, bilgidan ve öğretmenden öğrenciyeye kaydırmak, tek rehber olarak öğrenciyi ve öğrencinin konumunu benimsemektir (Gasset 1998: 50). Diğer bir deyişle öğrenci merkezli bireyselleştirilmiş bir eğitim anlayışından yola çıkmaktır.

Gasset, öğretim etkinliğinin düzenlenmesinde, programların oluşturulmasında temel alınması gereken ilkeyi ise ekonomi biliminde "kıtlık ilkesinden" hareket eden İsveçli ekonomist Gustav Cassel'ı referans olarak açıklamaktadır. Gasset'e göre, bir şeyin kıt, az, sınırlı olması ekonomik faaliyetlerin temelinin oluşturmaktadır.¹⁸ İşte eğitimde de buna benzer bir durum söz konusudur. Çünkü öğrencinin öğrenme yetisi

¹⁸ Gasset'in deyişiyle "Eğer gereksindiğimiz nesnelere başımızdan aşılıyor olsaydı, insanlar ekonomik çabalara girmeyi düşünmezlerdi bile. Örneğin, hava ekonomik diye adlandırılacak uğraşlara neden olmuyor. Ama hele hava herhangi bir şekilde kıtlığa görsün, derhal ekonomi uğraşlarının çarkları işlemeye başlar" (1998: 46).

sınırlıdır. İnsan için öğretimin bir uğraş, hatta kaygı konusu olmasının en temel nedeni, ferah, iyi ilişkiler içinde yaşayabilmenin pek çok şeyi bilmeyi gerektirmesi, ancak buna karşın öğrencinin öğrenme yetisinin sınırlı olmasıdır. Gasset'in ifadesiyle “eğer çocuklukla gençlik herbiri yüz yıl sürseydi ya da çocukla gencin belleği, zakâsı ve dikkati sınırsız olsaydı, öğretim etkinliği diye bir şey bulunmazdı. İnsanı ‘öğretmen’ adı verilen varlığı oluşturmaya iten tüm o yüce, o yürek sızlatıcı nedenlerin hiçbiri devreye girmezdi” (Gasset 1998: 47-48). Dolayısıyla Gasset kıtlık ilkesini, öğrenme yetisinin sınırlı olmasını, eğitimin hareket noktası olarak görmektedir.

Bu bağlamda üniversite programlarını, öğrencilerin öğrenme kapasitesinin sınırlılığı doğrultusunda düzenlemenin önemine dikkat çeken Gasset'e göre üniversite, öğrencinin kurumsal yansıması olmalıdır. Bunun da öğrencinin çapı, yani bilgi edinme yetisinin kıtlığı ve yaşamı için gereksinim duyduğu şeyler olmak üzere iki temel boyutu bulunmaktadır (Gasset 1998: 50). Çünkü ona göre öğretim, bilgi, öğrencinin öğrenme yetisinin sınırlılığıyla çatıştığı zaman ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle öğretimde tutum ilkesi belirlenirken, öğrencinin sınırlı öğrenme kapasitesine sahip olduğu ve öğretilecek konuların yaşamla olan ilişkisi göz önünde bulundurulmalıdır (Gasset 1998: 49). Diğer bir deyişle öğrenme yetisinin sınırlılığı ve bununla bağlantılı olarak öğrencinin yaşamı için mutlaka öğrenmesi gerekenleri seçmek, bilgi türlerinin baş döndürücü kalabalığına karşı üniversitede öğretilmesi gereken konuların, yani yükseköğretim etkinliğinin temelini oluşturmaktadır (Gasset 1998: 49-51).

Gasset'e göre meslek sahibi orta insanı öncelikle gerçek anlamda kültürlü, eğitilmiş, aydın bir kişiye dönüştürmek için yükseköğretimde programlar bu ilkelerden hareketle düzenlenmeli, ayrıca programın merkezinde kültür dersleri yer almalı, kültür dallarını öğretmek, üniversitenin ana işlevi olarak görülmelidir (Gasset 1998: 52). Çünkü Gasset'in ifadesiyle toplumun yönetici sınıfından olan, söz gelimi “kendine doktor, yargıç, general, filozof ya da psikopos diyen”, ama “fizik kozmosun ne olduğunu” bilmeyen, insanlığı kavşak noktasına getiren tarihsel değişimlere, felsefenin kafa yorduğu konulara, insanın ve evrenin neliğine dair

harcadığı çabaya veya insanı özgürleştiren, yaşamına anlam katan sanata yabancı olan, yani kültürün düşünsel tasarımıyla bağ kuramayan bir kişi eğitilmiş/kültürlü bir insan sayılamaz. Hatta “eğer o eksikliği karşılayacak olağanüstü birtakım yeteneklere doğası gereği sahip değilse, öyle birinin sahiden iyi bir doktor, iyi bir yargıç ya da iyi bir teknisyen olması, pek ama pek güçtür” (Gasset 1998: 41). Kültürden, eğitimden yoksun bir kişi ise mesleğinde, mesleki uğraşısının dar anlamda çerçevesini aşan her türlü etkinlikte, politik fikirlerinde ve eylemlerinde son derece etkisiz, güdük ve zamansız olacaktır. Öyle ki “aile yaşamına çağ dışı, kompleksli, zavallı bir hava verecek, çocuklarını ömürleri boyu zehirleyecek, kıraathane sohbetlerinde korkunç düşünceler saçacak, uluortalığın selinde boğacaktır insanları” (Gasset 1998: 41).

Bu nedenle tüm yükseköğrenimin çekirdeğinde, merkezinde yer alacak bir “Kültür Fakültesi” kurulmasını öneren Gasset (1998: 62), programın içeriğindeki kültür derslerini ise “evrenin fiziksel imgesi (Fizik), organik yaşamın temel konuları (Doğabilim), insan soyunun geçirdiği tarihsel süreç (Tarih), toplumsal yaşamın yapısı ve işleyişi (Toplumbilim), evren tasarımı (Felsefe)” olarak belirlemektedir (Gasset 1998: 52). Bu açıdan çağın üniversitelerinin köklü bir reforma ihtiyacı olduğunu düşünen Gasset’e göre, bu reformun gerçekleştirilebilmesi için öncelikle, üniversitelerin “uzmanlaşma barbarlığı”ndan kurtulması gerekmektedir (Gasset 1998: 64). Gasset’in düşüncesinde uzmanlaşma tutkusu, kitle insanının bir özelliği olduğu gibi aynı zamanda yaşamı her yönüyle doğru değerlendirebilmeyi sağlayan kültürün yadsınması anlamına gelmektedir. Ona göre “çağdaş uygarlıkta edinilmesi gereken bilgilerin fazlalığından ötürü, bilim adamı bilginin daracık bir alanına kısıp kalmakta, o alanda bilinmesi gereken her şeyin uzmanı olmakla birlikte, onun dışında kalan her şeyden habersiz yaşamaktadır” (Işık 1998: 14). Bilim insanlarını, bilimcilik illetinin, uzmanlaşma barbarlığının baş sorumluları ve bu bağlamda Avrupa’nın yozlaşmasının bir nedeni olarak gören Gasset’in düşüncesinde uzmanlar, kitlelerin hakimiyetini simgelemektedir (Gasset 2014b: 144). Bu nedenle “bilim adamının bugün kınanacak bir sıklıkla sergilediği kimlikten sıyrılması gerek”

diyen Gasset'e göre üniversitenin, yaratıcı ve yaşamsal bir kültürü inşa etmesi, uzmanlıktan önce gelmekte, daha büyük bir önem taşımaktadır (Gasset 1998: 64).

Bu noktada Gasset, üniversitenin ne olması gerektiğini, temel işlevini ve birincil görevini ise şöyle açıklamaktadır: "Üniversite en kesin anlamda, sıradan öğrenciye kültürlü bir insan ve mesleğinin nitelikli bir üyesi olmayı öğreten kurum demektir" (Gasset 2014c: 73). Bu nedenle bilimsel araştırma üniversitenin gövdesinden ya da çekirdek yapısından çıkartılmalı, kültür dersleri, mesleki çalışmalar ise akılcı bir düzen içinde, özetlenmiş, dizgeleştirilmiş ve bir bütün olarak, eğitim bilimine uygun bir şekilde öğrenciye sunulmalıdır (Gasset 1998: 67). Fakat Gasset bu düşüncesiyle bilimi, üniversitenin ruhundan ayırıştırmayı kastetmemektedir. Aksine ona göre, üniversitenin kurumsal yaşamına hayatîyet kazandırabilmesi için güçlü, disiplinli, "formda akıldan başka bir şey" olmayan bilimin şevk ve gayret dolu ruhuna ihtiyacı vardır. Aynı şekilde bilim de kökten gerçeklik olan yaşamla ve tarihi gerçeklikle bağ kurabilmek adına üniversiteye gereksinim duymaktadır (Gasset 2014c: 127-129). Burada asıl mesele, kültür eğitimi almak koşuluyla meslek eğitimi alacak öğrenciler ile bilimsel araştırma yapacak olan öğrencileri birbirinden ayırmaktır. Çünkü her ne kadar mesleki eğitimin büyük bölümü, çeşitli bilim dallarının dizgesel içeriğinin edinilmesini öngörse de söz konusu olan içeriktir, yani o içerikte sonuçlanan bilimsel araştırma değildir. Bu nedenle "mesleki eğitim, bilimsel araştırmadan ayrılmalıdır ne hocaların ne öğrencilerin kafasında ikisi birbirine karıştırılmamalıdır" (Gasset 1998: 55).

Öte yandan sıradan bir öğrencinin bilim insanı olmasını gerektirecek hiçbir güçlü nedenin olmadığını belirten Gasset'e göre önemli olan, "orta insanı nitelikli bir meslek adamına" dönüştürmektir (Gasset 1998: 52). Başka bir deyişle üniversite, sıradan öğrenciye zihinsel açıdan daha sade, hızlı ve etkin yordamlardan yararlanarak kültür aktarımı yoluyla gerçek anlamda aydın bir doktor veya bir yargıç, lisede iyi bir matematik ya da tarih öğretmeni olmayı, toplumsal yaşamın

sorumluluklarını üstlenmeyi öğretmelidir (Gasset 1998: 52). Bu nedenle öğretim görevlilerinin seçimine son derece önem verilmeli, onların araştırmacı olarak kazandıkları mevkiden ziyade öğretmenlik maharetlerine, sentez yeteneklerine bakılmalıdır (Gasset 2014c: 126). Netice itibariyle üniversite programı, nitelik ve nicelik olarak bu şekilde belirlenip en aza indirgendikten sonra üniversite, öğrenciden yalnızca somut olarak öğrenmesini isteyebileceği şeyleri beklemeli ve bundan da hiçbir ödün vermemelidir (Gasset 1998: 65).

Kitlelerin eğitimi ve yükseköğrenim hakkındaki görüşlerini bu şekilde dile getiren Gasset'in düşüncesinde, üniversitelere asli görevi olan insanı aydınlatma uğraşısını kazandırmak, insanlığın geleceği açısından son derece önemlidir. Gasset'in, kitleselleşme sorunuyla ilgisinde kültür eğitimi yoluyla insanların ruhunu besleme, onları eğitme, aydınlatma ve aynı zamanda toplumu iyileştirme görevini üniversiteye yüklemesinin bir başka nedeni ise politikanın ve devletin bu sorumluluğu alamayacağını düşünmesidir. Başka bir deyişle söz konusu olan sorun, insanların ruhlarını beslemek, eğitmek ve toplumsal gerçeği iyileştirme yönünde değiştirmek olduğunda, Gasset bu sorumluluğu her ne kadar politikanın, devletin yapması gereken bir görev olarak görse de içinde bulunduğu dönem itibariyle politikanın ve devletin, kitlelerin hükümranlığını perçinleyen bir araç haline geldiğini, toplum yaşantısını yönetemez durumda olduğunu düşünmektedir. Politikanın, kişilerin bir makam edinmek, kendi çıkarlarını gözetmek için kullanıldığını, ülke yararının ve birtakım değerlerin hiçe sayıldığını ifade eden Gasset, politikanın, kitlelerin ve onların temsilcisi olan, "insan doğasının en alçak örnekleri" olarak nitelendirdiği demagogların pençesinde romantik bir laf cambazlığından öteye gitmediğini, çeşitli entrikalardan ibaret olduğunu belirtmektedir (Gasset 2014b: 24). Dolayısıyla Gasset'e göre, sözde bir insanseverlik veya hayırseverlik kisvesi altında insanları sefil bir toplumsal yaşama iten politikanın ve devletin temel görevi olan, insanların ruhlarını besleme sorumluluğunu üstlenebilmesi, toplumsal yaşamı, insanın kökten gerçekliği olan

yaşamın niteliklerini ve gerekliliklerini gözeterek yönetebilmesi, insanî bir yaşam inşa edebilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Gasset, politikanın, devletin boş bıraktığı alanı, yani insanların ruhlarını besleme ve toplum yaşantısını yönlendirme, yönetme görevini ise kültürden yoksun basın, gazetecilerin doldurduğunu belirtmektedir. Ancak bu durumu kıyasıya eleştiren Gasset'e göre, Avrupa epey zamandır başı aşağıda, ayakları havada debeleniyorsa, bunu tek "ruhsal güç" sayılan basının rakipsiz egemenliğine borçludur. Fakat insanlığın geleceği adına bu durumu düzeltmek adeta bir ölüm kalım meselesidir. Bu nedenle üniversiteler, kitleselleşme sorununun çözümü yolunda ağırlığını koymalı, yükseköğrenim kurumları, toplumu yöneten kültürden yoksun kitlelerin ve basının karşısında, üstün bir ruhsal güç olarak durmalıdır. Çünkü Gasset, çağının Avrupa toplumlarını daha çok doktor, mühendis, avukat, öğretmen gibi yükseköğrenim almış kişilerin yönettiğini belirtmekte, dolayısıyla meslek sahibi insanları eğitme sorumluluğunu da formda bir akli temsil eden üniversitenin üstlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunun için de üniversite, zamanının bütün gerçekliğine açık ve hayatın içinde olmalı, yaşamdan beslenmeli, toplum yaşantısıyla, tarihsel gerçekle, yaşanan günle teması sağlamalı, çağın muzdarip olduğu sorunları kendi kültürel, mesleki veya bilimsel bakış açısından özgür bir şekilde yorumlamalıdır. İşte o zaman üniversite, yaygara karşısında sükûneti, hafifliğin karşısında akli temsil eden, ufuk açan bir itici güç olacaktır (Gasset 1998: 70-72). Dolayısıyla Gasset'in düşüncesinde, toplumsal yaşama yön verebilecek, umut vadeden tek yol, üniversiteler aracılığıyla verilecek olan kültür eğitimidir. Bu bağlamda üniversitenin misyonu "eğitim olarak politika"dır (Akt. Işık 1992: 25-26). Gasset'in, bir toplumsal eğitim tasarımı olarak gördüğü eğitim olarak politika ise en geniş biçimiyle toplumları değiştirme bilimidir (Akt. Işık 1998: 9).

Sonuç

Gasset'in, Avrupa'da 20. yüzyılda neredeyse tüm toplumlar için önemli bir sorun haline geldiğini öne sürdüğü kitleselleşme ile kültür eğitimi ve üniversite

arasında nasıl bir ilişki kurduğunu açıklığa kavuşturmayı amaçlayan bu çalışmada, kitleselleşmenin, doğası, nedenleri, çözümüyle doğrudan ilgili olduğunu düşündüğü kültür eğitimi hakkındaki görüşleri ve bu yönde üniversiteye yüklediği misyon ele alınmıştır. Gasset'in kitleselleşme sorunuyla ilgisinde karşımıza çıkardığı, yaşamı bir görev, sorumluluk olarak gören soylu insan ile kendini yetkinleştirmek/mükemmelleştirmek adına zora koşmayan, yaşamayı her an nasılsa öyle olmak diye anlayan kitle insanı, onun düşüncesinde birbiriyle uzlaşmaz iki ayrı insan tipidir. İçinde bulunduğu çağda kamusal yaşama her yönüyle egemen olan ise kitle insanı/kitlelerdir. Ancak Gasset'e göre kendilerini dahi yönetmekten aciz olan kitlelerin toplumu yönetmesi olacak iş değildir. Çünkü toplumda, sanat, bilim, eğitim, kamu yönetimi, yasama, yargı işlevleri gibi doğaları gereği özel olan etkinliklerin, bazı özel yetiler/nitelikler olmaksızın yerine getirilebilmesi mümkün değildir. Ne var ki doğaları gereği özel olan bu türden işler ve etkinlikler, artık kültürden yoksun, niteliksiz kitlenin elindedir. Gasset'e göre, toplum sahnesinin dibinde yer alan kitle insanı/kitleler artık en üst mevkilerde yer tutmuş, baş oyuncu olarak ön plana geçmiş, kitleler bu anlamda ayaklanmıştır.

Gasset'in, toplumlara her anlamda kitlelerin hâkim olmasını bir sorun olarak görmesinin en önemli nedeni, kitle insanının değer anlayışının, insanın hem kendini hem de kökten gerçekliği olan yaşamını yapılandırabilmesini, yaşamında yönünü bulabilmesini sağlayan, ona rehberlik eden değerler, fikirler dizgesini, yani bilim, sanat, felsefe, ahlak, adalet gibi kültür öğelerini yaratamadığı gibi araçsal hale getirdiğini düşünmesidir. Gasset'e göre birlikte yaşamayı zorlaştıran bu durum, aynı zamanda toplumsal yaşamda sorumsuzluk, düzensizlik, karmaşa, ayrımcılık, kutuplaşma, şiddet gibi birçok sorunu da beraberinde getirmekte, insan yaşamını "insanî" olmaktan çıkarmakta, gayri insanî bir yaşama doğru sürüklemektedir. Bu nedenle kitlelerin kamusal yaşam üzerindeki egemenliğini kitleselleşme sorunu olarak ele alan Gasset, insanlığın geleceğini tehdit eden bu sorunun en temel nedeninin, kitlelere ruhunu doyuracak ölçüde kültür eğitimi verilememesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre kitleselleşmenin çözümünde umut

vaadeden tek yol kültür eğitimidir. Bu nedenle kitleleri kültür eğitimiyle yeniden biçimlendirmenin, yani onların karakterini iyileştirerek toplumu yönetmek, yönlendirmek üzere kültürlü, soylu kişiler topluluğunun oluşmasını sağlamanın mümkün olabileceğini ileri sürmekte ve üniversitelere bu yönde bir misyon yüklemektedir.

Gasset'in, kitleselleşme, kültür eğitimi ve üniversite arasında kurduğu ilişkide öncelikle kitlelere soylu insan tipinin niteliklerini kültür eğitimiyle aşılıyarak onların karakterinin düzeltilebileceği yönündeki düşüncesinin nereden kaynaklandığına bakıldığında, bu görüşünü insanın neliğine ilişkin belirli birtakım kabullere dayandırdığı söylenebilir. Nitekim "olma halinde" yaşayan insanın varoluşunun temelinde değişme kavramı bulunduğunu düşünen Gasset'e göre, insanın olabileceği şeylere sınır koymak imkânsızdır. İnsan kendi varlığını, kökten gerçekliği olan yaşamını, tarih içinde, bulunduğu toplumsal, siyasal ve kültürel ortamda bizzat kendisi şekillendirmektedir. Bu bağlamda her bir insan teki de bir insan olma biçimini seçebilme olanağına sahiptir. Bu ön kabulden hareket eden Gasset, kitlelerin niteliksiz bir yığın olmaktan çıkabileceğini, bunun da ancak üniversiteler aracılığıyla gerçekleştirilecek olan kültür eğitimi yoluyla yapılabileceğini düşünmektedir. Çünkü toplumların yönetimini üstlenen kitlelerin çoğunluğu meslek sahibi üniversite mezunlarından oluşmaktadır. Bu nedenle kitlelere, evren ve insanlık üstüne hayati fikirler, değerler dizgesini aşılacak, yani kültür aktarımı yaparak onlara form kazandırabilecek tek kurum, üniversitedir. Dolayısıyla Gasset, kitleselleşmeyi yükseköğrenimle, üniversitelerle bağlantılı olarak kültür eğitimiyle ilgisinde sorgulamakta, çözüm yollarını da buralarda aramak gerektiğini savunmaktadır.

Gasset'in kitleselleşmenin nedenine, çözümüne, kültür eğitimi ve üniversiteye yönelik düşüncelerine yakından bakıldığında ise günümüz açısından yol gösterici nitelikte ve yerinde tespitlerin, belirlemelerin yanı sıra, sorguladığı, ama doyurucu bir yanıtı ulaşamadığı birtakım soruların/sorunların, eleştiriye açık bazı noktaların

da olduğu görülmektedir. Söz gelimi Gasset, *Kitlelerin Ayaklanması* eserinde, bir yandan kitlelerin karakterinin eğitimle iyileştirilebileceğini öne sürmekte, diğer yandan da bunun mümkün olup olamayacağından adeta şüphe ederek “acaba bu insan tipini yeni baştan düzenlemek mümkün müdür?”, “kitleler düzeltilmeye dayanabilecekler mi?” veya “kitleler isteseler de kişisel bir hayata uyanabilirler mi?” gibi soruların henüz hiç ele alınıp tartışılmadığını belirtmektedir. Üstelik sorduğu bu sorulara kendisi de açık ve net bir yanıt vermemektedir. Gasset’in, kitleselleşmenin nedeni ve çözümüyle doğrudan bağlantılı olan bu sorular karşısında sessiz kalmasının veya duyduğu kuşkunun sebebi sorgulandığında ise ilk bakışta bu durumun, *Kitlelerin Ayaklanması* eserinde dile getirdiği üzere kitle insanının kendi içine sınıksız kapalı olduğunu ve gerçekten hiçbir üstün değere açık olmadığını düşünmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Ancak hemen belirtmek gerekirse, Gasset kitlelere yüklediği bu olumsuz birtakım özellikleri, onların yapısal bir niteliği, doğalarının değişmez bir parçası olarak değil, alıştıkları bir tepki biçimi olarak görmektedir. Bu nedenle iyileştirilebileceğini, ama bunun için çağının üniversitelerinin gerek eğitim anlayışı gerekse verilen dersler, programın içeriği gibi konularda bir dizi reforma ihtiyacı olduğunu düşünmektedir.

Ne var ki bu durumda da karşımıza kaçınılmaz bir soru çıkmaktadır. Bu soru, Gasset’in kitlelere nitelik kazandırma yönünde umut bağladığı üniversitelerde yapılması gerektiğini düşündüğü ve teşvik ettiği reform şayet gerçekleştirilemezse, kitleselleşme sorununun nasıl veya ne şekilde çözülebileceği sorusudur. Gasset’in görüşlerinde bu sorunun yanıtını açık bir şekilde bulmak mümkün olmasa da *Üniversitenin Misyonu* eserinin satır aralarından görüldüğü kadarıyla yanıt verilebilir. Onun bu soruyla bağlantılı olarak, kitleyi etkilemek, eğitebilmek ve aynı zamanda üniversitelerde bir reform gerçekleştirebilmek için öncelikle kitlenin dışında, ondan farklı, adeta bir sporcu gibi disiplinli, ruhen formda, kuvvetli, kararlı, zinde ve nitelikli bir grup, yani bir seçkinler topluluğu oluşturmak gerektiği yönünde bir düşünceye sahip olduğu, hatta bu doğrultuda bir çaba gösterdiği söylenebilir. Gasset’e göre herhangi bir toplumsal sınıftan çıkabilecek olan disiplinli,

ruhen formda, kararlı, nitelikli kişilerin sonuçta azınlıkta kalacak olması ise önemli değildir. Çünkü dingin havuzlara taş parçacıkları atarak o havuzu hareketlendiren, insanlığa yön veren fikirleri, yenilikleri yaratabilen ve hayata geçirebilen, yaşamı güçlendirebilmeyi, toplumların yazgısını değiştirebilmeyi başaran, zaten her zaman için kendilerine ender rastlanan bir avuç insandır. Bu nedenle Gasset'in, azınlıkta kalacak olsa da nitelikli bir grubun, üniversite reformunu gerçekleştirerek kültür eğitimi yoluyla kitleleri ve toplumu iyileştirme yönünde değiştirebileceğine olan inancı tamdır.

Gasset'in kültür eğitimine ilişkin düşüncelerine günümüz açısından bakıldığında, onun görüşlerinin genel anlamda geçerli olduğu, eğitimin neliğine ve amacına ilişkin yürütülen çalışmaların/tartışmaların odak noktasında yer aldığı söylenebilir. Nitekim Gasset'in görüşlerine benzer şekilde çağımızda da insanın olanaklarını, yeteneklerini geliştirebilmesinin, bir form kazanabilmesinin ancak, *cultura animi*, yani ruhun işlenmesi, ruhun kültürü ya da *Bildung-formasyon* anlamında bir eğitimle mümkün olabileceği, gündelik söylemden akademik alana kadar çoğunlukla kabul edilen bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte Gasset'in insanın neliğine ilişkin görüşleri de günümüzde kabul edilen bu düşüncenin felsefi dayanaklarını, antropolojik temellerini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Çünkü Gasset, insanın neliğini, onun ruhsal, bedensel veya biyolojik, psikolojik yönlerinden birini ön plana çıkarmadan, yapısal bütünlüğünü bozmadan, insanı tarihsel, toplumsal, kültürel, siyasal boyutuyla, içinde yaşadığı ortamıyla ele almakta ve insanın bütün yapıp etmeleriyle bir olanaklar varlığı olduğuna işaret etmektedir.

Öte yandan Gasset'in, üniversitenin neliği, amacı, misyonu hakkındaki düşünceleri, üniversitenin kendi amacını kendi içinde taşıyan, özgür, bağımsız, özerk, akli temsil eden, yaşamdan beslenen, toplumu ilgilendiren sorunlar karşısında ağırlığını koyabilen, toplumsal yaşamı insanî bir yaşamın niteliklerini ve gerekliliklerini gözeterek yönlendirme/yönetme sorumluluğunu alabilen bir kurum

olması gerektiğini hatırlatması bakımından önemlidir. Gasset'e göre meslek edindirmenin yanında üniversitenin esas misyonu, gerçek anlamda kültürlü kişiler yetiştirmek, toplumsal bağlamda da yaşamsal bir kültür inşa etmektir. Bu açıdan bakıldığında, Gasset'in kültür eğitimi ile üniversitenin ne olduğuna, misyonuna, toplumsal sorunlar karşısında nasıl bir tavır sergilemesi gerektiğine dair görüşleri, bugün halen tartışılan bireyselleştirilmiş ve aynı zamanda toplumu hedefleyen bir eğitimin ne türden bir eğitim olacağı, nerede ve ne şekilde gerçekleştirilebileceği sorularına ışık tutması açısından dikkate değerdir.

Bununla birlikte Gasset'in, üniversiteye yönelik düşüncelerinin, günümüzde daha çok mesleki ve teknik eğitimi ön plana alan, uzmanlaşmayı, meslek edindirmeyi amaçlayan üniversitelerin, özellikle de ülkemizdeki yükseköğrenim kurumlarının gerek kültür eğitimini ne derecede başarabildiğini gerekse bireysel ve toplumsal sorunların çözümü noktasında ne ölçüde etkili olduğunu düşünmemize olanak sağlaması bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca onun üniversite ile ilgili görüşleri, günümüz dünyasında üniversitenin neliği, amacı, misyonu gibi konularla bir an evvel yüzleşmek gerektiğine işaret etmesi açısından da yol göstericidir. Ancak kitleselleşme sorunuyla ilgisinde Gasset'in kültür eğitimi ve yükseköğrenim hakkındaki düşüncelerini eleştirel bir gözle değerlendirdiğimizde, öncelikle sözünü ettiği kültür eğitimini sadece yükseköğrenim çerçevesinde ele aldığını belirtmek gerekir. Oysa kimin, hangi insanın, insanlığa yön veren fikirleri, yenilikleri yaratacağı veya toplumların yazgısını değiştirebileceği önceden bilinemese de kültür eğitiminin yeni yetişen nesillere küçük yaşlardan itibaren verilmesinin, insanî bir yaşamı inşa etmenin olanağının koşullarından biri olduğu bilinmektedir. Üstelik insanı olanaklar varlığı olarak gören ve "beşten yukarısını sayamayan Brezilya yerlisinden Newton çıkmıştır" (2015: 30) diyen Gasset'in kendisi de bunun farkındadır. Ancak yine de kültür eğitiminin genç kuşaklara üniversite çağına gelmeden çok önce verilmesi gerektiğine değinmemektedir. Öte yandan yükseköğrenimde her ne kadar kendi içinde dengeli bir müfredat oluşturmaya çalışsa da yükseköğrenimi sadece ortalama bir öğrenciden hareket ederek ele aldığı,

seçkin azınlığın/soylu kişinin alması gereken eğitimin niteliğini, türünü ve bu açıdan üniversitenin misyonunun ne olduğunu, neyi amaçlaması gerektiğini açıkça dile getirmediği söylenebilir. Dolayısıyla seçkin azınlığın eğitimi konusunu bu anlamda yanıtı bırakmış görülmektedir (Wyatt 1981: 67). Gerçi Gasset için kültürün, yaşamın zorlu yollarında insana rehberlik eden adeta bir pusula olduğu dikkate alındığında, özellikle kültür eğitimini hem kitleler hem de seçkin azınlık için yükseköğrenimin ayrılmaz bir parçası olarak düşündüğü öne sürülebilir.

Gasset'in, yükseköğrenimle ilgili düşüncelerine genel olarak yöneltilen bu eleştirinin yanı sıra, onun seçkinciliği de hayli tartışma konusu olmuştur. Çünkü Gasset, toplumun özü gereği her zaman aristokrat olduğunu, aristokrat olmaktan çıktığı ölçüde toplum olmaktan da çıkacağını, toplumların yönetiminin tekrar nitelikli seçkin insanlara teslim edilmesi gerektiği savunmaktadır. Ayrıca kitlelerin, kitle olmaktan çıkıncaya ya da çıkmayı amaçlayıncaya değin, dünyaya üstün nitelikli insanlar tarafından yönetilmek, temsil edilmek, düzenlenmek için geldiğini belirtmektedir (2014b: 147-148). Gasset'in bu düşünceleri çerçevesinde eleştirel literatür gözden geçirildiğinde genel olarak karşımıza, kitle insanına ilişkin çizdiği profilin doğruluğunu değerlendirmenin oldukça güç olduğunu ileri süren görüşler çıkmaktadır. Bununla birlikte kitlelere yüklediği birtakım olumsuz özelliklerin zaman zaman insanlığa musallat olabildiği, toplumu kitleler ve seçkinler olarak radikal bir şekilde ayırmasının keyfi olduğu, bu ayırımın otoriter ve anti-demokratik olarak kabul edilen anlayışları da besleyebileceği belirtilmektedir. Netice itibarıyla de Gasset, daha çok seçkin bir anlayışın temsilcisi olarak değerlendirilmekte, görüşlerinin elitist önyargılara sahip olduğu iddia edilmektedir (Clive 1974: 78-80).

Gasset'e yöneltilen bu eleştiriler bağlamında belirtilmesi gereken önemli bir husus, onun seçkinciliğinin ender rastlanan ve gerçekten nitelikli, aydın bir azınlığa/ruhça soylu kişilere, tarihin geniş kitleleri eğitme görevini verdiğine inanmasından kaynaklandığıdır. Başka bir deyişle Gasset, insanlığı, basmakalıp kavramların örtüsü altında saklanan kitlelerin sorumsuzluğundan yalnızca seçkin

kişilerin kurtarabileceğine gerçekten inanmaktadır. Çünkü ona göre tarihte “kritik çağ” olarak tanımlanan öyle dönemler olabilir ki toplumlar farklı nedenlerden ötürü insanla ve yaşamla ilgili kendi içlerinde barındırdıkları sorunları, çözüm yollarını görebilmekte, dile getirebilmekte yetersiz kalabilirler. İşte böyle zamanlarda toplumu aydınlatmanın, o toplumun aydınlarının görevi olduğuna inanan Gasset’in düşüncesinde, toplumları “tarihsel kısırlığa” hüküm giymekten ancak seçkin kişiler kurtarabilir (Işık 1992: 28-29).

Öte yandan Gasset’i, elitist önyargılara sahip olduğu yönünde eleştirmekten ziyade toplumun özü gereği her zaman aristokrat olduğunu, aristokrat olmaktan çıktığı ölçüde toplum olmaktan da çıkacağını, toplumların yönetiminin tekrar nitelikli seçkin insanlara teslim edilmesi gerektiğini savunmasına rağmen nasıl olup da kitleselleşme sorununun siyasetle olan ilişkisini adeta yüzeysel bulduğunu sorgulamak gerekir. Bu açıdan kitleselleşmenin politikayla da sıkı sıkıya bağlantılı olan, politik bir mesele olduğu pekâlâ söylenebilir. Nitekim Gasset, eğitimin ilkesinin, okulun dört duvarı arasındaki eğitsel havaya bağlı bulunduğundan çok daha fazla, bütünüyle içinde yüzdüğü toplumun havasına bağlı olduğunu belirtmekte ve ancak iki yandan gelen basınç dengeli olduğu zaman eğitimin veya okulların amacını ve işlevini yerine getirebileceğini dile getirmektedir. Üstelik Gasset’in ifadesiyle “bir ulus siyasal açıdan küçükse, en yetkin okula bile umut bağlamak boşunadır” (Gasset 1998: 33). Dolayısıyla Bantock’un işaret ettiği gibi Gasset, kitleselleşme sorununun çözümü yolunda her ne kadar pedagojiye güvense de politikanın hemen her alanda son derece belirleyici olduğu ve ayrıca eğitimin kendisini politik anlamda motive ettiği bir dünyada, kitleleri ve toplumu etkileme, yönlendirme ve iyileştirme yönünde değiştirme rolünü sadece pedagojinin, eğitimin üstlenmesinin ve bunu tek başına başarmasının oldukça zor görüldüğü ileri sürülebilir (Bantock 1975: 205).

Gasset’in düşüncelerinde karşımıza çıkan bu türden sorunlar veya eleştiriye açık noktalar bir yana, onun insan felsefesine yaptığı en büyük katkı, insanın neliğini,

kökten gerçeklik olarak kabul ettiği insan yaşamının niteliklerinden hareketle ortaya koymasındır. Dolayısıyla yaşamak ile insana yakışır bir şekilde yaşamak arasındaki farkı göstermesi, ayrıca insan yaşamının anlam ve değerinin, insanın içinde yaşadığı toplumsal, siyasal ve kültürel ortamdan bağımsız düşünülmemeyeceğine dikkat çekmesidir. Bununla birlikte Gasset'in, felsefeye yaptığı en önemli katkılardan bir diğeri de günümüze miras bıraktığı, bizi düşünmeye davet eden "kitle insanını yeni baştan düzenlemek mümkün müdür?" sorusudur. Çünkü bu soru düşünce dünyasının zenginleşmesini sağlayacağı gibi günümüz bağlamında farklı sorulara ve tartışmalara da kapı aralaması bakımından önemlidir. Söz gelimi Gasset, şayet 21. yüzyılın dijital dünyasını, sanal toplumunu, bugünün sosyal medya kitlelerini görebilseydi, acaba ne düşünürdü ya da kitleleri yeni baştan düzenlemenin mümkün olup olmadığı sorusuna nasıl bir yanıt verirdi?

Gasset, günümüz dünyasının vazgeçilmezi sayılan sosyal medyayı, dijital ortamları eğer görebilseydi, muhtemelen bu türden kitle iletişim araçlarını, kitleleri olumlu açıdan yönlendirmenin, eğitmenin bir aracı olarak görebilirdi, ama aynı zamanda sosyal medyanın, kitleleri bazı özel çıkarlar doğrultusunda araçsal hale getirebildiğinin de tehlikesine dikkat çekerd. Bunun yanı sıra, sanal dünyayı, kitlelerin kendilerini daha rahat ve güvenli bir şekilde ifade etmelerinin bir yolu olarak değerlendirebilirdi. Ancak kitlelerin, insana ve insan yaşamına dair sorumluluklarını çoğunlukla sanal bir dünyada adeta bir kalkan olarak gördükleri ekranın arkasında klavye şövalyeliği yaparak yerine getirdiklerine, bu sorumluluğun gerçek hayata, realiteye genellikle yansımadağına tanık olsaydı, büyük olasılıkla çağımızın kitlelerinin kendi dönemindeki kitlelerden nitelik bakımından çok da farklı olmadığını düşünebilirdi. Bu bağlamda da Gasset, kendi çağının kitlelerini göz önünde bulundurarak sorduğu "kitle insanını yeni baştan düzenlemek mümkün müdür?" sorusunu, çağımız kitleleri açısından soracak ve yanıtlayacak olsaydı, muhtemelen içten içe kuşku dolu sessizliğini korurdu. Ancak yine de "olma halinde" yaşayan, hep yeni olanaklara açık bir varlık olarak gördüğü

insandan umudunu kesmez, insanın kendi varoluş biçimini yaratabileceğine olan inancını yüksek sesle haykırırdı.

The Problem of Massification in Gasset Philosophy Cultural Education and the Mission of the University

Summary

Ayşe Çiğdem KOCAMAN

Asst. Prof. Dr.

Nişantaşı University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, Istanbul, TR

ORCID: 0000-0003-1354-1335

aysecigdem.kocaman@nisantasi.edu.tr

Introduction

According to José Ortega y Gasset, one of the most important thinkers of Spain, the massification, which began in Europe in the 19th century has become an important problem in the social, cultural and political fields in the 20th century. In his work titled *The Revolt of the Masses* (2014b), Gasset mentions two different types of people as mass man/masses and noble man/elite minority, and discusses the dominance of the masses, which he describes as lacking culture and unqualified, in almost every aspect of life. Gasset draws attention to the fact that the masses have become the determinants of the circumstance conditions, that structure and form the human and human life. He argues that societies are dominated by mass people, from culture to politics, from judicial functions to morality, economy, religion, traditions, even clothing and enjoyment, and that the masses revolt in this sense. Gasset, who defines the domination of the insurgent masses over public life as the problem of massification, thinks that this situation threatens the future of humanity and causes a historical crisis. (2014b: 34-35, 39, 42-45). For this reason, he states that it is essential to improve the character of the mass man, to instill in him a spirit of responsibility and some vital values. According to Gasset, this is only possible through cultural education through universities.

Gasset, who identified the social conditions of his time with astonishing clarity, was a philosopher and educator who could think beyond the present with his views on the problem of massification. For this reason, Gasset's approach to the problem of massification is a guide for both the world of the 21st century and the future of humanity. As a result, this research focuses on the nature and origins of the massification problem, which is at the center of Gasset's philosophy, as well as his ideas on cultural education and the mission he put on the university accordingly. In the study, it is aimed to suggest how Gasset made connection between the problem of massification and cultural education, university, and higher education. In this context, firstly, Gasset's understanding of human and his thoughts on human life, which he accepts as a fundamental reality, are discussed. Because his suggestions for the solution of massification are based on his views on the human being and his life.

1. Human and Human Life as a Fundamental Reality in Gasset's Thought

According to Gasset, understanding human beings requires a completely different understanding of reason from the physical-mathematical mind and the natural scientific methods and concepts used to explain material phenomena, and a number of different methods and concepts (2015: 17). Because man does not have a fixed, static nature like "things". According to Gasset, who thinks that the concept of change is the basis of human existence, human is a dynamic entity that always has new possibilities. It is impossible to put a limit on the existence of man, on what he can be (2015: 26-29). The only factor that predetermines and directs man is his past, that is, his history (Gasset 2015: 38-39). For this reason, the human being who lives in the "state of being" has no nature, he has a history (2015: 36-39). According to Gasset, the fundamental reality of man is life. In life, which is the human being itself, there is no room for irresponsibility, arbitrariness, lightness, mediocrity, lethargy, purposelessness and meaninglessness. Life is a constant, inevitable and untransferable responsibility (Gasset 2014a: 67). However, Gasset thinks that this reality is losing its meaning and value day by day as of the period in which he lived, and a terrible age of culturelessness is being passed. So much so that false, deceptive forms of existence have never been so widespread (Gasset 1998: 61). Because, according to Gasset, Europe has fallen into the most severe crisis that can happen to nations, societies and cultures. The name of this crisis is the revolt of the masses (Gasset 1957: 11).

2. The Problem of Massification in the Gasset Philosophy

According to Gasset, the Europe of the 20th century is witnessing a great revolt of the masses of unqualified crowds. Describing this situation as the decline of humanity, Gasset presents two different types of people and lifestyles in this context. The first of these is the mass human being who has nothing to devote themselves to in almost every field of life, who does not take responsibility in any sense, who lives a day-to-day, ordinary, lethargic life. The other is the noble/elite man who is the master of his own existence, who sees life as a real work, a labor, and his noble life, that is, the life of the responsible, disciplined, sublime, measured person, the elite minority. The mass man, whom Gasset calls the middle, mediocre, ordinary man, corresponds to a qualitatively indistinguishable type of human being who exists in all social classes, who "does not consider himself to be dependent on special causes – in good or evil – but who feels like everyone else, but who does not feel uncomfortable with it, even enjoys it (Gasset 1957: 14-15). According to Gasset, who claimed that the masses, who clustered over history and could not manage themselves, dominated almost everything that is the product of human culture, and settled in the foremost places that were previously reserved for noble people, the masses rebelled and took over the management of societies (Gasset 2014b: 39-43).

The masses, who embrace the name of society as it is, completely polarize the society by ignoring those who are left behind and building lives that are closed to themselves and do not touch each other in any way (Işık 2010: ix). According to Gasset, who claims that the masses have declared the "constitution of barbarism", from social relations to politics and to the parliament, all forms of common life that require obeying

and observing objective rules and principles are hated, and a barbaric life is returned (Gasset 2014b: 103-105). Thinking that with the uprising of the masses, some objective rules that make common life possible and the principles of civil legality to be applied have disappeared, Gasset states that where there is no such thing, there can be no talk of culture. But where there is no culture that enables man to live life in a meaningful way, there is undoubtedly barbarism (Gasset 2014b: 102-103). According to Gasset, the domination of societies by the masses causes the cultural fields that govern what people do and find their way in life, that is, vital activities such as science, art and justice, to lose their meaning day by day (Gasset 2014b: 116-118). On the other hand, Gasset, who thinks that the domination of the masses over public life has also changed the understanding of democracy, states that the equalizing rights gifted by democracy have become a tool of the unconscious appetites of the masses. According to him, under the name of democracy, the dominance of mediocrity, that is, a “hyper-democracy” in which the masses take direct action outside the law and have their demands imposed by pressure, prevails (Gasset 1957: 17-18).

Gasset draws attention to the fact that irresponsibility and idleness prevail in all areas of life with the revolt of the masses, and characterizes the dominance of the masses over public life, who cannot live without thinking about their own interests for a moment, as a problem of massification and agglomeration (Gasset 2014b: 39-43, 102-105, 116). Although Gasset discusses both the cause and the solutions to the problem of massification in his relation to politics, he ultimately thinks that the deep-seated source of massification is the lack of cultural education of the masses. Stating that only science, specialization and technology-based vocational education is given in universities, Gasset thinks that “ignorant sages” are trained, who are well-equipped but lacking in culture. According to him, enough culture was not transferred to the masses to satisfy their souls. Cultural education was not provided (Gasset 2014b: 78-79, 143). Gasset thinks that the masses are not taught anything other than modern life techniques, responsibility and vital values are not instilled. Therefore, the spirit of the masses was not cultivated, the education of the masses was not achieved (Gasset 2014b: 79).

In Gasset's thought, the reason for the spasm prevailing in the Europe of his age is that the masses, who are more knowledgeable in their field than ever before, are ignorant of the ideas, the set of values that form the basis of human life. However, unless the masses are instilled with a spirit of responsibility along with some vital values, that is, if the masses are not corrected, it seems inevitable that the West will disappear (Gasset 2014b: 25). Therefore, through education, the masses "must be injected with a large dose of culture" (Gasset 2011: 41). According to Gasset, educating the masses through cultural education is also the primary mission of universities (Gasset 1998: 43).

3. Cultural Education and the Mission of the University in Relation to the Problem of Massification in Gasset's Thought

According to Gasset, who says “Our age is ill with a special form of cultural deprivation”, this lack of culture is the lack of culture of doctors, engineers, lawyers, and even scientists who are knowledgeable in their fields (1998: 95). In other words, it is the ignorance of people who are equipped with special knowledge but who are unaware

of the thoughts that illuminate the meaning of human life and who lack cultural awareness. (Gasset 1998: 95) Gasset thinks that since the 19th century, universities have focused more on science and vocational education while cultural education has been ignored. In higher education, it is suggested that "it would be beneficial for students to have a certain level of general culture", wherein courses such as history and philosophy are superficially offered under the guise of general culture, as expressed in the statement. However, such an understanding clearly reveals the superficiality attributed to the term culture (Gasset 2014c: 42-43). Yet 'culture' [cultura] (or 'cultivation') in the sense of cultivating the human spirit—that is, not an animal or grain—can only be general. One cannot acquire 'culture' in physics or mathematics. It is called having knowledge about a certain subject" (Gasset 1998: 37).

Gasset considers it an inevitable task to revive cultural education at the university, that is, the education of the system of ideas that constitute the basis of life (Gasset 1998: 40). What he means by the ideas that constitute the basis of life is no more no less, but the sum of the concrete opinions we have formed about the world and other people, about the system of values to which objects and actions conform. For instance, which ones are more valuable and which ones are less valuable" (Gasset 1998: 58). According to Gasset, cultural courses should be at the center of higher education in order to transform the ordinary man (the mass man) with a profession into a truly cultured and enlightened person. Teaching the branches of culture should be considered the main function of the university (Gasset 1998: 52). Thus, Gasset proposes the establishment of a "Faculty of Culture", which will be at the center of higher education (1998: 62). He defines the cultural courses in the program as "the physical image of the universe (Physics), the basic subjects of organic life (Natural science), the historical process of the human race (History), the structure and functioning of social life (Sociology), and the design of the universe (Philosophy)" (Gasset 1998: 52).

On the other hand, according to Gasset, who thinks that the university needs a series of reforms by considering an ordinary student and taking him as a criterion, the university should be the institutional reflection of the student. In this context, "university, in the most precise sense, is the institution that teaches the ordinary student to be a cultured person and a qualified member of his/her profession" (Gasset 2014c: 73). According to Gasset, the important thing is to transform "the ordinary man into a qualified professional man" (Gasset 1998: 52). The university should teach the ordinary student to be a truly enlightened doctor, a judge, a good mathematics teacher in high school, and to take on the responsibilities of social life through cultural transfer by making use of mentally simpler, faster, and more effective methods (Gasset 1998: 52). Because "today, European societies are mostly governed by the middle class, consisting of professionals" (Gasset 1997: 80).

In Gasset's opinion, it is extremely important for the future of humanity to bring to universities the efforts of enlightening the human being, which is their main task. Another reason why Gasset attributes to the university the task of nurturing people's souls, educating them, enlightening them, and at the same time improving society through cultural education is that he thinks that politics and the state cannot take on this responsibility. In other words, when the issue is to nurture people's souls, educate

them, and change them to improve social reality, Gasset considers this responsibility as a task that politics and the state should do, but as of the period he is in, he thinks politics and the state have become a tool that reinforces the rule of the masses and cannot manage social life. According to him, the area left empty by politics—that is, the task of nurturing the souls of people and directing the life of society—is filled by uncultured press and journalists. Therefore, universities should use their influence on the solution of the problem of massification, and higher education institutions should stand as a superior spiritual power against the uncultured masses and the press that govern society. For this reason, the university should be open to all the realities of its time and should be in life, feeding on life, providing contact with social life, historical reality, and the day in which it is lived, and interpreting the problems that the age has suffered in a free way from its own cultural, professional, or scientific perspective. Then the university will be a driving force that represents tranquility in the face of fuss and mind in the face of lightness (Gasset 1998: 70-72). Therefore, in Gasset's thought, the only promising way to direct social life is cultural education through universities. In this context, the mission of the university is "politics as education" (as cited in Işık 1992: 25-26). Politics as education, which Gasset sees as social education design, is the science of changing societies in its broadest form (as cited in Işık 1998: 9).

Conclusion

The most important reason why Gasset sees the dominance of the masses over societies as a problem in every sense is that he thinks that not only can mass people's understanding of value not create the values and ideas that guide people, that is, cultural elements such as science, art, philosophy, morality, and justice, which enable them to structure both themselves and their lives—their fundamental reality—and find their direction in their lives, but they also make them instrumental. According to Gasset, this situation makes it difficult to live together and brings many problems such as irresponsibility, confusion, discrimination, polarization, and violence into social life. And this dehumanizes humans and drags them towards an inhuman life. Gasset thinks that it is possible to reshape the mass men with cultural education, to improve their character, and to create a community of cultured and noble men to govern the society, and he assigns a mission to universities in this direction.

Gasset's thought that the character of the masses can be corrected by instilling the qualities of the noble man type with cultural education is based on certain assumptions about the nature of man. According to Gasset, who thinks that the concept of change is at the basis of the existence of a person living in the "state of being", it is impossible to put a limit on what a person can be. Man personally shapes his own existence, his life, which is his fundamental reality, in history and in the environment he is in. Based on this acceptance, Gasset thinks that the mass men can cease to be an unqualified mass, and this can only be achieved through cultural education in universities. Because the majority of the masses who undertake the management of societies consist of university graduates with a profession. Thus, the university is the only institution that will instill vital ideas and values in mass men on the universe and humanity, that is, give them form by transferring culture. For this reason, Gasset questions massification in relation to

higher education and cultural education in connection with universities, and argues that solutions should be sought here.

When we examine the cause and solution of massification, cultural education, and university thoughts of Gasset, it is seen that there are some issues that are questioned but cannot reach a satisfactory answer and some points open to criticism, as well as some guiding and appropriate determinations for today's point of view. For instance, in *The Revolt of the Masses* he suggests that the character of the masses can be improved by education, but on the other hand, he almost doubts whether this is possible. Gasset indicates that some questions such as, "Is it possible to rearrange this type of men?", "Will the masses be able to withstand correction?" or "Can the masses wake up to a personal life if they want to?" have not yet been addressed and discussed. Moreover, he does not give a clear and unambiguous answer to these questions. When the reason for Gasset's silence or suspicion in the face of these questions, which are directly related to the cause and solution of massification, is questioned, it can be said that it is because he thinks that the mass people are closed to themselves and are not really open to any superior value. However, it should be immediately pointed out that Gasset sees these negative characteristics that he attributes to the masses not as a structural feature or as an invariable part of their nature, but as a form of reaction to which they are accustomed. For this reason, he thinks that it can be improved, but for this, the universities of the age need a series of reforms on issues such as the understanding of education, the courses given, and the content of the program.

On the other hand, Gasset argues that society is always aristocratic by nature, that it will cease to be a society to the extent that it ceases to be aristocratic, and that the management of societies should be handed back to qualified elite people (Gasset 2014b: 48). However, although he thinks so, it is necessary to question how he finds the relationship between the problem of massification and politics almost superficial. From this point of view, it can very well be said that massification, which Gasset says "takes priority over politics, the underground of politics," in terms of both its cause and solution, and which he sees as a cultural education problem in relation to higher education and the university, is also a political issue. As a matter of fact, Gasset states that the principle of education depends on the educational atmosphere between the walls of the school and the atmosphere of society, and that education or schools can only accomplish their goals and function when the driving force from both sides is in balance. Moreover, as Gasset puts it, "if a nation is politically small, it is futile to set hope on even the most competent school" (Gasset 1998: 33).

Aside from such problems or points open to criticism that we encounter in Gasset's thoughts, his greatest contribution to human philosophy is that he reveals the nature of man based on the qualities of human life, which he accepts as a fundamental reality. He shows the difference between living and living in a decent, humane way and also draws attention to the fact that the meaning and value of human life cannot be considered independently of the social, political, and cultural environment in which people live. Another of Gasset's most important contributions to philosophy is the question, "Is it possible to reorganize the mass man who invites us to think?" Because

this question will not only enrich the world of thought but also open the door to different questions and discussions in today's context.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Bantock, G. H. (1975). Ortega as Educator. *History of Education Quarterly*. Published By History of Education Society, Cambridge University Press, 1975, 15 (2), 201-206, Erişim Tarihi: 01.09.2019 <http://www.jstor.org/stable/367981>

Cihan, M. (2010). *José Ortega Y Gasset'de İnsan ve Tarih Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Clive, G. (1974). Revolt of the Masses by José Ortega y Gasset. *Daedalus*, winter, 1974, vol. 103, no. 1, Published by The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences, 75-82.

Dobson, A. (1989). *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gasset, J. O. (1933). *The Modern Theme* (trans. J. Cleugh). New York: W.W. Norton & Company, INC.

Gasset, J. O. (1941). *History As A System. Toward By Philosophy of History* (trans. H. Weyl). New York: W.W. Norton & Company, INC.

Gasset, J. O. (1957). *The Revolt of the Masses* (trans. Authorised Ortega y Gasset). New York: W.W. Norton & Company, INC.

Gasset, J. O. (1960). *What is Philosophy?* (trans. M. Adams). New York: W.W. Norton & Company, INC.

Gasset, J. O. (1963). *Meditations On Quixote* (trans. E. Rugg and D. Marin). New York: W.W. Norton & Company, INC.

Gasset, J. O. (1968). İhtislaşma Barbarlığı. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* (çev. H. Topçuoğlu). ISSN: 2458-8342. Cilt: 1 Sayı: 1, 43-49. (<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/806813>) Erişim Tarihi: 01.10.2018.

Gasset, J. O. (1997). *Üniversitenin Misyonu* (çev. B. Üçpınar). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Gasset, J. O. (1998). *Üniversitenin Misyonu* (çev. N. G. Işık). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gasset, J. O. (2005). *Avcılık Üstüne* (çev. D. Türkömer). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gasset, J. O. (2011). *Kütüphanecinin Görevi* (çev. M. T. Acaroğlu). İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği İstanbul Şubesi.

Gasset, J. O. (2013). *Tarihsel Bunalım ve İnsan Ortega y Gasset'ten Seçme Yazılar* (çev. N. G. Işık). İstanbul: Metis Yayınları.

Gasset, J. O. (2014a). *İnsan ve Herkes* (çev. N. G. Işık). İstanbul: Metis Yayınları.

Gasset, J. O. (2014b). *Kitlelerin Ayaklanması* (çev. N. G. Işık). İstanbul: Türkiye

İş Bankası Kültür Yayınları.

Gasset, J. O. (2014c). *Mission Of The University* (trans. H. L. Nostrand). New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Gasset, J. O. (2015). *Sistem Olarak Tarih* (çev. N. G. Işık). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gasset, J. O. (2017a). *Sevgi Üstüne* (çev. Y. Salman). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gasset, J. O. (2017b). *Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üstüne Düşünceler* (çev. N. G. Işık). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S., Yolsal. Ü. H. (2008). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Güleryüz, O. (2018). José Ortega Y Gasset: Kitlelerin Eğitimi, *Avrupa'nın Öğretmeni José Ortega Y Gasset: Peyzaj Pedagojisi'nden Geleceğin Eğitimi'ne* (ed. B. Ata, ss. 55-65). Ankara: Pegem Akademi.

Holmes, W. O. (1975). *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Işık, N. G. (1992). Sunuş. Ortega y Gasset. *Tarihsel Bunalım ve İnsan, Ortega y Gasset'ten Seçme Yazılar* (ss. 7-33). İstanbul: Metis Yayınları.

Işık, N. G. (1995). Sunuş. Ortega y Gasset. *İnsan ve Herkes* (ss. 9-21). İstanbul: Metis Yayınları.

Işık, N. G. (1998). Önsöz. José Ortega y Gasset. *Üniversitenin Misyonu* (ss. 7-17). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.

Işık, N. G. (2010). Sunuş. José Ortega y Gasset. *Kitlelerin Ayaklanması* (ss. vii-xxi). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ibáñez, F. M. (1998). *Felsefe Öyküleri* (çev. H. Koyukan). Ankara: İmge Kitabevi.

Kuçuradi, İ. (2009). *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Marías, J. (1967). *History of Philosophy* (trans. S. Appelbaum and C. C. Strowbridge). New York: Dover Publications, Inc.

Mora, J. F. (1963). *Ortega Y Gasset An Outline Of His Philosophy*. U.S.A: Yale Universty Press.

Nietzsche, F. (2015a). *İnsanca, Pek İnsanca 1* (çev. M. Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2015b). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev. A. İnam). İstanbul: Say Yayınları.

Wyatt, J. F. (1981). *Ortega Y Gasset's mission of the university: an appropriate document for an age of economy?* West Sussex Institute of Higher Education, Bognor Regis, 6:1, 59-69, doi: <http://dx.doi.org/10.1080/03075078112331379529>



Makale Geliş | Received: 09.11.2022
Makale Kabul | Accepted: 27.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1201729

Tolgahan TOY

Dr. | Dr.
ORCID: 0000-0002-7334-9911
tolgahantoyboun@gmail.com

Doğal Dillerdeki Çok Anlamlılık Olgusunun Gündelik Dil Felsefecilerinin Metafizik Eleştirisindeki Rolü Üzerine¹

Öz: Gilbert Ryle, Ludwig Wittgenstein ve John Langshaw Austin'in başını çektiği gündelik dil felsefecileri metafiziksel sorunların gündelik dilin yeterince anlaşılmasının bir sonucu olduğunu iddia etmektedirler. Bu çalışmanın amacı gündelik dil felsefecilerinin metafizik eleştirileri ile doğal dillerdeki çok anlamlılık olgusu arasındaki ilişkiyi göstermektir. Çalışmada Platon ve Aristoteles metafizikleri Sokratik sorunlara verilen bir cevap olarak sunulmaktadır. Doğal dillerdeki çok anlamlılık durumu Sokratik sorunların dayanak noktalarından birisi olarak ele alınmaktadır. Çok anlamlılıkta, eşadlılık durumundan farklı olarak, bir kelimenin birbirlerinden farklı anlamları arasında ilişkiler bulunmaktadır. Bu durumun felsefe açısından önemini örneklendirmek için "iyilik" kelimesinin farklı anlamları arasındaki ilişkiler verilebilir. Gündelik dil felsefecileri bu anlam ağının basit kurallara ve/veya yapıları indirgenemeyeceğini iddia etmektedirler. Buradaki karmaşık anlam ağının arkasında yaşam formlarımızın bulunduğunu ifade etmektedirler. Gündelik dil felsefecilerinin penceresinden bakıldığında, bu durumun yeterince anlaşılmamış olması metafiziğin çıkış nedenlerin birisi olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çok anlamlılık, Gilbert Ryle, Ludwig Wittgenstein, J. L. Austin, Elenkhos Metodu

¹ Bu makale yazarın *Eleyici Anlam Kuramının Bir Savunusu: Bağlantıcı Bir Yaklaşım* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

On The Role Of Polysemy In Ordinary Language Philosophers' Criticism Of Metaphysics

Abstract: Ordinary language philosophers, led by Gilbert Ryle, Ludwig Wittgenstein, and John Langshaw Austin, argue that metaphysical problems are a result of the misunderstanding of natural languages. This study aims to relate ordinary language philosophers' criticism of metaphysics to polysemy in natural languages. In this study, Platonist and Aristotelian metaphysics will be presented as an answer to Socratic problems. Polysemy in natural languages will be discussed as one of the mainstays of Socratic problems. In polysemy, unlike homonymy, there are relationships between different meanings of a word. To exemplify the philosophical importance of this situation, the relationships between different meanings of the word "good" can be given. Ordinary language philosophers claim that this web of meanings cannot be reduced to simple rules and structures. Instead, the web of meanings is related to forms of life. From the ordinary language philosophy perspective, ignoring the polysemous nature of language is one of the sources of inventing metaphysical systems.

Keywords: Polysemy, Gilbert Ryle, Ludwig Wittgenstein, J. L. Austin, Elenchus Method

Giriş

Bu çalışmada, gündelik dil felsefecilerinin metafiziğe yönelttikleri eleştiriler doğal dillerdeki çok anlamlılık olgusu üzerinden incelenmektedir. Metafizik sorunların çıkış noktası olarak gördüğümüz Sokratik sorular doğal dillerdeki çok anlamlılık durumu ile ilişkilendirilmektedir. İkinci bölümde, çok anlamlılığın doğal dillerdeki durumu üzerinde durulmaktadır. Üçüncü bölümde, çok anlamlılık olgusu üzerinden gündelik dil felsefesinin ortaya çıkışı ve temel iddiaları ele alınmaktadır. Son bölümde ise Platon ve Aristoteles metafizikleri Sokratik metodun dayanak noktalarından birisi olarak gördüğümüz çok anlamlılık olgusu üzerinden ele alınmaktadır.

Bu çalışma bilişsel bilimler, dilbilim ve metafizik alanların kesişiminde bulunmaktadır. Odaklanılan konu olan çok anlamlılık, bilişsel bilimler ve dilbilim disiplinlerinde önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla, bu çalışma ile felsefi düşüncenin tarihsel dönüşümünün dilbilim ve bilişsel bilimler alanlarıyla etkileşiminin artırılması amaçlanmaktadır.

1. Çok anlamlılık

Doğal dillere ait ifadeler, biçimsel dillerden farklı olarak, birden fazla anlama sahip olabilmektedirler. Mesela, “yüz” kelimesinin birden fazla anlamı bulunmaktadır:

- İnsan vücudunun bir parçası olarak yüz
- Bir sayı olarak yüz

İfade ederken aynı sesler kullanılsa da ifade edilenler birbirinden tamamen farklı iki nesnedir. Dolayısıyla, kelimenin muğlaklığı bağlam içerisinde kolay bir şekilde giderilmektedir. Sözlüksel muğlaklığın bu türüne eşadlılık denilmektedir. Eşadlılık kadar basit olmayan bir muğlaklık türü daha mevcuttur: çok anlamlılık. Çok anlamlılık durumunda kelimenin anlamları arasında ilişkiler bulunmaktadır (Recanati, 2017, s. 384) (Saeed, 2009, s. 63-64). Mesela, “yüz” kelimesinin birbirleriyle ilişkili anlamlarının verildiği şu ifadeleri inceleyelim.

- **Yüzün** bembeyaz olmuş.
- Yorganın **yüzünü** taktım.
- Buraya ne **yüzle** geldin?
- Bu **yüzden**, bugün hala buradayız.

Eşadlılık durumunda “yüz” kelimesinin sayı olan anlamı dil kullanıcısının zihninde aktif olduğunda, vücudun bir bölümüne karşılık gelen anlamı pasif hale gelmektedir. Çok anlamlılık durumunda ise yukarıda verilen örneklerdeki anlamlardan birisi aktif olduğunda, diğer anlamlar da dil kullanıcısının zihnine etki etmeye devam etmektedirler (Recanati, 2004, s. 30) (Frisson, 2009, s. 115) (Pustejovsky, 1996, s. 32) (Vicente, 2018, s. 953) (Falkum & Vicente, 2015, s. 4).

Çok anlamlılık, ifadelerle anlamları arasında bire bir ilişkiler kurulmasını engellemektedir. Eşadlılık durumunda da kelimelerin birden fazla anlamı bulunmaktadır. Ancak, eşadlılık durumunda, kelimeler, *yüz1*, *yüz2*, ... şeklinde

sıralanarak, anlamları ile birebir örtüşecek şekle getirilebilir. Bu yöntem, çok anlamlılık durumunda, iki nedenden dolayı basit bir şekilde uygulanamamaktadır. Birincisi, bu şekilde sıralandığında farklı anlamlar arasındaki ilişkiler temsil edilememektedir. İkinci ve daha önemlisi ise çok anlamlılık durumunda yeni anlamlar dinamik bir şekilde üretilebilmektedir (Pustejovsky, 1996, s. 42-46). Mesela, bağlam içerisinde “felsefenin yüzü sanata bakar” denildiğinde “yüz” kelimesine anlam sözlüğünüzde bulunmayan yeni bir anlam verebilirsiniz.

Sonuç olarak, çok anlamlılık dil ile dünya arasındaki ilişkinin sanıldığı kadar basit olmadığını; dilsel ifadeleri ince dokunmuş, dinamik bir anlam ağı üzerinden anladığımızı göstermektedir.

2. Gündelik dil felsefesi

Çok anlamlılığın gündelik dil felsefesinin doğuşunda önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Yirminci yüzyılın ortalarında Ludwig Wittgenstein, John Langshaw Austin ve Gilbert Ryle’in da aralarında bulunduğu bir grup düşünür, felsefi sorunları doğal diller temelinde yeniden ele almıştır. Bu filozofların çalışmalarında, doğal dillerin işleyişinin yanlış anlaşılması felsefi sorunların nedeni olarak görülmektedir.

Gündelik dil felsefecilerinin dile yaklaşımları Wittgenstein’in erken döneminde ortaya attığı, dile mantıksal bir pencereden bakan resim kuramı ile karşılaştırıldığında konu daha iyi anlaşılacaktır. Bu bölümde ilk olarak Wittgenstein’in erken döneminde geliştirdiği resim kuramı ele alınmaktadır. Daha sonra ise gündelik dil felsefecileri arasından Wittgenstein, Austin ve Ryle’in dile yaklaşımları incelenmektedir.

Gündelik dil felsefesinin diğer büyük ismi olan Peter Strawson’a bu makalede değinilmemesinin nedeni, metafizik hakkındaki görüşlerinin yukarıda adı geçen filozoflardan oldukça farklı olmasıdır (Strawson, 1959). Betimleyici metafizik olarak ifade edilen görüşlerinin çok anlamlılıkla olan ilişkisi ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir.

2.1. Resim kuramı

Wittgenstein'in erken döneminde ortaya attığı resim kuramının Austin'in, Ryle'in ve kendi geç döneminin temsil ettiği dil anlayışıyla karşılık içerisinde bulunduğu söylenebilir. Wittgenstein'in ilk döneminde kurguladığı dil dünya ilişkisi metafiziksel yaklaşımlara yol açacak bir yapıdadır. Aslında, *Tractatus Logico Philosophicus*'daki amacı her türlü metafiziksel düşünceyi reddetmektir. Ancak kurduğu dil dünya ilişkisi Antik Yunandan süregelen metafizik öğretilerin temelini oluşturmaktadır.

Tractatus'daki dil dünya ilişkisini kabaca ele alalım. Dilin ve dünyanın ayrı ayrı genel yapıları verilerek; iki yapının izomorfik olduğu iddia edilmektedir. Dünya atomik olgulardan oluşmaktadır. *Masanın üzerinde kalem var; Eskişehir Bilecik ve Ankara arasında yer almaktadır*, vs. şeklindeki olgular dünyanın bileşenleridir. Aslında daha uygun olanı zamansal ve mekânsal belirsizliğe yer vermeyen örnekler sunmaktır. Diğer bir deyişle, kelimelerle referans verilen nesnelere arasındaki ilişki daha net olmalıdır. Bu da bizi, atomik olguların nesnelere ve ilişkilerden oluştuğu iddiasına götürmektedir.

Olgu bağlamı, nesnelere (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır (Wittgenstein, 1921/2020, § 2.01).

Diğer taraftan, dil ise Wittgenstein'in *yalın cümleler* dediği ifadelerden oluşmaktadır. Yalın cümleler mantıksal bağlaçlar ile bir araya gelerek moleküler ifadeleri oluşturmaktadırlar. Dilsel bir ifadenin doğruluk değeri şu şekilde incelenmektedir. Öncelikle, ifade, yalın cümlelere ulaşana kadar, mantıksal parçalarına ayrılır. Daha sonra ise her bir yalın ifade için, ifadeye karşılık gelen bir atomik olgu olup olmadığına bakılır. Tıpkı bir atomik olgunun nesnelere belirli bir ilişki içerisinde bulunma durumu olarak tanımlanması gibi, yalın ifadeler de parçası olan kelimelerin bir fonksiyonu olarak ele alınmaktadır.

Tümceyi-Frege ve Russell gibi-içinde kapsanan dile getirişlerin işlevi olarak alıyorum (Wittgenstein, 1921/2020, § 3.318).

Dolayısıyla, dil ve dünya arasındaki ilişki, kelimeler ve anlamları arasındaki ilişkiye indirgenmektedir.

Özetle, Wittgenstein'in ilk dönem felsefesi naif bir dil dünya ilişkisini varsaymaktadır. Karmaşık ifadelerin neye gönderim yaptığı, sözcüksel düzeyde belirlenmektedir. Bu da yukarıda bahsettiğimiz, çok anlamlılık durumunun, dolayısıyla da doğal dillerin yapısının, dikkate alınmadığının bir göstergesidir. Yukarıda da belirtildiği gibi doğal dillerdeki sözlüksel muğlaklık sadece eşadlılık durumundan ibaret olsaydı, bu durum kolayca Wittgenstein'in dil kuramına uyarlanabilirdi. Her bir kelimeye bir anlam gelecek şekilde kelimelere indisler eklenerek eşadlılık durumu ortadan kaldırılabilirdi. Ancak, çok anlamlılık durumunda kelimelerin farklı bağlamlardaki anlamları birbirleriyle ilişkilidir. Ayrıca, bu süreç, dil kullanıcılarının yaratıcılığına bağlı olarak, dinamik bir şekilde ilerlemektedir. Dolayısıyla, *Tractatus*'daki dil anlayışı çok anlamlılığı ifade etmek için yeterli görünmemektedir.

2.2. Kullanım kuramı

2.2.1. Geç dönem Wittgenstein

Wittgenstein'in ikinci dönemi ise doğal dillere gereken önemin verildiği bir felsefe yapma biçimidir. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'ın önsözünde, *Tractatus*'un yazarı diyerek kendi erken dönem felsefesini eleştirmektedir. *Felsefi Soruşturmalar*'ın giriş kısmında St. Augustine'den bir alıntı bulunmaktadır. Alıntıda Augustine insan dilini, kelimelerle nesnelere arasındaki ilişkiler üzerine kurulu bir yapı olarak ifade etmektedir. Augustin'in dil anlayışı, Wittgenstein'in *Tractatus*'daki dil anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Her ikisi de dil ile dünya arasında yapısal bir benzerlik olduğunu iddia etmektedir.

Wittgenstein'in Augustine ile kastettiği aslında genel olarak metafiziktir. Metafiziğin temelinde, kendisinin erken döneminde de hâkim olan bir dil anlayışı yatmaktadır. Bu anlayış doğal dillerdeki çok anlamlılık sorununu görmezden gelmektedir.

Wittgenstein'in erken dönem dil anlayışı, Frege'nin *Begriffsschrift*'ine dayandırılabilir. Frege'nin *Begriffsschrift*'deki amacı matematiksel önermelerin ifade edilebileceği, doğal dile alternatif olan, yapay bir dil ortaya atmaktır. Bu dil ile doğal diller arasındaki ilişkiyi mikroskop ve insan gözü arasındaki ilişkiye benzetmektedir.

Kavram-Yazısı ifademle, günlük dil arasındaki bağıntıyı en açık bir şekilde, mikroskobun gözle olan bağıntısıyla karşılaştırarak açıklayabileceğine inanıyorum. İkincisi (göz), uygulanabilirliğin kapsamıyla, çeşitli koşullara uyum sağlayabilen hareketliliğiyle, mikroskoba oranla büyük bir üstünlüğe sahiptir. Elbette bir optik araç olarak, sadece ruhsal yaşamla olan içsel bağlantısı sonucunda, genellikle fark edilmeyen birçok eksiklik barındırır. Ancak bilimsel hedefler, farkındalıkların keskinliği konusunda büyük gereksinimleri beraberinde getirdiğinde, göz yetersiz kalmaktadır. Buna karşın mikroskop, bu hedeflere mükemmel bir şekilde uyum sağlar, ancak yine bu nedenle de başkaları açısından kullanışsızdır (Frege, 1879/2019, s. 23).

Frege'nin kavram dilinde ifadeler muğlak değildir. Dolayısıyla, bırakın çok anlamlılığı, eşadlıktan bile bahsedilemez. Bertrand Russell'ın Frege'nin kavram dilini doğal dile uygulayarak felsefi sorunları çözmesi (Russell, 1905), Wittgenstein için motivasyon olarak görülebilir.

Diğer taraftan bu dil anlayışının Augustine tarafından da paylaşıldığı göz önüne alındığında, Wittgenstein'in motivasyonun felsefe tarihi açısından çok daha derinlerde olduğu ortaya çıkmaktadır.

Geç dönem çalışmalarında, metafiziğe yol açan bu dil anlayışının arkasında çok anlamlılığı basit kurallara indirgeme isteğinin bulunduğunu iddia etmektedir. Bu durumu açıklamak için meşhur "oyun" örneğini vermektedir. "Oyun" kelimesinin

tek bir tanım, betimleme ile ifade edilemeyecek anlamları bulunmaktadır. Türkçedeki kullanımları için şu örnekler verilebilir:

- İkinci yarıda Hakan oyuna girdi.
- Bilgisayarlar da satranç oynayabilir.
- Düğününde oynadı.
- Çocuğa bilgisayarla oynama dedi.
- Oyun Kore Savaşını konu ediniyor.
- Onların oyununu bozdu.

“Oyun” kelimesinin karşılığı olabilecek birçok nesneden, aktiviteden bahsedilebilir. Bunların ortak yanları nelerdir? Wittgenstein için “oyun” kelimesinin farklı anlamları arasındaki ilişki dil kullanıcılarının paylaştığı yaşam formunun bir ürünüdür (Wittgenstein, 1953/2020, § 66-67). Dil-dünya ilişkisi dil kullanıcılarının yaşam formları tarafından belirlenmektedir. Yaşam formu üzerindeki biyolojik, kültürel, sosyal, vs. etkiler göz önünde bulundurulduğunda, naif bir dil dünya ilişkisinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, “oyun” denildiğinde kastedilen, dil kullanıcılarının deneyimlerinden, sosyal ilişkilerinden bağımsız değildir.

İnsan iletişimini yaşam formlarımızın ortaklığına dayandırmaktadır. Matematikçiler arasındaki uyumu da buna bağlar (Wittgenstein, 1953/2020, § 240-241). Birisine 1000’den ileri doğru 1 ekleyerek say dediğimizde, 1001, 1002, 1003... diye devam etmesini bekleriz. Eğer 1001, 1799, 1002 diye devam ediyorsa, bizi yanlış anladığını söyleriz. Bir örnek vererek soruyu tekrarlarız. Yine açık bir şekilde yanlış bir cevapla karşılaşıyorsak, Wittgenstein’a göre, bu durum yaşam formlarımızın farklı olduğunun bir göstergesidir.

Şimdi öğrencimizden bir diziyi (diyelim ki “+2”) 1000’in ötesine devam ettirmesini istiyoruz–o da 1000, 1004, 1008, 1012 yazıyor.
“Şu yaptığına bir bak!” diyoruz. –Bizi anlamıyor. “İki eklemen gerekiyordu: diziyeye nasıl başladığına bak!” diyoruz. – “Evet! Doğru değil mi yani? Ben böyle yapmam *gerektiğini* sanmıştım,” yanıtını veriyor. –Ya da tut ki diziyeye işaret

ederek: “Aynı şekilde devam etmişim ya!” diyor. – “Ama görmüyor musun ...?” demek–ve eski açıklamaları ve örnekleri tekrarlamak işimize yaramayacaktır.– Böyle bir durumda şunu diyebiliriz belki: Bu kişi, doğası gereği, açıklamalarımızın ardından verdiğimiz bu emri, *bizim* “1000’e kadar 2, 2000’e kadar 4, 3000’e kadar 6, ... ekle” emrini anladığımız gibi anlıyor. Bu durum bir insanın, doğası gereği, parmakla gösterme hareketine, bilekten parmak ucuna doğru uzanan çizgi yönüne değil, parmak ucundan bileğe doğru uzanan çizgi yönüne bakma şeklinde bir tepki vermesine benzer (Wittgenstein, 1953/2020, § 185).

“Aslan konuşsaydı anlamazdık” derken de aslında buna işaret etmektedir. Konuşan bir aslan görseydik, yaşam formlarımız farklı olduğu için, kelimelere hangi bağlamda hangi anlamı vereceğini kestiremezdik (Wittgenstein, 1953/2020, s. 243).

Gündelik dil felsefecileri dilin bu özelliğinin görmezden gelinmesinin metafiziğe yol açtığını iddia etmektedirler. “İstemek,” “düşünmek,” “zaman,” bilgi,” “uzunluk,” “var olmak,” “zevk,” metafizikçilerin genel bir tanım vermek istedikleri kelimelerden bazılarıdır (Wittgenstein, 1958/2019, s. 50-51) (Austin J. L., 1961, s. 40,41). Bu kelimelerdeki çok anlamlılığın görmezden gelinmesi metafiziğin içinden çıkılmaz bir uğraşa dönüşmesine neden olmaktadır.

2.2.2. Ryle

Ryle da tıpkı Wittgenstein gibi felsefi krizlerden kurtulmanın yolunun dilin doğru anlaşılmasından geçtiğini iddia etmektedir. Dilin doğru anlaşılması ile kastedilen dil kullanımının bir adım ötesine geçmektir. Soyutlama düzeyi arttıkça, dili nasıl kullandığımıza dair farkındalığımız da artmaktadır. Bu farkındalık olmadığında, dil bizi içinden çıkılmaz sorunlara götürmektedir.

Ryle bu durumu Augustine ve Hume’un karşılaştığı felsefi çıkmazlar üzerinden örneklendirmektedir. Augustine zaman kavramını farklı bağlamlarda kullanabilmesine rağmen “zaman nedir” diye sorulduğunda herhangi bir cevap verememektedir.

... Kısacası, Zaman nedir – bir Şey mi, Süreç mi, İlişki mi? Bir tür kozmik nehir mi, var olmayan kıyılar arasında somut olmayan tek bir nehir mi? Hiçbir kaynaktan hiçbir okyanusa akmayan?

Herkes gibi Augustine'in de zamanlarla ilgili somut olgusal soruları yanıtlayabildiğini söyleyebiliriz; ama herkes gibi o da Zaman kavramıyla ilgili soyut soruları yanıtlamıyordu. Fakat somut veya olgusal sorular ile soyut veya kavramsal sorular arasındaki bu fark nedir? (Ryle, 1971, s. 448-449).

Benzer şekilde Hume, bir olayın şans ürünü olmasını, olayın nedenlerinin tam olarak bilinmemesi olarak açıklamaktadır. Ryle kanser örneği üzerinden bu tanımın geçerli olmadığını göstermektedir. Hume, doğru tanımlı verememesine karşın, şans kavramını farklı bağlamlarda hiçbir zorluk yaşamadan kullanabilmektedir (Ryle, 1971, s. 449).

Ryle felsefeci ile sıradan bir dil kullanıcısı arasındaki farkı kartograf ile bulunduğu araziye iyi bilen bir köylü arasındaki farka benzetmektedir. Köylü araziye iyi bilmesine karşılık bu bilgiyi yansız terimlerle ifade edememektedir.

Augustine'in Zaman kavramıyla ilgili şaşkınlığının, memleketi hakkında kartografik terimlerle düşünmesi istenen köylümüzün şaşkınlığıyla pek çok ortak yönü olduğunu kabul edeceğinizi düşünüyorum.

...harita, köylünün bölgesi hakkında, kendi kişisel aşinalığının asla vekalet edemeyeceği bir bilgi deposudur. Yaşadığı mahalleyle kişisel yakınlığının yanı sıra coğrafyasını da bilmesi gerekmektedir. Mahallesini yalnızca kişisel ve pratik terimlerle düşünmekten, onu tarafız, kamusal, kartografik terimlerle düşünmeye, ilk başta şaşırtıcı gelen, bir geçiş yaptığında değerli bir şey öğrenmiştir. Augustine'den farklı olarak artık, "Sabahları bana soru sormadığınız zaman, sizi bölgenizin herhangi bir yerinden başka bir yerine yürüyerek götürebilirim; ama öğleden sonra bana soru sorduğunuzda, artık size ilçedeki herhangi bir yer ile ilçedeki herhangi başka bir yer veya ülkenin herhangi bir yeri ve dünyanın herhangi bir yeri arasındaki kilometre cinsinden mesafeleri ve pusula yönlerini de söyleyebilirim." Sadece sabahları bilinen görevlerin üstesinden gelmekle kalmaz, aynı zamanda karmaşık öğleden sonra görevlerinin de üstesinden gelebilir. Her ikisi de aynı yere ilişkin bölgesel görevlerdir; ancak bunlar farklı düzeylerdeki görevlerdir. "Öğleden sonra" veya kartografik görev, yalnızca birini kiliseden istasyona yönlendirmek olan "sabah" görevinden daha karmaşıktır" (Ryle, 1971, s. 455).

Ryle kullandığımız dilin coğrafyasını bilmediğimizde büyük felsefi sorunlarla karşılaştığımızı iddia etmektedir. Bu duruma örnek olarak özgür irade sorununu vermektedir.

İnsanların özgür olmaları gerektiğini düşünüyoruz; yine de tahmin ve açıklamaya uygun olmaları gerektiğini de hissediyoruz. Eylemleri mekanik olamaz. Yine de mekanik olmadıkları da söylenemez.

Ama nasıl? Ve şimdi, umuyorum ki, bu “ama nasıl?” sorusuna cevabımızın suçluluk ve erdem fikirleriyle ya da etki, çekim, baskı ve gerilim, uyarıcı ve tepki gibi fikirlerle sabah aşinalığımız olan bir cevap olmadığını görüyoruzdur. Şimdi bunun yerine, normalde safça güvendiğimiz ima zincirlerini şüpheli bir şekilde kendi başlarına izlememiz ve test etmemiz gerekiyor. Şimdi normalde isteyerek ve sorgusuz sualsiz bir şekilde kullandığımız şeyler üzerine çalışmamız gerekiyor. Artık günlük pratiğimizin kuramına, günlük yürüyüşlerimizin coğrafyasına ihtiyacımız var (Ryle, 1971, s. 457).

Felsefi sorunlardan, metafiziksel çıkmazlardan kurtulmanın bir yolu doğal dillerin yapısını iyi anlamaktan geçmektedir. Bu yapının temelinde doğal dillerin oluşturduğu kavramsal ağlar bulunmaktadır.

...bir kavramın felsefi incelemesinin, o kavramın asla kendi başına incelenmesi olamayacağı, yalnızca onun sayısız komşu kavramlara göre incelenmesi olacağı sonucu çıkmaktadır. Haritacı bile tek başına bir kaya parçasının veya tek başına bir su parçasının haritası olan bir harita üretmez (Ryle, 1971, s. 457-458).

Doğal dillerin arkasındaki anlamsal ağ ifadelerin bağlam içerisinde farklı anlamlar kazanmasına neden olmaktadır. Buradaki dinamik, bağlamsal ve bütünsel yapının görmezden gelinmesi, felsefi sorunların temelini oluşturmaktadır. Bu noktada, doğal dillerdeki çok anlamlılık olgusu önemli bir rol oynamaktadır. Ryle, örnek olarak, soyut nesnelere varlığı ile ilgili felsefi sorunları “var olmak”, “bulunmak” kelimelerindeki çok anlamlılık ile ilişkilendirmektedir. Bu kelimeler farklı bağlamlarda farklı şeyleri ifade etmektedirler. Ancak, buradaki farklılık, yukarıda da bahsedildiği gibi, eşadlılık durumundakinden ayırdır. Ryle kelimelerin birbirleriyle ilişkili anlamlarını kelimelerin farklı bağlamlardaki mantıksal güçleri olarak görmektedir. Örnek olarak, “bulunmak” kelimesinin “Oxford’da bir katedral bulunmaktadır” ve “9 ile 25 arasında tam kare bir sayı bulunmaktadır” ifadelerinde farklı mantıksal güçlere sahip olduğunu iddia etmektedir (Ryle, 2009, s. 215-216). Kelimelerin farklı mantıksal güçlerinin olmasının bir sorun olarak görülmemesi gerektiğini ifade eder. Çok anlamlılık, ona göre, yaratıcı düşüncenin arkasında

bulunan mekanizmadır (Ryle, 2009, s. 216). Anlamın en ince tonlarına bu mekanizma sayesinde ulaşılmaktadır. Bağlam içerisinde yeni anlamlar yaratılmaktadır. Mesela, “iki atom arasında boşluk bulunur” örneğinde, “bulunmak” kelimesi önceki iki örnekten farklı şekilde kullanılmaktadır. Buradaki anlam ağı görmezden gelindiğinde ya da gereğinden fazla basitleştirildiğinde sayıların var olması ile bir katedralin var olması aynı şekilde anlaşılmaktadır.

2.2.3. Austin

Austin, Wittgenstein’in *Tractatus*’ta çizdiği resmin aksine kelimeleri dünyanın parçalarına karşılık gelen semboller olarak görmemektedir. Ona göre kelimeleri sadece araç olarak ele alabiliriz. Onları olgu ya da nesne olarak göremeyiz. Kelimeler eksik ve keyfidirler. Onların çizdiği ayrımlar bizim masa başında yaptığımız ayrımlardan farklı olarak uzun insan evriminin ürünüdürler (Austin J. , 1961, s. 129-130). Dolayısıyla, dilsel anlam kendi başına var olan, donmuş bir yapı değildir. Aksine dilsel anlam hayatın bir parçası olan dinamik bir yapıdır.

Bu açıdan bakıldığında, Austin dilsel felsefe, analitik felsefe ya da gündelik dil felsefesi gibi kavramların da yeniden düşünülmesi gerektiğini ifade eder. “Dil” ile dondurulmuş bir yapı kastedildiğinde, bu ifadeler Austin’in de parçası olduğu felsefe yapma biçiminin yanlış anlaşılmasına yol açabilmektedir.

“Gündelik dil” sloganının ve “dilbilimsel” veya “analitik” felsefe ya da “dilin analizi” gibi adların yaygınlığı göz önüne alındığında, yanlış anlaşılmalara karşı koymak için bir şeyin özellikle vurgulanması gerekmektedir. Neyi ne zaman söylememiz gerektiğini, hangi kelimeleri hangi durumlarda kullanmamız gerektiğini incelediğimizde, yine sadece kelimelere (veya ‘anamlara’, her ne iseler) değil, aynı zamanda kelimeleri konuşmak için kullandığımız gerçekliklere de bakarız: fenomenlerin nihai hakemi olmasa da algımızı keskinleştirmek için kelimelerin keskinleştirilmiş farkındalığını kullanırız. Bu nedenle, bu şekilde felsefe yapmak için yukarıda verilenlerden daha az yanıltıcı bir isim kullanmanın daha iyi olabileceğini düşünüyorum – örneğin, “dilsel fenomenoloji”, ancak bu da oldukça ağız dolusudur (Austin J. , 1961, s. 130).

Bu yaklaşımın bir parçası olarak, Austin kelimelerin anlamlarının cümlelerin anlamlarını belirlediği bileşimsel bir yaklaşımı reddetmektedir. Ona göre cümlelerin

anlamı kelimenin anlamını belirlemektedir. Dolayısıyla, bir sözlükte herhangi bir kelimenin anlamına baktığımızda o kelimenin geçtiği cümlelerin nasıl anlaşıldığına bakmış oluruz (Austin J. L., 1961, s. 24). Sonuç olarak, ona göre kullanımın ötesinde bir anlamdan bahsetmek mümkün değildir.

Dilin keyfiliği, dünyayla bütünlüğü ele alındığında doğal dillerdeki çok anlamlılığın önemi daha iyi görülmektedir. Austin çok anlamlılığın, eşadlılık durumunda farklı olarak, *aynı anlam- farklı anlam* ikileminin ötesinde olduğunu iddia etmektedir. Çok anlamlılık durumunda kelimenin farklı anlamları arasındaki ilişkinin basit birkaç kurala, örüntüye indirgenemeyecek kadar karmaşık olduğunu söyler. Sadece herhangi bir sözlüğü açıp “baş” kelimesinin birbirleriyle ilişkili anlamlarına baktığımızda karmaşanın farkına varacağımızı ifade etmektedir.

Felsefecilerin uzun bir süredir üzerinde düşündükleri terimlerin çok anlamlılığına dikkat çekmektedir:

“Faşist” gibi bir kelimeyi ele alalım: başlangıçta, x, y, ve z diyeceğimiz, pek çok özelliği aynı anda ifade etmektedir. Şimdi bu çarpıcı özelliklerden yalnızca birine sahip olan şeyler için “faşist” kelimesini kullanacağız. Öyle ki, bizim ‘eksik’ anlam dediğimiz bu anlamlarda faşist denilen şeylerin birbirlerine benzemesi gerekmemektedir. Bu durum bizi en çok başlangıçtaki ‘tam’ anlamın unutulduğunda şaşırtmaktadır...

Çarpıcı bir örnek, “haz” durumudur: Sadece zevklerin, hoş olma bakımında birbirlerine benzediklerini değil, aynı zamanda, hoş olma biçimleri açısından farklılık gösterdiklerini de söyleyebiliriz. Hazzın, ona “yol açan” çeşitli faaliyetlerden bir şekilde izole edilebilen, her durumda tek bir benzer duygu olduğunu düşünen hedonist bir hatadan (hedonist olmayanlar tarafından kopyalanan) daha büyük bir hata yapılamaz (Austin J. L., 1961, s. 40-41).

Platon’u işaret ederek, metafizik düşüncenin temelinde dilin bu özelliğinin görmezden gelinmesinin yattığını iddia eder:

Platon’un ya da diğer birçok filozofun basit yöntemiyle bir tanım talebinde acele edersek, “aynı anlam, farklı anlam” katı ikiliği kullanırsak ya da “x olan şeylerden ayrı olarak” “x ne anlama geliyor” diye sorarsak, işleri karmakarışık bir hale getirmiş oluruz. (Austin J. L., 1961, s. 42).

Özetle, doğal dillerdeki çok anlamlılık durumu Austin, Ryle ve geç dönem Wittgenstein için oldukça önemli bir yere sahiptir. Çok anlamlılık üzerine olan görüşleri, onların metafizik karşıtı tutumlarında belirleyici bir role sahiptir.

3. Çok Anlamlılığın Metafiziğin Ortaya Çıkmasındaki Rolü

Bu bölümde yukarıda bahsedilen felsefecilerin doğal dillerin çok anlamlı yapısı üzerinden yaptıkları metafizik eleştirisi metafizik sistemlerin iki büyük kaynağı olan Platon ve Aristoteles üzerinden ele alınmaktadır. Metafiziğin ortadan kaldırılmaya çalışılması felsefe tarihine gündelik dil felsefesi ile girmiş bir durum değildir. Metafiziğe karşı böyle bir tutum sergileyen, en azından, iki büyük yaklaşımdan söz edebiliriz.

Bunlardan birincisini, David Hume'un çalışmalarında görmekteyiz. Hume metafiziğin konusu olan kavramların aslında psikolojiye ait olduklarını iddia etmektedir. Örnek olarak, olaylar arasındaki nedensellik ilişkisi metafizikçilerin üzerinde kafa yorduğu temel konulardan birisidir. Hume nedensellik kavramının psikoloji dışında bir gerçekliği olmadığını ifade etmektedir (Hume, 1999, s. 119-130). Dolayısıyla, böyle bir kavram üzerine çalışan bir disiplinin anlamsız olduğunu iddia etmektedir:

Bu ilkelere inanarak kütüphaneleri gözden geçirdiğimizde nasıl bir tahribata yol açmalıyız? Elimize herhangi bir cilt alırsak, örneğin ilahiyat veya okul metafiziği, nicelik veya sayı ile ilgili herhangi bir soyut akıl yürütme içeriyor mu diye soralım. Hayır. Olgular ve varoluşla ilgili herhangi bir deneysel akıl yürütme içeriyor mu? Hayır. O halde ateşe atın onu: Çünkü safsata ve yanılısamadan başka bir şey içeremez (Hume, 1999, s. 211).

Metafiziği ortadan kaldırmayı amaçlayan ikinci yaklaşım ise Wittgenstein'in resim kuramı ile benzerlik gösteren mantıksal pozitivist felsefedir. Alfred Jules Ayer'e göre iki tür önermenin anlamlı oluşundan söz edilebilir. Bunların ilki matematiksel önermelerin önemli bir kısmını oluşturduğu analitik ifadelerdir. İkincisi ise deneyimle doğrulanabilen ifadelerdir. Metafizik ifadeler bu iki kategoriye de girmediği için anlamsızdırlar (Ayer, 1952, s. 33-45). Bu yaklaşıma

göre evrenin bir yaratıcısının olduğunu söylemek de olmadığını söylemek de eşit derecede anlamsız ifadelerdir. Çünkü bu iddialar ne matematikte olduğu gibi analitiktirler ne de deneysel bilimlerde olduğu gibi deneyle doğrulanabilirler (Ayer, 1952, s. 114-115).

Gündelik dil felsefesinin metafiziğe yaklaşımı ise bu iki ekolden oldukça farklıdır. Hume'un ya da Ayer'in metafizik eleştirilerinin temelinde epistemolojik görüşlerinin yattığını söyleyebiliriz. Buna karşın, gündelik dil felsefesi metafiziksel iddialara konuştuğumuz dil üzerinden yaklaşmaktadır. Dil ile kastedilen epistemolojik bir amaca hizmet eden, dondurulmuş bir yapı değil, hayatın içerisinde olan, dinamik ve bağlamsal bir yapıdır. Bu açıdan bakıldığında, gündelik dil felsefecilerinin metafizik eleştirilerini metafiziksel sistemlerin kaynağı olan Yunan düşüncesi içerisinde incelemek anlamlı olacaktır.

Metafiziğin ortaya çıkışını Platon ve Aristoteles'in Sokratik sorunlara getirdiği çözümlere dayandırabiliriz. Sokrates öncesi Yunan düşüncesinde de dünyanın genel yapısı üzerine soruşturmalar yapıldığı görülmektedir. Ancak, aranan cevabın soyutluğu, sistematiklik düzeyi göz önünde bulundurulduğunda Sokrates için dönüm noktası denilebilir.

Sokrates kavramlar için genel açıklamalar aramaktadır. Platon'un diyaloglarında, Sokrates'in, tartıştığı kişilerden ona tartışılan kavramın ne olduğunu öğretmelerini istediği görülmektedir. Ancak tartışma sırasında soyutlama düzeyi arttıkça Sokrates'le tartışan karakterler söz konusu kavramları açıklayamayacak duruma gelmektedirler. Verdikleri tanımların yeteri kadar kapsayıcı olmaması bu karakterleri belirsizlik durumu, *aporia*, içerisinde bırakmaktadır (Vlastos, 1982).

Bu yöntemin birçok dayanak noktası bulunmaktadır. Bunlardan birisi de doğal dillerdeki çok anlamlılık durumudur. Dolayısıyla, Platon ve Aristoteles felsefelerinin ortaya çıkışında çok anlamlılığın da rolü olduğunu söyleyebiliriz. Gündelik dil felsefecilerinin metafizik eleştirilerinin hedefinde olan da bu kısımdır. Bu bölümde

Sokratik yöntemin dolayısıyla da Platon ve Aristoteles metafizik öğretilerinin doğal dillerdeki çok anlamlılık durumu ile ilişkisi ele alınmaktadır.

Platon'un diyaloglarındaki karakterler "bilgi," "iyilik," "cesaret," vs. gibi özellikle de ahlak felsefesinde önemli bir yeri olan terimler için genel bir tanım arayışı içerisindedirler. Sokrates'in bu diyaloglardaki rolü ise verilen tanımların eksik olduğunu göstermektedir. Sokrates verilen herhangi bir tanıma karşı çıkmak için kelimelerin farklı bağlamlardaki kullanımlarına işaret etmektedir. Kelimeler benzer bir anlamda kullanılmasına karşın, daha önce verilen tanıma uymamaktadır. Bu durumun nedenlerinden birisi de doğal dillerdeki çok anlamlılık olgusudur. Kelimelerin farklı anlamları arasında benzerlik bulunması, Sokrates'in bağlamı kolay bir şekilde değiştirebilmesine neden olmaktadır. Tartışmanın diğer tarafları, verdikleri tanımların geçerli olmadıkları durumlarda belirsizlik durumuna düşmektedirler (Fine, 1992, s. 205). Mesela, *Laches*'te cesaret, *Meno*'da erdem, *Symposium*'da aşk için verilen tanımların yeteri kadar kapsayıcı olmadığını görmekteyiz.

Laches diyalogunda, Sokrates cesaret kavramının düşmanla savaşırken gösterilen dirayet şeklindeki prototipik anlamından, hastalık, fakirlik durumlarına dayanıklılık gibi daha az prototipik anlamlarına geçer. Diyalogun devamında ise kelimenin metaforik kullanımlarından bahsetmektedir. Metnin farklı bölümlerinde, "cesaret" kelimesi ölçülü olma (*sophrosyne*) ve bilgelik (*sophia*) kavramlarıyla ilişkilendirilmektedir (Rademaker, 2005, s. 307). Adriaan Rademaker, Plato'nun çok anlamlılık üzerinden ahlaki kavram ağı oluşturduğunu ifade eder. Buradaki ağın yoğunluğu kelimelere açık seçik anlamlar verilmesinin önünde büyük bir engel oluşturmaktadır.

Platon'un *Meno* diyalogunda *Meno*, erdem nedir sorusuna cevap olarak, erdem farklı bağlamlarda geçerli olan tanımlarını vermektedir. Aslında biraz daha ileriye giderek kelimenin anlamının, dil kullanıcısının cinsiyeti, yaşı, sosyal statüsü gibi özelliklerine bağlı olarak değiştiğini söylemektedir (Plato, *Meno*, 71e-72a).

Ancak, Sokrates kelimenin tek bir anlamı olması gerektiğini iddia etmektedir. Sokrates'in buradaki varsayımı çok anlamlılığı basit birkaç kurala, bir örüntüye indirgeme isteğidir.

Theatetus diyalogunda, Sokrates bilginin tanımı için farklı örneklerin tek tek sıralanmasına karşı çıkmaktadır. Wittgenstein Sokrates'in bu hamlesini genellik arayışı olarak görmektedir. Bunun nedeni zihnimizin bilimsel uğraşlardakine benzer bir genellik arayışı içerisinde olmasıdır:

Genellik tutkumuzun bir başka ana kaynağı daha vardır: Bilimin yöntemine saplanıp kalmış olmamız. Bununla kastettiğim, doğal fenomenlerin açıklamasını mümkün olan en küçük sayıda ilksel doğa yasasına indirgeme, matematikte de farklı konuların ele alınışını bir genellemeyle birleştirme yöntemidir. Filozoflar bilimin yöntemini gözlerinin önünden ayırmazlar ve bilimin sorduğu türden sorular sorup yanıtlama ayartmasına karşı direnemezler. Bu eğilim metafiziğin gerçek kaynağıdır ve filozofu tam bir karanlığa götürür (Wittgenstein, 1958/2019, s. 49-50).

Doğal dilin de aynı metotla çalıştığını düşündüğümüz için kelimelerin farklı anlamlarını birbirlerine bağlayan basit kurallar, anlamlar bulmayı amaçlarız. Bulamadığımız yerde ise metafiziksel nesnelere ortaya atmak isteriz.

Dolayısıyla, Platon'un idealar öğretisinin arkasındaki önemli bir etken onun çok anlamlılığı ele alış biçimidir. Kelimelerin farklı anlamlarını birleştirecek basit kurallar olmadığında, onlara karşılık gelen *yeni nesnelere* ortaya atılmaktadır. Mesela, "cesaret" kelimesinin farklı kullanımlarını bir tanım altında toplamak yerine, yeni bir nesne, *cesaret formu* ortaya atılmaktadır.

Platon'a göre, formlar bir söylemin anlamlı olmasının ön koşuludur (Plato, *Parmenides*, 135b-c) (Plato, *Theatetus*, 147a-c). Dolayısıyla, Platon burada dil ile ilgili bir varsayımda bulunmaktadır. Ona göre kelimeler çok anlamlı görünse de dilsel anlamın mümkün olması için çok anlamlılığın arkasında tek bir anlam, yapı olmalıdır.

Phadeo diyalogunda “büyüklük” kelimesinin farklı kullanımlarını birleştirmek için *büyüklük formuna* başvurmaktadır (Platon, *Phadeo*, 102b). Benzer şekilde, *Devlet*’de “bir insanın adil olması”, “bir şehrin adil olması” gibi iki farklı kullanıma karşılık gelecek tek bir nesneden, *adalet formundan* bahsetmektedir (Platon, *Devlet*, 435a-b). *Meno*’da “sağlıklı olmak”, “güçlü olmak” ifadeleri için aynı şeyi söylemektedir (Plato, *Meno*, 72e).

Sokrates’in çok anlamlılık üzerinden ortaya attığı soruna getirilen diğer çözüm ise Aristoteles metafiziğidir. Aristoteles açık bir şekilde eşadlılık ve çok anlamlılığı ayırarak, çok anlamlılığın felsefi önemine dikkat çekmektedir. Ancak, çok anlamlılığı insan deneyimleriyle ilişkili bir anlam ağı olarak görmek yerine, o da Platon gibi, farklı anlamları birleştiren nesnel bir yapı aramaktadır. “Sağlıklı” kelimesinin farklı kullanımlarını örnek olarak vermektedir. Aristoteles’e göre, farklı kullanımlarına rağmen, *sağlıklı olma durumunun* bir özü, doğası bulunmaktadır. Bunun *var olma durumu* bildiren bütün kelimeler için geçerli olduğunu söylemektedir. Diğer bir tabirle, kelimelerin birbirleriyle ilişkili anlamlarının etrafında konumlandıkları bir öz olduğunu iddia etmektedir. Her öz ayrı bir bilimin, soruşturmanın konusudur (Aristoteles, *Metafizik*, Γ 2).

Aristoteles “iyilik” kelimesi için genel bir tanım vermektense, Gorgias’ın yaptığı gibi tek tek örnekleri sıralamanın daha uygun olacağını belirtir. Aristoteles’i Gorgias ile aynı noktaya getiren, ahlaki görelilik değil; genel tanımlara, betimlemelere olan mesafeli duruştur. Doğal dillerdeki çok anlamlılık olgusu bu mesafeli duruşta önemli bir rol oynamaktadır. Aristoteles de Gorgias da tıpkı Sokrates ve Platon gibi “iyilik” kelimesini tek bir betimleme ya da tanım ile ifade etmekten kaçınmaktadırlar.

Anlambilimsel açıdan bakıldığında Gorgias’ı anlamsal nihilist, Plato ve Aristoteles’i ise doğrudan gönderim kuramının savunucusu olarak görebiliriz. Saul Kripke’nin kuram karşıtı tutumunu (Kripke, 1980, s. 93) bir tarafa bırakırsak, doğrudan gönderim kuramı özel isimlerin ve doğal tür isimlerinin anlamlarının

belirli betimlemeler olmadığını iddia etmektedir. Bu ifadelerin karşılıkları doğrudan nesnelere kendileridir (Kripke, 1980). Plato ve Aristoteles de benzer bir şekilde kelimeleri tanımlarla, betimlemelerle eşlemek yerine, doğrudan belirli nesnelere eşlemektedirler. Platon'a göre bu nesnelere başka bir dünyaya ait olan idealar, Aristoteles'e göre ise bizim dünyamızın bileşenleri, özleridir.

4. Sonuç

Özetle doğal dillere iki farklı şekilde yaklaşılmaktadır. Bunlardan birincisinde, ifadelerle ifade edilenler arasındaki bağ, bilişsel sistemlerimiz, kültürümüz hesaba katılmadan, belirlenmektedir. Wittgenstein'in resim kuramı bu yaklaşımın mükemmel bir örneğidir. Resim kuramında anlam, dil ve dünya arasındaki yapısal benzerliğe indirgenmektedir. Diğer yaklaşım ise dilsel anlamı insan faktörü ve iletişim üzerinden ele almaktadır. Bu yaklaşıma göre ifadelerin anlamları kullanımda ortaya çıkmaktadır. Dilsel anlam dil kullanıcılarının etkileşimlerine indirgenmektedir.

Bu iki yaklaşım, birbirlerine zıt, iki farklı felsefi düşünceye yol açmaktadır. Birinci görüş metafiziksel düşünme biçimini güçlendirirken, gündelik dil felsefesi adını verdiğimiz ikinci yaklaşım ise metafiziğin dilin yanlış anlaşılmasının bir sonucu olduğunu iddia etmektedir.

Gündelik dil felsefecileri doğal dillerdeki çok anlamlılığın dünya ile ilişkimizin bir ürünü olduğunu iddia etmektedirler. Yaşamımızın olumsuzluğu göz önünde bulundurulduğunda, yaşam formumuz basit kurallara indirgenemeyecek bir anlam ağı üretmektedir. Anlamın dinamik ve olumsal yapısı kelimeleri tek tek betimlemelerle, tanımlarla eşlememize izin vermemektedir. Dolayısıyla, gündelik dil felsefecileri bu durumun bir sorun olarak görülüp, metafiziksel cevaplar sunulmasına karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre, bu durum bir sorun değil, doğal dillerin bir özelliğidir. Michael Pelczar doğal dillerle formel dilleri ayıran bu özelliği,

ortak hukuk ile kanuni hukuku, doğaçlama caz ile klasik müziği ayıran *temel açıklık* özelliği olarak yorumlamaktadır (Pelczar, 2000, s. 500).

Sonuç olarak, gündelik dil felsefecilerinin iddialarını şöyle ifade edebiliriz. Çok anlamlılık doğal dillerin esnek, kaygan, dinamik bir yapıda olduğunu göstermektedir. Ancak, durgun, katı sistemler bulma isteğimiz, bu yapıyı görmezden gelmemize neden olmaktadır. Özetle, çok anlamlılığın arkasındaki karmaşık anlam ağını basitleştirme çabası metafiziğin ortaya çıkışına katkı sağlamaktadır.

On the Role of Polysemy In Ordinary Language Philosophers' Criticism of Metaphysics

Summary

Tolgahan TOY

Dr.

ORCID: 0000-0002-7334-9911
tolgahantoyboun@gmail.com

Introduction

This study examines ordinary language philosophers' criticism of metaphysics through polysemy in natural languages. Socratic questions, which we see as the starting point of metaphysical problems, are associated with polysemy in natural languages. The emergence and basic claims of the ordinary language philosophy are discussed in terms of polysemy. In the last part, Platonic and Aristotelian metaphysics are discussed in relation to polysemy which, we think, is one of the mainstays of the Socratic method.

In natural languages, words have multiple meanings. Consider the following meanings of the word "bank", i.e. one is about financial institutions and the other one is about rivers. Since the objects meant are unrelated, the ambiguity can be easily resolved in context. This type of lexical ambiguity is called homonymy. There is another type of ambiguity that is more intricate than homonymy: polysemy. In polysemy, there is a relationship between different meanings of a word (Recanati, 2017, s. 384) (Saeed, 2009, s. 63-64). Different but related meanings of the word "bank" can be used to exemplify this situation.

- There is a bank across the street.
- She talked to the bank.
- Banks are part of our economy.

In the case of homonymy, meanings that are not chosen decay quickly in language users' minds. However, this is not the case in polysemy. Meanings that are not chosen continue to affect language users (Recanati, 2004, s. 30) (Frisson, 2009, s. 115) (Pustejovsky, 1996, s. 32) (Vicente, 2018, s. 953) (Falkum & Vicente, 2015, s. 4).

In homonymy, meanings can be enumerated as *bank₁*, *bank₂*, *bank₃*, ... etc. On the contrary, in polysemy, this method is not useful. First of all, in this way, the relationship between different meanings of a word cannot be represented. Secondly, this may not be practical due to the density of related meanings. Language users can create new meanings that are not in the original list (Pustejovsky, 1996, s. 42-46).

Polysemy has an important place in the birth of ordinary language philosophy. In the mid-twentieth century, a group of thinkers, including Ludwig Wittgenstein, John Langshaw Austin, and Gilbert Ryle, considered philosophical problems in terms of language use. These philosophers claim that misunderstanding natural languages is the cause of metaphysical problems. To eliminate metaphysical puzzles, we need to understand the structure of language.

The best way to understand ordinary language philosophy is to compare it to the picture theory of language. Picture theory is developed in Wittgenstein's earlier work, *Tractatus Logico Philosophicus*. In *Tractatus*, Wittgenstein's aim is to eliminate metaphysics. However, the language-world relationship that underlies the book just reflects the overall Western metaphysics. In *Tractatus*, the world is thought to consist of atomic facts which are combinations of objects. Language on the other side consists of logical operators and elementary propositions. Just like facts are combinations of objects, elementary propositions are functions of names they contain. There is an isomorphic relation between the world and the language.

In summary, Wittgenstein's early philosophy assumes a naïve language-world relationship. The reference of a complex expression is determined by the reference of its constituents. This shows that Wittgenstein's *Tractatus* does not take polysemy into consideration because polysemy, unlike homonymy, is essentially context dependent. In the case of homonymy, you can disambiguate words by enumerating their different meanings. However, as it is mentioned above, polysemy resolution is not an easy task. Language users are able to create different but related meanings continuously.

In his later works, Wittgenstein takes polysemy into consideration. He thinks that the desire to reduce polysemy to simple rules is one of the reasons behind the rise of metaphysical doctrines. He exemplifies polysemy with the word "game". The word "game" can be used in different contexts. We know what a game is, but we don't know how to define it. For Wittgenstein, different meanings of the word, "game", are related through the form of life, we, language users share (Wittgenstein, 1953, § 66-67). The language-world relationship is determined by our life forms. Considering the biological, cultural, and social ingredients of the form of life, it does not seem realistic to assume a naïve language-world relationship. Therefore, what is meant by "game" is not independent of language users' experiences.

Just like Wittgenstein, Ryle claims that the way to get rid of philosophical crises is to understand the language correctly. Understanding a how a language works is to go one step further than using that language. As the level of abstraction increases, so does our awareness of how we use language. Without this awareness, language leads us to inextricable problems.

Contrary to the picture theory, Austin does not consider words as symbols corresponding to parts of the world. He thinks that words are nothing more than tools. They are not facts or objects. Words are incomplete and arbitrary. The distinctions languages draw, unlike the ones we draw from our armchairs, are the product of long human evolution (Austin J. , 1961, s. 129-130). Therefore, linguistic meaning is not

something frozen. On the contrary, linguistic meaning is a dynamic structure that is a part of life.

When the arbitrariness of the language and its integrity with the world are taken into consideration, the importance of polysemy in natural languages is seen clearly. Austin argues that polysemy is beyond the dichotomy of the same meaning versus different meanings. He says that in the case of polysemy, the relationship between different meanings of the word is too complex to be reduced to a few rules.

We can consider the emergence of metaphysics as Aristotle and Plato's reaction to Socratic problems. Socrates seeks general explanations for concepts. In Plato's dialogues, it is seen that Socrates asks his opponents to teach him the concept under discussion. However, as the level of abstraction increases, the characters arguing with Socrates become unable to explain the concepts in question. Because the definitions they give are not comprehensive enough, characters are left in a state of puzzlement, *aporia*.

The method has many bases. One of them is the presence of polysemy in natural languages. Therefore, we can say that polysemy played a crucial role in the emergence of Plato's and Aristotle's metaphysical systems. It is this part that is the target of ordinary language philosophy. In this paper, the relationship between the Socratic method, or the metaphysical teachings of Plato and Aristotle, and the polysemy in natural languages is discussed.

In summary, natural languages are approached in two different ways. According to the first one, the link between expressions and meanings is constructed without taking cognitive and social ingredients into account. Wittgenstein's picture theory of language is a good example of this approach. According to this view, there is a structural similarity between language and the world. The other approach deals with linguistic meaning through the human factor and communication. According to this approach, expressions have meanings only in use.

These two approaches lead to two opposing philosophical ideas. While the first view strengthens the metaphysical way of thinking, the second approach, the ordinary language philosophy, attempts to eliminate metaphysics.

Ordinary language philosophers argue that the polysemy in natural languages is a product of our relationship with the world. Considering the contingency of our experiences, our form of life produces a web of meaning that cannot be reduced to simple rules. The dynamic and contingent structure of meaning does not allow us to match words one by one with descriptions and definitions. Ordinary language philosophers do not regard this as a problem. For them, this is a property of natural languages. Michael Pelczar, a Wittgenstein scholar, interprets this property as *the essential openness* which separates natural languages from formal languages, common law from legal law, and improvised jazz from classical music (Pelczar, 2000, s. 500).

In conclusion, we can state ordinary language philosophers' claim as follows. Polysemy shows that natural languages are flexible and dynamic. Our desire to find rigid

systems cause us to ignore polysemy in natural languages. In summary, simplifying complex webs of meanings ends up with rigid metaphysical systems.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Austin, J. (1961). A Plea for Excuses. J. Austin, J. Urmson, & G. Warnock (Dü) içinde, *Philosophical Papers* (s. 123-152). Oxford: Clarendon Press.

Austin, J. L. (1961). The Meaning of a Word. G. J. J. O. Urmson (Dü.) içinde, *Philosophical Papers* (s. 23-43). Oxford University Press.

Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover Publications.

Falkum, I. L., & Vicente, A. (2015). Polysemy: Current Perspectives and Approaches. *Lingua*, 157, 1-16.

Fine, G. (1992). Inquiry in the Meno. R. Kraut (Dü.) içinde, *Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press.

Frege, G. (1879/2019). *Kavram Yazısı*. (Çev. M. Özdemir). İstanbul: Külliyyat Yayınları.

Frege, G. (1892/1997). Begriffsschrift. A Formula Language of Pure Thought Modelled on That of Arithmetic. M. Beaney (Dü.) içinde, *The Frege Reader*. Blackwell.

Frisson, S. (2009). Semantic underspecification in language processing. *Language and Linguistics Compass*, 3, 111-127.

Hume, D. (1999). *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.

Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pelczar, M. (2000). Wittgensteinian semantics. *Noûs*, 34, 483-516.

Pustejovsky, J. (1996). *The generative lexicon*. MIT Press.

Rademaker, A. (2005). *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*. Leiden: Brill.

Recanati, F. (2004). *Literal meaning*. Cambridge University Press.

Recanati, F. (2017). Contextualism and polysemy. *Dialectica*, 71, 379-397.

Russell, B. (1905). On denoting. *Mind*, 14, 479-493.

Ryle, G. (1971). Abstractions. G. Ryle içinde, *Collected Essays 1929-1968* (s. 448-458). New York: Routledge.

Ryle, G. (2009). Philosophical Arguments. *Collected Essays 1929 - 1968: Collected Papers Volume 2*. içinde Routledge.

Saeed, J. I. (2009). *Semantics*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Strawson, P. F. (1959). *Individuals An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.

Vicente, A. (2018). Polysemy and word meaning: an account of lexical meaning for different kinds of content words. *Philosophical Studies*, 175, 947–968.

Vlastos, G. (1982). The Socratic Elenchus. *Journal of Philosophy*, 79, 711--714.

Wittgenstein, L. (1921/2020). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (çev. O. Aruoba). İstanbul: Metis Yayınları.

Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus Translated by C.K. Ogden*. Routledge & Kegan Paul Ltd.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations (translated by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker, and Joachim Schulte)* (4 b.). Wiley-Blackwell.

Wittgenstein, L. (1953/2020). *Felsefi Soruşturmalar*. (Çev. H. Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.

Wittgenstein, L. (1958/2019). *Mavi Kitap - Kahverengi Kitap*. (Çev. D. Şahiner) Ankara: Fol Kitap.

Wittgenstein, L. (1965). *The Blue and Brown Books*. New York: Harper and Row.



Makale Geliş | Received: 03.09.2022
Makale Kabul | Accepted: 09.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1170391

Selda SALMAN

Öğr. Gör. Dr. | Lecturer, Dr.
İstanbul Kültür Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, İstanbul, TR
İstanbul Kültür University, Faculty of Arts and Design, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0002-6415-387X
seldasalman@gmail.com

Politik Yargı Sorunu Ekseninde Bir Arendt Kant Okuması

Öz: Arendt ve Kant arasındaki ilişki genellikle Arendt'in 1970'de New School'da verdiği derslerden derlenen *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*'ine odaklanarak ele alınır ve Kant ile bağlantısı Arendt'in bu derslerde referans verdiği üzere *Yargıgücünün Eleştirisi (Kritik der Urteils kraft)* merkezinde değerlendirilir. Ancak Arendt üzerindeki Kant etkisinin izleri, burada olgunlaşmış düşünceleri de kapsayacak şekilde çok daha erken dönemden itibaren sürülebilir. Sistematik bir bütünlük arz etmese ve anlaşılması zaman zaman güç de olsa Arendt'in, Kant'ı bir milat olarak gördüğü ve transendental felsefenin temel ilkelerinin önemini teslim ettiği görülür. Arendt için Kant felsefe tarihinin en önemli dönüşümlerinden biri olan varlık ve düşünme arasındaki doğrudan bağlantıyı kaldırmış, dolayısıyla felsefenin Platoncu bir yaklaşımla ayrıcalıklı insanların tekelinde salt bir düşünme faaliyeti olarak algılanmasını değiştirmiş, ayrıca seküler bir biçimde "şimdi" ve "burada" olana ilişkin politik yargıda bulunabilmenin imkanını ortaya çıkarabilecek temelleri atmıştır. Bu temellerin açığa çıkarılmasında Arendt, yüzünü güzele ilişkin reflektif yargılarda betimlendiği şekliyle Kant'ın yargıgücüne dönmüştür. Arendt'te yargıgücü, yirminci yüzyılda dehşet verici boyutlara ulaşan bir mefhum olan "kötülüğün sıradanlığı" anlamada hem neden tespitini kolaylaştıran hem bir çözüm sunan bir yeti olarak öne çıkar. Aynı zamanda yargı yetisi insanı deterministik bağlantılarla ele almama ve eylemlerdeki sorumluluğun ehliyetinin taşınması anlamında da önemli bir noktada durur. Ancak yargıgücü verili ve belirlenmiş, nesnel bir yapıya sahip olmadığı için gelişmesi toplumsal iletişimi ve deneyimi gerektirir. Bu da ancak düşüncelerin kamusal alanda dolaşıma girebildiği bir özgürlük ortamı ile mümkündür. Bu çalışmada Arendt ve Kant arasındaki ilişki açığa çıkarılarak, Arendt'in bir hata tespiti olarak "düşünme"nin politika alanında yetersizliği ve tikel eğilimlerin düşünmenin önüne geçmesiyle ortaya çıkan bir olgu olan kötülük problemine yargıgücü merkezli çözüm önerisi ele alınacaktır. Arendt'in yaklaşımının Kantçı kökenleri ortaya konularak Arendt'in siyaset felsefesi yorumunun Kant felsefesi ilkelerine bağlı olmasının yanı sıra yaratıcı bir yorum olduğu ileri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Arendt, Kötülüğün Sıradanlığı, Yargıgücü, Sensus Communis, Genişletilmiş Zihniyet

An Arendt-Kant Reading on the Problem of Political Judgment

Abstract: On the relationship between Arendt and Kant, scholars generally focus on *Kant's Lectures on Political Philosophy*, a compilation from the lectures Arendt gave at the New School in 1970. Here Arendt focuses on a reading of the *Critique of the Power of Judgment* from a political perspective. However, Kant's influence on Arendt can be traced back to a much earlier period and it is spread through different works including the ideas that become manifest in the *Lectures*. Although Arendt does not present a systematic integrity and her writing is sometimes difficult to understand, she sees Kant as a milestone in her writings and acknowledges the importance of the basic principles of transcendental philosophy. For Arendt, Kant breaks the direct link between being and thinking, which is one of the most important transformations in the history of philosophy, and thus, he lays the foundations of the possibility of considering philosophy from a non-Platonic perspective that holds philosophy as a mere thinking activity in the monopoly of some privileged persons. In revealing these foundations, Arendt turns to Kant's reflective judgments. In Arendt, the power of judgment comes to the fore as an ability that both facilitates the determination of the cause and offers a solution to the problem of "banality of evil", a notion that reached terrifying dimensions in the twentieth century. At the same time, the ability to judge stands at an important point in terms of not considering people in deterministic relations and giving them the responsibility of their own actions. Yet, as the power of judgment does not have a given, determined, objective structure, its development requires social communication and experience, which finds its possibility in a free environment where thoughts can circulate in the public sphere. In this article, I illustrate the relationship between Arendt and Kant by taking the power of judgment as a central element to the possible solution of the problems of politics. By revealing the Kantian origins of Arendt's approach, I argue that Arendt's political philosophy is a creative interpretation besides being a faithful reading of Kant's philosophy.

Keywords: Kant, Arendt, Banality of Evil, Power of Judgment, Sensus Communis, Enlarged Menta

Giriş

Arendt ve Kant arasındaki ilişki, Arendt'in politika felsefesi alanında Kant'ı ele alışı, insana ve insanın toplumsal yaşamına ilişkin güncel sorunların tartışılması gereken veçhelerine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu anlamda Arendt'in 1970 yılında New School'da verdiği derslerden kitap haline getirilen ve 1982 yılında yayımlanan *Lectures on Kant's Political Philosophy (Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler)*¹ öne çıksa da Kant felsefesi Arendt'in diğer eserlerine açık ya da örtük bir biçimde önemli bir etki alanı olarak sirayet etmiştir. Bu çalışmada Arendt üzerindeki Kant etkisinin *Kant Dersleri*'nde işaret edilenlerin ötesine varan bir kapsamda olduğu gösterilmeye çalışılacak ve erken dönem yazılarından itibaren Kant

¹ Bu çalışmada metin gövdesinde zaman zaman *Kant Dersleri* olarak kısaltılacaktır.

felsefesinin Arendt'in politika felsefesinin şekillenmesinde önemli bir hat olduğu ileri sürülecektir.

Felsefeye ilk gençlik yıllarında özel bir ilgi duyan, henüz onlu yaşlarda Kant okumaya başlayan ve üniversite yıllarında Martin Heidegger, Karl Jaspers gibi dönemin önemli filozoflarının öğrencisi olan Arendt'in Kant'ı bir nirengi noktası olarak gördüğü ve Kant etkisinin Arendt'in hayatının sonuna kadar sürdüğünü söylemek yanlış olmaz. Öyle ki vefatından önceki son çalışması *The Life of the Mind* (1977), "Düşünme" (*Thinking*), "İsteme" (*Willing*) ve "Yargılama" (*Judging*) başlıklarına ayrılır; ancak son başlık olan yargılama tamamlanamaz ve Arendt'in daktilosunda yalnızca başlık ve epigraflar olarak kalır.² Arkadaşları ve öğrencileriye Arendt'in Kant derslerini bu yapıtın son bölümüne ışık tutabilecek nitelikte görür ve bir kitaba dönüştürür. *Kant Dersleri*'nin editörü Ronald Beiner yazdığı önsözde yargılama bölümünü bitirebilseydi Arendt'in çalışmalarını taçlandırmış olacağını ancak yine de Kant derslerinin onun yargıda bulunma konusundaki düşüncelerine ışık tuttuğunu dile getirir (Beiner 2019: 31).

Her ne kadar Kant, *Kritik*'ler projesinde gördüğümüz üzere bilgi, ahlak ve estetiğin³ transendental imkanını incelediği gibi bir politika felsefesi eseri kaleme almamış olsa da politikaya ilişkin metinleri kendinden sonra gelen düşünürler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Arendt ise Kant'ın bir *Kritik* olarak yazmadığı "Politika Felsefesinin Eleştirisi"ni Kant'ın yargı yetisine ilişkin görüşlerinden

² Yazılmadan kalan bu bölümün içeriğini yansıtmaması açısından bir ipucu olabileceği için Arendt'in daktilosuna yazdığı son sözlere burada yer vermekte fayda var:

"*Victrix causa deis placuit sed victa Catoni*". (Muzaffer dava Tanrıları memnun etti, yenilgiye uğrayan ise Cato'yu) Lucan tarafından yazılan, Julius Caesar'ın Pompey'e karşı başlattığı iç savaşa ilişkin epik *Pharsalia* şiirinden bir mısra. Caesar bu savaşta Pompey'i yenilgiye uğrattır. Pompey ile saf tutan ve prensiplerine bağlı bir insan olarak resmedilen Cato ise Caesar'dan affını istemektense ölümü tercih eder. Burada Tanrıların Caesar'ın zaferinden memnun olabileceği ancak onur ve asalet ile ölümün ise Cato'yu memnun edeceği söylenmektedir.

Arendt'in yukarıdaki alıntının hemen altında yaptığı alıntı ise Goethe'nin *Faust*'undan dört mısradır: "*Könnst' ich Magie von meinem Pfad entfernen,/ Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,/ Stund' ich Natur vor dir, ein Mann allein,/ Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein*". ["kovabilsem yolumdan büyüyü, / Unutabilsem büyücü sözlerini, / Durabilsem karşında senin ey doğa! Bir kişi olarak, / O zaman emeğe değerdi bir insan olmak" (Goethe (2001), *Faust*, Çeviri: İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul Sosyal Yayınlar, s. 620]. Aksi belirtilmediği takdirde İngilizce kaynaklardan çeviriler yazar tarafından yapılmıştır.

³ Burada Kant'ın *Kritik*'lerinin, özellikle *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin epistemoloji ve estetik ile sınırlandırılmayacak mahiyete sahip olduğunu dile getirmekte fayda var.

hareketle ve –bu yazıda öne sürüleceği gibi– oldukça Kantçı bir yaklaşımla oluşturmaya çalışır görünmektedir.

Kant ve Arendt arasındaki bağlantı yalnızca politika alanındaki olgulara ilişkin yargıda bulunabilmeye sınırlı da değildir. Özellikle Arendt’in “kötülüğün sıradanlığı” olarak tanımladığı mefhumda Kant’ın “radikal kötülük” kavramının oldukça önemli bir rol oynadığı ileri sürülebilir (Bkz. Oranlı 2014). Öyle ki kötülüğün sıradanlığını ortaya çıkaran ya da bu olguyu anlamayı kolaylaştıran tablo yargı gücü üzerine düşünmeyi gerekli kılmıştır. Dolayısıyla Arendt, bir olgudan (kötülüğün sıradanlığı) hareketle bu olguya yaklaşım konusunda açıklama getirecek ya da çözüm önerebilecek (yargılama) bir alana yönelmiştir demek yanlış olmaz.

Politika felsefesinde temel yetimiz yargıgücü ise öncelikle burada bir başka Kopernik Devriminin de gerçekleştiğinin görülmesi gerekir. Nitekim Arendt için, politika alanında düşünmeye verilen önceliğin yerinden edilmesi elzemdir. Bu genel olarak felsefe tarihinde düşünmeyi ayrıcalıklandırarak yapılan bir *hata*nın *tespiti*dir. Tam da bu hata nedeniyle yirminci yüzyılda Adolf Eichmann gibi bireyler ve böylesi bireylerden müteşekkil toplumların eylemleri, yani kötülüğün sıradan bir mefhum haline gelebilmesi anlaşılammış ve açıklanamamıştır. Arendt’in *çözüm* önerisiyse yargıgücünün merkeze alınması, Kant’ın *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde işaret ettiği *ilkelerin* politika alanına taşınması olacaktır. Ne var ki yalnızca yargı yetisine ve yargı yetisini genişletebilecek ilkelere sahip olmak yeterli değildir. Arendt’in burada da Kant’ın önemle savunduğu ifade özgürlüğünü, yargıda bulunmayı kolaylaştıracak bir unsur, bir nevi *teminat* olarak ele aldığı görülür. Nitekim yargıda bulunmak için başkalarının yargılarıyla karşılaşmanın imkânı bu teminatta yatmaktadır. *Neticede* Arendt’in Kant yorumu politika felsefesi açısından muhlis, Kantçı felsefeye bağlı, ama yeni ve yaratıcı bir yorum olarak karşımıza çıkar. Bu iddiadan hareketle bu çalışma, “hata tespiti”, “olgu”, “çözüm”, “ilke”, “teminat” ve “netice” alt başlıklarıyla yukarıda gösterilmeye çalışılan hattı açık kılma amacı taşımaktadır.

Hata Tespiti: Düşünme Ve Eyleme Arasındaki Gerilim Ve Felsefe

Giriş bölümünde işaret edildiği gibi yargı sorununun can alıcı önemi haizdir. Nitekim yirminci yüzyıl tarihte görülmemiş büyük savaşların ve savaş suçlarının ortaya çıktığı bir yüzyıl olmuştur ve Hannah Arendt bu tarihsel olayların doğrudan tanıklarından biridir. Arendt, bizzat, Almanya’da Nazi Partisinin başa gelmesine, İkinci Dünya Savaşına ve eşi görülmemiş suçlar ve toplu katliamlarla politika alanına ilişkin ahlaki davranış ve yargının nasıl ortadan kalktığına tanıklık eder. Bu nedenle Arendt’in felsefi çabasının merkezinde politika alanı yer alır. Yirminci yüzyılın büyük toplumsal olayları düşünüldüğünde politika felsefecileri ya da sosyologların değil de Arendt için Kant’ın öne çıkmasının nedenini Kant’ın ahlak ve politika arasında kurduğu bağda görmek mümkündür. Nitekim, Seyla Benhabib’in de altını çizdiği gibi, Arendt politika ve ahlak, özellikle de yargı yetisinin ahlakla ilişkisi, doğruyu yanlıştan ayırabilme yetisi olmasıyla ilgilenir (Benhabib 2001: 184).

Arendt, 1930-1954 yılları arasında yazdığı kısa metinlerde çeşitli vesilelerle Kant’a göndermeler yapsa da erken yazılarında Kant etkisinin en yoğun görülebildiği söylenebilecek eser İngilizce “What Is Existenz Philosophy?” başlığıyla 1946 yılında *Partisan Review* (XVIII/I) dergisinde yayımlanan yazıdır. Burada Arendt, Kant’ın pek çok anlamda “eski dünyayı” yerle bir ettiğine ve yeni bir dünyanın kapılarını açtığına işaret eder. Kant’ın özellikle seküler felsefe yapma biçimini öne çıkarır, Kant’ı modern felsefenin “gizli” ancak “gerçek” kurucusu olarak tanımlar. Arendt’e göre Kant “Varlık” kavramını devrimcileştirmiş ve kendinden önceki geleneğin konfor alanını, “Varlık” ve “düşünme” arasında antik batı felsefesinden beri süregelen ve ikisi arasında –deyim yerindeyse– simbiyotik bir ilişki kuran geleneği yıkmıştır. Kant için düşünme ontolojik bir varlık kanıtı olamaz, hatta düşünme ve varlık arasında bir ilişki olduğunu varsaymak insanı yanılsamalara (*Schein*) sürükler. Kant’ın bu yaklaşımı aynı zamanda insan ve dünya arasında “önceden-kurulmuş-uyum” (*pre-established harmony*) olduğu anlayışını da ortadan kaldırır. İnsan “önceden” belirlenmiş ve bu belirlenim doğrultusundan

eyleyen bir fail değildir. Bu, ikili bir insan yaklaşımını da gerekli kılar, bu nedenle Kant, bir taraftan doğa varlığı olarak doğanın yasalarına tabi olsa da insanın pratik aklın bir olgu olarak (*ein Faktum der Vernunft*) ortaya koyduğu ahlak yasasıyla kendine yasa koyma kudretine sahip, bu anlamda ahlak alanında doğanın determinizmine tabi olmayan “özgür” bir varlık olduğunu ilan eder.

Arendt’e göre Kant’ın yarattığı yıkım böylece insanın otonomisini kurmuş ve yeni bir insan anlayışını öne çıkarmıştır. Bu anlamda Kant’ın düşünceleri yalnızca ahlak alanı için değil politika alanında da insanı otonom bir varlık olarak ele almayı gerektirecektir. Bu nedenle Arendt’e göre “özgürlük” Kant felsefesinin kendisinden sonraki felsefeyi derinlemesine etkileyen kurucu öğelerinden birini oluşturur. İnsan, özgür bir varlık olarak, kendi kaderini tayin edebilecek eylemlerde bulunma gücüne sahiptir artık (Arendt 2005a).

Kant, Arendt için önemli bir dönüm noktasıdır; çünkü felsefe, tarihi boyunca teorinin pratik üzerindeki üstünlüğünü gözetmiş ve bu üstünlüğe dayanmıştır, dolayısıyla da düşünmeye bir ayrıcalık tanımıştır. Arendt metinlerinde doğrudan referans vermese de Kant’ın felsefeye dair “üstten bakan üslubu” eleştirmesi önemlidir.⁴ Platoncu bir yaklaşımla “yukarıdan” bakan felsefe, “burada” olanı, “bu dünya”da gerçekleşmekte olan insan edimlerini açıklamakta yetersiz kalır. Üstelik bir yetersizlik olmanın da ötesine geçerek politika bağlamında statükocu, olumlu yönde değişimleri engelleyen niteliğe bürünür. Arendt için *vita contemplativa* ve *vita activa* ayrımı da bu noktada karşımıza çıkar. *Vita contemplativa*, “düşünme” *vita activa* ise “eylem”e gönderimde bulunur. Bunu da özellikle Antik Yunan’da Platon’la birlikte *episteme* ve *doxa* arasındaki ayırmda görebiliriz. Felsefe *episteme*, *teoria* peşinden gider. Oysa Arendt için politika alanı *doxa*’nın, yani kanaatlerin alanıdır ve

⁴ Bkz. “Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie” başlığıyla Mayıs 1796’da *Berlinische Monatsschrift* dergisinde yayımlanan yazı. Burada Kant kendilerini ayrıcalıklı bir konuma yerleştirerek felsefe yaptığını ileri süren dönemin Platoncularını eleştirir. Yazının Türkçe çevirisi için Bkz. Immanuel Kant (2022), “Son Zamanlarda Felsefede Dile Gelen Üstten Bakan Bir Üslup Üzerine,” *Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler*, Der. Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları. Ayrıca İngilizce çevirisi için Bkz: Immanuel Kant (2002), “On a recently prominent tone of superiority in philosophy,” *Theoretical Philosophy After 1781*, Cambridge: Cambridge University Press.

temel, genel geçer, değişmez değildir; zaman, toplumlar ve tarih içerisinde değişir. Politika alanında doğrunun olgularla (*facts*) doğrudan bağlantısı vardır (Arendt 2000). Bu nedenle Arendt Platoncu yaklaşımı politika felsefesi açısından bir tehdit olarak görür.

Felsefenin ve felsefecilerin bu “zaafı” nedeniyle kendini bir felsefeci olarak tanımlamayan Arendt, Sokrates gibi sorgulamayı tetikleyen ve “adalet nedir?” gibi yaşamı etkileyen soruları soran isimlere yakın hisseder. Kant’ın eleştirdiği “profesyonel düşünür”lerden (*Denker von Gewerbe*) olmadığını dile getirir (Arendt 1978: 3). Arendt için Kant başka bir varlık alemiyle ilgilenen değil, yaşama ilişkin, –Foucault’nun Kant’ı ve aydınlanma dönemini tabiriyle– “şimdi ve burada” olanla ilgilenen bir filozof olarak öne çıkar (Bkz. Foucault 2007).

Felsefede düşünme ve Varlık arasındaki bağlantının kırılması ve dolayısıyla düşünürün (filozofun) bir Varlık varsayması ve onunla özel bir bağlantı içinde olduğunu düşünerek kendini ayrıcalıklandırmasının ortadan kalkması bir milat olarak Kant’ın felsefe tarihi sahnesine çıkmasıyla mümkün olur. Bunu yaparken Kant bir “yeti”ler felsefesi kurarak yetileri, duyusallık (*Sinnlichkeit*), akıl (*Vernunft*) ve anlama yetisini (*Verstand*), birbirlerinden ayırır. Anlama yetisi ve bu yetinin kategorileri (nicelik, nitelik, ilişki, modalite) yalnızca doğa alemine yasalar koyabilirken (ilişki kategorisindeki nedensellik gibi) saf aklın idelerine (tanrı, ruh, kozmos) kategoriler uygulanamaz ve bunlardan hareketle idelerin varlığı ispatlanamaz; hakeza, ahlak da yalnızca pratik aklın alanıdır teorik felsefenin kurallarıyla açıklanamaz (aksi takdirde özgürlükten söz etmek mümkün olmazdı).

Benzer bir şekilde Arendt de *The Life of the Mind*’da düşünme, istenç/isteme ve yargı olarak yetileri ayrı ayrı ele alır; diğer yetilerin, felsefe tarihindeki genel temayülün aksine, salt düşünme yetisinden türetilmeyeceğini gösterir –ki bu da özgürlüğün nedenselliğe tebaa edilmemesi için oldukça önemlidir. Burada yargı yetisinin ayrı bir yeti olarak konumlandırılması da yalnızca yasaların uygulandığı

bir tablo yerine insanın özgür edimini/eylemini teminat altına almaktadır. Acreman'ın da belirttiği gibi "eğer belirleyen yasalar var olsaydı, kategorik oldukları ve uygulamalarının da düşünme sürecinin çıktıları olduğu varsayıldığında, herhangi bir yargının gerçekleşmesi gerekmezdi; [dolayısıyla] yargı bu prosedürde en azından bir miktar belirsizlik olmasını gerektirir" (Acreman 2018: 26).

Arendt'in *The Life of the Mind*'in "Düşünme" bölümünün epigrafında Heidegger'den yaptığı alıntı da bu minvalde okunmalıdır: "Düşünme bilimlerde olduğu gibi bilgi getirmez/ Düşünme kullanılabilir pratik bilgelik sağlamaz/ Düşünme evrenin bilmecelerini çözmez/ Düşünme bizi eyleme gücü ile doğrudan donatmaz" (Arendt 1978: 1).

Tam da bu nedenle Arendt için Kant'ın yaptığı anlama yetisi ve akıl ayrımı oldukça önemli bir yerde durur.⁵ Kant'ın bu ayrımı "akılın skandalı"ndan sonra yaptığı, çünkü insan aklının Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük gibi hiçbir şekilde doğrulama şansına sahip olmadığı, kesin bir şekilde bilgisine ulaşamayacağı şeyleri düşündüğü, cevaplarına erişimi olmasa da bunlarla ilgili sorular sorduğuna ilişkin tespitine referans verir. İnsan aklı bilmek istemeyi engelleyemez. Bu nedenle akıl ve anlama yetisine denk düşen iki farklı faaliyet olarak düşünme ve bilme karşımıza çıkar ve ikisinin de ilgileri birbirinden farklıdır, ilkinde anlam ikincisinde bilmiş önemlidir (Arendt 1978: 13-14). Bilme ve düşünme arasında Kant'ın yaptığı bu ayrım Arendt için devrim niteliğindedir demek yanlış olmaz. Arendt, Kant'ın bu ayrımını çarpıcı bir şekilde özetler: "*Aklın ihtiyacına hakikat arayışı değil anlam arayışı ilham verir ve hakikat ve anlam aynı şey değildir.* Temel hata, tüm metafizik hataları önceleyerek, anlamı hakikati model olarak yorumlamaktır" (a.g.e.: 15, vurgu orijinalden). Dolayısıyla Kant, Alman felsefesi üzerinde "sıradışı özgürleştirici" bir etkiye sahip olmuş, bu bakımdan felsefeyi dogmatizmden de özgürleştirmiştir.

⁵Arendt Almanca "*Verstand*" kelimesinin İngilizceye "*understanding*" yerine "*intellect*" olarak çevrilmesi gerektiğini düşünür. Kant'ın burada işaret ettiği yetinin o dönemde Latince *intellectus* ile adlandırılması bu iddiasının temelindedir. Ancak bu kullanım Türkçe Kant literatürü göz önüne alındığında önemli karışıklıklara neden olacağından bu yönde değiştirilmemiştir.

Olgu: Kötülüğün Sıradanlığı Ve Düşünme Yargıgücü Ayrımı

Arendt'in yaptığı bu hata tespiti artık modern politik bir fenomeni açıklamakta önemli bir araç sağlayacaktır: Kötülüğün sıradanlığı. Nitekim kötülük, İkinci Dünya Savaşındaki cürümlerin gösterdiği üzere muazzam önemi haiz bir sorundur ve yalnızca düşünme alanında kalınarak açıklanamaz. Arendt, kötülüğün sıradanlığının teolojik ya da felsefi, gelenekte karşılığı olmadığına işaret eder. Kötülük şeytana ilişkin bir mesele, iyilikten pay almama ya da kıskançlık gibi bir mefhum değildir. Bu bağlamda Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* kitabında incelediği Eichmann davası önemli bir örneği açığa çıkarır ancak Eichmann'ın zatında ortaya çıkan esasen tüm insanlara ilişkin bir fenomendir. Eylemlerin korkunçluğu karşısında bunları ifa eden failin sıradanlığı şeytani ya da canavarca duygulara sahip olmadan kötülük yapabilmesi fazlasıyla manidardır. Bu bağlamda fail canı, aptal ya da kötülüğü ideolojik motivasyonlarla temellendiren bir zat değildir. Eichmann'da çarpıcı bir biçimde somutlanan insana ilişkin *düşüncesizlik (thoughtlessness)* durumudur (Arendt 1978: 3-4). Öyle ki davanın bir yerinde, kendini yasalara bağlı bir yurttaş olarak tanımlayan Eichmann, Kant ahlakının iyi bir uygulayıcısı olduğunu ileri sürer. Arendt bu ifadelere ilişkin hayretini şöyle ifade eder: "İlk bakışta tam bir rezaletti, üstelik bu duruma akıl erdirmek neredeyse imkânsızdı; zira Kant'ın ahlak felsefesi insanın muhakeme yetisiyle yakından ilişkilidir ve bu yeti körü körüne itaati imkânsız kılar" (Arendt 2014: 14).

Eichmann'da yargıgücü onun doğruları görmesini engelleyebilecek bir sığıktadır. Aslında Kant, Arendt'in de altını çizdiği gibi, tam tersini, insanın kendi özgür iradesiyle ve aklıyla yargıda bulunmasını ve itaat çağrısının ötesine geçmesini salık verir. Her ne kadar Arendt bunu hatırlatmasa da bizatihi *Sapere Aude!* çağrısını yapan Kant'tır: Aklını kullanmaya cesaret et! (Kant 2013).

Burada, politik alandaki hakikatten kopuş ve kötülüğün, aslında düşünürleri ve kanonik metinleri dahi çarpıtma gücü de açığa çıkar. Arendt de 1967 yılında *The New Yorker*'da yayımladığı, politik alanda hakikatin yitimi ve örgütlü yalanı ele

aldığı “Truth and Politics”te örgütlü yalanın hakikati ve hakikatle kurulan ilişkiyi deforme edebilme gücüne dikkat çekmişti (Arendt 2000). Açıktır ki Nazileri destekleyen çoğunluk söylenen yalanlar üzerinden kendilerine bir dünya kurmuş ve bu dünyanın yasalarına itaat etmiştir. Üstelik bu insanların önemli bir kısmı iyi eğitim görmüş, entelektüel insanlardır. Arendt’in isabetli bir biçimde işaret ettiği gibi Üçüncü Reich’in katilleri sanattan, edebiyattan, müzikten anlayan insanlar olarak korkunç suçları işler hale dönüşmüşlerdir. Bu olgu ise bilme ve düşünmenin politik alanda başlı başına yeterli olmadığı gösterir mahiyettedir. Arendt’e göre düşünme bir edim haline dönüştüğünde, bir üretimde (sanatsal ya da zanaat ürünleri gibi) bulunulduğunda anlamını bulur, eğitilmiş Nazi subaylarında sıklıkla gözlemlenebildiği gibi eşyadan pasif bir haz alındığında değil (Arendt 2003: 96-97). Dolayısıyla Arendt’in altını çizdiği, salt düşünmenin iyi davranışları doğrudan üreteceği anlamına gelmemesidir. Bu nedenle yargıda bulunabilmek oldukça büyük bir öneme sahiptir.

1971’de *Social Research* dergisinde yayımlanan “Thinking and Moral Considerations”⁶ metninde Arendt yargıda bulunabilme yetisini doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırabilme yetisi olarak ele alır ve yargı yetisinin düşünmeyle ilişkisini sorgular (Arendt 2003: 160). “Düşünme nedir?” sorusunu sorarak Kant’ın “bilme” ve “düşünme”yi birbirinden ayırdığını ve bu ayrımın doğruyu yanlıştan ayırma yetimiz için muazzam bir öneme sahip olduğunu ileri sürer. Bilme ve düşünmenin ayrılması, doğruyu yanlıştan ayırmak [yargıda bulunma dolayısıyla] düşünmeyle mümkünse, bu tüm insanlardan beklenebilir bir muhakeme olacaktır (a.g.e.: 16-164). Bu da esas itibarıyla tüm insanların eylemlerinden sorumlu olduklarını gösterir.

⁶ Bu makale ilk olarak “Thinking and Moral Considerations: A Lecture” başlığıyla *Social Research* (38:3, Güz 1971, 417-46) dergisinde yayımlanmış, aynı dergide 1984 yılında (51:1, Bahar, 1984, 7-37) yeniden yayımlanmış ve Arendt’in yazılarından oluşan *Responsibility and Judgment* başlıklı derleme kitapta yer almıştır. Bu çalışmadaki sayfa numaraları bu derlemeye aittir. Metin Arendt’in 1970 yılı Güz döneminde New School for Social Research’te Kant’ın politika felsefesi üzerine verdiği dersleri açıklar ve Arendt’in neden politika felsefesi alanında Kant’ı temel aldığını gösterir nitelikte olduğu için bu çalışmada önemle üzerinde durulmuştur.

Burada düşünmenin bize Platonik bir dünya kurmasının ve alanını içinde yaşadığımız dünyadan ayırmasının kökeninde de insani bir özellik yatmaktadır. Nitekim düşünme, Arendt'e göre, her daim, huzurda olmayanı, "doğrudan duyuşsal algının olmadığı" düşünmedir. Bu nedenle "düşünmenin nesnesi her zaman temsildir/yeniden-sunumdur (*re-presentation*), yani, bir şey ya da biri edimsel olarak mevcut değil ve yalnızca zihinde huzurdadır, ki bu da hayalgücü vasıtasıyla, onu bir imge biçimine dönüştürür" (Arendt 2003: 165).⁷ Tam da düşünmenin düşünce nesnesine mesafesi nedeniyle düşünülen şey ayrı bir dünyada imiş gibi kurgulanır. Arendt, Kant'ı takip ederek düşünmenin her zaman bir şüphe içermesi gerektiğini ve düşünülen hiçbir şeyin kesin, kanıtlanmış sayılamayacağını söyler. Arendt için eğer düşünme Kant'ın söylediği gibi kendi ulaştığı sonuçlara karşı gelmek gibi bir eğilim taşıyor ise düşünmeden herhangi bir ahlaki önerme ya da buyruk, veyahut neyin iyi neyin kötü olduğuna dair bir yönerge de beklenemez (a.g.e.:167). Dolayısıyla düşünme alanından ahlaki alana geçiş yoktur. Arendt'in de ileri sürdüğü gibi ahlak ile politika birbirine bağlı olduğu için -ki bunu Kant felsefesinde açık bir biçimde görmek mümkündür- politika alanında ele alınması gereken düşünme ya da öğretiler, ilkeler değil deneyim ve yargıgücü olmalıdır.

Deneyim bize kötülüğün, iyilik ve kötülük meselesini düşünmeyen, bu konuda bir hükümde bulunmamış, bir seçimde bulunmamış insanlar tarafından gerçekleştirildiğini gösterir. Burada toplumsal alanda bir sorgulama, eleştiri, tartışma kültürü önemlidir. Ancak bir o kadar önemli diğer bir unsur da kişinin kendisiyle kurduğu diyalogdur. Arendt bireyin kendi edimlerini değerlendirdiği, kendisiyle kurduğu diyalogu gerçekleştirmemesini, kendisiyle çelişmekten kaçınmama ve dolayısıyla da herhangi bir suç işleme noktasında kolaylaştırıcı bir özellik olarak ele alır. Öz-eleştiri ya da öz-değerlendirme olarak tanımlanabilecek bu nitelik esasen kişinin kendine yönelik bir yargıda bulunamaması anlamına gelir. Ben'in ben'le kurduğu bu diyalogun ve değerlendirmenin eksikliği kişileri suçla

⁷ Burada Arendt'in referansı Augustine'dir.

meyyal hale getirir (Arendt 2003: 187). Çünkü “Truth and Politics”in işaret ettiği gibi kişi yalanlarına inanır, ona bunların yalan olduğunu hatırlatan bir iç sesin eksikliği (burada özellikle totaliter toplumlarda dış seslerin de olamayacağını düşünmek gerekir) insanları çıkarı peşinde koşan, bu nedenle de sorgulamadan itaat eden canlılara dönüştürür. Bu nedenle Arendt yalnızca düşünme ile sınırlı kalındığında toplumsal alana ilişkin çok fazla şey söylenemeyeceğini fark etmiş ve felsefenin bu konudaki yetersizliğini eleştirmiştir.

Yalnızca düşünme toplumsal alanda bir “değer yaratmak”tan uzaktır. Düşünmede, münhasıran eleştirel etkinlik politik bir içeriğe, etkiye sahip olur; çünkü sorgulanmamış ilkeleri sorgulanır hale getirir ve tıpkı Kant’ın felsefe tarihine yaptığı gibi bir yıkım yaratır. Arendt düşünmenin yıkımının özgürleştirici bir etkiye sahip olduğunu düşünür: “Çünkü bu yıkım diğer bir insan yetisi, bazı gerekçelerle insanın akli melekelerinin en politik olanı olarak adlandırılabilir yargı yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkiye sahiptir” (a.g.e.: 188). Tikele bir kural bulmaya yönelik yargı yetisini ise ilk kez Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde (*Kritik der Urteilskraft*)⁸ Güzelin Analizi ile gündeme getirmiştir. “Reflektif yargı gücü” olarak tanımlanan bu yargı yetisi her zaman tikellerle, mevcut olanla ilgilidir (YE, 5:180-181; Arendt 2003: 189). Bu nedenle Arendt’in politika felsefesinde temel aldığı yeti yargıgücü olur.

Kant kısmen estetik⁹ beğeniye odaklandığı üçüncü *Kritik*’te reflektif yargıgücü ile herhangi bir şekilde politik olana gönderme yapmamış olsa da Arendt bu yargının kapsamını genişleterek politika alanına uygular.

Çözüm: Yargıgücü

Arendt’in *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde politika felsefesine ilişkin gördüğü imkânı daha iyi anlayabilmek için Kant’ın yargıgücüne ilişkin düşüncelerine dönmek

⁸ Bu metne verilen referanslar YE olarak kısaltılacak ve *Akademieausgabe* referans sistemi kullanılacaktır.

⁹ Burada “estetik” kelimesi yalnızca güzel ya da sanatsal olana gönderme yapmakla kalmaz, aynı zamanda Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde uzay ve zamanın duyusallığın birer formu olduğunu açıkladığı “Transendental Estetik” bölümünde kullandığı hali de -duyusallık düzlemi- akılda bulundurulmalıdır.

faydalı olacaktır. Kant'ın yargı yetisine ilişkin tespitleri *Saf Aklın Eleştirisi*'yle (*Kritik der reinen Vernunft*)¹⁰ başlar. Belirli bir açıdan *Saf Aklın Eleştirisi*, üçüncü *Kritik* itibarıyla nesnel yasa ve kurallar koyabilen ve "belirleyici yargı" olarak adlandırılan yargı yetisinin imkanını inceler. Yargıgücü, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde teslim ettiği gibi ne verili ne de öğretilen bir yetidir. Kant şöyle ifade eder: "... yargı yetisi özel bir yetenektir ki, öğretilemez ama ancak uygulanabilir. Buna göre kendine özgü yanı sağduyu denilen şeydir ki, eksikliğini hiçbir okul gideremez" (*SAE*, A133/B172). Yargıgücü tüm insanlarda olsa da her bireyde farklı şekillerde tezahür eder. Oldukça önemli bir yetidir ve eksikliği Kant tarafından aptallık olarak tanımlanır (Kant 2007: 311). Bilgi öğretilenlidir, insanlar bilimlerin incelediği konularla öğretme/öğrenme yoluyla donatılabilir ancak yargıgücü yetisi öğretilmediği gibi sonuçları da herhangi bir şekilde kesinleştirilemez (*SAE*, B173 dipnot). Yargıgücünün keskinleşmesi deneyim gerektirir ancak deneyim de iyi bir yargıgücünü tek başına garanti altına alabilecek kudrete sahip değildir.¹¹

Kant *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde ise belirleyici olmayan bir yargı türü olan "reflektif yargılar"ı ele alır. Tamamıyla öznel olan bu yargı türünde kurallar ve yasalar belirleyici değildir, reflektif yargı nesnel bir belirlenime götürmez. Reflektif yargı yalnızca kendisine yasa veren dolayısıyla nesnel geçerliliği olmayan bir yargıdır, bilgi açığa çıkarmaz. Yalnızca bir duygu (güzel, yüce) açığa çıkarır. Bu duygunun açığa çıkması ise öznedeyalnızca hissetmekle yetinilmeyen, özü itibarıyla diğer insanlarla iletişime zorlayan bir mahiyete sahip olacaktır. Bu çalışma açısından önemli olan nokta ise Kant'ın özellikle güzele ilişkin yargının ortaya çıkma uğraklarındaki tespitleridir ve bu tespitler Arendt açısından da oldukça önemlidir. Nitekim Arendt Kant'ın burada sunduğu ilkelerden politika felsefesinin temellerini bina eder.

¹⁰Referanslarda *SAE* olarak kısaltılacak, metinde zaman zaman "birinci *Kritik*" olarak da anılacak, Akademieausgabe referans sistemi kullanılacaktır.

¹¹ Önemli Kant yorumcularından H.E. Allison yargı gücünü satranç oyununa benzetir. Kuralları çok iyi bilen, çok örnek incelemiş, çok iyi bir oyuncu olsanız dahi sonucu garanti etmek mümkün değildir. Allison, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven, s. 205-207

Kant güzele ilişkin uğraklarını şöyle sıralar: (i) “**beğeni, herhangi bir ilgi/çıkar olmaksızın** bir hoşlanma ya da hoşlanmama (*ein Wohlgefallen, oder Mißfallen*) aracılığıyla bir tür temsil ya da bir nesneye [ilişkin] yargı verme (*conduit*) yetisidir. Bu tür bir tatminin nesnesine **güzel** denir” (YE, 5:211); (ii) “Güzel herhangi bir kavram olmaksızın evrensel olarak haz verendir” (YE, 5:219); (iii) Güzel bir nesnenin amaçsallığının formudur. Bir amaçsallığın temsilini içerir (YE, 5:236); (iv) Beğeni yargısı herkese yönelik bir onama talep eder. Herkesin öznel yargımızı paylaşmasını isteriz. Ancak bu bir kuralla, kavrama bağlı olmadan böyle olur. Güzele ilişkin “ortak duyumuz” (*sensus communis*) “belirli olmayan” bir kavramsallık içerisinde bunu talep etmemize neden olur (YE, 5:237).

Özetle güzele ilişkin yargının ilgi çıkar içermediği, bu nedenle herkes için geçerli olabileceğinin varsayıldığı bir evrensellik talebi ve bu talebin onanması arzusu öne çıkar ve oldukça önemli bir insan niteliği gündeme gelmiş olur: Beğeni yargılarına ilişkin evrensellik “talebi” insanın toplumsallık ve iletişim kurma/iletişebilirlik (*Kommunikationsfähigkeit*) özelliğine götürür (YE, 5:218).

Politikanın alanında evrensel yargılara ulaşmak zordur. Ancak Kant felsefesi bu zorluğun üstesinden gelebilmenin araçlarını sağlar. Arendt’in Kant’ın estetik yargıya dönmesinin gerekçeleri de burada aranmalıdır. Üçüncü *Kritik* ve reflektif yargıgücü bir yanda belirlenmiş bir yapı kurmayarak esasen insanın özgürlüğünü korur, diğer yanda ise ahlak ve estetik arasındaki bağ aracılığıyla¹² politikaya ahlaki bir amaçsallık hedefi koyabilir. Arendt yorumcularının gözden kaçırma eğiliminde olduğu bu bağlantı Arendt’in “Kant’ın Politika Felsefesi”ne yüzünü dönmesinin merkezinde görünmektedir. Nitekim insan hem özgür, kontrol edilemez, öngörülemez bir yapıdadır, hem ahlaki olarak iyi ve kötü arasında ayırım yapabilecek yetilere sahiptir. Dolayısıyla “kötülüğün sıradanlığı” olarak ortaya çıkabilen insan eğiliminin, politika alanındaki egemenliğinin baskıcı olmadan kırılmasını sağlayacak araçları düşünmede Kant felsefesi yol göstericidir. Buradan

¹² Bu bağ için bakınız *Yargıgücünün Eleştirisi*, §59, “Ahlakiliğin Sembolü Olarak Güzel Üzerine.”

öne sürülebilir ki Arendt'in çabası hem baskıcı ve belirleyici olmayan hem insanların Kantçı anlamda ahlaki bir sistemde yaşayabilecekleri, bunu hedefleyebilecekleri bir politika alanının tahayyülünün transendental bir biçimde temellendirilmesini gerçekleştirmektir. Bu anlamda "Arendt'e göre Kantçı yargı fakültesinin [yetisinin] öne çıkan özelliği genel olarak tümellere bağımlı olmaması, yani tikellerle düşünebilmesidir" (Ayas 2012: 34). Bu durum, tikelin tümel içinde yok olmadan, bireyin toplum içinde erimeden varlığını devam ettirebilmesi ama aynı zamanda ahlaki siyasi taleplerde bulunabilmesinin temeli görünmektedir. Bu nedenle *sensus communis* toplumsallığa gönderme yapsa da bu toplumsallık bireyi ortadan kaldıran bir toplumsallık olmayacaktır. Yine bu imkân doğrultusunda, baskıcı, totaliter rejimlerde dahi bireylerin yargıda bulunabilmesinin imkânı gösterilecek ve daha da önemlisi birey edimlerinin ehliyetini taşıyan fail olarak ele alınacaktır. Nitekim hukuk ve sorumluluk arasındaki bağ da korunmalıdır. Toplumsal alandaki edimlerin zorluğu da buradan gelir: Suç ve yasa arasındaki bağlantı edimlerin sorumluluğunun öznedede olması ile mümkündür.¹³

Burada Arendt'in de yaptığı gibi *sensus communis*'e daha yakından bakmak gerekir. Kant *sensus communis*'i şöyle açıklar:

(...) *sensus communis* ile **komünal** duyu düşüncesi anlaşılmalıdır, yani, yargılama (*Beurtheilungsvermögen*) için bir yeti, ki düşünümü diğer herkesin düşüncede temsil şeklini (*a priori*) hesaba katar, böylece **bir bakıma** yargısını bir bütün olarak insan aklının [yargısı] olarak ele alır ve böylelikle yargıya zarar veren bir etkiye sahip olabilen öznel, özel durumların kolaylıkla nesnel ele alınabilmesi yanılısamından kaçınır (YE, 5:294).

Bu, kişinin kendi yargısını diğerlerinin mümkün yargıları konumuna koyması, kişinin kendisini diğer insanların yerine koymasıyla olur. Böylelikle yargı, duygular, ilgiler, mental durumlar gibi olumsal durumlardan da soyutlanmış olur.

¹³ Kant bu minvalde de bir dönüm noktasıdır; çünkü Kant insan istemesinin/istencinin (*Wille*) özgür olduğunu ve ahlak yasası buyruk olarak ne yapılması gerektiğini söylese dahi insanın bu buyruğa uymayabileceği, bu nedenle de pratik alandaki edimlerinden sorumlu olduğu düşüncesini öne çıkarır.

Arendt için *sensus communis* politik yargının olanağını belirleyici olmadan kurabilir. Burada iletişebilirlik de önemli bir öge olarak öne çıkar; çünkü yargıda bulunabilmenin önemli bileşenlerinden biri konuşabilmek, düşüncelerini ifade edebilmek ve onları kamusal alanda test edebilmekten geçer. Tıpkı beğeni yargısının, yargıyı tüm insanlara yayma talebi üzerinden iletişim kurmayı harekete geçirmesi gibi politik alanda da iletişebilirlik konuşma ve tartışmayı mümkün kılan özellik olarak gösterilecektir. Bu bağlamda iletişimi mümkün kılan *sensus communis*'tir. Arendt için iletişim basitçe bir dışavurum, özellikle de duyuların dışavurumu değildir; ihtiyaçlarımızı ve duygularımızı iletmek için yalnızca bedensel ifadeler yeterli olabilirken insan türü bununla yetinmeyerek konuşma üzerinden iletişim kurar (Arendt 2019: 133-134).

Sensus communis aynı zamanda insanın kendini başkalarının yerine koymasını da mümkün kılar çünkü bir topluluk duygusu sağlar. Bu anlamda *sensus communis* basit ve gündelik anlamda bir "ortak duyu [veya sağduyu]" değildir, *sensus communis* bir topluluk "duyu"sudur ve burada duyu Kant'ın üçüncü *Kritik*'te (§40) tanımladığı haliyle beğenin düşünümünün zihin üzerinde bir etki yaratmasına benzer bir etki yaratır. Arendt şöyle ifade eder:

Kant'a göre ortak duyu, *sensus privatus*'tan farklı olarak bir topluluk duygusudur, *sensus communis*'tir. Bu *sensus communis*, yargılamanın herkeste başvurduğu şeydir ve yargılara kendilerine özgü geçerliliklerini veren de bu olası başvurudur. (...) [beğeni yargısı] diğer herkesi ve onların duygularını hesaba katan düşünüm tarafından dönüştürüldüğünde iletişebilirliğe açık hale gelir (Arendt 2019: 138).

Arendt'in Kant'ta politika felsefesini ahlak alanından değil de estetik yargıdan kurması ve *sensus communis*'e önem atfetmesinde Kant'ın ahlaki yargıda bıraktığı boşluğun önemli olduğu söylenebilir. Kant felsefesinde ahlak ve politika arasındaki ilişki çeşitli düzlemlerde "en yüksek iyi" ya da *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) ortaya konulan ve toplumsal olanın da hesaba katılmasına olanak tanıyan (i) evrenselleştirilebilme, (ii) insanlık ve (iii) ereklar alemi formüllerinde belirlenmiş ilkelerle kurulabilecekken

Arendt'in daha kökensel –ya da Kantçı terimlerle transendental– ilkeler arayışı Kant felsefesini ne denli benimsediğinin göstergelerinden biridir. Ve hatta Arendt özellikle *sensus communis* yorumuyla *Temellendirme*'nin formüllerini de açıklayabilir mahiyette bir yaklaşım sergiler, bunu da hayalgücü yetisi aracılığıyla “genişletilmiş zihniyet” anlayışı destekler.

İlke: Genişletilmiş Zihniyet

Kant'ın *sensus communis*'e ilişkin açıklamalarını “genişletilmiş zihniyet” kullanımı takip eder. Burada Kant üç maksim gündeme getirir. Bu üç maksimin sıradan insan anlamasının (*Menschenverstandes*) birer maksimi olduğunu ve esas itibarıyla beğeni yargılarına ait olmadığını ancak bu yargıların ilkelerini aydınlatmaya yardımcı dokunabileceğini söyleyerek maksimleri şöyle sıralar: “(1) Kendi için düşünmek (*Selbstdenken*); (2) Kendini herkesin yerine koyarak düşünmek; (3) Her zaman kendi ile uyum içinde düşünmek (*Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*)” (YE, 5:293). Bunlar sırasıyla “önyargılı olmamak”, “genişletilmiş zihniyetli olmak” ve “tutarlı” olmak olarak açıklanır. Dolayısıyla “genişlemiş düşünme şekli”, “genişletilmiş mentalite”, “genişletilmiş düşünme modu” olarak çevrilebilecek “*ein erweiterte Denkungsart*” ifadesi “genel (*common*) insan anlamasının” üç maksiminden ikincisidir.¹⁴

Burada Kant'ın “genişletilmiş zihniyet” tabirini üçüncü *Kritik*'te açık bir biçimde politik bir kapasite anlamında kullanmadığını ve politik yazılarında da bu maksime doğrudan gönderme yapmadığını düşündüğümüzde Arendt'in bu kavramda ortaya çıkan politik potansiyeli görmesi ve onu politika felsefesini yorumlamada temel terimlerden biri haline getirmesi gerçekten de ifadenin gücünü ortaya koyar niteliktedir. Kant'ın genişletilmiş zihniyeti estetik yargıda güzele ilişkin kullanmasındaki saik ise beğeni yargılarının “öznel bir evrensellik” göstermesidir,

¹⁴Kant'ın *Antropoloji ve Mantık Dersleri*'nde de geniş/açık-fikirli düşünmeye yönelik ifadelerle karşılaşılır. Bkz. Immanuel Kant (2007), *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press; Immanuel Kant (1992), *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 563–564. Aktaran Stephen Aceman, (2018) *Political Theory and the Enlarged Mentality*, New York: Routledge, s.5.

nitekim daha önce değinildiği gibi güzele ilişkin yargı diğer tüm insanların onamını “talep eder”. Yakından incelendiğinde ikinci maksimde dile gelen bu talep daha sonraki toplumsal ve politik düşüncede de önemli bir unsur haline gelir çünkü bir açıdan öznenin kendisini diğerlerinin yerine koyabilmesi öznel/nesnel ikiliğini ya da çatışmasını ortadan kaldıran niteliktedir (Acreman 2018: 1). Her ne kadar bu terim Kant’ın kendi yazılarında ve Kant üzerine yazılan yazılarda öne çıkan bir terim olmasa ve hatta üçüncü *Kritik*’te dahi yeteri kadar açıklanmamış olsa da politik teori için kullanılması verimli bir kapı açar. Kant felsefesinin bu noktada Arendt’e borçlu olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Kendini başkalarının yerine koymayı ve genişletilmiş bir zihniyetle bakabilmeyi sağlayan ise estetik beğenin ilgi ve çıkarı dışlayan yapısıdır. Burada özne, güzel olanın kendi ilgisinden kaynaklanmaması nedeniyle nesnel olduğunu ve herkes tarafından kabul edilebilecek bir niteliğe sahip olduğunu tahayyül eder. Tam da burada öznel ilgi/çıkarıdan bağımsızlaşarak aslında komünal bir duyguya geçiş yapılır.

Acreman’ın özetlediği gibi Kant için “genel (*common*) insan anlayışına” başvurmak birinin kendi yargısını diğerlerinin yargısı karşısında kontrol etme olanağı verir. Böylelikle insan tamamen öznel bir müdahaleden kaçınmış olur ve verilen yargının gerçekten anlama yetisinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı kontrol edilir. Diğerlerinin yargılarıyla olası bir uyumsuzluk bir tür hata uyarısı olarak ele alınabilir. Kant’ın pratik ve antropolojik yaklaşımlarına bakıldığında öznel yanılısamayı minimuma indirmenin önemli bir ödev olduğu görülecektir. Bu bağlamda “mantıksal egoizm”, bir düşünürün başkalarıyla iletişim kurmadan tek başına düşünerek doğru bir yargıya varabileceği düşüncesi, hataya ve yanılıya kapı açar (Acreman 2018: 6). Arendt’in aynı saiklerle işaret ettiği üzere hakikati hatadan ayırmak toplumsallığı gerektirir (Arendt 1978: 6).

Arendt’in burada genişletilmiş zihniyeti öne çıkarmasında bir başka neden söz konusu tabirin özneyi ortadan kaldırmamasıdır. Politika felsefesi çalışanları

belki de en çok zorlayan nokta olan öznenin toplumsal olanın içinde erimesi ve toplumsal olanın bir baskı unsuru haline gelerek özgürlükleri kısıtlamasıdır. Yakından bakıldığında Kant'ın da beğeni yargısında üç maksimi birlikte dile getirmesinde benzer bir amaç olduğu söylenebilir. Birinci maksim olan “kendi için düşünmek, kişinin kendi ile kurduğu diyaloga işaret eder. Burada soru “bir şeyi kendim için düşünebiliyor muyum?” olarak formüle edilebilir. İkinci maksim ise kendini bir çokluk olarak düşünmektir. Üçüncü maksim, kendi içinde bir çelişki barındırmamak, tutarlılık içinde olmak için, kendini farklı ben durumları içinde, özellikle de hem teklik hem çokluk olarak düşünerek kendiyi çelişmemenin, kendini diğer kendileriyle karşılaştırarak değerlendirmede bulunmanın söz konusu olmasıdır. Her birinde insanın kendi dışına çıkarak kendine ve başkalarına baktığı böylelikle değerlendirilebilir. Bu bir zorunluluk olmaktan ziyade bir güçtür; insan öyle bir canlıdır ki kendi dışına çıkarak değerlendirme yapabilme gücüne sahiptir.

Kant ayrıca estetik analizinde toplumsallığın olanağını göstermiş olur. Nitekim *sensus communis*'i açıkladığı bölümün (§40) hemen akabinde “Güzeldeki Empirik İlgisi” başlıklı bölümünde (§41) güzelin yalnızca “toplum” içerisinde empirik bir ilgi içinde olabileceğini, toplumsallığın “insanlık”a ait bir özellik olduğunu ve insanın kaderinin toplumsal olanda olduğunu, toplumsallığın insanlık için bir zaruret olduğunu bu nedenle güzele ilişkin yargılarımızın da herkese yayılma eğiliminde olduğunu belirtir. Kant, her ne kadar beğeniye belirlenim altına almasak da evrensel iletişimlilik düşüncesinin bu bağlamda değerini arttırdığını dile getirir (YE, 5:297).

Arendt'in genişletilmiş zihniyet kavramını kullanımında öne çıkan Kant Dersleri olsa da Arendt, derslerden on altı yıl önce, 1954 tarihinde yazdığı “The Crisis in Culture” makalesinde bireyin düşüncesinin diğerleri ile anlaşma sağlayabilecek şekilde genişletilmesinin önemine değinmiştir. Arendt için yalnız başına da yapılabilen düşünmeden farklı olarak yargı bir çokluk içermelidir ki böylelikle yargının kendini “öznel özel koşullardan” özgürleştirilmesi mümkün

olabilsin. Arendt bunu düşüncenin “pazar alanına” (*market place*) çıkarılması olarak da tanımlar. Burada yargı, tekil sınırlarını “aşar” ancak yine de katı yalıtık bir halde işlemez, diğerlerinin varlığını hesaba katmak zorundadır. Arendt şöyle ifade eder: “Mantığın kesin (*sound*) olabilmesi için kendi/ben’in mevcudiyetine bağlı olması gibi yargı da geçerli olabilmek için diğerlerinin mevcudiyetine bağlıdır” (Arendt 1961: 221).¹⁵ Görülebileceği gibi Arendt *Derslerden* oldukça erken bir tarihte Kant’ın tanımladığı şekliyle yargı gücünün politik bir yeti olduğunu söylemektedir.¹⁶ Kant’ın bu yargıya yüklediği anlam, estetik beğenide karşılaşılmaması anlamında yenidir. Arendt nüktedan bir biçimde şöyle ifade eder: “Güzel şeylere karşı kesinlikle fazla-duyarlı olmayan Kant, güzelin kamusal niteliğinin oldukça farkındaydı” (Arendt 1961: 222). Bu metinde beğeni yargılarında birincil olanın “insan değil, ne onun yaşamı ne de kendisi” ama “dünya” olduğuna işaret eder. Dolayısıyla Kant’ta estetik beğeni bize dünyaya genişlemenin imkanını gösterir.

Arendt genişletilmiş zihniyet kavramını 1967 tarihli “Truth and Politics” makalesinde de gündeme getirir: “Verili bir meseleyi düşünürken kendime zihnimde ne kadar çok insanın bakış açısını sunarsam, ve onların yerinde olsaydım nasıl hisseder ve düşünürdüm, [bunu] ne kadar hayal edebilirsem, temsiliyet kapasitem o denli güçlü olacaktır ve nihai sonuçlarım, kanaatim o denli geçerli olacaktır” der (Arendt 2000: 556). Bu makalede, Arendt insanların yargıda bulunmasını sağlayan bu gücün ilk kez Kant tarafından *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde keşfedildiğini ancak Kant’ın bunun politik ve ahlaki yankılarını fark etmediğini ifade eder. Politik düşüncenin ayırt edici özelliği onun temsili olmasında yatar. Politik bir yargıda bulunurken yalnızca kendi açımızdan ya da yalnızca başkaları açısından bir yargıda bulunmayız. Hayalgücümüzü kullanarak başkalarının perspektifinden

¹⁵Makale 1954’e tarihleniyor. Ancak makalenin ilk kez bir kitapta yer alması 1961 yılında gerçekleşmiş ve altı makaleden oluşan bu derlemenin sonraki baskılarına iki makale daha eklenerek basımı yapılmıştır.

¹⁶ Arendt, daha önce bu yetinin Antik Yunan’da *phronēsis* olarak adlandırıldığına da değinir. *Phronēsis* filozofun bilgeliğinden farklı olarak devlet insanlarının kullandığı bir erdeme tekabül eder. Arendt’in politik düşüncesinde bir etki hattı olarak Aristoteles’in *phronēsis* kavramı da önemlidir. Aristoteles’in pratik bilgelik olarak koyduğu *phronēsis* felsefi bilgeliğin karşısında eyleme yönelik olması nedeniyle öne çıkar. Bu anlamda *phronēsis* ustalıklı bir yargı verebilme durumu olarak okunmalıdır (Arendt 2005b: 168).

bakmaya çalışırız. Hayalgücünün bu “genişlemesi” aynı zamanda ilgi/çıkarandan bağımsız bir mahiyettedir. Burada genişletilmiş zihniyet birbirinden farklı açılardan perspektifler sunar. Tam da bu düşünceden hareketle Kant’ın koyduğu *sensus communis* üçüncü *Kritik*’i politik düşünceler zeminine elverişli kılar. Ancak elbette hayalgücümüzü genişleterek kendimizi diğerlerinin yerine koymak zorunlu bir süreç değildir. Arendt’in de farkında olduğu gibi en sofistike olanlar dahil insanlar, genellikle zihnin bu özelliğini kullanmaz ve yargıda bulunma konusunda sınıfta kalır (Arendt 2000). Bu bağlamda kamusal alan ve düşüncelerin özgürce ifade edilebilmesi de oldukça önemlidir.

Teminat: İfade Özgürlüğü

Daha önce politika alanının *doxa*, kanaatler alanı olduğuna değinilmişti. Kant’ın politika felsefesine yaptığı önemli katkılardan biri de ifade özgürlüğünü öne çıkarmasıdır ve bu yaklaşım da Arendt için tarihte eşine rastlanmayan bir yaklaşımdır. Gerçekten de Kant’ın ifade özgürlüğüne yaptığı vurgu felsefe geleneğinde bir devrim niteliğindedir. Kant için düşünce özgürlüğü, hiçbir zaman “kendi kendine düşünme”, “tek başına düşünme” özgürlüğü değildir. Kant bunun “saçma” olduğunu dile getirir. Tek başına düşünmek herhangi bir işleve sahip değildir; çünkü “düşünme” ve “ifade etme” arasında, birbirini gerektiren sıkı bir bağ vardır. Bu nedenle Kant, düşüncelerin yazı ya da sözle kamusal alanda ifade edilmesini vazgeçilmez bir özgürlük alanı olarak tanımlar. 1784 yılında yayımlanan ünlü “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt” (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*) makalesinde Kant, aklın kamusal kullanımı ve kamusal alanda düşünceleri ifade etmenin önemine vurgu yapar. Aydınlanma süreci aklın kamusal kullanımı ile ilerleyecek bir süreçtir (Kant 2013). Bu nedenle Kant ifade özgürlüğünü engelleyen yönetim biçimlerine de karşıdır. 1786 tarihli “Düşünmede Yönünü Bulmak Ne Demektir?” (“Was heißt: sich im Denken orientieren?”) metninde şöyle söyler: “(...) kendi düşüncelerini kamusal alanda *ifade etme* özgürlüğünü insanlardan zorla alan (...) şiddet onlardan ayrıca *düşünme*

özgürlüğünü de alır” (Kant 1996: 16).¹⁷ Dolayısıyla ifade özürlüğü düşünmeyi ehemmiyet bakımından önceler. Bu bağlamda devletin ve yöneticilerin ifade özgürlüğü engellememesi gereği öne çıkar. Aynı metinde Kant kendi düşüncelerinin doğruluğu konusundaki aşırı güven ve kendini sorgulamamanın, düşünmenin “heba edilmesi” olduğunu belirtir. Ayrıca insan kendisini kendine koyduğu yasa (ahlak yasası) dışında dini, törel ve benzeri, itaati şart koşan yasalara da tabi kılmamalıdır. Nitekim bu türden yasalar sorgulama ya da eleştiriyi değil itaat ve inancı getirir ki bunlar da düşünmenin körelmesi, yalnızca belirlenen kurallara körü körüne uyulması anlamı taşıyacaktır. Kant’ın salık verdiği, ne denli dahi ya da uzman olursa olsun, kişilerin düşüncelerinin kamusal alanda sorgulanması, sınanması gerektiği, ancak “özenli” ve “dürüst” bir inceleme sonucunda doğruya ulaşılabileceğidir (Kant 1996: 16). Dolayısıyla düşünme başkalarının eşlik etmesine ihtiyaç duyar. Bu bağlamda insanın iletişimselliğinin önemi bir kez daha öne çıkar.

Arendt’in de temel vurgularından birinin düşüncenin kendini denemek ve kontrol etmek için kamusalığa ihtiyaç duymasında olduğu kolaylıkla görülebilir (Arendt 2000: 551). Arendt için de düşünme özgürlüğü ya da genel olarak özgürlük, diğer insani özelliklerde olduğu gibi insanın toplumsallığı olmadan, diğer insanlar olmadan ortaya çıkamaz. Bu nedenle Arendt, sıklıkla insanın toplumsallığının anlamına değinir. *Kant Dersleri*’nde şöyle ifade eder:

(...), insanın “toplumsallaşabilirliği”, başka bir deyişle hiçbir insanın tek başına yaşayamayacağı, insanların salt ihtiyaçları ve kaygıları açısından değil, insan toplumu dışında işlev gösteremeyecek olan en yüksek yetileri, yani insan zihni açısından da karşılıklı bağımlı oldukları gereği üzerinden özetlenebilir veya ifade edilebilir. (Arendt 2019: 46-47).

Bu nedenle kamusal alan ve insanın toplumsallığı yargıgücü bağlamında muazzam öneme sahiptir.

¹⁷ Alıntılanan bölüm için *Pasajlar* dergisinin, *Immanuel Kant* (sayı 6, Eylül 2020, 269-283) sayısındaki Emre Karatekeli çevirisinden faydalanılmıştır.

Toplumsallık aynı zamanda düşünmenin tek başına yapılamamasına işaret ederken felsefe tarihinde ayrıcalıklandırılan düşünme faaliyetinin de nasıl yanlış anlaşılmiş olduğunu açığa çıkarır bir mahiyet taşır.

Netice: Muhlis ve Yaratıcı Bir Yorum

Gösterilmeye çalışıldığı gibi Hannah Arendt'in politik yargıya ilişkin yaklaşımı Kant'tan feyz alan ve Kant'a sadık kalan bir yorumdur. Elbette Kant ve Arendt bağlantısı burada ele alınanlarla sınırlı değildir ve Arendt'in, Kant'ı takip ederek zihnin bir yetisi olarak ele alınan yargı gücü temelinde aydınlanma ve tarih anlayışlarını da kapsar. Arendt'in özellikle *Kant Dersleri* ile gösterilmeye çalışılan ama esasen *The Life of the Mind*'in son bölümü olarak tamamlanmadan kalan yargı gücünün politik felsefe açısından önem ve işlevini kavramak yetileri birbirinden ayırarak ele almayı ve tüm politik felsefi faaliyeti salt düşünmenin girdabından korumayı gerektirir. Arendt'in teslim ettiği gibi felsefe tarihinde düşünme ve eylemin alanlarını birbirlerinden ayıran Kant olmuştur. Yalnızca düşünme ve eylem alanlarının ayrılması değil, aynı zamanda seküler bir kavram olarak kötülük ve yargı yetisi arasındaki ilişkinin de kavranmasında Arendt'in yüzünü döndüğü filozofun Kant olduğu açıktır. Kötülüğün sıradanlığı ve deyim yerindeyse herkesin birer Eichmann'a dönüşebilme ihtimali, aynı zamanda da eylemlerin sorumluluğunun öznedede olması, politika alanında gerçekten zorlayıcı bir tablo ile karşılaşılmasına neden olur. Arendt burada hukuki düzenlemeler ya da hipotetik önerilerdense daha kökensel olana, sorunun hem kaynağı hem de çözüm önerilerinde anlaşılması gereken temel yeti olan yargıgücü yetisine yönelir ve bu bağlamda doğru yargıya varmada genişletilmiş zihniyet kavramını bize yol gösterici bir araç olarak ele alır, ki bizatihi bu kavramın da gösterdiği kişinin salt tekil değil çoğulluğudur. İnsan, düşünmek ve doğru yargıda bulunabilmek için diğer insanlara ihtiyaç duyar. Bu nedenle yargının sağlıklı işleyebilmesi diğer insanlarla karşılaşmayı, kamusal alanda ifade özgürlüğünün teminat altında olmasını gerektirir. Yargı temelinde politik eylem açıklama ve çözüm getirmeyi amaçlayan

tüm bu süreçlerde ise Arendt üzerindeki Kant etkisi bu çalışmada da gösterilmeye çalışıldığı gibi açıktır.

Arendt'in Kant yorumunun üçüncü *Kritik*'e dayanması şaşırtıcı görünmekle birlikte üçüncü *Kritik*'in transendental felsefe için önemi düşünüldüğünde Arendt'in okumasının ne denli güçlü olduğu teslim edilecektir. Arendt Kant'ın estetik yargılara ilişkin düşüncelerinin onun politika felsefesinin de ipuçlarını taşıdığını düşünür. Riley'in de altını çizdiği gibi Arendt burada eylediğimiz ilkelerle yargıda bulunduğumuz ilkeler arasında bir "çakışma" olduğunda "ısrar eder" (Riley 1987: 381). Gerçekten de Arendt'e bu konuda karşı çıkanlar ve Kant yorumunun hakkaniyetli olmadığı, Kant'ı eserin amacı dışında kullandığı veyahut politika felsefesi açısından *Kritik*'in bu potansiyeli taşımadığını ileri sürenler olsa da Arendt'in yorumu Kant felsefesi ile uyum içindedir ve bu bağlamda *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin transendental felsefe açısından önemini teslim etme saik ve ergisine sahiptir.

Arendt'in *Yargıgücünün Eleştirisi*'nden başlayarak takip ettiği çizgi ve üçüncü *Kritik*'i politik düzleme yorumlamasındaki başarı Kant felsefesi konusundaki uzmanlığının da bir göstergesi olarak görülmelidir. Arendt, transendental felsefenin epistemolojik, ahlaki ve estetik alanlarıyla çelişmeden, onlarla uyum içinde transendental temellere dayanan bir politika felsefesi yorumlamıştır. Bu bağlamda Kant'ın ahlak felsefesi ya da politika felsefesi üzerine yazılarından ziyade üçüncü *Kritik*'in açtığı imkândan ilerlemesi transendental felsefenin hakkını teslim etmektir. Beiner'in de belirttiği gibi Arendt'in Kant'tan bu denli etkilenmesinin nedeni insanın özgürlüğünü koruyacak bir yaklaşımla öznelerarası yargının imkanını onda görmüş olmasıydı ve güzelin (ve yücenin) öznelerarası deneyimi Arendt'e politika felsefesi alanında gerçekten de verimli bir yol sunuyordu (Beiner 2001: 92). Arendt tutarlı bir biçimde yeni bir veçheden bakmayı başarmıştır.

Arendt'in *Kant Dersleri* kapsamında ortaya koyduğu tablo aslında, bu kez Kant'ın değil, Arendt'in kaleme aldığı bir *Politik Yargının Eleştirisi* olarak da

okunabilir. Arendt'in temel farkı ise sistematik biçimde yazmaması ve zaman zaman zihnini akışını takip eder nitelikteki yan yollara sapmasıyla yaklaşımında bir bütünlük ve tutarlılık olup olmadığı sorusunu gündeme getirmesidir. Bu çalışmada gösterilmeye çalışıldığı gibi esasen Arendt'in yargıgücüne ilişkin yorumu tutarlı bir tablo sergiler. Arendt'i eleştirenlerin işaret ettiği zorlukların ise Arendt'in yaklaşımına özgü olmaktan ziyade politika felsefesinin birey ve toplum arasındaki ilişkilerin baskıcı olmadan çözümüne yönelik gerilimden kaynaklandığı söylenebilir. Bu nedenle Arendt'in Kant'ı yorumlarken koyduğu ama bizatihi Arendt'e özgü politika felsefesi yaklaşımı Kant felsefesine sadık ama yaratıcı bir yorum olarak ele alınmalıdır.

An Arendt-Kant Reading on the Problem of Political Judgment

Summary

Selda SALMAN

Lecturer. Dr.

Istanbul Kültür University, Faculty of Arts and Design, Istanbul, TR

ORCID: 0000-0002-6415-387X

seldasalman@gmail.com

Introduction

This article aims to show that the effects of Kant on Arendt outreach Arendt's lectures on Kant, which are posthumously published as Lectures on Kant's Political Philosophy, and present a genuine Kantian approach in political philosophy that goes beyond the scope of the Critique of the Power of Judgment. From the very early periods of Arendt's life, Kant emerges as a reference point and maintains his importance until her final work entitled *The Life of the Mind* (1977), which she sections as Thinking, Willing and Judging. Kant Lectures presents the content of the unfinished final section of this seminal work and therefore has a vital importance in framing Arendt's political approach.

The link between Kant and Arendt, however, not only includes the problem of political judgment but also the political phenomenon that makes thinking on political judgment vital, that is, banality of evil. What Kant defines as "radical evil" finds its counterpart in Arendt's characterization and theorizing of banality of evil in the twentieth century (Oranlı 2014). Banality of evil points to lack of sound judgment. Therefore, understanding the role of power of judgment becomes the crucial ground of political philosophy, yet, for Arendt, philosophers fail to see its significance until the transcendental Copernican revolution Kant started. Philosophy privileges thinking over any other human faculty, which turns out to be a fallacy in explaining social phenomena. Due to this fallacy, philosophy could not explain the reasons that give rise to individuals like Adolf Eichmann, and societies composed of such individuals. For this reason, Arendt proposes an approach that foregrounds the power of judgment and the principles and maxims of the understanding such as enlarged mentality that Kant explains in the third Critique. However, neither power of judgment nor principles of understanding suffice in politics. In that, Arendt underlines the importance of freedom of speech that guarantees sound judgments, which, as Kant underlines, makes both presentation and control of judgments possible. From these interrelated and interwoven principles, I claim that Arendt's interpretation of Kantian philosophy appears as a faithful yet new and creative approach.

Identification of a fallacy: the tension between thinking and judging

Arendt claims that philosophy before Kant gives an insurmountable privilege to thinking as Platonic approach embodies, however it overlooks that politics has strong relations with morality and judgment. Arendt claims that Kant destroys the “old world” and opens the doors of a new one in which he separates “Being” from “thinking,” and breaks the philosophical tradition that combines the two. To achieve this, Kant differentiates the realms of epistemology and morality, and in line with this, the faculty of understanding and reason. This positive destruction, for Arendt, grounds human autonomy and gives rise to a new understanding of human beings as morally free agents, which also provides autonomous understanding of agency in the political sphere. The freedom Kant defines becomes the founding principle of philosophy after him, and, Arendt claims, this provides us with the idea that human beings are free, responsible, and political agents (Arendt 2005a).

Like Kant’s differentiation of the faculties, Arendt distinguishes thinking, willing and judging in *The Life of the Mind* and claims that other faculties cannot be deduced from thinking. As Acreman states if there were rules and categories for judgments there would be no need for judging (Acreman 2018). In the epigraph of the book Arendt quotes Heidegger: “Thinking does not bring knowledge as do the sciences. Thinking does not produce usable practical wisdom. Thinking does not solve the riddles of the universe. Thinking does not endow us directly with the power to act.” From here, Arendt concludes “The need of reason is not inspired by the quest for truth but by the quest for meaning. And truth and meaning are not the same. The basic fallacy, taking precedence over all specific metaphysical fallacies, is to interpret meaning on the model of truth” (Ibid, 15. Original emphasis).

Phenomenon: banality of evil and distinction between thinking and judging

Arendt’s identification of the fallacy in philosophy draws attention to judgment and provides us with the tools of understanding a modern political phenomenon, that is banality of evil. One cannot explain evil by staying within the limits of thinking. Arendt points that neither theology nor philosophy could ground evil since the agents of evil act in accordance neither with evil motives or devilish, monstrous feelings nor from foolishness or ideological engagements (Arendt 1978). The agents of evil present such shallowness in judgment that it hinders them from considering facts and truths, as illustrated by well-educated Nazi officials who have taste in literature, music, or arts in general, and yet execute horrible crimes, which, in return, proves that thinking alone would not suffice in moral and political judgments.

Arendt defines the faculty of judgment as the faculty to differentiate right from wrong and beautiful from ugly (Arendt 2003). Following Kant, she claims, thinking always needs doubt, and nothing thought could be considered certain and proven by thinking. Arendt states “if Kant is right and the faculty of thought has a ‘natural aversion’ against accepting its own results as ‘solid axioms,’ then we cannot accept any moral propositions or commandments, no final code of conduct from thinking activity, least of all a new and now allegedly final definition of what is good and what is evil” (Ibid. 167). Therefore, one can find no transition from thinking to moral and political domain. Thus,

Arendt declares Kantian faculty of judgment as “the most political of man’s mental abilities” (Ibid 188).

Solution: Power of Judgment

In addition to Kant’s power of judgment in the third Critique, Arendt embraces the principles presented after the fourth moment of the beautiful where Kant introduces *sensus communis* and communication. Arendt constructs her ideas on these social aspects of subjective judgments as they both accommodate subjective and social dimensions of human experience. Kant defines *sensus communis* as such:

By “*sensus communis*,” however, must be understood the idea of a communal sense, i.e., a faculty for judging that in its reflection takes account (a priori) of everyone else’s way of representing in thought, in order as it were to hold its judgment up to human reason as a whole and thereby avoid the illusion which, from subjective private conditions that could easily be held to be objective, would have a detrimental influence on the judgment (CPJ 5:293-294).

This definition brings the plurality of judgments as the agent also considers judgment of others and looks from their point of view, which helps the agent excluding contingent states such as personal feelings, interests, and mental situations. Putting oneself in the position of others becomes possible by the second maxim of human understanding, that is, the broad-minded thinking that Kant attains to the faculty of judgment (YE, 5:293).

Principle: Enlarged mentality

Kant does not utilize enlarged mentality with a political use or reference, yet Arendt acknowledges the great potential of the term in the political sphere and radicalizes it. Thereby one can claim that Kant is indebted to Arendt for the political use of the term. Enlarged mentality puts the subject into the position of others; it provides a disinterested approach directing towards a communal feeling which also provides a comparison of ideas and point of views to control the validity of one’s standpoint by excluding sheer subjectivity. Since, as Arendt rightly states it, to differentiate truth from fallacy one requires others (Arendt 1978). As early as 1954, Arendt points out that the validity of judgments depends on the presence of others (Arendt 1961). This early reference to enlarged mentality also illustrates that the effect of Kant on Arendt dates prior to her Kant lectures. In her 1961 article “The Crisis in Culture,” Arendt highlights the primary concern in judgments of taste which is neither human beings nor their life but the world itself. Thus, Kantian aesthetic judgments also show the possibility of enlarging into the world.

To place oneself in the positions of others, and thus to have a sounder judgment one needs the public space and freedom of expression.

Guarantee: Freedom of expression

Kant considers freedom of thought not the freedom of thinking alone, since thinking alone does not have any function. Kant defines the expression of thought as an indispensable element of freedom which furnishes critical thinking as thinking needs

the company of others. Following Kant, Arendt also claims that freedom of thought, or freedom in general, cannot arise without human sociability, a term that Kant uses in the Critique of the Power of Judgment to define empirical social characteristics of judgments of taste. Therefore, the public sphere and human sociality are of enormous importance in the context of power of judgment as Arendt underlines.

Result: A faithful and creative interpretation

The effect of Kant on Arendt reaches beyond the limits of the third Critique and comprises conceptual frameworks such as banality of evil and freedom of expression. Understanding the importance and function of the power of judgment in political philosophy requires the revolutionary step Kant takes in separating the faculties, and thus protecting all philosophical activity, including moral and political philosophies, from the whirlpool of pure thinking.

Not just political judgment but also the phenomenon that requires the sound political judgment, that is the banality of evil, has its roots in Kantian philosophy as presented in his conception of radical evil as a secular phenomenon. What Arendt proposes to resolve this contemporary problem is to empower the power of judgment by utilizing the enlarged mentality which is also interwoven with the freedom of expression in the public sphere as a control mechanism since human beings need other people to think and make judgments.

Arendt asserts that Kant's thoughts on aesthetic judgments accommodate the transcendental principles of political philosophy. Arendt's interpretation is consistent with Kant's entire philosophical approach, which also illustrates her expertise in transcendental philosophy. Arendt formed a political philosophy based on transcendental foundations including the epistemological, moral, and aesthetic domains without contradicting them. Yet Arendt consistently manages to look from a new perspective.

Following the scheme Arendt draws about Kant, one can read her approach as a "Critique of Political Judgment" that is written by Arendt, which is a unique, faithful but creative interpretation of Kant's philosophy.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Acreman, S. (2018). The Enlarged mentality in Kant's Third Critique. *Political theory and the Enlarged Mentality*. New York: Routledge.

Allison, H.E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven.

Arendt, H. (1961). The Crisis in Culture: Its Social and Political Significance. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York: The Viking Press.

Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*, Florida: Harcourt Inc

Arendt, H. (2000). Truth and Politics. *The Portable Hannah Arendt* (ed. Peter Baehr). New York: Penguin Books.

Arendt, H. (2003). *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.

Arendt, H. (2005a). *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism* (ed. Jerome Kohn), New York: Schocken Books.

Arendt, H. (2005b). Introduction into Politics. *The Promise of Politics* (ed. Jerome Kohn). New York: Schocken Books.

Arendt, H. (2014). *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* (Çev. Özge Çelik). İstanbul: Metis Yayınları.

Arendt, H. (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (Çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ayas, T (2012). Arendtçi Politik Yargının Kantçı Kökenleri. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 14, 27-41.

Beiner, R. (2001). Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures. *Judgment, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt* (ed. Ronald Beiner, Jennifer Nedelsky). Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.

Benhabib, S. (2001). Judgment and Politics in Arendt's Thought. *Judgment, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt* (ed. Ronald Beiner, Jennifer Nedelsky). Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.

Foucault, M. (2007). What is Critique. *The Politics of Truth* (Çev. Sylvere Lotringer). Los Angeles: Semiotext(e).

Gaus, G. (1964), "Zur Person: Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache" Televizyon Röportajı, <https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4>

Kant, I. (1992). *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1996). *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (Çev. Victor Lyle Dowdell). Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Kant, I. (2001). What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking. *Religion and Rational Theology* (Çev. Allen W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2007). *Critique of the Power of Judgement* (Çev. Paul Guyer, Eric Matthews). Cambridge University Press, New York.

Kant, I. (2007). *Anthropology, History, and Education*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason* (Çev. P. Guyer, A. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2013). An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?' *Kant: Political Writings* (Çev. H.B. Nisbet). New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2022). Son Zamanlarda Felsefede Dile Gelen Üstten Bakan Bir Üslup Üzerine. *Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler* (Der. Çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları. [Kant, I. (2002). On a recently prominent tone of superiority in philosophy. *Theoretical Philosophy After 1781*, Cambridge: Cambridge University Press.]

Oranlı, İ. (2014). Kant'ın Etik Anlayışı ve Radikal Kötülük Mefhumu. *Kant Özel Sayısı, Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı:3.

Riley, P. (1987). Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics. *Political Studies*, XXXV, 379-392.



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

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 22 (1), 319-339.

Makale Geliş | Received: 26.10.2022
Makale Kabul | Accepted: 27.02.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1195011

Müge KUŞ MUMCU

Doktora Öğrencisi | Phd. Candidate
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR
ORCID: 0000-0002-9493-5020
muge_k1990@hotmail.com

“Hoşgörü”nün Yokluğu: Türkiye’de Lgbt Bireylere Yönelik Nefret Suçlarına Felsefi Bakış

Öz: Bugün Türkiye’de LGBT bireyler cinsiyet kimlikleri ve cinsel yönelimleri nedeniyle nefret suçlarının hedefi haline gelmekte ve bunun bir sonucu olarak sayısız insan hakları ihlali yaşanmaktadır. Bu sorunun temelinde toplumumuzda Kuçuradi’nin anladığı anlamda bir “hoşgörü” kavramının yokluğu yatmaktadır. Dini ve kültürel yapıyla şekillenen ve insan yerine düşünceleri merkeze alan bir “hoşgörü” kavramının kişi ve toplumsal düzenlemelerde kullanımı kendisi gibi düşünmeyen ve davranmayan insanları dışarda bırakmakta böylece insan onurunu zedelemektedir. İşte bu duruma dur demek için çalışmada “hoşgörü” dediğimiz özelliğin kazandırılması ve değer farkının öğretilmesi adına yurttaşlarımıza etik eğitim verilmesi çözüm yolu olarak sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: LGBT, Heteroseksizm, Heteronormative, Hoşgörü, İnsan Hakları, Değerler Eğitimi.

Absence of Tolerance: The Hate Crimes Against Lgbt Individuals in Turkey from a Philosophical Point of View

Abstract: Today in Turkey, LGBT individuals are becoming a target of hate crimes because of their gender identity and sexual orientation, and therefore numerous human rights violations have been taking place. The main reason behind this problem is the absence of “tolerance”, which is understood from the point of view of Kuçuradi, in our society. Arrangements of the person and society by using the notion of tolerance, which is shaped by religious and cultural structure and centralizes the thoughts instead of human beings, has excluded people who don’t think and act in this framework, and therefore it stains human honors. To say stop this problem in this study, it has been suggested that gaining the quality of tolerance and teaching of difference in value by means of giving ethics education to our citizen is the solution of this problem.

Keywords: LGBT, Heterosexizm, Heteronormativity, Tolerance, Human Rights, Values Education.

Giriş

Kaos GL Derneği'nin 2017 tarihinde Türkiye'de gerçekleştirdiği Homofobi ve Transfobi Temelli Nefret Suçları Raporu'na göre; 93 mağdur ve 24 tanık tarafından yanıtlanan ankette 270 ihlal türü bildirilmiştir. Bu ihlallerin çoğunun kamusal alanda işlenmesi LGBT bireylere yönelik nefret suçlarının "kişilerin görünür olması ile ilişkili olarak düşünülebilir" mottosunu haklı çıkarmıştır. Rapor yaşanan olayların beşte üçünde failerin iki ya da daha fazla kişiden oluştuğunu; mağdur ettikleri kişilerin ise vaka başına ikiden fazla hak ihlaline uğradığını ortaya koymuştur. Cinsel yönelim veya cinsiyet kimliğine dayalı nefret söylemleri ve şiddet tehditlerinin yanı sıra mağdurlar daha ağır ihlallerle karşı karşıya kalmıştır. Verilere göre 270 ihlalden 58'i cinayete teşebbüs, fiziksel şiddet, silahla yaralama, tecavüz veya diğer cinsel saldırıları içerecek biçimdeki fiili saldırılar olarak gerçekleşmiştir. Bu suçları içeren toplam 52 vakadan sadece 14'ü polise bildirilmiş, 5'i mahkemeye taşınmıştır. Raporda nefret suçlarının kamu otoriteleri tarafından meşrulaştırıldığı belirtilirken, saldırıların yarısından fazlasının iki veya daha fazla sayıdaki görgü tanığının gözü önünde yapıldığı sadece yüzde 15'nin mağdurları destekleyici olduğu, yüzde 55'nin ise olaylara kayıtsız kaldığı açıklanmıştır (<http://kaosgl.org/sayfa.php?id=25404>. (23.03.2018)).

Ortaya konan bu tablo, sırf cinsel yönelimleri veya cinsiyet kimlikleri yüzünden kişilerin uğradığı şiddet ve ayrımcılığın insan hakları alanında aşılması gereken büyük bir mesele olduğunu göstermiştir. BM İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin ilk maddesine göre; "Bütün insanlar onur ve haklar bakımından özgür ve eşit doğar. Akıl ve vicdan sahibidirler, birbirlerine kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar." İşte tam da bu noktada şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Neden ülkemizde LGBT bireylere (Lezbiyen, gey, biseksüel ve trans) yönelik nefret

suçlarına¹ kadar giden böylesi bir önyargı ve ayrımcılık var ve bu apaçık insan hakları ihlalinin çözümü ne olmalıdır?

Aslında bu soruya Kuçuradi'nin "hoşgörü/ tolerans" kavramı analiziyle bakmak ve sorunu felsefi açıdan değerlendirmek gerekir. Çünkü Türkiye'de insanların "hoşgörü" kavramından anladıkları ve onun sınırlarının çizilmesinde yapılan yanlışlıklar böylesi bir ihlal ile sonuçlanmaktadır. Toplumların dini ve kültürel algısı çerçevesinde belirlenen bir "hoşgörü" kavramı, düşünceleri merkeze alarak kendisinden olmayanları dışarıda bıraktığından; insan onuru ve haklarında ciddi problemlere yol açmaktadır. Nitekim bu çalışmada ilk olarak, Kuçuradi'nin öngördüğü "bir kişi tutumu olarak hoşgörü"nün eksikliğinden hareketle Türkiye'de cinsiyet kimliklerine ve cinsel yönelimlere yönelik şiddetin dini ve kültürel arka planına bakılacak; sonrasında ise bunun bir uzantısı olarak "kamu düzenlemelerindeki hoşgörü"nün ne olduğu ve sınırları tartışılacaktır. Sonuç bölümünde ise LGBT'lere yönelik nefret suçlarının önlenmesinde çözüm yolu sunulmaya çalışılacaktır.

Türkiye'de Lgbt'lere Yönelik Nefret Suçlarına "Kişi Tutumu Olarak Hoşgörü" Eksikliği

Bugün sırf cinsel yönelimleri² veya toplumsal cinsiyet kimlikleri³ nedeni ile toplumdan dışlanan ve ötekileştirilen LGBT bireyler, yaşama hakkının ihlaline kadar varan birçok insan hakları ihlaliyle karşılaşmaktadır. Toplumumuz LGBT olmayı

¹ Nefret suçu, bir kişiye veya gruba karşı ırk, dil, din, cinsiyet ve cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği gibi önyargı doğurabilecek nedenlerden ötürü işlenen, genellikle şiddet içeren suçlardır.

² Cinsel yönelim; belli bir cinsiyetteki bireye karşı süregelen duygusal, romantik ve cinsel çekim olarak tanımlanabilir. Bunlar heteroseksüellik, eşcinsellik (homosexual), biseksüellikdir.

³ Türkçe'de cinsiyet sex ve gender kelimelerinin ikisini de kapsar. İngilizcede sex(cinsiyet) kelimesiyle genellikle bireyin erkek veya kadın oluşuna yani biyolojik anlamına vurgu vardır. Gen-der(toplumsal cinsiyet) kelimesi ise daha çok bireyin nasıl yaşadığını anlatır. Dolayısıyla cinsiyet ile toplumsal cinsiyet uyumlu olmayabilir.

"hastalık, sapkınlık, suç, günah, anormallik" şeklinde tanımlamıştır. Peki, gerçekten durum böyle midir?

Örneğin; transeksüalite her ne kadar cinsel kimlik bozukluğu adı altında bir hastalık olarak görülse de son gelişmeler itibariyle, Amerikan Psikiyatri Birliği tarafından yayınlanan Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı 5 (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-DSM-) de transeksüellikle ilgili cinsel kimlik bozukluğu yerine cinsiyet uyumsuzluğu veya cinsiyet hoşnutsuzluğu olarak çevrilen "gender dysphoria" tanımı kullanılmıştır (<http://www.dsm5.org/Documents/Gender%20Dysphoria%20Fact%20Sheet.pdf>). Bu kısaca şu demektir genel kanı olarak kabul edilen görüş tıpkı cinsel yönelimlerden biri olan eşcinsellikte olduğu gibi değişebilir yani ileriki günlerde transeksüellik hastalık statüsünden çıkabilir. Nitekim 17 Mayıs 1990 tarihinde Dünya Sağlık Örgütü eşcinselliği zihinsel hastalıklar bölümünden çıkartmış, bu kararını 1992'de Hastalıkların Uluslararası Sınıflandırması (International Classification of Diseases "ICD-10") listesine resmen kayıt etmiştir (Ataman 2009:6).

O halde LGBT'lere yönelik olumsuz söylemler; dini ritüel, örf, adet ve geleneklerin çatısı altında belirlenen toplum yapısının bir ürünüdür denilebilir. Bu durum LGBT bireylere yönelik nefret suçlarına kadar uzanan böylesi bir önyargı ve ayrımcılığın aslında fobilerin de ötesinde, toplumun dini ve kültürel yapısından kaynaklanan ideolojik bir sorun olduğunu göstermiştir.

Nitekim onlara yönelik nefret söylemlerinden tutun da nefret eylemlerine kadar giden böylesi bir problemin temelinde "hoşgörü" kavramının insan onur ve haklarından ziyade din ve toplum yapısı ile içeriğinin doldurulması ve insanı değil düşünceleri merkeze alarak tasarlanan bir kavram vardır ki bu bir nevi "hoşgörü"nün yokluğu demektir. Çünkü Kuçuradi'nin deyimiyle "hoşgörü/tolerans" kavramı bundan tamamen başka bir boyutta anlaşılması gereken felsefi bir kavramdır.

Kuçuradi "hoşgörü" nün ne olduğunu toleransla paralel bir biçimde birincisi, bir kişi tutumu olarak ve bir diğeri, kamu işlerinin düzenlemesi ve yönetilmesiyle alakalı olan, sınırlarının tolerans konusu olamayacak olanlar tarafından çizildiği ve aynı konuya ilişkin farklı düşünce ve pratiklerin oluşturduğu alanla ilgili istem olarak hoşgörü şeklinde iki ayrı perspektiften açıklamıştır (Kuçuradi 2007: 88).

Kuçuradi'ye göre bir kişi tutumu olarak hoşgörüyü oluşturan şey, kişinin her biri farklı olan diğerlerini bu farklılıkların çeşitliliğine rağmen öncelikle kendisi gibi bir insan olarak görmesidir. İnsanlarla ilişkilerinde hoşgörülü kişinin özelliği ise, kendisinden "farklı" olanların -yani: kendisinin onayladıklarından farklı olan, hatta karşı olduğu düşüncelere-kanaatlere-inançlara-davranışlara sahip kişilerin-haklarına (çıkarlarına değil, haklarına) zarar vermemesi ya da zarar vermek istememesi özelliğidir. Ne var ki, hoşgörülü kişinin tolere ettiği şey, bu farklı düşünceler- kanaatler- inançlar- davranış tarzları- pratikler-tutumlar değildir; tolere ettiği, bu düşüncelere sahip olan veya öyle davranan kişinin kendi varlığıdır. Bunun için, verebileceği halde, haklarına zarar vermez (Kuçuradi 2007:89). Oysa Kuçuradi'nin öngördüğü biçimiyle bir "hoşgörü"nün yokluğu durumunda kişi tıpkı Türkiye'de LGBT'lere yönelik nefret suçlarında olduğu gibi kendisinden farklı düşüncelere ve davranışlara sahip olan kim olursa olsun zarar verme edimini gerçekleştirebilmektedir. Fakat buradan Kuçuradi'nin deyimiyile kişinin onaylamadığı düşünce ve davranışlara karşı çıkmaması anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü saygı ve hoşgörü düşünceye değil insana karşı olmalıdır. Türkiye'de ise kişiler "hoşgörü" edimini kendi dini ve kültürel boyutlarıyla şekillenen bir düşünceye karşı gerçekleştirmektedir.

Toplumumuzda geleneksel Türk aile yapısının bir sonucu olarak heteroseksizm düşüncesi hâkimdir. Böylesi bir ideolojinin çıktısı olan homofobi ise genel kanı olarak heteroseksüel olmayanların kimliklerinin yok edilmesi veya gizli kalması gerektiğini dayatmaktadır. Peki, nedir bu heteroseksizm?

Heteroseksizm doğal, normal, üstün ve kabul edilir olan cinsel yönelimin heteroseksüellik olduğunu öne süren; heteroseksüel olmayan her türlü davranış, kimlik veya ilişkiyi damgalayan, reddeden ve aşağılayan ideolojik sistem anlamına gelmektedir. Bugüne kadar toplumda yerleşmiş, kalıplaşmış olan kadın ve erkek rollerine uymayan, bir anlamda genelden "farklı" olarak görülen LGBT'ler bu anlayış çerçevesinde fiziksel, duygusal ve psikolojik saldırılara maruz kalmaktadır (Çabuk ve Candansayar 2010:85-89).

Üreme ve cinselliğin iki ayrı insan fiili olması, sınıflı/baba egemen toplumlar için nitekim Türkiye toplumu için de o kadar büyük bir sorun teşkil eder ki, her durumda bastırılması, gözlerden gizlenmesi gerekmektedir. Çünkü babanın kadın ve çocuklar üzerindeki iktidarı, ancak kadınların tek eşliliğe zorlanmasıyla, bunun için de cinselliğin üremeye tabi kılınmasıyla mümkündür. Türkiye'de kadın ve erkek biyolojik cinsiyetten daha çok toplumsal cinsiyetle yani toplumsal rollerine göre tanımlanmaktadır. Heteroseksizm düşüncesinin dışında yaşayanlar ise cinselliğin üreme işlevinin gerisinde kalması gerektiği üzerine işleyen ataerkil düzenin planını bozmaktadır (Çakırlar ve Delice 2012: 120-122). Tam da bu sebeple LGBT'lerin yaşam tarzı aile bütünlüğünü yok ettiği, neslin devamlılığını ve ataerkil düzeni tehdit ettiği bununla birlikte ahlaki bakımdan topluma kötü örnek olduğu gerekçesiyle toplumumuzda kabul görmemektedir.

İslam'da LGBT'lere yönelik konular din ve ahlak ölçülerine uymayan her türlü aşırılıkları ifade eden fuhuş, erkekler arasındaki eşcinsel ilişkiyi ifade eden livata, kadınlar arasındaki eşcinsel ilişkiyi ifade eden sihak ve çift cinsiyetli veya cinsiyeti belirsiz kimseler için kullanılan hünsa kavramları etrafında tartışılmaktadır. Her ne kadar İslami literatürde 'fuhuş' kavramı genellikle, "bir kadının evlilik dışında meslek edinerek veya başta para olmak üzere herhangi bir karşılık gözeterek vücudunu bir erkeğin cinsi tatminine sunması" anlamına gelse de; bu terimin daha kapsamlı bir kullanım alanı bulunmaktadır ve "erkeğin erkekle ve kadının kadınla olan cinsi münasebetleri" de fuhuş kapsamına girmektedir (Tümer 1996: 209).

Kur'an temel alındığında; Allah'ın koyduğu sınırları aşması muhtemel gözüken insanın fitratını bozarak çeşitlilik gösteren fiiller kötü olarak nitelendirilmiş ve bunlara sebebiyet verici olarak insanları esiri altına alan şehevi duygular hedef alınmıştır. İslam hukuku, beden doğuştan olduğu ve duyguların da bedene uygun gelişim gösterdiğinden hareket ederek; kişinin kendisini duygu bakımından erkek veya kadın olarak nasıl tanımladığı değil bedensel olarak kimliğinin ne olduğuna bakılması gerektiğinin altını çizmiştir. Bu nedenle bedensel yapıdan bağımsız cinsiyet yönelimleri buna cinsiyet kimlikleri (transseksüellik) de dâhil olmak üzere kabul edilemez. Fakat İslam, doğuştan hem erkek hem de kadınlık organına sahip kişileri (hünsa) bu söylemin dışında bırakarak, onların ameliyatlarını fitrata dönüş olarak yorumlamıştır. Kısaca İslam'ın insan için getirdiği "mükerrem" tanımı insanoğluna yaratılışını korumayı ve yaratılışının dışına çıkması halinde kendine verilen şeref derecesinin azalıp hatta yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağına sinyallerini vermiştir. Şöyle ki Kur'an, eşcinsel ilişkiyi kötülüğü, çirkinliği, değerden düşmüşlüğü ifade eden "seyyiet", "fahişe" ve "habâis" kelimeleri ile tanımlamıştır (Şahin, 2015:525). Yani İslam, Lut Kavmi örneğiyle de bilindiği gibi fitrata aykırı davrananların bunu meşru görmesine ve yaymasına karşı çıkmıştır.

Türkiye'de ise cinsel yönelimler ve toplumsal cinsiyet kimlikleri üzerinden önyargı ve ayrımcılığa neden olanların tamamen farklı bir saptamayla din olgusunu kendi heteroseksist düşüncelerine alet ederek insan hakları ihlallerine yol açtığı görülmektedir. "Lut kavminin çirkin işini yapanı görürseniz faili de mefulü de öldürünüz" şeklindeki nefret söylemi buna örnek verilebilir. Oysa bir insanı öldürmenin, yakmanın, işkence etmenin, tecavüz etmenin hiçbir dinde yeri olmadığı gibi; birinin diğeri üzerinde ceza kesme yetkisini elinde bulundurmasının rasyonel bir gerekçelendirilmesi yapılamaz. Zaten Kuçuradi'nin ifade ettiği gibi hoşgörü kavramı, kişinin onaylamadığı düşünce, davranışlara karşı çıkmaması şeklinde anlaşılmalıdır. Farklı düşünceleri onaylamamak insanın kendi tekelindedir fakat

hiç kimse diğerinin insan haklarını çiğneyecek özellikle de yaşam hakkını elinden alacak bir eylemi kendinde hak görmemeli burada hassas çizgi insan dolayısıyla insanın değeri/onuru olmalıdır.

Kuçuradi'ye göre insanın değeri ise insanın diğer var olanlarla ilgisi bakımından özel yeridir. İnsanın özelliklerinin bütünü başka deyişle onu diğerlerinden ayıran olanakları ona özel yerini sağlamaktadır. Bu olanaklar, insana özgü etkinlikler ve ürünler olarak görünür. Bu özellikler ise, insanın diğer canlılarla ortaklaşa taşıdığı özelliklere ek özelliklerdir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran, onu özel ve değerli kılan onun değerlendirmede ve değerlemede bulunan bir varlık olmasından ileri gelmektedir (Kuçuradi 1982:49). O halde sadece insan olmaktan kaynaklanan ve herkeste eşit olarak bulunan insani özün kendisi insanın onurunu ve değerini oluşturan şeydir. Buradan hareketle ki insan hakları sınıfı altında toplanabilecek her türlü hak temelini onda bulmaktadır. Buna paralel olarak Türkiye'de LGBT'lere yönelik nefret suçlarının önlenmesinde gerek kişisel bir tutum olarak gerekse toplumsal düzenlemelerde insan hakları ve onurunu içeren "hoşgörü" ye ihtiyaç vardır.

Türkiye'de Lgbt'lere Yönelik Nefret Suçlarında "Hoşgörü" İçermeyen Toplumsal Düzenlemeler

Kuçuradi'ye göre, kişi tutumu olarak hoşgörü kavramı kendisinin düşündüğü ve onayladığı gibi olmayan farklı bakış açılarına saygı göstermek veya onlara karşı çıkmamak anlamı taşımamaktadır. Böylesi bir sonuç, toplumsal düzenlemelerde dolayısıyla hukukun oluşturulmasında ve uygulanmasında toplumun genelinden farklı düşünce ve davranışlardan ne özellikte olanlar tolere edilebilir ne özellikte olanlar tolere edilmemeli sorununa götürecektir. Günümüz dünyasının birbiri içine geçmiş çok kültürlü yapısında farklı ideolojilerin oluşturduğu çıkmazlar bizi bir ölçü oluşturma arayışına sürükleyecektir. Kuçuradi'ye göre ise çözüm; düşünceler söz

konusu olduğunda kamu yaşamında hoşgörü konusu olamayacakların sınırını çizenin "bilgi" olmasıdır (Kuçuradi 2007:90-91).

Öyleyse Kuçuradi'nin ifadesiyle aynı konuda karşı karşıya gelen bir bilgi ve bir düşünce olduğunda doğrulanabilir bir bilginin yerini düşüncenin alamayacağı ve sonuç itibariyle hoşgörünün sınırını çizen şeyin bilgi olduğu gerçeğidir. Düşüncenin yerini artık normların, pratiklerin ve davranışların aldığı durumlarda ise hoşgörü olamayacaklarının sınırı çizen şey bu norm, pratik, davranışın kişinin temel hakkına doğrudan veya dolaylı olarak zarar verdiği yerde başlamaktadır (Kuçuradi 2007:92).

Bu durum konumuzla ilişkilendirildiğinde; LGBT bireylerin sahip olması gereken hakların, insan hakları çerçevesinde etik değerler olduğu ve bilgiyi temele aldığı için de tartışmasız hoşgörülmedir manası çıkmaktadır. Fakat onlara yönelik nefretin temel nedenlerini oluşturan dini ve kültürel normlar tolere edilemez. Eğer herhangi bir din ya da kültürün kendi bünyesindeki ve dışındaki insanların temel haklarına zarar veren yaptırımları özgürlük adı altında toplumsal düzenlemelerde tolere edilirse bu bir yıkıma yol açacaktır. O halde insan haklarına dayalı bir toplum düzeni kurmak adına Kuçuradi'nin tanımladığı şekliyle "hoşgörü" kavramı bizim üzerimizde durmamız gereken önemli bir ölçüttür.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ne anayasasında ne de Türk Ceza Kanunu' da LGBT bireyler hakkında herhangi bir düzenleme bulunmamaktadır. Örneğin, Türkiye Cumhuriyeti Anayasa'sının 10.maddesinde "Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir" şeklinde bir hüküm bulunmasına rağmen bu maddeye "cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim" ifadesi ekli değildir. Çünkü hükümetimizde yasalar heteronormatif olarak düzenlenmiştir. Heteronormative nedir?

Heteronormativite; bütün bir toplumun ve kültürün "doğallaştırılmış", "idealleştirilmiş" ve "normal" varsayılan heteroseksüel cinsel yönelim

doğrultusundaki yaşam tarzı ve değerlere göre tariflendiği, heteroseksüellik dışında kalan cinselliklerin/cinsel hallerin marjinalleştirildiği, sapkın kategorisine sokulduğu, görmezden gelindiği, baskı ve şiddete maruz bırakıldığı yahut uysallaştırılarak hizaya sokulduğu bir iktidar sistemini ifade etmektedir. Söz konusu sistem, biyolojik ve toplumsal olarak birbirlerinden tamamen ayrı oldukları, birbirlerini aile ve üreme vasıtası ile tamamladıkları düşünülen kadın ve erkek kategorilerini içeren ikili cinsiyet rejimi üzerinde yükselir (Altunpolat 2017:6).

Hâlbuki belirli bir düşünceye, çevreye, inanca ya da ideolojiye "iyi" değerini vermek tehlikelidir. Türkiye'de kamu yaşamına da yansıyan bu ahlâki normun evrensel hiçbir değeri olmadığı gibi geçerliliği de yoktur. Çünkü bir normun etik ve evrensel olabilmesi adına öncelikle içinde bulunduğu bireylerin ya da toplumların her türlü ideoloji ve kimliğinden sıyrılması gerekir. Türkiye'deki yasal yargılar yurttaşlara, cinsel yönelim veya cinsiyet kimlik üzerinden açık bir ayrımcılığa bulunmamasına rağmen heteronormatif sistemin bir sonucu olarak; LGBT ayrımcılığına karşı da bir önlem almamaktadır. Bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak yasaların LGBT bireylere karşı ayrımcı olarak uygulandığına ilişkin birçok örnek bulunmakta ve bu durum bizlere toplumsal düzenlemelerde LGBT'lerin "hoşgörü" sınırı içine alınmadığını ve onlara yönelik önyargının olduğunu göstermektedir. Peki, nedir önyargı?

Önyargı bir kişinin sahip olduğu dil, din, ırk, toplumsal köken, siyasal inanış, statü benzeri birçok ayrımı da kapsayan ve bunlar üzerinden o kişiye yönelik alınacak tavır ve olumsuz yargı olarak düşünülebilir. Konuya salt bir insan düşüncesi olarak bakıldığında insan hakları ile ilgili bir sorun teşkil etmiyor gözükse de böylesi bir düşüncenin uygulamaya geçişi noktasında eylemlerin artık ayrımcılık barındıran ve her tür şiddetle sonuçlanabilecek yapısı gözler önüne serilmektedir.

Bu durum konumuzla ilişkilendirildiğinde; önyargı ve ayrımcılığın sadece LGBT bireylere yönelik değil onların haklarını savunan insanlara da yapıldığını görülmektedir. Bugün LGBT'lere yönelik hak ihlallerinin olduğunu ve onların hak ve özgürlüklerinin savunulmasını gerektiğini düşünen ama toplum tarafından

damgalanmaktan korkan insanların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Çünkü ataerkil toplum ve kültür yapımızın bize dayattığı genel bir kanı vardır. Önyargının keskin bir ifadesi olan bu genel kanı; sırf LGBT haklarını savunuyor diye hoşgörü bilinciyle hareket eden kişileri ait olmadığı bir grupta aynı kefeye koymak daha açık bir şekilde dile getirilirse "kesin o da onlardan biridir yoksa LGBT haklarını savunmazdı" yaftasını onlara yapıştırmaktır. Hâlbuki birilerinin hakları savunmak demek, yapılan eylemin kendisini savunmak değildir. Bunun bilincinde olmayan kişilerin "hoşgörü" içermeyen tutumları, toplumsal düzenlemelere de yansiyacaktır. Çünkü toplumsal düzenlemelerle ilgili bir istem olarak hoşgörünün ontolojik zemininde, kişi tutumu olarak hoşgörü yatmaktadır.

Öyleyse toplumda yasal düzlemde olmasa bile LGBT bireylere yönelik meşrulaşan/ teşvik edilen önyargılar ve kişi tutumu olarak hoşgörünün eksikliği, toplumsal düzenlemelerde yer ettiğinde kişilerin ayrımcılığa uğramalarına neden olacak ve kaçınılmaz olarak insan hakları ihlallerine ortam hazırlayacaktır.

Örneğin; 26 Şubat 2014 tarihinde bir trans kadını öldüren erkeğin cezası "haksız tahrik" indirimiyle müebbet haptisten 18 yıla düşürülmüştür. Karara göre, "haksız fiil" maktulün "travesti olması"dır (<https://lgbtnewsturkey.files.wordpress.com>). Türkiye Anayasa'nın 17. maddesi ile kişinin yaşam hakkı ile işkence ve kötü muamele yasağı güvence altına alınmasına rağmen, kanunlarımız "haksız fiil" in ne olduğu konusunda bir çerçeve oluşturmadığı için cinayeti de kapsayan herhangi bir fiziki şiddetin "haksız tahrik" sonucu olup olmadığı yetkisini hâkimlere bırakmaktadır. Kişilerin inisiyatifine bırakılarak işleyen bu süreçte bir de LGBT cinayetleri söz konusu olduğunda ceza indirimine gidebilmekte ve bu durum toplumsal düzenlemelerde hoşgörünün yerini önyargının aldığı açık bir göstergesi olmaktadır.

Toplumsal düzeyde önyargılarımız artık birer değer ya da yargı olarak biçimlendiğinde İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 2. madde 'sinde tanımlanan

"Herkes, ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal veya başka bir görüş, ulusal veya sosyal köken, mülkiyet, doğuş veya herhangi başka bir ayırım gözetmeksizin bu Bildirge ile ilan olunan bütün haklardan ve bütün özgürlüklerden yararlanabilir." ilkesi ihlal edilerek nice ayrımcı yaklaşımın önü açılacaktır. Tam da bu yüzden Kuçuradi'nin toplumsal düzenlemelerde olmasını istediği "hoşgörü"nün yasalara yansıyan eşitlik düzenlemeleriyle gündem olması ayrımcılığa yol açan her tür önyargının önünün kesilmesi açısından son derece önemlidir.

"Hoşgörü"nün Bireylere Kazandırılmasında Değerler Eğitimi

LGBT bireylere yönelik nefret suçlarının önlenmesinde ve onlara yönelik önyargılı tutumların azaltılmasında Kuçuradi'nin anladığı anlamda bir "hoşgörü" kavramının her kesimden insana öğretilmesi gerekmektedir. Çünkü içinde yaşadığımız toplum yapısı kendimiz gibi düşünen ve davranan kişilere karşı hoşgörülü olmayı bize öğretmekte ve bunun tam tersi olduğunda yani "hoşgörü" kavramından, başkalarının kendimizden farklı görüşlerine ve davranış biçimlerine saygı gösterme anlaşıldığında ise ortaya hoşgörünün sorunlu bir anlaşılma biçimi çıkmaktadır.

Kuçuradi'ye göre hoşgörünün bu sorunlu şekli kendi başına olanaksız olan bir şeyi yani haklı ya da haksız olarak, yanlış veya kötü olduğunu düşündüğümüz bir şeye saygı göstermeyi talep etmektedir. Hâlbuki hoşgörülü bir kişinin ana özelliği, belirli bir konuda ondan farklı düşünce, norm ve pratiklere sahip olanların çıkarlarına değil haklarına zarar verebilecek olmasına rağmen zarar vermemesidir. Bir kişi tutumu olarak hoşgörünün bu şekilde anlaşılması, hoşgörü eğitiminin doğrudan doğruya yapılamayacağını bize ipuçlarını vermektedir. Dolayısıyla sonuçlarının birinin hoşgörü olacağı bir eğitime ihtiyaç vardır (Kuçuradi 2007:272).

Ontolojik zeminini bir kişi tutumu olarak hoşgörüde bulan toplumsal düzenlemelerde sınırların hoşgörü çerçevesinde çizilmesi ise bizlere insan

haklarıyla çatışan düşünce, norm ve pratiklerin, toplumda egemen olsalar bile tolere edilemeyeceğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Çünkü kamu işlerinin düzenlenmesi ve yürütülmesine ilişkin bir ilke olarak hoşgörü, bilgiyi esas alan ve insan haklarıyla çatışmayan kollektif görüşler ile normların aktarılmasına ve pratiklerin toplu olarak gerçekleştirilmesine engel olunmaması ayrıca onların egemen görüşlere ne kadar ters düşerse düşsün kamu yaşamında en azından yasaklanmaması talebi olarak kavramsallaştırılabilir (Kuçuradi 2007:272).

İşte bu yüzden insan haklarını korumayı hedef edinen ve hepimizin tek ortak kimliği olan insan merkezli anlayışla şekillenen değerler⁴ eğitime ihtiyacımız vardır. Çünkü kişisel bir tutum olarak hoşgörü ancak böyle bir eğitimin sonuçlarından biri olabilir. Peki, insan haklarını korumayı istemek ve bunu insan olma bilinciyle yapabilmek için tek tek durumlarda bu şekilde eylemde bulunmayı sağlayan değerler eğitimi nasıl bir eğitimidir? Kuçuradi'nin deyişiyle;

Bu eğitim, kişilere yaşarken ilişkide oldukları başka insanların eylemlerine veya durumlarına, yetiştikleri şu ya da bu çerçevede geçerli değer yargılarına göre değer biçmekten kaçınmayı ve doğru değerlendirme (değerlendirirken eylemlerin, insan durumlarının vb. değerinin bilgisine götürebilen değerlendirmeler) yapabilmeleri için gerekli bilgiyle donatmayı, özellikle de kişilerde başkalarını her şeyden önce birer insan olarak görmenin gerektirdiği şekilde muamele etme istemesinin oluşmasına yardımcı olmayı amaçlayan bir eğitimidir (Kuçuradi 2007:96).

Kuçuradi normlara göre hareket etmenin ötesinde etik değerler bilinciyle hareket etmeyi öğreten bu tarz bir eğitimin oluşması için bu bilinçle donatılmış öğretmenlerin yetiştirilmesi gerekliliğinden bahsetmiştir. Ona göre ilk ve öğretim kurumlarında felsefi bilgiyle donatılmış bir etik dersinin verilmesi son derece

⁴ Kuçuradi değerlerden, tür olarak insanın kendine özü olan doğası, yani onu diğer benzer canlılardan ayırt eden yönüyle ortaya koyduğu ürünleri, başarılarını kastetmektedir. İnsanın değerleri derken bilim, felsefe, sanat, tarih gibi insan fenomenleri anlaşılmalıdır. Tür olarak insanın bu değerlerinin yanı sıra, bu değerlerin taşıyıcısı olan tek tek kişilerin sahip olduğu erdemler de kişi değerleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısacası bilgelik, cesaret, ölçülülük, dürüstlük, saygıllık gibi kişi özelliklerine sahip kişiler tür olarak insanın sahip olduğu olanakların, değerlerin taşıyıcısı olmaktadır. Bu anlamda değerlerin değer yargılarından ayrıldığı en temel nokta ise değerlerin değişmez (topluma ve zamana göre değişmeyen) yapıda olmasıdır.

önemlidir (Kuçuradi 2007:96). Çünkü etik değerlerin öğrenilmesi insan onurunu oluşturarak kişide bir bilinç farkındalığı yaratacaktır. Etik değerleri benimseyen ve onları pratiğe döken insanların, insanlar arası ilişkilerinde sadece "insan olma" bilinci vardır ve onlar sayesinde ilişkide oldukları kişiler saygı, güven, hoşgörü gibi belirli değerlilik yaşantılarını deneyimler (Kuçuradi 1999:191). Bu da bizlerin etik değerleri koruyarak onları içselleştirdiğimizde yaşamın hem kendimiz hem de diğerleri için daha değerli kılınması demektir. Peki, ama bu etik eğitimin içeriğini oluşturan ve ona uygun hareket etmemiz gerektiği söylenen etik değerlerden biz ne anlamalıyız?

Etik değerler, kişinin diğerleriyle kurduğu etik ilişkilerinde değer korumaya yönelik eylemleri aracılığıyla edindiği belirli özellikler ve bu ilişkide ortaya çıkan nesnel karşılığı olan değerlilik yaşantıları olarak anlaşılmalıdır. Öyleyse Kuçuradi'ye göre etik değerlerin iki türünden söz edilebilir. Bunlar etik kişi değerleri ve etik ilişki değerleridir. Birincisine dürüst, saygılı, güvenilir olma gibi kişi özellikleri; ikincisine sevgi, saygı, güven gibi yaşantı değerleri örnek verilebilir. Etik kişi değerlerinin diğer değerlerden farkında, kişinin etik ilişkilerinde belirli türden eylemde bulunmakla kazandığı özellikler etkili iken; etik ilişki değerlerinin diğer yaşantılardan farkı yalnızca kişi ve kişi ilişkisinde yaşanabilen değerlilik yaşantıları olmalarında ortaya çıkmaktadır (Kuçuradi 2014:6-7).

Tam da bu noktada etik değerleri ahlaksal ve kişisel normlardan ayırt etmemiz gerekir. Çünkü etik dediğimizde Kuçuradi'nin anlatımıyla mesleki normları, sadece eylemi gerçekleştiren kişi için anlamı olan gündelik eylemleri veya yaşanan toplum ve kültür yapısının dayattığı ahlaki normları anlamayız. Bugün insan hakları kapsamında ele alınan her kavram aslında evrensel etik değerler kapsamına girmektedir. Bu yüzden öncelikle etik değerler ile ahlaki normlar arasında bir sınır çizmeli, onları birbiri ile karıştırmamalıyız. Çünkü ahlaki normlar yasaların yapılmasında, meslek normlarının belirlenmesinde kullanılırken; etik değerler insan hakları örneğinde olduğu gibi, ırklardan, dillerden, mezheplerden,

kültürlerden bağımsız değerler bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kuçuradi "evrensellik"ten kastedilenin bir normun dünya genelinde herkes için geçerli olmasını değil onun epistemolojik- aksiyolojik bir özelliğinin olduğunun anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Öncüllerin bilgisinden türeyen bu özelliklerden dolayıdır ki bu normlar çoğunluğu böyle davranmasa dahi bütün insanların diğerine karşı nasıl muamele etmesi ve de nasıl muamele görmesi gerektiğine yönelik talepleri içermektedir (Kuçuradi 2003).

O zaman diyebiliriz ki etik, insanlar arası ilişkilerde kararlar alırken ve eylemlerde bulunurken, doğru ve değerli olan eylemin özelliğini göstererek bize nasıl davranmamız gerektiğinin olanaklarını sunmaktadır. Değerler eğitimi yoluyla amaçlanan ise kişi eylemlerinin temelinde yatan değer biçmeden kaçınarak, doğru değerlendirme⁵ yolunu bizlere açmaktır.

Kuçuradi'ye göre doğru değerlendirmede; değerlendirilecek olanın toplumda kabul gören değer yargılarına göre yapıldığı değer biçmeden ziyade onun yapı özelliği olan değeri görerek onu anlamak ve kendi alanındaki yerini bularak bir tahlil yapılması esastır. Örneğin bir eylemin doğru değerlendirilmesinde, eylemi gerçekleştiren kişinin yapı bütünlüğü içinde tanınması, nasıl bir insan olduğunun bilinmesi ve hatta eylemin hangi koşullarda ve nasıl bir durumda yapılacağıının anlaşılması gereklidir (Kuçuradi 1998:25).

Sırf cinsel yönelim ve toplumsal cinsiyet kimlikleri yüzünden ötekileştirilen ve hor görülen LGBT bireylerin eylemleri toplumumuzun dini ve kültürel yapısının bize sunduğu değer yargılara göre değerlendirilmekte ve bu durum nefret suçlarına kadar giden insan hak ihlallerin yaşanmasına neden olmaktadır. Oysa LGBT bireylerin eylemleri insanın kendisinin insan olmak bakımından değerli olduğu

⁵ Bir şeyi doğru değerlendirmek onun yapı özelliği olan değeri görmek, yani onu anlamak ve kendi alanındaki yerini bulmaktır. Oysa değer atfetmede kendisine değer atfedilen şey, değer atfedenle olan özel ve dolaylı bir ilgisi yüzünden "değerli" görülmektedir. Değer biçmede ise değerlendirme nesnesinin değerlendirilmesi geçerli değer yargılarına göre yapılmasıdır. Doğru değerlendirmeyi olanaklı kılan ve onu değer biçme-atfetmeden ayıran nokta ise bilgisel temelli inançlar olmasıdır.

inancından hareket ederek doğru bir değerlendirmeye tabi tutulursa eğer; insanlarda onlara yönelik "hoşgörü" edimi kendiliğinden oluşacak ve LGBT'lere yönelik nefret suçları sona erecektir. Bunun oluşması için ise toplumumuzda her kesim insana değerler eğitimi başka deyişle etik eğitim verilmesi zorunlu olmalıdır.

Kuçuradi etik eğitim programlarının, eğitim yapılacak düzeye göre yani her düzeyde konan amaçlara göre geliştirilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre ilkökul düzeyinde biri için insan kimliği bilincinin oluşması yeterlidir. Bu amaç için örnekleri gündelik yaşamdan hatta bunların yansıması olan edebi eserlerden ve dahası ufkumuzu açan mitolojiden yararlanarak seçmek bu seviye için iyi bir zemin oluşturmaktadır. Orta öğretimde ise insan kimliği bilinci bilgiye dönüştürülmelidir. İnsan onurunun bilgisinin yani tarihsel süreçte edinilen her tür etik başarılarının örneklere yansımasının, temel insan hakları bilgisinin ve onun insanın hayatında gerek kişisel gerek toplumsal gelişimindeki rolünün bugün ve gelecek için önemi ve son olarak herhangi bir eylemin doğru değerlendirilmesinin nasıl olması gerektiğinin bilgisinin verilmesi eğitimin amaçlarından olmalıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus her iki düzeyin eğitiminde kullanılacak örneklerin seçiminde farklılıkların olması gerektiğidir. Eğitimde kullanılan yöntem- Sokratik yöntem⁶- ise eğitilen öğrencilerin durumuna göre ayarladığında her iki eğitim düzeyi için aynı olabilir (Kuçuradi 2007:262-263).

Kuçuradi'ye göre meslek eğitimleri ya da üniversitelerde lisans ve lisansüstü eğitim söz konusu olduğunda insan hakları araştırmaları teşvik edilmeli ve bunu uygulamaya sokacak eğiticiler için felsefi eğitimi merkeze alan, disiplinler arası lisansüstü programlar açılmalıdır. Dolayısıyla hem eğitilenler hem de eğiticiler için insan haklarını içeren kavramsal bilgilerin yanında etik ve hukuk çerçevesinde

⁶ Sokratik yöntem, Sokrates'in felsefi düşüncüsü ve bilgiyi sınavarak öğretme şekli olarak tanımlanmaktadır. İlk kez Menon diyalogunda geçen bu yöntem; Sokrates'in geometri bilmeyen bir köleye soru ve diyalog yoluyla bir geometri teoremi çözdürmesiyle başlayan aslında kişiye yeni bir şey öğretmeden, onda var olan bilgiyi açığa çıkarmanın yolu olarak benimsenen bir öğretimdir.

gerekçelendirilmesi adına felsefi düzlemdeki araştırmalara ve de onlara dayalı olarak yapılan hukuk araştırmalarına ihtiyaç vardır (Kuçuradi 2007:263-264).

Böylelikle her insanın, etik değer bilgisiyle aydınlanmasıyla beraber insana yakışır bir yaşam sürmenin yolu da açılmış olacaktır. Nitekim insanoğlu aldığı değerler eğitimi ile LGBT'lere yönelik nefret suçlarında olduğu gibi her türlü insan hakları ihlallerinin önüne geçilebilecek ve bunun sonucunda "insan onuru" insanlık için korunmaya devam edecektir.

Sonuç

Türkiye'de LGBT'lere yönelik nefret suçlarının her geçen gün arttığına şahit olunsa da buna dur diyecek cesareti göstermede sessiz kalınmaktadır. İnsan onur ve haklarını çiğneyen bu problem, Kuçuradi'nin anladığı anlamda bir "hoşgörü" kavramının toplumumuzda gerek kişisel birer tutum olarak gerekse yasal düzenlemelerde olmamasından kaynaklanmaktadır. İşte bu yüzden problemi çözmek için "hoşgörü" dediğimiz özelliğin bireylere kazandırılması gerekmektedir.

Kuçuradi kişilerin, hoşgörü dediğimiz özelliği kazanabilmelerinin yolunu değerler eğitimi almalarında görmektedir. Bu noktada "hoşgörü" kavramının başkasına öğretilebilecek bir şey olup olmadığı veya kişinin etik bilginin gerektirdiği biçimde istemeye ve eylemeye zorlanmasının olasılığı tartışma konusu olacaktır. Kuçuradi bu konuda hoşgörünün öğretilen bir şey olmadığını altını çizmektedir. Ona göre; öğretilebilecek olan bir takım kişi özelliklerinin birbirlerinden farkı yani değer farkının kendisidir. Böylesi bir öğreti kişilerin yaşamı için önemli ve anlamlı olanın ne olduğunun bilgisini bize verecektir. Ayrıca kişiler bazı ahlâki normlara uymaları için toplum tarafından zorlanabilirler ama etik değerler söz konusu olduğunda bu mümkün değildir. Çünkü etik değerler kişilerin sahip olduğu dil, din, ırk, mezhep, toplumsal köken ve kültürden tamamen bağımsız bir değerler bütünü olarak insan onuru oluştururlar. Bu yüzden eğitim sırasında öğretilebilecek olan sadece etik eylemin ne olduğu ve insanlar için önemidir.

Tüm bu bilgiler ışığında Türkiye'de başta kurumlarda çalışanlar olmak üzere toplumda her kesim insana verilmesi gereken değerler eğitimi diğer adıyla etik eğitim; kendisinden olmayana o başkası kim olursa olsun özellikleri ve karşılaştığı belirli bir andaki tutumu ne olursa olsun her şeyden önce insan gözüyle bakmayı ve bu bakış açısını herkese kazandırabilmeyi amaç edindiği için özellikle nefret suçlarının önlenmesinde etkili bir rol oynayacaktır. Böylece kişiler yaşadıkları çevrede ve başkalarıyla olan ilişkilerinde geçerli olan değer yargılarına göre değer biçmekten kaçınarak, insan onuru merkezli bir değerlendirmeye kuşatılacaktır. Bu zihniyet ise LGBT'lerin durumlarını ne hastalık ne suç ne de günah olarak görecektir; insanların nitelikli bir yaşam sürdürmeleri için, sahip oldukları insan haklarını LGBT bireylerin de temel hakları olarak benimseyecektir.

Absence of Tolerance: The Hate Crimes Against Lgbt Individuals in Turkey from a Philosophical Point of View

Summary

Müge KUŞ MUMCU

Phd. Candidate

Bursa Uludağ University University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR

ORCID: 0000-0002-9493-5020

muge_k1990@hotmail.com

Introduction

The Homophobia and Transphobia-Based Hate Crimes Report was prepared by the Kaos GL Association in Turkey in 2017, it showed that the violence and discrimination suffered by individuals are simply because of their sexual orientation or gender identity as a major issue and that needs to be overcome in the field of human rights. However, according to the first article of the UN Universal Declaration of Human Rights; "All human beings are born free and equal in dignity and rights. They have reason and conscience, and they should treat each other in the spirit of brotherhood." At this point, it would be appropriate to ask the following question: Why is there such a prejudice and discrimination against LGBT individuals (lesbian, gay, bisexual and trans) in our countries, and what should be the solution to this blatant human rights violation?

In the article, the importance of looking at this question with Kuçuradi's analysis of the concept of "tolerance" was emphasized and a philosophical evaluation of the problem was tried to be made. Because in Turkey, mistakes in what people understand by the concept of "tolerance" and in drawing its boundaries result in such a violation. Since the concept of "tolerance", which is determined within the framework of the religious and cultural perception of societies, puts thoughts at the center and excludes those who are not from it; so it causes serious problems in human dignity and rights. This problem, which violates human dignity and rights, stems from the fact that the concept of "tolerance", as understood by Kuçuradi, does not exist in our society, either as a personal attitude or in legal regulations.

Our social structure, that defines being a LGBT as "disease, deviance, crime, sin, abnormality", which is actually influenced by the idea of heterosexism. On the other hand, homophobia is as a result of heterosexist ideology, imposes the annihilation or concealment of non-heterosexual people's identities. Because otherwise, the order based on hiding sexuality behind the reproductive function for the continuity of the patriarchal social structure, that defines being a woman and a man through social roles will be damaged. It is seen that those who cause prejudice and discrimination on the basis of sexual orientations and gender identities cause human rights violations by using religion as a tool for their heterosexist thoughts with a completely different determination. But if we go through the example of Turkey, Islam is a religion of love,

peace and tolerance. There is an opposition to sin, not to the sinner. As Kuçuradi states, the concept of tolerance should not be understood as not objecting to thoughts and behaviors that one does not approve of. Disapproving of different opinions is in the monopoly of the individual, but no one should consider an action of which will violate the human rights of the others, especially the right of to life, and the sensitive line here should be the value/honour of the human being.

Then, behind all kinds of hate speech that leads to acts of violence against LGBTs, lies the social structure determined under the roof of religious rituals, customs and traditions. This also shows that the problem is ideological. The fact that the content of the concept of "tolerance" in Turkey is filled not by people, but by the thoughts shaped by the people's own religious and cultural dimensions, and thus actually leads us to the absence of tolerance. Because, in Kuçuradi's words, the concept of "tolerance" is a philosophical concept that should be understood in a completely different dimension.

Kuçuradi defines what "tolerance" is in the parallel with tolerance, firstly as a person's attitude and the other as a demand related to the regulation and management of public affairs, where the boundaries are drawn by those who cannot be the subject of tolerance and where different thoughts and practices are on the same subject and are formed. It is explained from two different perspectives. According to Kuçuradi, what constitutes tolerance as a person's attitude is to see others, who are different, primarily as a person like himself, despite the diversity of these differences. The characteristic of the tolerant person in his relations with people is that he does not harm or does not want to harm the rights (not the interests, but the rights) of those who are "different" from him – that is, those who have different opinions, thoughts, beliefs, and behaviors that he or she approves of, or even opposes. However, what the tolerant person does not tolerate in these different thoughts - opinions - beliefs - manners - practices - and attitudes; It is the very existence of the person who tolerates these thoughts or acts as such. For this, although he may give, it does not harm his rights.

Based on Kuçuradi's statement, the fact is that tolerance as a person's attitude is not "respecting the ideas of others", moreover, that one should not oppose the thoughts that one does not approve of, will lead us to the heart of the problem of tolerance. In these social arrangements, and in the creation and implementation of the laws, different thoughts and behaviors from the general society are important. It is a matter of thoughts and behaviors that neither characteristic of them should be tolerated, nor the ones that are of special character should not be tolerated. According to Kucuradi, the solution is; when it comes to opinions, it is the "knowledge" that marks the limit of what cannot be the subject of tolerance in public life. When it comes to norms, practices and behaviors, the limits of what cannot be tolerated; it begins where norms, practices and behaviors directly or indirectly harm the fundamental human rights.

Although legal provisions in Turkey do not explicitly discriminate against citizens based on sexual orientation or gender identity, as a result of the heteronormative system; Nor does it take any measures against LGBT discrimination. However, heteronormatively regulated laws and moral norms, ideologies or beliefs that are reflected in public life do not have a universal value, nor can their validity be defended.

Because in order for a norm to be ethical and universal, it must be independent of the values of religion and ideologies of the people and society. In this framework, "tolerance" in social regulations, as defined by Kuçuradi, is of vital importance in terms of delineating the transformation of prejudice against LGBT people into discrimination, together with the equality regulations that should be in the law.

As a solution to prevent all kinds of violence and hate speech against LGBTs; the concept of "tolerance" should be brought to people from all walks of life as a personal attitude and it should be reflected in legal regulations. That is why there is a need for values education that aims to protect human rights and is shaped by a human-centered understanding, which is the common identity for all of us. What is aimed with values education is to avoid of valuations according to the value judgments of the society which underlie one's actions, and to pave the way for the correct evaluation.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Altunpolat, R. (2017). *LGBTİ'lere Yönelik Ayrımcılığı Tarihsel ve Politik Temelde Kavramak*. MSG Dergisi, 17 (64), 2-14.

Ataman, H. (2009). *LGBT Hakları İnsan Haklarıdır*. Ankara: İnsan Hakları Gündemi Derneği Yayınları.

Çabuk, F.D. ve Candansayar, S. (2010). *Tıp ve homofobi. Anti-Homofobi Kitabı 2, Uluslararası Homofobi Karşısı Buluşma*, Ankara: Kaos GL Yayını.

Çakırlar, C.ve Delice, S (2012). *Cinsellik Muamması: Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet*. İstanbul: Metis Yayınları.

Kuçuradi, İ. (1982). *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ. (1998). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ. (1999). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ. (2003). *Etik ve "Etikler"*. İstanbul: Türkiye Mühendislik Dergisi, 423(1).

Kuçuradi, İ. (2007). *İnsan Hakları, Kavramları ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ. (2014). *Felsefe ve Etik*. Yunus Aran Birlikteliği Konferansı.

Şahin, N.Z. (2015). *İslam Hukuku ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu*. EKEV Akademi Dergisi, 19 (62) ,507-530.

Tümer, G. (1996). *Fuhuş- İslam Öncesi Dönem*. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV, XIII.

<http://www.kaosgldernegi.org>.

<http://www.dsm5.org>.

<https://lgbtnewsturkey.files.wordpress.com>



Makale Geliş | Received: 18.07.2022
Makale Kabul | Accepted: 04.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1145283

Svıtlana NESTEROVA COŞKUN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Bartın Üniversitesi, Fen ve Edebiyat Fakültesi, Bartın, TR
Bartın University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bartın, TR
ORCID: 0000-0003-4128-708X
scoskun@bartin.edu.tr

Soyut Kavramların Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu*

Öz: Soyut kavramlar, başta bilim, hukuk ve ahlak olmak üzere istisnasız her tür insani faaliyet alanında kullanılan temel zihinsel oluşumlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Soyut kavramlar yaşamımızda ve düşünme sürecinde önemli yer işgal etmesine rağmen, bunların doğası ve işlevlerinin konusunda yeteri kadar araştırma yapılmadığı görünüyor. Bu çalışma mevcut alan literatüründeki eksiklikleri ve tartışmalı hususları tespit ederek, soyut kavramların mahiyetini ve özelliklerini ele almayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle soyut ve somut kavramların ayırımı belirleyen hususlar ve tanımlama kriterleri üzerinde durulmuştur ve sonrasında soyut kavramların oluşum süreci incelenmiştir. Araştırmamız, kavramların işaret ettiği nesnelere ontolojik statüsüne göre soyut kavramların tanımlanmasının elverişli olmadığını göstermektedir. Soyut ve somut kavramlar arasındaki temel farklılığın bunların oluşum sürecinde bulunduğunu göstererek, aralarındaki ayırımın ontolojik olmaktan çok epistemolojik olduğunu iddia etmekteyiz. Soyut kavramlar, somut nesnelere dair deneyimlerin ve kavrayışların ileriki analiziyle elde edildiği için daha üstün bir bilgi seviyesinin ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Soyut kavramlar, somut kavramların içlemsel tanımlamasını sağladıkları için bilgi oluşum sürecinde kritik bir yere sahiptir. Bununla birlikte, soyut kavramlar çoğunlukta isim kategorisindeki sözcükler aracılığıyla ifade edildiği ve kategori hatalarına neden olduğu için, bilimsel araştırma sürecinde ve günlük kullanımda bunu dikkate almak önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kavramlar Mantiğı, Kavramlaştırma, Soyutlama, Soyut Kavramlar, Somut Kavramlar, Dilsel Adlaştırma.

* Bu makale 2-4 Eylül 2021 tarihlerinde Nevşehir'de düzenlenen X. Mantık Çalıştay'ında sunulan bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

Ontological And Epistemological Dimensions of Abstract Concepts

Abstract: Abstract concepts are basic mental formations used in almost every field of human activity, especially in science, law and ethics. Although abstract concepts occupy an important place in our life and thought processes, their nature and functions have not been explored sufficiently. The aim of this study is to examine the nature and characteristics of abstract concepts, as well as to identify gaps and contradictions in the available thematic literature. For this purpose we firstly considered the definition criteria that determine the difference between abstract and concrete concepts, and then analyzed the process of formation of abstract concepts. Our research shows that it is inefficient to define abstract concepts according to the ontological status of the objects they refer to. Showing that the fundamental difference between abstract and concrete concepts lies in the process of their formation, we argue that the difference between them lies in the epistemological, and not ontological plane. Abstract concepts appear as products of a higher level of information processing, as they are obtained as a result of further analysis of our experiences and ideas about concrete objects. Abstract concepts occupy an important place in the process of knowledge formation, since they provide an intensional definition of concrete concepts. However, since abstract concepts are often expressed as nouns and lead to category error, it is important to take this into account in the process of scientific research and in everyday use.

Keywords: Logic of Concepts, Conceptualization, Abstraction, Abstract Concepts, Concrete Concepts, Linguistic Nominalization.

Giriş

Geleneksel olarak felsefe ve mantıkta kavramlar düşünmenin en basit unsurları, düşünceleri oluşturmanın ve akıl yürütmenin yapıtaşı oldukları kabul edilmiştir. Söz konusu varsayımın bir neticesi olarak, klasik mantık kitaplarının genellikle kavramlar mantığı bölümüyle başlayıp, önermeler ve çıkarımlar mantığıyla devam ettiğini görmekteyiz. Ne var ki klasik mantık, kavramların çeşitleri ve aralarındaki ilişkilerin incelenmesiyle sınırlı olup, kavramların içsel yapıları ve mahiyetleriyle pek fazla ilgilenmemiştir. Modern veya sembolik mantık, özellikle kavramların semantik içeriğinden kaynaklanan sorunlardan kaçınarak, kavramları, içi boşaltılmış değişkenler haline indirgemiş ve fiilen kavramlar mantığını araştırma alanı dışında bırakmıştır. Kavramların oluşum ve işleyiş şekillerinin incelenmesi ancak günümüzde, hızlı gelişen nörobilim, bilişsel bilimler, zihin ve yapay zekâ araştırmaları gibi alanların gelişmesiyle mümkün oldu.

Kavramların doğası ve işleyiş prensipleri konusunda felsefe ve mantıkta kuramsal tartışmalar sürerken, kavramlar genellikle “zihinsel temsiller”, “soyut

objeler” veya “bilişsel ajanlara özgü yetiler” olarak ele alınır (Margolis 2019). Görüş farklılıklarına rağmen araştırmacılar kavramların düşünme ürünü ve bilgi unsuru olduğu konusunda hemfikirdir. Kavrama ve kavramlaştırma esnasında, dış veya iç kaynaklardan algılanan ve biriken veriler işlenerek düzenli hale getirilmektedir ve bir gösterge (dilsel sözcük, simge vs.) ile ilişkilendirilmektedir. Böylece kavramın, dilsel kalıpta muhafaza edilen temel bir *bilgi birimi* ve bir *bilgi birikimi* olduğu söylenebilir. Çağdaş araştırmalar, kavramların aslında düşüncenin ilksel ve yalın unsuru olmadığını, duyu, algı, hatırlama gibi zihinsel yetilerin çoklu koordinasyonu neticesinde; analitik ayrıştırma, soyutlama, genelleme, sembolleştirme (sembolik özdeşleştirme) gibi birbirini takip eden zihinsel işlevler zinciri sonucunda oluşan, oldukça komplike ve sofistike ürünler olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, düşünce kavramlarla başlamaz; aksine kavramlar düşünme sürecinin belirli neticesidir, hatta zirvesidir.

Kavramlara ilişkin problem, sadece kavramların oluşum süreciyle sınırlı kalmayıp kavramların işleyişini de kapsar. Kavramlar, zihnimizde kalıcı tekrarlanabilir çağrışımlar (temsiller) oluşturmakla ve bir temel anlayış (prototip) sunmakla birlikte, oldukça esnek bir yapıya sahiptir (Reisberg 2007: 300). Her kavram genellemeye dayandığı için belirsizliği de belirli ölçüde içermektedir. Dilsel göstergenin belirliliği ve kalıcılığı sayesinde kavram sabit görünür, ancak kavramın kapsamında ve içleminde devamlı değişikliklerin meydana gelmesi söz konusudur (Buzaglo 2018: 72-74). Özlem’in ifade ettiği gibi, “Epistemolojik açıdan kavram, işaret ettiği şey (obje) hakkındaki bilgimiz arttıkça, hacmi durmadan genişleyen bir hazne, bir depo görünümündedir” (Özlem 2004: 68). Sözcükler sayesinde kavramlar görünürdeki kalıcılığı kazansalar da, biz buz dağının ancak görünen kısmını görmekteyiz. Zihnimizin karanlık sularında, bu buzdağının derinliği hala ölçülemeyecek kadar kapsamlı ve karmaşık bir bölümü saklanmakta, kavramların arasındaki etkileşimlerde yeni veri ve değişik bağlamlara göre durmadan yeniden belirlenme ve tanımlanma süreçleri işlemektedir. Söz konusu süreci mantıksal bir biçimselleştirilmeye tabi tutmaya çalışan Frege, kavramın bu yüzden bir fonksiyon

olduğunu söylemektedir (Frege 1960: 31). Frege'ye göre kavram, içerdiği yapısal "boşluk" sayesinde nesne konumunda bulunan argümanlarla ilişkilendirilmekte ve bunlara belirli bir anlam ve değer atfetmektedir.

Peki, temel bilgi birimi olarak kavramlar neyi temsil eder, ne hakkında bilgi sunar? Başka bir ifade ile kavramların konusu ne olabilir? Gerek işaret ettikleri objelerin ontolojik statüsü gerek kapsamı gerekse oluşum süreci bakımından kavramlar çeşitlilik arz etmektedirler. İnsan zihni, düşünmenin konusu olarak olgusal gerçeklikteki bir nesneyi bir bütün olarak ele alabildiği gibi, söz konusu nesnenin bazı ayrı özelliklerini, başka nesnelere olan ilişkilerini, etkilerini vb. seçebilir. Kavramların, işaret ettikleri şeylere/konulara göre yapılan sınıflamalarda başta somut ve soyut kavramlar arasında yapılan ayrıma rastlanır. Somut kavramlar genellikle pozitif bilimlerin ilgi odağında olan, belirli madde ve forma sahip olan nesne gruplarını temsil etmektedirler (kalem, elma, kedi, vs). Teorik tanımlanması oldukça problematik olan soyut kavramlar insan yaşamında kritik bir role sahiptirler. İnsanoğlu olarak meydana getirmekle övündüğümüz, doğal olana karşı konumlandırdığımız bütün kültür dünyasının soyut kavramlardan inşa edildiği söylenebilir. Bilim, inanç, hukuk, ahlak, sanat gibi alanlar çeşitli soyutlamalar üreterek gelişmektedir. Yaşam değerleri olarak nitelendirdiğimiz "doğruluk, güzellik, mutluluk, barış, sevgi" gibi kavramlar, türeyişi itibarıyla soyutlamalardır. Ne var ki, evreni anlaşılır kılmaya yardımcı olan, davranışlarımızı yönlendiren, yaptığımız seçimleri belirleyen, yaşamımızı anlamlandıran soyut kavramların doğası ve türleri hakkında günümüz eğitim ve araştırma gündeminde gerektiği kadar yer verilmediğini tespit emekteyiz. Soyut kavramların doğası ve işlevleri konusundaki bilgi yetersizliği, gündelik yaşamda soyut kavramlarla ifade edilmiş varlıksal özelliklerin ya abartılmasına ya da yeterince önemsenmemesine yol açmakla birlikte, bilimde olduğu kadar felsefede de araştırmacıların karşılaştıkları metodolojik zorluklara neden olmaktadır. Soyut kavramların hayatımıza nüfuzunu ve tesirini göz önünde bulundurduğumuzda, özellikle günümüzde ihtiyaç duyulan eleştirel düşünce yetkinliğinin kazandırılması açısından, soyut kavramların

mahiyeti, özellikleri, işlevleri konusunda kapsamlı bir incelemenin yapılması gerekli görünmektedir. Bu çalışma mevcut alan literatüründeki eksiklikleri ve tartışmalı hususları tespit ederek, soyut kavramların mahiyeti ve özelliklerini ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, başta soyut ve somut kavramların ayırımı belirleyen hususlar ve tanımlama kriterleri tartışılmakta, soyut kavramların oluşum süreci ve dilde ifade edilmiş tarzından kaynaklanan problemler ele alınmaktadır.

1. Soyut Kavramları Tanımlama Sorunu ve Mevcut Tanımların Analizi

Soyut kavramlara ilişkin araştırmalarda başta tanımlama sorunu yer almaktadır. Bu sorun, gerek gündelik kullanım, gerekse eğitsel ve bilimsel amaçlar doğrultusunda hazırlanan kaynaklarda izlenmektedir. Anlatımın yetersiz olmasının yanı sıra, birbirinden farklı, tutarsız, bazen de çelişen açıklamalara rastlamak mümkündür. Soyut kavramlara ilişkin tanımlamalar genellikle totolojik veya “Somut/soyut” ayrımı ve karşıtlığı çerçevesinde yapılmaktadır. Örneğin, Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlükte bu kavram, “*Soyutlama ile elde edilen, varlığı ancak eşyada gerçekleşen, mücerret, somut karşıtı, abstre*” (Parlatır vd. 1988: 2018) olarak tanımlanmaktadır. Karşıtlığı esas alan tanımlarda, tanımlanan kavramların birbirini dışlayan niteliklere sahip olmaları varsayılmaktadır. Bu durumda “Somut/soyut” kavramlar ikilemi bir dizi mantıksal problem de gündeme getirir. Bütün kavramlar bu ikili bölünmeye dahil mi? Söz konusu iki kategoriye dahil olmayan veya tersine her ikisine dahil olan kavramlar var mı? Soyut ve somut kategoriler arasındaki ne tür ilişki var: Ayrıklık, karşıtlık yoksa eksik kapsama mı?

Soyut ve somut kavramların özelliklerini ele alan “Klasik Mantık” ders kitaplarındaki tanımlamalara bakıldığında, aralarındaki ayırımın soyut ve somut kavramların işaret ettiği nesnelere ontolojik statüsüne göre yapıldığını görmekteyiz. Aşağıda, günümüzde mantık eğitiminde kullanılan kitaplardan alıntılanmış birkaç tanım örneğini sunuyoruz:

1. “Somut kavram, tek bir nesneye işaret eden, başka bir şeye bağlı olmadan kendi başına var olan bir şeyin kavramı olarak tanımlanmıştır. Örneğin nesne olarak insan (Ahmet) veya evin kavramı somut sayılmıştır. Buna karşılık, varoluşunu bir başka şeye borçlu olan ve ancak düşünmede ve zihinde bir başka şeyle ilişki içinde, nesne veya nesnelere niteliği olarak düşünülen şeyin kavramı soyut kavram kabul edilmiştir” (Özlem 2004: 70).
2. “Ontolojik olarak kendi başına varolan, başka şeylerden ayrı duran her şey somuttur. Yine ontolojik bakımdan bağımsız olamayan yani yalnızca düşünme süreci içerisinde soyutlama ile farkına varılan şey soyuttur” (Özlem 2004: 70).
3. “Eğer kavram bir nesneye veya bir varlığa delâlet ediyorsa somuttur. İnsan, filozof, beyaz... gibi. Eğer kavram bir oluş tarzını ifade ediyorsa soyuttur, insanlık, beyazlık gibi” (Öner 1986: 18).
4. “Bir nesneyi veya bir varlığı müşahhas bir biçimde işaret eden, zihin dışında konusu bulunan kavrama somut kavram denir; araba, bilgin, siyah, eldiven, öğretmen gibi. Eğer kavram, bir oluş tarzını işaret ediyorsa, buna soyut kavram denir; güzellik, yiğitlik, insanlık, yaşlılık, öğretmenlik gibi. Soyut kavramlar, tek tek duyularla algılanan varlıkları değil, bu varlıkların ilişkisinden ortaya çıkan genel niteliği gösterirler” (Alper& Hacınebioğlu 2009).
5. “Somut kavram, herhangi bir tekil nesneyi belirttiği hâlde soyut kavram söz konusu nesneye ait bir niteliği belirtir” (Akdoğan vd. 2019: 48).

Mevcut tanımlar çoğunlukta somut kavramların fiziki dünyadaki tekil nesnelere işaret ettiğini bildirir. Somut kavramın tanımlarında sıkça rastlanan “*tek bir nesneye işaret eden, başka bir şeye bağlı olmadan kendi başına varolan*” (1), “*tekil bir varlık*” (5), “*ontolojik olarak kendi başına varolan*”(2), “*bir nesne veya varlık*”(3,4,6) gibi ifadelerin, Aristoteles’in “Kategoriler”de tanımladığı “Birincil Öz”e veya “Asıl varlığa” (Aristoteles 2020: 13) tekabül eden, madde ve formdan ibaret olan ayırık şeylere gönderme yaptıkları anlaşılır. Ancak bu tanım, nesnel gerçeklikteki bazı varlıkları ve unsurları kapsam dışında bırakabilir: Atmosfer bir soyut mu, yoksa somut bir nesne mi? Elektrik ve ışık varlığını başka nesnelere

dayandıkları için soyut mu? Burun veya kalp, tek başında var olamadığı için soyut mu? Dalga kavramı hangi kategoriye aittir?

Soyut kavramlara dair açıklamalarda rastlanan “*duyularla algılanmayan*” (4), “*sadece zihinde var olan*” (1, 2) gibi ifadelerin, soyut/somut kavramların varsayılan karşıtlığına dayanarak türetildiği anlaşılmaktadır. Oysa, duygularla algılanmadığı halde yaşamımız için kritik öneme sahip oksijen veya WIFI gibi şeylerin “sadece zihinde” var olmadığı açıktır. Bununla birlikte soyut olan *ağırlık*, *aydınlık*, *acı* gibi kavramların duygularla algılanan niteliklere işaret ettiğini görmekteyiz. Dolayısıyla, söz konusu betimlemelerin soyut kavramların doğasını yansıtmadığı söylenebilir. Ne var ki mantık araştırmaları yanı sıra dilbilim alanında da yapılan somut ile soyut isimler arasındaki ayrımında, soyut isimler genellikle “somut karşıtı” ve “duyularla algılanmaz” özelliklere vurguya dayanarak tanımlanmaktadır (Friedlander 2022). Tem Türkçe hem de yabancı literatürde sıkça rastlanan söz konusu basite indirgeyici ve yanıltıcı yaklaşım, somut kavramların doğasının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Diğer yandan “soyut” kavramın tanımında çoğunlukta yer alan “*bir oluş tarzı*” (3, 6), “*nitelik*” (4, 5), “*özellik*” gibi deyimler, soyut kavramların temsil ettiği bütün konuların çeşitliliğini kapsamamaktadır. Soyut kavramlar ayrıca çeşitli ilişkileri, olgusal durumları, değerlendirmeleri, dereceleri, aşamaları, statüleri, etkileri ve sonuçları belirtmek için kullanılır. Bilimsel kavramların çoğunun soyut olup, bir kelime veya sembol ile ifade edilmiş *bir fikri*, *bir düşünceyi temsil ettikleri* anlamak önemlidir. Örneğin, “yabancılaşma”, “enflasyon”, “evrim”, “demokrasi” gibi kavramların zemininde belirli fikirler ve hatta kuramlar yatmaktadır. Söz konusu kavramları tanımlamak, o fikri veya kuramı özetlemektir. Örneğin; iktisat, ekonomik ilişkilerin prensiplerini açıklamak için “sermaye”, “bedel”, “meta” gibi soyut kavramları ortaya koyarken, sosyoloji toplumsal süreçleri açıklamak için “akrabalık”, “göç” vb. kavramlar geliştirmektedir. Bu durumda söz konusu

kavramlar, işlemlerinde bir dizi olgulara dayanan ve belirli ilişkiler bütünü açımlayan “anahtar” işlevini yerine getirmektedir.

Soyut kavramlar sadece konu ve işlev bakımından değil, soyutlama derecesi açısından da çeşitlilik göstermektedirler (Setti & Caramelli 2005:1998). Bazılar, doğrudan somut nesnelere çıkarılmış ve algılanabilir nitelikleri temsil eder (tatlılık, kırmızılık, yuvarlaklık vb.). Bazılar ise, kategoriler gibi, daha ileri soyutlama ve genellenmenin sonucu oluşur (tat, renk, şekil, nitelik vb.).

Bununla birlikte, nesnel gerçeklikte gönderimleri bulunabilen bazı kavramlar, nesnelere ne olduğundan ziyade nasıl olduklarını anlattığı için soyut kavramlara benzemektedirler. Örneğin, “insan” kavramı somut olduğu halde, “kişi”, “vatandaş” veya “oğul” gibi kavramlar kendi gönderimlerini yine de ancak bir “insan”da buldukları için soyut olarak ele alınabilir. “Kişi” kavramına başvurulduğunda, somut bir varlık olan insanın somut olmayan bir özelliği (söz konusu insanın tutumları ve davranışları) vurgu yapılır. Başka bir örnek olarak “hediye” kavramı ele alınabilir. “Bu bir hediyedir” diye bir cümlede, “hediye” olduğu anlaşılan şeyin bir nesne olduğu muhtemeldir. Ancak söz konusu nesnenin “hediye” olduğunu belirttiğimizde, biz bu nesnenin ne olduğuna değil, onun elde edilme tarzına dair bilgi vermekteyiz. Başka bir ifade ile “hediye” kavramı cümlede yüklem işlevi gördüğü zaman, nesnenin sınıfsal/türsel aidiyetinden ziyade durumsal özelliği konusunda bilgi sunmaktadır.

Bu tür durumlarda karışıklığı önlemek ve soyut ve somut kavramlar arasındaki ayrımı belirlemek için bazen kavramların ifadesinde kullanılan sözcüklerin (terimlerin) dilbilgisel özelliklerine başvurulmaktadır. Örneğin kişi/kişilik, hediye/hediyelik, beyaz/beyazlık gibi sözcük çiftlerinde ilk sıradaki pozisyonda bulunan sözcük somut bir nesneyi, -lık, lik eki vasıtasıyla oluşturulmuş sözcük ise soyut kavramı ifade ettiği kabul edilir. Dilbilgisel olarak bu tür sözcüklerin farklı kategorilerde bulunduğu açıktır. Ancak semantik veya formel mantık açısından bakıldığında her ikisi aynı özelliğe işaret eder. Ayrıca hem *kişi* hem

de *kişilik* sözcüğü içlemsel olarak *insan* kavramını içerdiği ve ontolojik olarak söz konusu varlığa bağlı olduğu için ikisi de teknik olarak soyut sayılabilir. *Kişi, hediye, tuzak, hain* gibi kavramların işaret ettikleri konuların ontolojik konumunun betimlenmesi açısından, bunları belirli bir ilave nitelik ile donatılmış somut bir nesne şeklinde göstermek mümkündür. Bu tür kavramların semantik içeriğinin formüllemesi için aşağıdaki formül önerilebilir:

$$\text{Kavram} = \{(\text{somut nesne}) + (\text{nitelik /değerlendirme/ ilişki})\}.$$

Ancak bu durumda kavram, somut nesneyi varsaydığı ve içlemsel olarak içerdiği halde söz konusu nesnenin belirli bir niteliğini ön plana çıkartmak ve özellikle onu vurgulamak için kullanılmaktadır.

Tablo 1.

Kavram	=	Somut Taşiyışı Nesne (Varsayılan)	+	Kavramın vurgu Yaptığı Husus
Kişi		İnsan	→	“belirli tutumları ve davranışları sergilemek”
Vatandaş		İnsan		“anayasal haklarından faydalanabilmek”
Hain		İnsan		“güvenilir olmaktan çıkmak, zarara düşürmek”
Hediye		X nesne		“karşılıksız olarak verilmiş olmak”
Tuzak		X nesne		“zor duruma düşürmek, zarara yol açmak”

Önerilen şema, kavramların içeriğini çözümlmeyi ve söz konusu kavramları soyut kavramlar grubuna dahil etmeyi mümkün kıldığı gibi ayrıca özdeşlik ve tutarsızlıkla ilişkili olası sorunları önlememizi sağlar. Çünkü bu tür kavramlar aynı

somut nesne ile ilişkili olarak kullanılabilir. Örneğin, aynı nesne, Yunan mitolojisindeki Pandora Kutusu gibi, hem hediye hem de tuzak olabilmektedir. Aynı şekilde aynı insan hem *vatandaş*, hem *hain*, hem *sarışın*, hem *baba*, vs. olabilmektedir. Bu yaklaşım ayrıca kavramlar arasındaki ilişkilerin ve hiyerarşisinin daha iyi anlaşılmasına ve özellikle kavramsal analiz esnasında kullanılabilir olan kavramların “semantik demetlerinin” belirlenmesine yardımcı olabilir.

Bununla birlikte, bu tür analizler, soyut kavramların doğasının anlaşılmasını da kolaylaştırır. Yukarıdaki örneklerin açıkça gösterdiği gibi, nesnel gerçeklikten bağımsız olan veya sözde başka bir realiteye işaret eden herhangi bir kavram yok, soyut kavram dolaylı olarak olsa da hepsi bu dünyaya işaret eder ve onu açıklamaya hizmet eder. Soyutlama derecesi en yüksek olan matematiksel kavramlar bile, somut nesnelerin özellikleri ve onlarla olan değerlendirmelerini içermektedir. Bu durumda, soyut kavramların işaret ettiği konuların farklı bir ontolojik konumuna sahip olmadığı anlaşılır.

2. Soyut ve Somut Kavramlar Gruplarına Dâhil Edilebilen Kavramların Tespiti

Bütün kavramların yukarıdaki tanımlarda belirlenen özellikleriyle sınırlı olmadıkları ve daha çeşitli varlık türü ve nitelikler yelpazesine sahip oldukları aşikârdır. Soyut ve somut kavramların işaret ettikleri nesnelerin ontolojik durumunu dikkate alarak, söz konusu kavramlar arasındaki ayrımın kriterini belirlemek umuduyla, somut ve soyut kavramlar sınıfına dâhil edilebilir alt grupları belirlemeyi uygun gördük. Tasnifi yaparken nesnel gerçeklikte ampirik olarak varlığı tespit edilen tekil nesnelere başladık, somutluğu daha az açık olan kavramlarla devam ettik ve sonunda açık bir şekilde soyut ve hatta kurgusal olan nesnelere listemizi tamamladık. Çeşitli kavramların konusu olabilen varlıkların genel özelliklerini ve ilgili örnekleri içeren tablo aşağıda sunulmaktadır

Tablo 2.

	Kavramların işaret ettiği nesnelere türü	Örnekler
1.	Varlığı (mevcudiyeti) nesnel gerçeklikte ampirik olarak (direkt veya dolaylı olarak) tespit edilebilen nesnelere ve varlıklar	İnsan, Göl, Bina, Güneş
2.	Özellikleri yukarıda belirtilen nesne ve varlıkların bileşenleri, parçaları ve maddeleri	Göz, Su, Taş
3.	Özellikleri yukarıda belirtilen nesne ve varlıkların bir araya gelmesiyle meydana gelen oluşumlar	Grup, Sokak, Şehir
4.	Somut nesnelere ve varlıkların meydana getirdikleri fiziki etkiler	Elektromanyetik dalgalar, elektrik, internet, WIFI, gök kuşağı, şafak
5.	Eylemler ve etkinlikler	Çalışma, koşu, yüzme, sohbet
6.	Somut nesnelere ve varlıkların bulunduğu durumlarla ilişkili olgu, olay ve etkinlikler	Ölüm, evlenme, savaş, terör, konser, sürpriz
7.	Somut nesne ve varlıkların nitelikleri	Ağırlık, parlaklık, ısı, sarılık

8.	Somut nesnelere niteliklerine dair değerlendirmeler	Fark, çokluk, benzerlik, doğruluk, büyüklük, gelişme, başarı
9.	Nesnel gerçeğin nitelikleri ve boyutları	Zaman, mekan, hız, enerji, ivme, madde, form
10	Sosyal gerçeğe ve ilişkilere dair kavramlar	Hak, adalet, dürüstlük, sorumluluk, sadakat, yolsuzluk
11	Matematiksel terimler ve ideal objeler	Sayılar, ideal geometrik şekilleri
12	Bilimsel Hipotezler	Eter, Karanlık Madde
13	Kurgusal ve Hayali Karakterler	James Bond, Mickey Mouse
14	Boş kavramlar	Yuvarlak kare

Yukarıdaki sınıflandırma çabasının gösterdiği gibi ontolojik kriterlere dayanarak soyut ve somut kavramlar arasında mutlak bir ayrım yapmak ve bu çizginin nereye çekileceğine karar vermek oldukça zor, hatta imkânsızdır. Tablodaki 1., 2. ve 3. gruptaki kavramlarda “bağımsız, tekil varlık” özelliğini bir dereceye kadar görmek mümkün olsa da, 4., 5. ve 6. satırda belirlenen nesnel gerçeklikte yer alan olgu ve olaylar için bu özelliği bulmak mümkün değildir. Bununla birlikte 7., 8., 9. ve 10. satırlarda belirlenen kavramlar yapısı itibariyle soyuttur, ancak bunların işaret ettikleri gerek fiziki, gerekse sosyal dünyadaki olgular ontolojik olarak 5. ve 6. gruptaki kavramlara çok yakındır. En son iki grupta toplanan kavramların ontolojik statüsü daha da farklıdır, çünkü somut olmadıkları gibi, soyut kavramların niteliklerine de uymamaktadırlar.

Soyut ve somut kavramlar arasındaki ayırım çizgisini belirlemede karşılaştığımız zorluk, öncelikle ölçüt olarak ele aldığımız **gerçeklik** ve **mevcudiyet** gibi kavramların belirsizliklerinden kaynaklanmakta ve metafizik tartışmalara yol açmaktadır. Dikkat çekicidir ki “gerçekten var olanın ne olduğuna” dair görüş sunan ve genellikle idealizm/materyalizm eksenlerinde gelişen metafizik öğretileri, kendi esaslarını belirlemede kavramların niteliğindeki farklılıktan esinlenmişlerdir. Başta Pythagoros’un *Sayı Metafiziği*, Platon’un *İdealar Kuramı*, Plotinos’un *Sudûr’u* ile İbn Arabî’nin *el-Esmaü’l-hüsna* öğretisi, Hegel’in diyalektiği gibi felsefe tarihinin en etkileyici idealist kuramlarında, kavramlar çeşitliliğinin ve oluşum süreçlerinin ontolojik bir perspektifte yansıtıldığını görmek mümkündür. Ne var ki söz konusu kuramlar, kavramlar çeşitliliği olgusunu açıklamak veya incelemek yerine, bunların bazı özelliklerini temel postulat haline getirdikleri için mevcut tartışmaya katkı sağlamayıp bir nevi kısır döngüye yol açmışlardır: Kavramların farklılığını temellendirmek için ihtiyaç duyulan gerçeklik anlayışının kendisi söz konusu farkı bir model olarak kullanır. Kavramlar meselesinin ontolojik bir probleme dönüştürülmesinin başka bir örneğini, Ortaçağ’da nominalist ile realistler arasında çıkan tartışma oluşturur. Tümeller Sorunu olarak adlandırılan söz konusu tartışma net bir çözümü ortaya koymadan ileriki zamanlarda ampirizm (başta Locke, Berkeley ve Hume’un çalışmalarında), pozitivizm ve neorealizm (Moore, Whitehead) akımlarının üzerinde durduğu konular düzleminde devam etmiştir.

Aynı şekilde, mevcut tanımlarda vurgu yapılan **şey** veya **nesne** kavramları kuramsal tartışmaya açıktır. Öznenin bilişsel ediminin hedefi olarak nesne, hem olgusal gerçeklikte hem de kurgusal bir tasavvurda yer alabilmektedir. Bunun yanı sıra, konusu somut bir nesne olan bir kavram kendisi de bir kavram veya terim olarak araştırılmaya tabi tutulabilir (Frege 1951: 172-174). Nesne problemine ilişkin tartışmalar modern felsefenin ana eksenini oluştururken, XX. yüzyılda ayrıca *soyut nesnenin* imkânı, ontolojik konumu ve epistemolojik değeri meselesi özellikle Analitik Felsefenin ve matematiksel mantığın ilgi odağına girer. Frege, Quine, Zalta, Carnap gibi düşünürler tarafından ortaya atılan ve geniş tartışmalara yol açan

iddialar¹, çoğunlukla matematiksel ifadelerin ontolojik konumunu ve denetleme prosedürlerini aydınlatmayı hedefliyordu. Söz konusu geleneğin değerli entelektüel mirası ayrı ve ayrıntılı bir araştırmaya değer bir konu olmakla birlikte, çalışmamızın amacı açısından özellikle Edvard Zalta'nın geliştirdiği Soyut Nesne Kuramı çerçevesinde yapılan soyut/somut ayrımı konusundaki düşünceler dikkate değerdir. Zalta nesnelere fiziksel (ordinary) ve soyut (abstract) olmak üzere iki gruba böler. Bu bölünme fiziksel nesnelere için uzay ve zamanda yer alma olasılığını varsaymakta olup, fiziksel nesnelere temel yönü olarak "örnekletirilebilir" (exemplify), soyut nesnelere işlevini ise "özellikler kümesini kodlama" (encode) biçiminde belirler. Soyut Nesne Kuramı çerçevesinde doğruluk değerleri, Platonik idealar, olası dünyalar, doğal sayılar ve mantıksal olarak tanımlanmış kümeler dahil olmak üzere felsefede öne sürülen veya bilimlerde varsayılan birçok nesne tanımlanabilir (Zalta 2020: 212). Bu kuram, geliştirdiği nesne tanımıyla araştırmamıza önemli bir katkı sağlamakta birlikte, doğal dilde kullanılan terimlerinin ve kavramların çeşitliliğini tespit etmek ve hiyerarşik yapısını betimlemek için bir teknik sunmamaktadır.

¹Öncelikle Frege "Matematğin İlkeleri"(1884) eserinde matematik ifadelerinin özel statüsünü temellendirmeye çalışırken, sayıların ne dışsal somut şeyler ne de herhangi bir zihinsel (sübjektif) varlık olduğu sonucuna varır. Frege matematik objeler ile bildirim cümlelerinin anlamlarına (düşünce) ayrı bir statü atfeder, bunların hem duysal dış dünyadan hem de bilincin iç dünyasından ayrı olan üçüncü bir âleme ait olduklarını söyler ("On Thought", 1918). Tartışmanın sonraki evresinde realist görüşe yaklaşan Quine, ampirik bilim tarafından dikkate alınan somut varlıklara ek olarak, soyut olsalar bile matematiksel gerçekliklerin varlığını kabul etmemiz gerektiği sonucuna varır (Quine 1948). Diğer araştırmacılar ise aksine, soyut nesnelere hakkındaki ifadelerin yalnızca araçsal olduğunu, somut nesnelere hakkında sonuçlar çıkarmamıza yardımcı olduklarını ileri sürmüşlerdir. Putnam (1967) ve Hellman (1989), çeşitli matematiksel teorileri ikinci derece kipsel mantıkla denetlemişlerdir. Onların bakış açısına göre, soyut nesnelere gerçek dünyadaki varlık niceleyicinin alanı içinde değillerdir, dolayısıyla onların var olduğunu söyleyemeyiz; ancak soyut nesnelere, söz konusu matematik kuramının aksiyomlarının doğru olduğu diğer olası dünyalar niceleyicilerin aralığında yere sahip olabilir. Dikkate değer başka görüş Carnap tarafından ortaya konulur. Carnap bilimsel bilgimizin dilsel bir yapıda ifade edilmesi gerektiğini ve yeni bir nesne türü hakkında bir teori ortaya koymak istediğimizde, bu nesnelere hakkında konuşmak için dilsel bir temele sahip olmamız gerektiğini vurgular. Carnap'a göre soyut nesnelere gerçekten var olup olmadığı sorusu sözde bir sorudur. Meseleye pragmatik olarak, yani soyut objelerin bilimsel veya diğer araştırmalarda kullanılması için elverişli ve yararlı olup olmadığına bakmak gerekir (Carnap 1950).

Yukarıdaki kısa ve kesinlikle tam olmayan listeden anlaşıldığı gibi, insanı kuşatan dünyanın hem fiziki hem de sosyal gerçekliğini açıklamak üzere başvuru kavramların çoğu soyutlama yoluyla elde edilmiştir. Yukarıdaki sınıflandırma çabasının gösterdiği gibi, soyut olarak türetilen bir dizi kavram, olgusal gerçeklik ile alakalı olguları ve gerçekleri betimlemek için kullanılır. Dahası, soyutlamalar fiziki dünyanın anlaşılmasında aracılık ettiği halde, sosyal gerçekliği adeta var etmektedirler. Somut nesnelerin somutluğunu bile soyutladığımız özelliklerin tespiti yoluyla belirliyoruz. “Somut” olarak nitelendirdiğimiz nesnenin tanımını yapabilmek için zorunlu olarak bir genel kavrama (tür bilgisi) ve söz konusu nesnenin ayırt edici niteliklerini belirleyen kavramlara ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir deyişle, bir nesnenin somutluğunun belirlenmesinde soyutlamaların önemli rolü vardır. Diğer yandan, dünyadaki “somut bir şey” olarak adlandırdığımız şeyler kesinlikle “kendinde şeyler” değildir, algılarımıza dayanarak kavramlaştırdığımız belirlemelerdir, zihinsel kurgulardır. Başka bir deyişle, dış dünyadaki herhangi bir varlığın “nesne” konumuna getirilmesi, ancak onun varlığının bir zihin tarafından kavranmasıyla (dolayısıyla da kavramsallaştırılmasıyla) mümkündür. Böylece, farklı bilgi unsurlarını sunan söz konusu kavramlar arasında işlevsel görev paylaşımının bulunduğu tahmin edilebilir. Bu durumda soyut ve somut kavramlar arasında ontolojik ve kapsamsal olarak karşıtlık ve ayrıklık ilişkilerinin olmadığı anlaşılmaktadır. Klasik anlamda tam ve eksik kapsamanın da bu tür kavramlar arasında gerçekleşmesi mümkün değildir. Somut şeylere dair kavramlaştırmalar dünyadaki varlıkların kapsamsal hiyerarşisini mümkün kılarken, soyutlamalar içlemsel boyutunu ifade eder. Bundan dolayı somut kavramların belirlediği nesnelere için nicel ölçüm ve sayım uygulanabilirken (bir elma, iki elma, yüz elma), bazı soyut kavramlar için ise daha çok dereceyi vurgulayan ölçüm uygulanabilmektedir.

3. Soyut Kavramların Epistemolojik Temellendirilmesi

Kavramların işaret ettikleri nesnelere ontolojik statüsüne bakarak soyut ve somut kavramlar arasındaki ayrımı belirlemek elverişli olmadığı anlaşıldığı için, söz konusu ayrımın epistemolojik olarak, kavramların içerdiği bilginin oluşum prosedürlerine veya işlevlerine göre yapılması daha uygun görünmektedir.

Bu ayrım, gerçekliği kavrama ve kavramlaştırma sürecinde kritik bir öneme sahip olan soyutlama işlemini esas alır. Soyutlama, zihnimizin temel bir yetisi ve bilgi edinme sürecinin önemli bir aşamasıdır. Soyutlama (abstraction –özü çıkarma, ayırma, indirgeme) ve onunla yakın ilişkili olan genelleme prosedürü, ham veriyi çözümlenme, düzenleme ve kullanabilir hale getirmeyi amaçlar. Ham veriyi düzene getirme yolu, ayırtmadan ve birleştirmeden, analiz ve sentezden geçer. Kavramsal düzlemde soyutlama ve genelleme, karmaşık olanı basitleştirmenin yolu olarak işlev görür. Her ikisi de birbiriyle ilişkili ve birbirini tamamlayan süreçlerdir, fakat konu edindikleri özellikler türü açısından farklıdır (Çüçen 2009: 58). Nesnel gerçeklikteki nesnelere veya olguları analiz etme yoluyla onlardaki çeşitli özellikleri veya unsurları belirleyebiliriz ve düşünsel edimle nesneyi bazı özelliklerden ayrı (genelleme), veya bazı özellikleri nesneden ayrı (soyutlama) tasvir edebiliriz. *Soyutlama, böylece bir nesnenin herhangi bir özelliğini diğerlerinden ve nesnenin kendisinden ayırarak tek başına ele almaya yönelik düşünsel işlemdir.* Bazen soyutlama, genellemeyi de kapsayan işlev, “genel kavramın onun kapsadığı tikellerden türetilmesi” (Russo & Williamson 2010: 3) olarak daha geniş anlamda kullanılmaktadır. Buna uygun olarak bazı araştırmacılar soyutlamayı genel olarak kavramlaştırma sürecinde algısal olanın zihinsel bir oluşuma dönüşmesi olarak tanımlar: “Bir duyu algısından ve zihinsel bir görüntüden türetilen basit bir kavrayış sürecine soyutlama denir” (Cothran 2000:11). Bununla birlikte, kavramların çeşitliliğinin anlaşılması açısından soyutlama ve genelleme edimlerini birbirinden ayırabilmek ve soyutlamanın spesifik işlevini anlamak son derece önemlidir. Soyutlama ve genellemeler her tür kavramın oluşumunda belirli ölçüde yer

almaktadır, ancak özellikle konu ve içeriklerinin soyutlama yoluyla, yani somut nesnelerin özelliklerini düşünsel bir edimle nesneden uzaklaştırıp ayrı olarak ele almak yoluyla oluşan kavramlar soyut kavramlar olarak isimlendirilir.

Bu sefer aralarındaki farkı aramak yerine, onların birbirini tamamlayıcı işlevlerini dikkate almak, bunların doğası hakkında daha önemli bilgi sunabilir. Bu konuda Aristoteles'in "Kategoriler" kitabında yapılan sınıflandırma şekli araştırmamız için ışık tutabilir. Aristoteles'in bütün dilsel ifadeleri kategoriler tasnifi altında belirleme çabası, dildeki kelimelerin ontolojik olarak farklı şeylere işaret ettiği tespitinden ve bütün bunların türlerini belirleme ihtiyacından doğar (Aristoteles 2020: 7). Bu açıdan bakıldığında, Aristoteles'in yaptığı tasnif oldukça kapsayıcı ve tatmin edici görünmektedir: Nesnel tekil varlıklara işaret eden birincil öz somut kavramları, ikincil öz tümel/genel kavramları, geride kalan dokuz kategori altında bulunan ifadeler ise nitelikleri ve var olma durumlarını ifade eden soyut kavramları kapsamaktadır. Son dokuz kategorinin, böylece, soyutlama yoluyla kavramlaştırılan kelimeler için cins-tür gibi belirlemeleri bulmak ve böylece sistematik hale getirmek için geliştirildiği anlaşılır. Bu gruptaki kelimeler, birincil özleri olmaksızın var olmayan özellikler, durumlar, değerlendirmeler gibi hususlara işaret ettikleri için, bunlar için farklı bir sınıflandırma prensibi uygulanmalıdır. Birincil özler olarak nesnel için, mevcut bireysel varlıkları kapsayan basit bir taksonomik sınıflandırma işlemi uygulandığı halde, soyutlamalar için böyle bir sınıflandırma yapılamaz. Çünkü soyut kavramın belirlediği nitelik, aynı tür veya sınıfa dâhil olmayan çeşitli nesne ve varlıklarda aynı zamanda bulunabilir. Örneğin, mavilik, büyüklük, iyilik gibi kavramlar aynı zamanda hem hayvan hem bitki hem de cansız doğaya ait nesne ve olgularda tespit edilebilen, ancak söz konusu varlıkların kategorilerine indirgenemez bir özelliktir. Bu durumda, soyut kavramların belirlediği özellik ve değerlendirmelerin tasnifi, farklı prosedüre göre gerçekleşmelidir (Wiemer-Hastings et al. 2004: 1455-1256).

Aristoteles, son dokuz kategori altında bütün somut varlıklara yüklenebilen en genel ontolojik nitelikleri belirlerken bunların işlevlerini esas alır. Buna benzer bir şekilde, soyut ve somut kavramlar arasındaki farkın belirlenmesinde de zihnin ve dilin işlevleri dikkate alınabilir. Bilişin temel işlevleri arasında ayırma ve birleştirme yer almaktadır (Binder et al. 2005: 906). Jakobson (1990) buna benzer bir şekilde dildeki *seçme* ve *birleştirme* diye iki temel işlevden bahsetmektedir. Somut nesnelere sınıflandırılırken bunlar başta bütünsellik açısından tespit edilir ve sonra ayrı ayrı gruplara (tür, cins vs..) dahil edilir. Soyutlamaların ise tam tersine, önce bütünsel varlıklardan ayrıştırılarak, sonra da spesifik işlevlerine göre belirli kategori altında toplandığını izlemek mümkündür. Biyolojik gereksinimlerden dolayı bütünsel bir algı daha öncelikli olduğundan, somut nesnelere belirlenmesi bilgi edinmenin ilk aşamasını oluşturur (Reisberg, 2007: 66-70). Soyutlamalar ise, daha ileriki ve daha gelişmiş bir analitik incelemenin sonucu olarak elde edilir (Barsalou & Wiemer-Hastings 2005: 157). Özetle, somut kavramlar nesnel gerçeklikle karşılaşma sonucunda kazanılır, soyutlamalar ise somut kavramların sunduğu bilginin analiziyle elde edilir. Böylece, soyut kavramlar, somut kavramlara göre daha yüksek derecedeki bir bilişsel faaliyeti gerektirmektedirler. Başka bir ifade ile soyutlamalar, bilgi üretim sürecinin ilerlemiş bir aşamasının ürünleridir.

Bu tahminimiz, zihinsel süreçleri deneysel olarak inceleyen nöropsikoloji alanında yapılan çağdaş araştırmaların sonuçlarıyla desteklenmektedir. Buna göre, beş duyu aracılığıyla algılanan nesnelere algısal özelliklerinin deneyiminin, somut kavramların edinilmesinde kilit bir rol oynadığı görülmektedir. Ancak soyut kavramlar, herhangi bir doğrudan algısal girdi olmaksızın dil bağlamında (ve dil aracılığıyla) edinilebilir. Bu tespitlere dayanarak, soyut kavramların somut kavramlardan daha zengin çağrışımlara ve hatta daha fazla anlama sahip olduğu iddia edilmektedir. Soyut kavramın belirlediği şey (örneğin, güzellik) farklı tür ve cins nesnelere tespit edilebildiğinden, soyut kavramın anlamı daha fazla bağlamdan bağlama değişiklik gösterir. Araştırmacılar soyut kavramların çoklu anlamlara sahip olma kapasitesini, zihnimizin çağrışımsal ağının işlevine

bağlamaktadırlar. Buna karşın somut kavramlar, daha katı olan kategorik bir ağına işlevine tabidir. Bu yaklaşım, kategori (cins, tür vs) açısından birbiriyile alakasız olan nesnelere aynı soyut kavramın ilişkilendirebildiğini açıklamaya yardım eder. Soyut kavramların semantik düzlemde gösterdikleri esneklik, böylece zihnimizin çağrışımsal ağlarının işlenişine bağlı olmalarıyla açıklanmaktadır (Crutch & Warrington 2005: 623).

Yukarıdaki açıklamalar bağlamında, kavrayışlarımızın ve dolayısıyla kavramların oluşumunda etkili olan bilişsel süreç türünü dikkate alarak, somuttan soyuta geçişi yansıtan aşamaları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

1) Somut Olanın Tespiti: Belirli uzay ve zaman koşullarında, belirli form ve madde parametreleriyle var olabilen, birden fazla duyu verisinin **bilişsel senteziyle** bir bütünlük olarak tespit edilebilen reel nesnelere ve varlıklar. Benzer bilişsel edimle (dolaysız veya dolaylı olarak) algılanan söz konusu varlıkların yapısal unsurları, oluşumları ve etkileri bu gruba dâhil edilebilir. Somut olanı kavramasıyla tekil veya tümel (genel) kavramlar türetilebilir.

2) Somut Olanın Genellemesi: Bu aşamada ortak özellikleri taşıyan bir takım somut nesnelere bir sınıfa dâhil edilir (*sentez*) ve belirli bir gösterge ile ilişkilendirilerek tümel kavramlar elde edilir. Bu sınıfa dâhil edilen nesnelere özelliklerinin analizi sonucunda zorunlu ile zorunlu olmayan özellikler arasında ayırım yapılır. Zorunlu özellikler, kavramın kapsadığı tüm varlıkların ortak özelliği sayılır. Kavramın içlemi zorunlu olmayan özellikler ile zamansal ve mekânsal belirlenimlerinden ayrıştırıldığı için genelleme bir tür soyutlama olarak değerlendirilebilir.

3) Basit (Temel) Soyutlama: Bu işlemde somut bir nesnenin herhangi bir niteliği, hali, durumu, eylemi vs. diğerlerinden ve nesnenin kendisinden ayrı olarak ele alınır (*ayrıştırılır*) ve belirli bir gösterge ile ilişkilendirilir.

4) İleri Derece Soyutlama: a) Soyut Olanın Genellemesi: Bu aşamada soyutlama yoluyla elde edilen soyut kavramlar fonksiyonlarına göre belirli sınıflara dâhil edilir. Bu şekilde kategoriler ve değerlendirmeler oluşturulur. b) Soyutlamaların İlişkilendirilmesi: Bu durumda soyutlama yoluyla elde edilen kavramlar arasında nesnel ilişkiler tespit edilir ve göstergeler vasıtasıyla kavramsallaştırılır. Bu gruba, bilimsel ve matematiksel kavramlar ve ifadeler dâhil edilebilir.

5) Kurgusal Kavramlar: Bu durumda soyut veya somut kavramlar arasında olgusal nesnellikte var olmayan (veya henüz kanıtlanmamış) ilişkilendirmeler yapılır ve göstergeler vasıtasıyla kavramsallaştırılır. Bu gruba hipotezler, hayali karakter ve “boş kavramlar” dâhil edilebilir.

Kavramsallaştırma sürecine dair yapmış olduğumuz kısa inceleme, soyut kavramların tek biçimli bir grup oluşturmadığını göstererek, söz konusu kavramların özünün ve işlevlerinin anlaşılması açısından daha ayrıntılı ve geniş bir tasnifin yapılması gerektiğine işaret eder.

4. Soyut Kavramların Dilde İfade Edilişi Sorunu

Dil sayesinde kavramlar ve içerdikleri bilgiler muhafaza edilebilir, paylaşılabilir ve incelenebilir hale gelmektedir. Düşünceyi ve onun unsuru olan kavramı dil aracılığıyla tanıyabiliyoruz. Ama dil, düşünceyi temsil ederken ve gerçekliği yansıtırken kusursuz ve tarafsız olmaktan uzaktır. Dil, dünyanın veya nesnel gerçekliğin mantıksal kalıbını ifşa etmekten çok insanın zihinsel yetilerini/işlevlerini ve kendi gramatikal araçların yapısını yansıtır ve buna göre kendinde bir sınıflandırma yapar (Borghini 2020). Örneğin, dil nesnelere sınıflandırırken, kendisini oldukça dar olan gramatikal kategorilere sığdırmak zorunda olduğu için, kavramın dilbilgisel formu ile kavramın semantik içeriği arasında tam olarak örtüşme söz konusu değildir. Genellikle düşünmenin

konusu/nesnesi olan her şey bir “konu” konumuna getirildiğinde, nesnel realitedeki ontolojik statüsüne bakılmaksızın “isim” şeklini kazanmaya eğilimli hale gelir.

Dilbilgisel olarak isimleştirme/adlaştırma (Linguistic nominalization) durumu olarak bilinen söz konusu eğilim sayesinde, nesnel gerçeklikte bağımsız bir ontolojik statüye sahip olmayan nitelikler, ilinekler, vs. dilbilgisel olarak somut varlıkları temsil eden sözcüklerle aynı kategoriye, isimler sınıfına yerleştirilir. Bu süreç, genellikle bir sıfatın, zarfın veya fiilin isim haline getirilmesiyle meydana gelir. Türkçede, soyut kavramlar sıklıkla -lık, -lik, -luk ekleri vasıtasıyla oluşturulur. Örneğin, “kişilik”, “dürüstlük”, “güzellik”, “yenilik” vb. Bunun yanında, salt isimlerle ifade edilmiş soyut kavramların sayısı Türkçede oldukça fazladır. Örneğin, “adalet”, “ölçü”, “sevgi”, “vicdan”, “cesaret”, “akıl” vb. Aynı şekilde eylemlere dair soyutlamalar fiilleri gramatikal olarak isim işlevini gören mastar haline dönüştürür: “koşu”, “gidiş”, “bekleyiş”, “konuşma”, “çalışma”, “yüzme” vb.

Dilin, söz konusu işgüzarlığı neticesinde dilbilgisel olarak isim kılıfına bürünen soyut kavramlar böylece algılarımızda somut kavramlar gibi bağımsız bir varlık, bir öz (entity) görünümünü kazanırlar. Çünkü insanlar genellikle isimlerin nesnelere işaret eden simgeler olduğunu varsayıyorlar (Gentner 1981: 176). Dil böylece, bir yandan, zihnimizin ürünü olan soyutlamaları “vücuda büründürerek” onları ele anılabilir kılmakta; diğer yandan soyut kavramların gerçek doğası hakkındaki izlenimlerimizi çarpıtmaktadır. Bu hile, çocukluğundan itibaren dünyayı dil ile eş zamanlı ve çoğunlukla dil aracılığıyla tanıyan çağdaş insanlar için oldukça fark edilmez olmaktadır. Dilin teknik kısıtlılığından dolayı gerçekleşen bu durumun insanlık tarihinde ve medeniyetinde bıraktığı etkiyi asla küçümsememek gerekir. Somut kavramlarla kıyasladığında daha rafine, zamansal ve mekânsal sınırlılıklardan ve kusurlardan arındırılmış olan ideal ve mükemmel şeyleri temsil eden soyut ve genel kavramların, insanların hayranlığını kazanması ve özel ilgi uyandırması son derece doğaldır. Bu hayranlık ve gizem, zamanla algılananın ötesi bir varlık boyutunun mevcut olduğu izlenimi yaratmasına sebep olmuştur. Aslında

mitolojik ve metafizik düşüncenin temelinde soyut kavramların ifade ediliş tarzının yattığını görmek mümkündür. Antik felsefede kavramsal olarak Pisagor'un sayılara, Platon'un "Eidoslar"a, Heraklitos'un "Logos"a yüklediği önem, Orta Çağda nominalizm-realizm ya da tümeller tartışması gibi felsefi kuramlar hepsi belki söz konusu dilsel kategori hatasına bağlı olarak gelişmiştir. Wittgenstein'in da tahmin ettiği gibi, felsefe sorunlarının çoğunun "soru olarak ortaya çıkmaları, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına dayanır" (Wittgenstein 2013:11).

Sonuç

Soyut kavramların doğasını, ontolojik ve epistemolojik boyutlarını araştırmayı amaçlayan çalışmamızda, soyut kavramların başka tür kavramlarla olan ilişkileri, özellikleri, oluşum süreci, işlevleri ve çeşitleri incelemeye tabi tutulmuştur. Öncelikle soyut kavramların daha açıklayıcı tanımını elde etmek üzere, soyut/somut kavramların aralarındaki farkı belirleyen kriterler ve her iki kavram grubuna dahil edilebilen kavramların özellikleri araştırılmıştır. İnceleme, kavramların işaret ettiği nesnelere (konuların) ontolojik statüsüne göre soyut kavramların tanımının yapılmasının verimli olmadığını göstermiştir. Yaptığımız incelemenin gösterdiği gibi soyut kavramlar, somut şeylerin özellikleri ve durumlarından türetildikleri ve hepsi gerek fiziki gerekse sosyal gerçeklik hakkında bilgi sundukları için farklı bir ontolojik statüye sahip olamazlar. Somut ile soyut kavramların temsil ettikleri şeylerin sınıflamasını yapma girişimimiz, bunlar arasında net bir ayırım yapabilmenin mümkün olmadığını göstermektedir. Soyut ve somut kavramlar arasındaki temel farklılığın bunların oluşma süreci ve prosedürlerinde bulunduğunu düşündüğümüzden, ayırımın ontolojik olmaktan çok epistemolojik olduğu kanaatindeyiz. Yaptığımız araştırmaya dayanarak, soyut kavramların doğasını daha net bir şekilde açıklayacağını düşündüğümüz aşağıdaki tanımı önermekteyiz:

Soyut kavramlar, somut nesnelere herhangi bir niteliğini (halini, ilişkisini, etkisini, değerlendirilmesini vs.) diğerlerinden ve nesnenin kendisinden ayırarak tek başına düşünülmesi sonucunda oluşan zihinsel temsillerdir.

Araştırmamız ayrıca soyut kavramların somut kavramlarla kıyaslandığında, sayısı ve niteliksel çeşitliği açısından beklenebildiğinden daha kalabalık bir grup oluşturduğunu göstermiştir. Soyut kavramların taksonomisinin de farklı prensiplere göre yapılması gerektiğini görmekteyiz. Somut nesnelere ilişkin kavramların sınıflandırılmasında öncelikle nesnelere bütünsellik açısından tespit edilir ve sonra hiyerarşik gruplara (tür, cins vs..) dahil edilir. Soyut kavramların işaret ettiği hususlar ise tam tersine, önce bütünsel varlıklardan ayrıştırılır, sonra da spesifik işlevlerine göre belirli kategori (form, renk, mekân vs.) altında toplanır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, soyut kavramlar ontolojik olarak somut nesnelere bağlı. Soyut kavramlar, somut nesnelere dair deneyimlerin ve kavrayışların ileriki analiziyle elde edilir. Türeyiş açısından ikincil ve dolaylı olması, soyut kavramların önemini ve bilişsel değerini azaltmaz. Tersine, soyut kavramlar daha ileri bir bilgi işleyiş seviyesinin ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadır. İncelememiz, ayrıca, soyut ve somut kavramlar arasında mantıksal olarak karşıtlık ve ayrıklık ilişkilerinin de bulunmadığını göstermektedir. Bu tür kavramlar daha çok birbirini tamamlayan süreçlerin neticesi ve birbirlerinin içkin unsurları olarak anlaşılmalıdır. Somut şeylere dair kavramlaştırmalar dünyadaki varlıkların kapsamsal hiyerarşisini mümkün kılarken, soyutlamalar içlemsel boyutunu ifade eder. Somut nesnelere dair algılar ve kavrayışlar olmaksızın soyut kavramların türetilmesi mümkün olmadığı gibi, soyutlamaların sağladığı betimleyici tasvirlerle başvurmadan varlıkların sınıflandırılmasını yapmak da mümkün değildir. Söz konusu kavram türleri arasındaki işlevsel görev dağılımının ve karşılıklı tamamlayıcılığının dikkate alınması, bilgi oluşum sürecinin anlaşılmasına da katkıda bulunur.

Soyut kavramların ifade edilmesinde genellikle dilsel gösterge (terim) olarak isim ve sıfat gibi dilbilgisel sözcük türleri kullanılmaktadır. Soyut kavramların isimler aracılığıyla ifade edilmesi, somut kavramlara benzer bir şekilde bağımsız bir

öze sahip oldukları izlenimi yaratmakta ve kullanıcıların kategori hatasına düşmeleri tehlikesini doğurmaktadır. Bu durum hakkında farkındalığın arttırılması, gerek geniş kitlelere verilen eleştirel düşünce eğitimi sırasında, gerekse ağırlıklı olarak soyut kavramlar aracılığıyla bilgileri ifade eden sosyal bilimler alanındaki araştırmalarda büyük önem taşımaktadır.

Ontological And Epistemological Dimensions Of Abstract Concepts

Summary

Svitlana NESTEROVA COŞKUN

Assist. Prof. Dr.

Bartın University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bartın, TR

ORCID: 0000-0003-4128-708X

scoskun@bartin.edu.tr

Introduction

According to the nature of the things/topics they refer to concepts can be concrete or abstract. Abstract concepts are of great importance and are widely used both in everyday life and in the cultural and intellectual sphere. However, in today's education and research agenda, we see that the nature of abstract concepts is not given enough importance. The lack of knowledge about the nature and functions of abstract concepts leads to the exaggeration or underestimation of the existential features expressed in abstract concepts in daily life, and also causes methodological difficulties that researchers encounter in philosophy as well as in science. It seems necessary to carry out a comprehensive examination of the nature, properties and functions of abstract concepts, especially in terms of gaining the critical thinking competence needed today. This study aims to discuss the deficiencies in the current field literature and to examine the nature and properties of abstract concepts. In order to obtain a more precise definition, we will first examine the criteria for distinguishing between abstract and concrete concepts, and then we will consider the process of formation of abstract concepts and the problems that arise in connection with the way they are expressed in language.

1. The problem of defining abstract concepts and the analysis of existing definitions

The problem of definition is one of the main ones in the study of abstract concepts. Definitions of abstract concepts are usually given within the framework of the distinction and opposition of the terms "concrete/abstract". In explanations of abstract concepts, expressions such as "not perceived by the senses" and "existing only in the mind" are often encountered. However, it is clear that such important things for our life as oxygen, although they are not perceived by emotions, do not exist "only in the mind." However, we see that abstract concepts such as weight, light, and pain point to qualities perceived by the emotions. Therefore, it can be said that the descriptions under consideration do not reflect the nature of abstract concepts. Some concepts that may have references in objective reality, are like abstract concepts because they describe what objects are, rather than what they are. An example is the concept of "gift". In the sentence "This is a gift", what is meant by "gift" is most likely is an object. However,

when we state that the object in question is a "gift", we are giving information not about what the object is, but about how it was received. In other words, when the concept of "gift" functions as a predicate in a sentence, it provides information about the situational attribute of an object, and not about its class / species affiliation. From the point of view of describing the ontological position of subjects, which are indicated by such concepts as personality, gift, trap, author, one can imagine them as a specific object endowed with a certain additional quality. However, in this case, the concept is used to emphasize a certain quality of the subject under consideration and especially to emphasize it, although it presupposes a specific subject and includes it internally.

On the other hand, attributes such as "way of being", "quality" and "property", which are the majority in the definition of an "abstract" concept, do not cover the diversity of all subjects represented by abstract concepts. Abstract concepts differ not only in subject and function, but also in the degree of abstraction (Setti & Caramelli 2005:1998). Some represent perceived qualities (sweetness, redness, roundness, etc. Others, such as categories, are the result of further abstraction and generalization (taste, color, shape, quality, etc.).

2. Types of abstract and concrete concepts

In the hope of finding a criterion for distinguishing between concrete and abstract concepts, we considered it appropriate to single out subgroups that can be included in these classes, taking into account the ontological status of the objects to which they refer. In classifying, we started with single objects whose existence in objective reality can be empirically confirmed, continued with concepts whose specificity was less clear, and finally supplemented our list with objects that are clearly abstract or even fictional:

1. Objects and entities whose existence can be determined empirically (directly or indirectly) in objective reality. (Man, Lake, Building, Sun).
2. Components, parts and substances (Eye, Water, Stone) of objects and entities whose properties are mentioned above.
3. Formations (Group, Street, City) that are formed by the combination of objects and entities whose properties are mentioned above.
4. Physical effects of tangible objects and entities (electromagnetic waves, electricity, internet, WIFI, rainbow, dawn).
5. Actions and activities (work, jogging, swimming, conversation).
6. Facts, events and events related to situations involving concrete objects (death, marriage, war, terror, concert, surprise).
7. Attributes of tangible objects and entities (heaviness, brightness, heat, yellowness).
8. Evaluations of the qualities of concrete objects (difference, multiplicity, similarity, accuracy, size, development, success)
9. The attributes and dimensions of objective reality (time, space, energy, acceleration, matter, form).
10. Concepts of social reality and relationships (right, justice, responsibility, loyalty, Corruption).
11. Mathematical terms and ideal objects (numbers, geometric shapes).

12. Scientific Hypotheses (ether, dark matter).
13. Fictional and Fictional Characters (James Bond, Mickey Mouse)
14. Empty concepts (round square).

As the above classification effort shows, it is quite difficult, if not impossible, to make an absolute distinction between abstract and concrete concepts based on ontological criteria and to decide where to draw this line. Although it is possible to see the "independent, singular entity" feature to some extent in the concepts in the 1st, 2nd and 3rd groups in the table, it is not possible to find this feature for the facts and events in the objective reality determined in the 4th, 5th and 6th lines. However, the concepts identified in the 7th, 8th, 9th and 10th lines are abstract in nature, but the phenomena they point to in both the physical and social world are ontologically very close to the concepts in the 5th and 6th groups. The ontological status of the concepts gathered in the last two groups is even more different, because they are not concrete and do not conform to the characteristics of abstract concepts.

3. Epistemological Grounding of Abstract Concepts

Since it has become clear that it is not possible to distinguish between abstract and concrete concepts by looking at the ontological status of the objects they refer to, it seems more appropriate to make the distinction epistemologically, according to the procedures of comprehension. In addition, the functions of the mind and language can be taken into account. Among the basic functions of cognition are separation and unification (Binder et al. 2005: 906). Similarly, Jakobson (1990) mentions two basic functions in language, namely selection and combination. While categorizing concrete objects, they are first identified in terms of integrity and then included in separate groups (species, genus, etc.). On the contrary, in separation or abstraction, it is possible to observe that they are first separated from holistic entities and then gathered under a certain category according to their specific functions. Abstraction, in this case, is the intellectual process of dealing with any feature of an object by separating it from the others and the object itself. In the context of the explanations above, it is possible to list the stages reflecting the transition from concrete to abstract, taking into account the type of cognitive process that is effective in the formation of our understandings and therefore concepts:

1) Determination of the Concrete: Real objects and entities that can exist in certain space and time conditions, with certain form and matter parameters, and can be determined as a whole by the cognitive synthesis of more than one sense data. By grasping the concrete, singular or universal (general) concepts can be derived.

2) Generalization of the Concrete: At this stage, some concrete objects with common features are included in a class (synthesis) and they acquire universal concepts by associating them with a certain indicator.

3) Simple (Basic) Abstraction: In this process, any quality, state, action of a concrete object is considered separately from the others and the object itself (decomposed) and associated with a certain sign.

4) Advanced Abstraction: a) Generalization of the Abstract: At this stage, abstractions are included in certain classes according to their functions, and categories and evaluations are created in this way. b) Associating Abstractions: In this case,

objective relationships are determined between the concepts obtained through abstraction. Scientific and mathematical concepts and expressions can be included in this group.

5) Fictional Concepts: In this case, associations that do not exist in factual objectivity (or have not been proven yet) are made between abstract or concrete concepts and are conceptualized through signs. Hypotheses, fictitious character and "empty concepts" can be included in this group.

4. The Problem of Expressing Abstract Concepts in Language

Since language has to fit objects into a few grammatical categories when classifying them, there is no exact correspondence between the grammatical form of the concept and the semantic content of the concept. Grammatical word types such as nouns and adjectives are generally used as linguistic indicators (terms) in expressing abstract concepts. Expressing abstract concepts through nouns creates the impression that they have an independent essence, similar to concrete concepts, and creates the danger of users falling into category error. Increasing awareness about this situation is of great importance both during critical thinking education and in research in the field of social sciences, which mainly expresses information through abstract concepts.

5. Conclusion

Based on our research, we propose the following definition, which we think will explain the nature of abstract concepts more clearly: Abstract concepts are mental representations that are formed as a result of thinking alone by separating any quality (state, relationship, effect, evaluation, etc.) of concrete objects from others and the object itself.

Our research showed that the ontological status of abstract concepts depends on concrete objects. Abstract concepts are obtained through further analysis of experiences and understandings of concrete objects. Being secondary and indirect in terms of derivation does not reduce the importance and cognitive value of abstract concepts. On the contrary, abstract concepts appear as products of a higher level of information processing. Our analysis also shows that there are no logically contradictory and divergent relations between abstract and concrete concepts. Such concepts should rather be understood as the result of processes that complement each other and as immanent elements of each other. While conceptualizations of tangible things enable the extantional hierarchy of beings in the world, abstractions express the intensional dimension. It is not possible to derive abstract concepts without perceptions and understandings of concrete objects, and it is not possible to classify entities without resorting to descriptions provided by abstractions. Considering the functional division of tasks and mutual complementarity among these types of concepts also contributes to an understanding of the knowledge formation process.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Akıncı, S. ve Ünder, H.A. (2013). *Klasik Mantık*. Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Alper, Ö.M. ve Hacinebioğlu, İ.L. (2009). *Mantık*. İstanbul: Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Aristoteles, (2020). *Kategoriler* (çev. Y. Gurur Sev). İstanbul: Pınhan Yayınları.
- Barsalou, L. W. & Wiemer-Hastings, K. (2005). Situating abstract concepts. *Grounding cognition: The role of perception and action in memory, language, and thinking* (ed. D. Pecher & R. A. Zwaan, pp. 129–163). Cambridge: Cambridge University Press.
- Binder J. R., Westbury C. F., McKiernan K. A., Possing E. T., & Medler D. A. (2005). Distinct Brain Systems for Processing Concrete and Abstract Concepts. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 17(6), 905–917, doi: 10.1162/0898929054021102.
- Borghi, A.M. (2020). A Future of Words: Language and the Challenge of Abstract Concepts. *Journal of Cognition*, 3 (1): 42, 1–18.
- Buzaglo, M. (2002). *The Logic of Concept Expansion* (1st edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- Carnap, Rudolf. (1950). Empiricism, Semantics, and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*, 4(11), 20–40.
- Cothran, M. (2000). *Traditional Logic: Introduction to Formal Logic*, Memoria Press: Kentucky.
- Crutch, S.J. & Warrington, E.K. (2005). Abstract and concrete concepts have structurally different representational frameworks. *Brain*, 128 (3), 615–627.
- Çuçen, A.K. (2009). *Mantık* (6. Baskı). Bursa: Asa.
- Falguera, J.L., Martínez-Vidal, G. & Rosen, G. (Winter 2021 Edition). Abstract Objects, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/abstract-objects/>>.
- Frege, G. (1951). On Concept and Object (translated by P. T. Geach). *Mind*, 60 (238), 168-180.
- Frege, G. (1960), *Function and Concept, Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (ed. Peter Geach & Max Black, 2nd edition, 21-35). Oxford: Basil Blackwell.
- Friedlander, J. Abstract, Concrete, General and Specific Terms, HCC Learning Web, (<https://learning.hccs.edu/faculty/peggy.porter/sentences/abstract-concrete-general-and-specific-terms>), erişim tarihi 10.01.2023.
- Gentner, D. (1981). Some interesting differences between verbs and nouns. *Cognition and Brain Theory*, 4 (2), 161–178.

Jakobson R. (1990). Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances, *On Language* (ed. Linda R Waugh, 115-133). Cambridge: Harvard University Press.

Margolis, E. (2007). The Ontology of Concepts—Abstract Objects or Mental Representations? *Nous*, 41(4), 561–593.

Öner, N. (1986). *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Özlem, D. (2004). *Mantık –Klasik/ Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*. İstanbul: İnkilap.

Parlatır İ., Gözaydın N. ve Zülfikar H. (1988). *Türkçe Sözlük I-II*. Ankara: TDK Yayınları.

Quine, W. V. O. (1948). On What There Is. *The Review of Metaphysics*, 2(5), 21–38.

Reisberg, D. (2007). *Cognition*. NY-London: W.W. Norton & Company.

Russo F. & Williamson J. (2010). *Key Terms in Logic*. Chennai, India: Continuum.

Setti, A. & Caramelli, N. (2005). Different domains in abstract concepts. *XXVII Annual Conference of Cognitive Science Society. Stresa, Italy, 21-23 July. New Jersey: Cognitive Science Society, 1997-2002.*

Wiemer-Hastings K., Barnard K.K. & Faelnar, J. (2004). Structural differences in abstract and concrete item categories. *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, 26(26), 1452-1457.

Wiemer-Hastings K., Xu, X. (2005). Content Differences for Abstract and Concrete Concepts. *Cognitive Science*, 29 (5), 719-736.

Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus Logico-Philosophicus* (çev. O.Aruoba). İstanbul: Metis Yayınları.

Zalta E. (2020). Principia Metaphysica, a compilation of the theorems of the theory of abstract objects. *Review of Symbolic Logic*, 13 (1), 206–218.



Makale Geliş | Received: 19.06.2022
Makale Kabul | Accepted: 06.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1132780

Adebayo AINA

Dr. | Dr.
Olabisi Onabanjo University, Department of Philosophy, Ago-Iwoye, Nigeria.
Orcid: 0000-0002-8905-275X
adebayoaina@oouagoiwoye.edu.ng

In Quest for Individual-Community Relationship in Contemporary Age: Lessons from African (Yoruba) Thought System

Abstract: The contemporary African society is infiltrated with the consequences of post-independence cultures of individualism: terrorism, corruption, climate change, unstable and irresponsible government, poverty, greediness, etc. This has adversely affected the cherished African communal existence from her social through political to religious values. As a result of this, there is an urgent need to addressing these anomalies in African society through a genuine alignment between the individual and the community as embedded in Yoruba thought system. This study employed both the expository and analytical approaches in philosophy. These will undoubtedly promote and revamp, in Africa again, the spirit of individual initiatives within the framework of the communal structure without suppressing one for the other. This balancing strategy is basic towards achievement of human personality formation, reformation and development in Africa continent today.

Keywords: Communitarianism, Humanism, Individualism, Personality, Yoruba Cultural Value

Yakınçağ'da Birey- Cemaat İlişkilerinin Peşinde: Afrika (Yoruba) Düşünce Sisteminden Dersler

Özet: Bağımsızlık-sonrası gelişen sonuçlarla bireycilik kültürleri Çağdaş Afrika toplumuna sızmıştır: terörizm, yolsuzluk, iklim değişikliği, istikrarsız ve sorumsuz hükümet, yoksulluk, açgözlülük, vb. Bu durum sosyal ve politik değerlerden dini değerlere kadar kıymetli Afrika komünal varoluşunu olumsuz yönde etkiledi. Bunun bir sonucu olarak, Afrika toplumundaki bu anomalileri, Yoruba düşünce sistemine gömülü olarak birey ve cemaat arasında hakiki bir uyum yoluyla ele almaya acil ihtiyaç vardır. Bu çalışmada felsefenin hem açıklayıcı hem de analitik yaklaşımları kullanıldı. Şüphesiz, bunlar Afrika'da, komünal yapı çerçevesinde bireysel girişimlerin ruhunu, birinin diğerini baskı altına almayacağı şekilde teşvik edecek ve canlandıracaktır. Bu dengeleme stratejisi, bugün Afrika kıtasında insanın kişiliği formasyonu, reformasyonu ve gelişiminin gerçekleştirilmesine yönelik temeldir.

Anahtar Sözcükler: Komüniteryanizm, Hümanizm, Bireycilik, Kişilik, Yoruba Kültürel Değeri.

Introduction

The paper addresses the historic tension of individual-community relationship in contemporary society using the traditional Yoruba (African) moderate communitarian value system as pivotal for resolving some of the experienced challenges therein. The discourse dominates the 1980s Western public space on the means toward promoting a common good in respect to the scope, power and concept. Most often the capacity of the discourse could not proffer harmonious relationship in the society but rather escalates in an extra-ordinary discordant way. Thus, the traditional Yoruba thought system attempts to fill this gap of disaffections. For the sake of discussion, the paper is divided into three sections: (1) Individual- Community tension in Contemporary Discourse; (2) the traditional Yoruba Moderate Communitarian system; and (3) the implications of the traditional Yoruba (African) Moderate Communitarian system to contemporary age.

Individual- Community tension in Contemporary Discourse

The historical trend of the word, individualism, has its root in the earlier works of Robert Nozick (1974), Ronald Dworkin (1985), and John Rawls (1971) despite the fact that the last two have moved toward a partial acknowledgement of some elements of Communitarian principles. Individual position strictly concerns with the critics of Communitarian. It argues that the individual agents are rather independent of any societal influence in their formation and value preferences (Etzioni 1996: 3-4). It precludes the social scientific evidence about the evil of isolation; the cherished attachment of man for communal principle, perhaps the social anchoring of reason itself; and the advantages of interactive influence of society members on one another. In short, the principle upholds the aggregation of individual preference as being intrinsic without membership in, influence from or regard for a community. Allen Buchanan adds that individualism revolves around the enforcement of the basic individual civil and political rights such as the right to freedom of expression, religion, thought and association, the right to political

participation and the right of due legal process (Buchanan 1989: 854). Also, Will Kymlicka canvases for political morality on behalf of individualism on the ground that the state should extend equal concern and dignity to each person's interest in leading a life that is in fact good (Kymlicka 1989: 13). However, the basic traits of contemporary individual discourse include, first, the principle of autonomy. Autonomy denotes the capacity for self-direction without constraint which is nurtured by, and can be exercised properly only under, specific social conditions. Scholars in this train of thought, Mill, Nozick and Dworkin, are of the view that the state ought to treat people as equals, that all have an unalienable right to equal concern and respect. The second is the priority of autonomy over any considerable value. The final priority emphasizes the importance of element of good life of everyone against any primitive regards for some specific good. In short, it strictly relates with values conceived from individual perspective rather than being dictated from some extraneous frontiers (Mason 1993:230-232). However, despite the commitment to this intense on individualism by the Western democracies, it produces what Francis Fukuyama refers to as negative social trends which graduate with time to constitute a 'great disruption' in the social value system (Fukuyama 1995:5). Some of the fall out today include crime and social disorder; the decline of kinship system; de-industrialization; low fertility syndrome; increased divorce; out-of-wedlock childbearing; mental illness; declined trust and confidentiality in institutions; etc. Thus, individual trivializes the activities that should be jealously guarded and nourished. He condemns invasion of privacy, to the extent of condoning immoral contents (homosexual, lesbianism, gay practices, terrorism, corruption, etc). He celebrates and equates freedom without submission to an exacting discipline such as the right to do as one pleases to the right to change one's mind at will. He affirms private life as primary culture laden with freedom of religion, speech, sexual preference, economic freedom, etc. Thus, the objection by the public agents over these comprehensive indictments of individualism raised issues on the corruption of practices by institutions.

Communitarian is concerned with the bond of community in its creation, maintenance, and reproduction. It is originally coined by liberal scholars to block all thought of the system by critics. Though differ in their submissions, the communitarian theorists, Sandel (1982), Macintyre (1984), Walzer (1984) and Barber (1984), do not intend to return to authoritarianism, but rather to build a framework where the autonomy of person can be achieved without submission to right-based individualism. This framework involves a commitment to a set of shared history and identity. It is a form of collective, not an aggregate of individuals, with common identities and purposes of their own and can act as a unit (Etzioni 1996: 5). In this sense, the collective must, in moral sense, be mutually committed and 'refrained from systematically exploiting each other' (Mason 1993: 217). Mason further proposes both moral and prudential attributes in realizing the value of community. The moral contends that everyone in such contract ought not to exploit one another; and prudential value is to affirm that lives of members flourishes because they experience concern for and from others (Mason 1993: 227-228). By and large, communitarian stresses the value of certain non-individualistic goals such as public participation, fraternity, solidarity, cohesion in order to eschew universalism and shared understanding of community (Caney 1991: 511). Thus, communitarian projects a fundamental and irreplaceable source in the good life of man. More so, it provokes full participation in political community for the good life of man.

However, the critics affirm that despite its anti-individual posture, it will as well reduce existing civil rights, and will do nothing to tackle the challenges of uneven distribution of power that divides genders, classes, races or generations (Newman and De Zoysa 1997:630). Nevertheless, it represents the common nostalgia for the past experiences where the rights of women and minorities were not only suppressed but also upholding the paternalistic hierarchical structure. Individualism further argues that both men and women cherished their private purposes and associate only to advance these purposes more effectively. In addition,

the communitarian critics viewed that life in itself will be docile where people are not allowed to live more or less as they please within the limits of respect for the rights of others.

To this end, the tension between the principle of autonomy and the practice of public order merely belaboured itself with whether a group of individuals should have a shared concept of the common good in respect to the scope, power and content of such concept rather than with the defining elements of community in general, to which the paper attempts to fill the gap. The traditional Yoruba (African) thought system explores to mine the importance of the communal virtue and obligations which facilitate the social solidarity of individual as responsible being.

The Traditional Yoruba (African) Moderate Communitarian System

The Yoruba speaking people make up one of the major influential tribes in contemporary Nigeria. They spread across Ogun, Ondo, Ekiti, Oyo, Osun, Lagos states and a substantial part of Kwara, Kogi and Edo states. This homeland spans the other West African countries of Benin Republic, Togo and Ghana. About thirty-five million people are estimated to live in south western parts of Nigeria; three million Yoruba live in Benin Republic, which borders Nigeria to the west. Some of the inhabitants include, Ketu, Sabe, Port-Novo (also known as Ajase). In Togo, the Yoruba occupy the south-central regions of the country. Togo's second largest city, Atakpame (ile- anaa) is a Yoruba city. There are about fifty Yoruba villages in Ghana. The belief in Ile-Ife as the cradle of life is one key element of Yoruba culture in Africa and the Diaspora (Aina 2016: 15).

The political and social spaces in traditional Yoruba thought system defers to a moderate communitarian principle. Moderate in the sense that individual in the community is a potential factor of a sound moral life because of his commitment to the communal order, all things being equal, with the condition that by being responsible within the dictate of the norms he may lead a good life and therefore may flourish even if he is not. But the hindsight here is that being responsible is tied

to the apron string of moral values of social solidarity, harmony and cooperation. This viewpoint on moral value draws attention to social morality wherein humanistic practice is grounded. This represents an ascending order from the austere commitment to social sympathies of rigorous individualism to the pervasive commitment to social involvement. By this we mean social reverberations of an individual's conduct of *iwàpèlè* (good character) in the community. It is due to the fact that a human being, in Yoruba thought system, is part of a social whole. This social practice, that an individual does not and cannot exist alone except corporately. It implies that an individual cannot run adrift from the community that nurtures him/her. Rather the individual, through socialization and the love and concern which the community extended to him/her, cannot now see him/herself as an isolated being. This social character is intrinsic to the notion of morality in Yoruba culture. This is grounded in human experiences in living together. Hence, man owes his existence to other people, including those of past generations and his contemporaries. Whatever happens to the individual is believed to happen to the whole group, and whatever happens to the whole group is the responsibility of the individuals.

Thus, in realising this objective of Moderate communitarian principle, an individual has an obligation to maintain harmonious relationship among all the members of the community and to do what is necessary to correct every breach of harmony and to strengthen the community bonds, especially through the principle of justice. The Yoruba belief system strongly upholds the principle of justice as its absence may efface the communal living, and justice involves some aspects of punishment. That is to say, the communalistic orientation of Yoruba society emphasizes the notion that an individual's image will depend rather crucially upon the extent to which his or her actions benefits him/herself first but yet satisfy the interest of others which is not, of course, by accident or coincidence but by design. It is important for man to see to his ambitions, desires, and actions but not at the detriment of needs and interest of others. In another sense, human conduct in

Yoruba culture demands absolute behaviours grounded in personal and social well-being.

Implication of Traditional Yoruba Moderate Communitarian System to Contemporary Age

It stares us in the face today the implications of post-colonial individual practices. First, terrorism, though has graduated to international concern, falls within the scope of both political and moral discourse. It represents justification through violent quest for self-affirmation or freedom from imposed governance. It demands for political equals rather than being respected within the polity. The legitimate demands of terrorist are often lost in the immoral or unconventional means of asserting its self-affirmation. The terrorist presents a communitarian appeal which is normally missing in the modern liberal society. This also may be the restoration of cultural values which are depreciated or repressed by the government. Should we then say that the terrorists' principled activity is to foster the achievement of prized values of freedom or justice against state institutions? I may respond that its action may be out of frustration and rejection of unacceptable institutional practices. However, if principles dictate the actions of terrorists, then practices are not acceptable for the most part. By and large, the problem of terrorism emanates from the principle of autonomy in defence of individualism at the expense of community dictating the order (Westra 2012: 853-855). The community, on the other hand, could not in modern liberal system balance the structure due to persistence corrupt practices in the polity. The word corruption, taken to the moral discourse, involves individual feelings of depravity and pervasion as to the moral decay of whole societies (Nuijtana and Anders 2007: 1). The long standing meaning of corruption is the legal prohibitions of bribery, theft, embezzlement and the misuse of public property for private gains. The *Boko Haram* menace could not be exempted from the act of corrupt practices in Nigeria as funds meant to fight insurgency were diverted and used for political campaigns and other frivolities in

the polity. Transparency and proper accountability mechanism were perverted by corruption while constitutional laws became an exclusive preserve right of the rich and corrupt leaders; the commoners now live at the mercy of the rich while justice became ephemeral to the poor. In short, institutional graft of this nature is like a cancer capable of morphing and attracting newly malignant players, to the point where it infects entire societies (Cockcroft 2010: 23).

Going by the above briefly mentioned challenges experienced today out of the individual practices, the traditional moderate communitarian cultural value system constitutes a leeway to resolve the problems to some extent. This would reach out towards ensuring and maintaining wholesome human relationship among members of the community both at individual and communal levels. Individual, physically and economically, depends on others for his survival and, socially relies upon his community for his development and satisfaction. This strategy the individual fuels with a religious fervour to the extent that he/she is willing and able to make sacrifices, such as personal, economic, spiritual, social, etc., to see it endures and perform his/her obligation therein (Sofola 1978: 67-68). By this, individual will see to the reinforcement of integration and solidarity coupled with a sense of personal and group commitment to one another. A Yoruba saying in support of this is *Igi kan kò lè dà'gbó se* (literally, a tree cannot make a forest) (Olowookere, 2004:18). But recognition is placed on individual differences as separate human being with his/her own unique capacity and as being with whom one shares at least some experiences, problems and interests.

From the juristic viewpoint, the system embraces the victims, offender, their families and the general community involved in defining the forms of punishment and reconciliation. It exhaustively addresses the interests of all parties to the conflict. It is engendered by the dialogic nature of Yoruba jurisprudence. This 'openness' involves social solidarity system whereby no family or group would allow its members to be unjustly punished or subjected to inhumane treatment with

impunity. It is also a system which restrains individuals on certain reciprocal obligations as the mutual interest of the group (Deng 2004:501-2). This humane people centeredness is reflected in the treatment of offenders. Offenders are encouraged to understand and accept responsibility for their actions. The offender is expected to accept accountability with discomfort but not so harsh as to degenerate into further antagonism and animosity, thereby alienating the offender. Strenuous efforts follow chastisement to integrate the offender back into the community.

This punitive justice conveys genuine reconciliation which transcends established normative rules, institution and formal procedures, which are inadequate to resolve conflict, to a creative and a flexible human activity that is undertaken for the sake of humanity as a shared community. Individuals in such cultures are enjoined to think in terms of what the society can gain from them so that all can prosper.

It further involves the principle of adjustment of personal interest to the interests of others even at the possible cost of some self-denial. This provokes the acceptance of responsibility, as alluded to earlier, to the point of willingness to be part of the search for a solution. In fact, it is not an alternative to conflict but a transformation of the conflict. Both parties to conflict would be able to define the stakes involved and relate them for the sake of the wider community as well as for the future of next generation. This is mainly with a view to promoting not only self-understanding but mutual understanding as well.

Furthermore, the political implications of this spirit of African humanistic cultural values evolve the need to consult before policies are formed in the polity. Thus the Yorubamaxim *Ajeje owo kan kii gbe eru d'ori* (It is impossible for one hand to lift a load on to the head) further confirms this emphasis on the political value of consultation. The idea here is that discussion and deliberation by group heads on matters of public concern are always better and more fruitful. Decisions of this

nature protect individuals in the face of conflicting demands as well as promoting moderation in the exercise of political power. This is also the import of the saying that *Agbajo owo la fin so 'ya* (It is through joint decision making that confidence is built). Thus, consultation enhances individuals' interaction with others, by coming to know each other's both as separate human being with their unique capacities and as beings with whom one shares at least some experiences, problem and interest. This position is reinforced by the Yoruba proverbs *Omode gbon, agba gbon la fi da otu 'fe* (It is through the joint wisdom of both young and old that Ife kingdom is created) to further showcase the essence of communal principle with the recognition of individual's initiative and opportunities in the polity. A good illustration is sourced from the Yoruba parlance that *Ka fowo we wo lowo fi n mo* (Washing hands together makes the hands clean). A hand remains unclear if it lacks the support of the other hand. Even where it attempts to clean itself, it may not succeed. In relating this to politics, though each of us can have a sense of purpose in our individual action, but this subjective desire is impossible to make a whole. Rather, some of these desires would have to be checked in order to make cooperation possible.

The religio-ethical implications show that there is no formal distinction between what is sacred and secular. The proverb *eniyani ni aso eniyani* (man is the cloth of man) recognises a feeling of family togetherness and of the extended family. Its practice involves the belief that humanity is a creation of God. Hence, there ought to be some intrinsic value in man worthy of dignity and respect. This constitutes the basis of value of unity and humanness in the Yoruba community. The importance of showing compassion, generosity and hospitality makes it possible for people to recognise its ideals by the people. It signifies that one should always be open to the service of others' interest and welfare. In addition, this attitude further suggests that the worth of other human beings is equal to one's in term of basic value, ideals and sentiments. This supportive attitude shows the spirit of brotherhood, which covers

not only family relations, but also persons between whom there are no blood ties at all.

Corroborating the above position is the Yoruba sayings that *Bi oju ba fara ba'le, yoo r'imu* (if the eye is patient, it will see the nose). Practically, it is somehow difficult to see the tip of *imu* (nose) without some mental concentration. This attitude and approach are expected of man to display in his outward dealings in life. The inculcation of this moral virtue is the main aim of moral instruction in Yoruba community. Its possession leads man to pursue the kinds of moral commendable actions and behaviour expected in the context of a social morality.

Conclusion

In this work, I have been able to unearth the relevance of traditional Yoruba moderate communitarian system with the aim to advancing a detour towards resolving the individual-community tension in contemporary discourse. I noted that the infiltration of post-colonial reality has dislocated Africans from their solidarity to communal norms and values for a trivial end which provokes enormous division and ill-will. Specifically, I then advanced the spirit of African humanistic practice to fashion an orientation for mutual understanding and cooperation for development of personality in Africa. This communal relational ethics would be a fertile ground for strong democratic practice with the recognition of individual's initiatives and opportunities in the polity.

By and large, the study provokes a thought system whereby man is saddled with the responsibility to maintain an interactive course of duty where the spirit of compassion, recognition and neighbourliness are not only generated but also equitably distribute in the public space. Small wonder the Russian-Ukraine crisis could have been put to check but for the celebration of egocentric attitude which the Yoruba value system denounced in its entirety. It is imperative therefore that the tension raised in the individual-community relationship demands for a thorough harmonisation of interests which accounts for good of all on the long run.

REFERENCES | KAYNAKÇA

- Aina, A.A. (2016) Crime, Punishment, and the Proportionality Factor in Contemporary Society: The Yoruba Experience. *Philosophia Africana: Analysis of Philosophy and Issues in Africa and the Black Diaspora*, 18(1), 9-20.
- Barber, B. (1984) *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.
- Bewaji, J.A.I. (2004) Ethics and Morality in Yoruba Culture. *A Companion to African Philosophy* (ed. Kwasi Wiredu, pp.397-403). U.S.A., Oxford, Australia: Blackwell publishing.
- Buchanan, A.E. (1989) Assessing the Communitarian Critique of Liberalism. *Ethics*, 99, 852-82
- Caney, S. (1991) Sandel's Critique of the Primacy of Justice: A Liberal Rejoinder. *British Journal of Political Science*, 21 (4), 511-521.
- Cockcroft, L. (2010) Global Corruption: An Untamed Hydra. *World Policy Journal*, 27 (1), 21-28.
- Deng, F. (2004) Human Rights in the African context. *A Companion to African philosophy* (ed. Kwasi Wiredu, pp.499-508). U.S.A., Oxford, Australia: Blackwell publishing.
- Dworkin, R. (1985) Liberalism. *A Matter of Principle* (pp. 181-204). Oxford: Oxford University Press.
- Etzioni, A. (1996) The Responsive Community: A Communitarian Perspective. *American Sociological Review*, 61 (1), 1-11.
- Etzioni, A. (1996) A Moderate Communitarian Proposal. *Political Theory*, 24 (2), 155-171.
- Fukuyama, F. (1999) *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. London: Profile Books.
- Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Macintyre, A. (1984) *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mason, A. (1993) Liberalism and the Value of Community. *Canadian Journal of Philosophy*, 23 (2), 215-239.
- Newman, O. and De Zoysa, R. (1997) Communitarianism: The New Panacea? *Sociological Perspectives*, 40(4), 623-638.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books

Nuijten, M. and Anders, G. (2007) *Corruption and the Secret of Law: A Legal Anthropological Perspective*. Aldershot: Ashgate Publishing.

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, M.A.: Howard University Press

Sandel, M. (1982) *Liberalism and the limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.

Sofola, J. (1978) *African culture and the African personality: what makes an African person African*. Ibadan: African resources Publisher Co.

Walzer, M. (1983) *Sphere of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell

Walzer, M. (1984) Liberalism and the art of Separation. *Political Theory*, 12, 315-330.

Westra, L. (2012) Terrorism. *The Philosophy of Law: An Encyclopedia* (ed. Gray, C.B. pp.853-857). London and New York: Routledge



Makale Geliş | Received: 28.11.2022
Makale Kabul | Accepted: 13.02.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1210853

Zeynep BERKE

Dr. |Dr.
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Bursa, TR
Orcid: 0000-0002-1389-597X
zeynepberke@gmail.com

Kartezyen Metafizik Kurucu İlkeleri¹

Öz: Bir filozofun felsefe tarihinde oynadığı rolü kavramak ve “ne” söylediğini tam anlamıyla idrak etmek için öncelikle filozofun tüm bunları “neden” söylediğini; hangi soruların ısrarla cevap talep ederek onun uykularını kaçırdığını; kısacası filozofun “derdinin” ne olduğunu anlamamız gerekmektedir. Bir eli Orta çağa diğeri moderniteye uzanan bir düşünür olarak Descartes, “devrim ve krizler çağı” olarak adlandırabileceğimiz 17. yüzyıl Avrupa’sına şahitlik etmiştir. Nitekim onun felsefi sistemi, dönemin ruhunu her yönüyle yansıtmaktadır ve ancak bu arka plan ışığında anlaşılır hale gelmektedir. Bu çalışmanın amacı Kartezyen metafizik kurucu ilkelerini, filozofun asli problemini ve nihai amacını hesaba katarak yeniden değerlendirmek ve nihayetinde töz düalizminin, insan zihnine, özgür iradeye ve ahlaka yer açma projesinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıktığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Descartes, Töz Düalizmi, Zihin-Beden Problemi, Modernite, Etkileşim Problemi.

Founding Principles of Cartesian Metaphysics

Abstract: In order to grasp the role that a philosopher plays in the history of philosophy and to fully comprehend "what" he says, we must first understand "why" the philosopher says all this; which questions keep him awake by insistently demanding answers, in short, what the philosopher's "problem" is. As a thinker, with one hand reaching out to the Middle Ages and the other to modernity, Descartes witnessed the 17th century, which can be called the age of revolutions and crises. As a matter of fact, his philosophical system reflects the spirit of the period in every aspect and becomes understandable only in the light of this background. The aim of this study is to re-evaluate the founding principles of Cartesian metaphysics by taking into account the philosopher's genuine

¹ Bu çalışma, *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri* (ed. A. Kadir Çüçen (2019) Sentez Yayıncılık: Bursa) isimli kitapta yayımlanmış olan “Descartes” başlıklı bölümün, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur.

problem and ultimate purpose, and ultimately to show that substance dualism emerged as a necessary consequence of the project of making room for human mind, free will, and morality.

Keywords: Descartes, Substance Dualism, Mind-Body Problem, Modernity, Problem of Interaction.

Giriş

Şu meşhur hikâyeyi bilmeyen felsefeci yoktur: Descartes bir gün ateşin karşısına oturmuş, o güne dek bildiğini varsaydığı her şeyi “şüphe gözlükleri”ni takarak yeniden gözden geçirmiş ve nihayetinde doğruluğundan şüphe etmesi mümkün olmayan yegâne önermeye, “*cogito ergo sum*”a ulaşmıştır. Descartes’ın bir devri kapatıp diğerini açtığı bu başyapıtı –ve diğerleri– hakkında kütüphaneler dolusu eser verildiği ve bu külliyyatın her geçen gün genişlediği de herkesçe malumdur. Ancak bir filozofun felsefe ve insanlık tarihinde oynadığı rolü kavramak ve “ne” söylediğini tam anlamıyla idrak etmek için öncelikle bunları “neden” söylediğini, hangi soruların ısrarla cevap talep ederek onun uykularını kaçırdığını, kısacası filozofun “derdinin” ne olduğunu anlamamız gerekmektedir.

Descartes’ın yetişkin yaşamı, “devrim ve krizler çağı” olarak adlandırabileceğimiz 17. yüzyıl Avrupa’sında geçmiştir. Eski paradigmanın aşamalı olarak yıkıldığı ancak yenisinin henüz inşa edilmediği bir geçiş dönemine şahitlik eden Descartes, bir eli Orta çağa diğeri moderniteye uzanan bir düşünür olarak çağın ruhunu her yönüyle yansıtmaktadır. Çağa hükmeden kaosun ve yaşanan kırılmanın bu denli derin ve kapsamlı olmasının başlıca nedeni, bilim alanındaki gelişmelerin farklı alanlarda çok sayıda keşfe kapı açmış olmasıdır. Astronomi alanındaki keşiflerin dünya merkezli evren anlayışını geçersiz kılması, kilisenin otorite ve hâkimiyetinin sorgulanmasına neden olurken; yapılan coğrafi keşifler farklı kültürler ile etkileşime geçilmesine ve başka düşünme biçimleri ile tanışılmasına vesile olmuştur. Ayrıca modern doğa bilimlerinin bulguları, klasik ontoloji ve teolojinin belkemiği olan teleolojik evren anlayışının büyük ölçüde reddedilmesi ile sonuçlanmıştır.

Bu yeni evren tahayyülü ile birlikte yaşanan değişim gerçekten de radikal ve sarsıcıdır: Dünya, her noktasından canlılık ve kutsallık fişkırın, anaçlığı, sevgiyi ve şefkati temsil eden tanrıça Gaia’nın yani Doğa Ana’nın hüküm sürdüğü ve insanlara ihtiyaç duydukları nimetleri sunduğu, her şeyin birbirine bağlı olduğu, aradığımız tüm ahlaki ve politik ölçütleri sağlayan bir “değerler deposu”, organik bir “yuva” değildir artık. İnsan,

cansız ve ruhsuz atomların, katı fizik yasalarına uygun olarak ve tamamen önceden belirlenmiş bir biçimde oradan oraya savrulduğu, dünyanın sonsuzluk içindeki bir dışlı haline geldiği bir evrende yaşamaktadır. Doğa, ona kucak açıp bağrına basacak şefkatli bir anne değil, soğuk ve insana tümüyle yabancı, dizginlenmesi ve hükmedilmesi gereken bir makinedir. Görüldüğü gibi modern bilimin ortaya koyduğu, tüm varlıkların etki-tepki yasasına uygun şekilde mutlak bir nedenselliğe tabi olduğu evren anlayışını, klasik dönemin evren anlayışı ile uzlaştırmak artık mümkün değildir.

Bilimsel Devrimin, Batı tarihinde bir kırılma olarak görülmesinin nedeni yaşanan değişimin, Kuhncu terminoloji ile ifade edersek, bir “paradigma kayması” olması ve *her şeyin* yeni ontolojinin taleplerine uygun olarak yeniden inşa edilmesini zorunlu kılmasıdır. Ulaşılması istenen bilginin içeriği ve mahiyeti değişmiştir çünkü hem bilginin kaynağı olan evren hem de bilgiye ulaşacak olan insana ilişkin kavrayış yeni ve farklıdır. Artık amaç insana aşkın veya insan aklından bağımsız olan hakikatin bilgisine ulaşmak, *telosumuzu* keşfetmek ve bu *telosa* uygun bir yaşam ve toplum yaratmaya çalışmak değildir. Bundan böyle bilgi yalnızca maddi ve mekanik tarzda yapılmış olan evreni anlamamızı, analiz etmemizi, değiştirmemizi, ön görmemizi ve nihayetinde onun üzerine hâkimiyet kurmamızı sağlayacak bir kudret olarak görülür. Epistemolojinin, ontolojiden dahi öncelikli hale gelerek felsefi araştırma ve refleksiyonun merkezine yerleşmesine sebep olan dönüşüm bilgiye ilişkin kavrayışta meydana gelen bu köklü değişimin bir sonucudur. Bu yeni insan ve evren kavrayışının bir diğer sonucu, özneyi temele almak durumunda olmasıdır. Diğer bir deyişle varlığa ilişkin bilginin temellendirileceği yer artık varlık alanı değil insan zihnidir. Dolayısıyla bilginin yapıtaşları artık nesnelere değil onların insan zihnindeki temsillerini ifade eden idelerdir. Böylelikle *hakikati* zihinsel olarak yeniden “inşa etmek”, modernite projesinin en önemli problemlerinden biri haline gelmiştir.

Bu muazzam yeniden inşa projesinde başrolü, yeni sistemin teorik temellerini oluşturacak olan filozofların oynaması elbette kaçınılmazdır. Nitekim Descartes tam da bu ihtiyaca uygun biçimde, eskisinin yerine geçmeye aday olan, yeni bilimsel bulgularla uyumlu ancak felsefi düşünmeye ve özgürlüğe de yer açan bir sistem inşa etme amacıyla yola çıkmıştır. Onun felsefesi, 17. yüzyıl insanını içine düşmüş olduğu toplumsal, kültürel, ahlaki, felsefi ve teolojik kaostan çıkaracak, paradigma kayması esnasında ortaya çıkmış olan radikal şüphecilikle baş edecek ve aynı zamanda modern bilimin vazettiği evren

anlayışına içkin olan nedensellik ilkesinin insan iradesini yok sayan doğasına da cevap verecek bir sistem olmak zorundadır.

1. Tüm Şüphelerin Ötesinde: *Cogito*

Çağının bilim insanlarından biri olan Descartes için modern bilimin bulguları aksiyomatiktir. Diğer bir ifadeyle onun metafiziksel sistemini inşa ederken, hayranlık ve sadakat duyduğu bilimsel ilkelere ters düşmesi söz konusu değildir. O halde Descartes'ın kuracağı ontolojide maddi yapıdaki varlıklara yer vermesi, bu varlıkların doğa yasalarına uygun bir şekilde hareket ettiğini kabul etmesi, dolayısıyla da her etkinin bir ve yalnızca bir tepkiye yol açabileceğini varsayan nedensellik ilkesini de sistemine dâhil etmesi gerekmektedir. Ancak o, nedenselliğin, felsefe de dâhil olmak üzere herhangi bir özgür düşünme biçimine ya da herhangi bir iradi eyleme sahip olmayı olanaksız kıldığının da farkındadır. Açıktır ki insanların eylemlerinde özgür olmadıklarını kabul etmenin, ahlaki sorumluluk düşüncesini de geçersiz kılması ve etik-politika alanını felce uğratacak sonuçlar doğurması kaçınılmazdır. O halde Descartes'ı bekleyen zorlu görev, modern bilim ile ters düşmeden felsefeye, insan aklına ve özgürlüğüne yer açma projesi olarak adlandırılabilir. Onun eserlerine bu arka planı hesaba katarak, amacını bilerek ve karşı karşıya olduğu zorunluluğu hesaba katarak baktığımızda, söylediklerini "neden" söylediğini, yola neden sistematik şüphe yöntemi ile başladığını ve nihayetinde neden töz düalizmini savunmak durumunda kaldığını da çok daha açık bir şekilde görebiliriz.

Şimdi en başta andığımız o meşhur hikâyeye dönebilir ve Descartes'ın metafiziksel sisteminin yapıtaşlarını ele alabiliriz. Bildiğimiz gibi Descartes ontolojik sistemini kurmaya o güne dek bildiğini varsaydığı her şeyden şüphe ederek başlar. Kendi ifadesiyle;

Hakikati arayanın, yaşamında bir kez, aklını doğru kullanmayı öğrenene kadar, tüm nesnelere gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerekir. Kendilerinden kuşku duyulan tüm nesnelere de yanlış gözüyle bakılmalıdır (Descartes 1998: 51-52).

Gerek duyu deneyimi ile algıladığımız tüm diğer varlıkların gerekse matematiksel ilkelerin ilkece "şüphe edilebilir" olduğu argümanına, yukarıda ortaya koyduğumuz arka planı hesaba katarak baktığımızda, bunun stratejik ve belli bir hedefe ulaşmak için yapılmış bir hamle olduğu daha açık hale gelmektedir. Descartes'ın amacı elbette şüpheyi beslemek değil, onu tümüyle bertaraf etmek ve modern bireylere teorik bir zemin sağlayacak olan yeni metafiziksel sistemini adım adım kurmaktır. Nitekim o, bu hedefe uygun biçimde bütün

bir sistemini üzerine inşa edeceği yapıtaşını, kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan tek önerme olan “düşünüyorum o halde varım” olarak belirlediğinde, aslında töz düalizmi ile sonuçlanması kaçınılmaz olan bir domino dizisinin ilk taşını devirmektedir.

Ama beni aldatıyorsa, hiç kuşkusuz ben de varım demek ki. O zaman istediği kadar aldatsın, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, hiçbir şey olduğuma beni asla inandıramayacak. O halde her şeyi yeterince ve dikkatlice gözden geçirdikten sonra şu önermeyi yani Benim, öyleyse varım, önermesini ne zaman dile getirsem ya da zihnimden geçirsem bunun zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyim (Descartes 2007: 34).

Descartes'ın burada Augustinus'tan aşına olduğumuz bir argümanı tekrarladığı açıktır ve bu benzerliğin ilk bakışta onun düşüncesinin özgünlüğüne gölge düşürdüğü zannedilebilir. Evet, argümanın önermeleri ve çıkarımı, biçim itibarıyla Descartes'ın Augustinus'tan ilham aldığına işaret etmektedir. Nitekim Descartes'ın, kökenleri Pythagorasçı/Platoncu felsefeye uzanan ve Ortaçağ'da Augustinus'la teolojik bir form kazanmış olan düalist damarın bir temsilcisi olduğu da yadsınamaz. Ancak bu noktada, bahsi geçen filozofların “başka evrenlerde” yaşadıklarını, diğer bir deyişle söylediklerini birbirinden çok farklı ontolojik arka planlara dayanarak söylediklerini göz ardı etmememiz gerekir. Nitekim Descartes öncesinde ruh ile beden arasındaki farka ve karşıtlığa vurgu yapan filozoflar, monist bir varlık anlayışına sahiptirler ve tam da bu nedenle onlardaki ruh-beden karşıtlığı hiçbir zaman ontolojik alanda bir karşılık bulmamıştır. Aşağıda Descartes'ın ontolojisine yakından baktığımızda *cogitonun* ve töz düalizminin neden çığır açıcı birer yenilik olarak görüldüğü daha da açık hale gelecektir.

2. Dış Dünyanın Garantörü Olarak Tanrı

Descartes, şüphe yöntemi ile, aradığı epistemolojik zemini sağlamış gözükmektedir. Bundan böyle doğruluğun ölçütü, açık ve seçik olarak idrak edilen şeylerin doğru olduğu kabulüne dayanan “açık seçiklik” ölçütü olacaktır. Buna göre Descartes kendini bize adeta zorunlulukla dayatan düşünce ve inançların doğru olduklarını kabul eder. Filozofun çıkış noktası, doğrudan ve apaçık bir biçimde bildiği kendi varlığıdır ve bu görüş Descartes'ı özne merkezli modern felsefenin kurucusu kılmaktadır. Şimdi Descartes'ın *düşünen ben* ile *dış dünya* arasında bir bağ kurması, diğer bir deyişle “epistemolojik solipsizm”i aşması gerekmektedir. Düşünen ben, yalnızca refleksif bir biçimde kendi kendini bilen, kimi idelere sahip olan ancak bunların zihninin dışındaki nesnelere tekabül edip etmediğini belirleyecek

bir kritere sahip olmayan, yalnız ve izole bir varlıktır. Ancak Descartes, yalnızca sahip olduğu ideler üzerine düşünerek bu çıkmazdan kurtulabileceğimizi, bunun için de zihnimize bulunan Tanrı idesinin yeterli olduğunu öne sürmektedir. Descartes, Aziz Anselmus'un kullandığı ontolojik Tanrı kanıtını takip ederek, Tanrı idesi söz konusu olduğunda "varlığın" onun zorunlu bir niteliği olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur.

Oysa Tanrı'yı varoluşsuz düşünemiyor olmam, varoluşun Tanrı'dan ayrı düşünülemediğini ve bu yüzden de Tanrı'nın gerçekten var olduğunu gösterir. ... [B]en bir atı kanatlı ya da kanatsız tasavvur etmekte serbestim, ama Tanrı'yı varoluşsuz olarak ... düşünmekte o kadar serbest değilim (Descartes 2007: 94).

Böylelikle Descartes, zihninde bulunan Tanrı idesinin zorunlulukla "var olma"yı içerdiği fikrinden hareket ederek, dış dünyaya ilişkin duyu deneyimlerini güvenilir kılacak bir dayanağa da nihayet ulaşmıştır. Zira Tanrı doğası gereği iyidir, bu yüzden de insanı sürekli ve sistemli bir şekilde kandırıyor olamaz. Bu da gerek dış dünyaya dair bilgimizin gerekse matematiksel bilgilerimizin bir yanılsama, bir kandırma olmadığını gösterir. Öyleyse Descartes, duyu deneyimlerimizin dış dünyadaki nesnelere temsil ettiğini inkâr etmez ancak aralarındaki mütekalibiyete ilişkin bilgimizin kaynağı bizatihi duyu deneyimlerimiz değildir. Diğer bir deyişle, zihnimiz ile dış dünya arasındaki ilişkiyi kurmamızda bize yalnızca doğuştan sahip olduğumuz Tanrı idesi rehberlik etmiştir.

Descartes için Tanrı, evrendeki mekanizmayı yaratan ve onu çalışır halde tutan varlıktır. "Tanrı, kendi varoluşu için kendisinden başka hiçbir şeyle kayıtlı bulunmama anlamında biricik tözdür (Priest 2019: 44)." Descartes'ın Tanrı kanıtlamasını dayandırdığı önermelerin ve yaptığı çıkarımın geçerliliği ya da doğruluğunu tartışmanın, bu çalışmanın kapsam ve amacını aşacağı açıktır. Dikkat çekici olan nokta, özne merkezli bir ontolojide şüphe edilmesi mümkün olmayan yegâne önerme olan "*cogito ergo sum*"un şu veya bu biçimde dış dünyanın garantörlüğünü sağlayacak bir ilke olmaksızın mutlak biçimde *epistemolojik solipsizm*le sonuçlanan doğasıdır. Descartes bu zorunluluğu Tanrı'nın aldatıcı olup olmadığını incelemeye mecbur olduğu çünkü bunu öğrenmedikçe herhangi bir şeyden asla tam anlamıyla emin olamayacağı ifadesinde de açıkça ortaya koymaktadır.

[F]ırsat çıkar çıkmaz bir Tanrı'nın var olup olmadığını irdelemem ve var olduğu sonucuna varırsam, aldatıcı olup olamayacağını da incelemem

gerekiyor; zira bu iki hakikati bilmeksizin herhangi bir şeyden nasıl emin olabileceğimi doğrusu düşünemiyorum bile (Descartes 2007: 33).

Descartes'ın bu ifadesi aslında modern epistemolojinin en büyük çıkmazlarından birinin ilk formülasyonu olarak görülebilir. Kendi varlığını mutlak ve dolayumsuz bir kesinlikle bilen ancak kendisi dışındaki nesnelere ancak dolaylı bir biçimde deneyimleyen modern özne anlayışı, felsefe literatürüne Kartezyen felsefe ile birlikte giren zihin-beden problemini *zorunlulukla* doğurmaktadır. Descartes bu problemi Tanrı'nın varlığını kabul ederek aşmış olduğunu düşünmüş olsa da onun temel aldığı ontolojik kanıt yetersiz bulan sayısız düşünür epistemolojik bir kördüğüm miras bıraktığı ortadadır. Bu açıdan bakıldığında felsefe tarihi ilk bakışta fazla iddialı görünen şu ifadeyi onaylar gibi görünmektedir: Solipsizmden çıkmak zorunlu olarak bir inanç sıçramasını gerektirir. Descartes için bu sıçrama tahtası Tanrı olmuştur.

Tanrı kanıtlanması ile birlikte Descartes metafizik sistemini inşa etmek için ihtiyaç duyduğu üç taşıyıcı sütuna artık sahiptir: Düşünen ben, Tanrı ve madde. Bu tasarımda Tanrı'nın insan yaşamındaki rolü ve etkileri, modern felsefenin tavrına uygun olarak sınırlandırılmıştır. Tanrı madde ve zihinden müteşekkil olan evrendeki kusursuz düzenin, yasaların ve hareketin kaynağıdır. Kusursuz, yetkin ve sonsuz bir töz olan Tanrı varolan tüm sonlu varlıkların kaynağı olarak sistemin temelinde durmaktadır. Pratik yaşam alanında epistemolojinin konusu edilecek diğer iki töz ise zihin ve beden ya da maddedir.

Tanrı'ya her ne kadar dış dünyaya ilişkin tecrübemizin doğruluğunun nihai garantörü olarak müracaat edilse de o dünyadaki olaylara ilişkin açıklamada önemli hiçbir rol oynamaz. Doğadaki her olayın yeter sebebi, doğanın kendisinde bulunabilir (West 1998: 26).

Doğanın kendisine bakmak artık epistemolojik bir sorun teşkil etmez zira duyu deneyimlerinin güvenilir oldukları -Tanrı'nın aldatıcı olmadığı kabulünden hareketle- kanıtlanmıştır. Böylelikle Descartes, dış dünyadaki nesnelere ve bu nesnelere mahiyetine ilişkin bilimsel olguları ontolojisine dâhil edebilmektedir. Yola çıkarken kendisine koymuş olduğu en önemli hedeflerden birine ulaşmış olan Descartes, modern bilimlerin atomik, mekanik, nedenselliğe tabi evren anlayışını felsefesinin parçası haline getirebilmiştir. Bedenimiz de dâhil olmak üzere maddi yapıdaki tüm varlıkların doğasına ilişkin ihtiyaç duyduğumuz bilgilere doğa bilimlerinin bulguları yardımıyla ulaşmamız mümkündür.

Descartes, maddi varlıkların doğasına ilişkin tespitlerini anlaşılır kılmak için bir parça balmumunun farklı koşullarda geçirdiği değişimleri örnek verir.

[B]en konuşurken onu ateşe yaklaşıyorlar; bakıyorsunuz tadından ne kalmışsa uçuyor, kokusu buharlaşıyor, rengi değişiyor, biçimi kayboluyor, büyüklüğü artıyor, sıvılaşıyor, ısınıyor, el sürülemez oluyor ve vurulsa bile artık hiç ses vermiyor. Bütün bu değişimlerden sonra eldeki yine aynı mum mudur acaba? Kabul etmek gerek, aynı mumdur, bundan kimse kuşku duymaz. ... Bunu dikkatle inceleyelim ve balmumuna ait olmayan her şeyi çıkardıktan sonra ne kalıyor görelim. Elbette yayımlı, esnek ve değişken bir nesneden başka hiçbir şey kalmıyor (Descartes 2007: 27).

Bu örnekle Descartes, maddi varlıkların tüm ilineksel nitelikleri değiştiğinde bile değişmeden kalan dayanağının yayılım olduğunu ortaya koymaktadır. Şu hâlde maddenin öz niteliği yayılımdır ve o “var olmak için yalnızca kendine gereksinen varlık” tanımına göre bir töz olarak kabul edilmektedir.

3. Zihnin Doğuşu

Descartes’ın tüm öğretisinin çıkış noktası olan *res cogitans* bu sistemde “hayati” öneme sahip istisna olarak maddi tözden ayrılır. Descartes “düşünen ben”in neliğine ilişkin sorgulama yapmak için herhangi bir duyu deneyimine, dolayına, bilimsel bir deneye veya kanıtlamaya ihtiyacımız olmadığına dikkat çekmektedir. Nitekim o, ontolojisini kurmaya başladığında aradığı çıkış noktasını keşfetmek için, beden aracılığıyla sahip olduğu duyu deneyimlerine başvurmaya gerek duymamış aksine onları yanıltıcı olabilecekleri gerekçesiyle tümünden reddetmiştir. Şu halde öznenin kendi benliğine ilişkin bilgi edinmek için duyu deneyimine ihtiyacı yoktur. Özne, kendi özünü açık ve seçik bir biçimde, tüm nedenleriyle birlikte doğrudan ve kesin bir biçimde bilebildiği için, düşünen benin özüne ilişkin araştırmamızda tek ihtiyacımız içimize dönmek ve kendi benliğimize bakmaktır. Descartes’a göre bu içe bakışta biz yalnızca düşünen, hisseden, deneyimleyen “ben” ile karşılaşırız; onun maddi bir doğaya sahip olmadığını, parçalı ya da parçalanabilir yapıda olmadığını da bu öz refleksiyon aracılığıyla doğrudan ve açık-seçik olarak bilebiliriz.

Her düşünme edimi bilinçli bir düşünme edimidir; bu bilinçli düşünme edimi vasıtasıyla hem kendi düşünsel tözümüzün varlığını biliriz hem de düşünen tözler olarak kendi düşünsel hallerimizin ve o hallerimizin temsilsel içeriklerine ayrıcalıklı ve hatasız bir erişime sahibizdir (Gökel 2018: 268).

Böylelikle Descartes, metafizik sistemine, öz niteliği düşünme olan ikinci bir tözü, “zihni” ekler. Descartes’a göre zihin, temel niteliği yer kaplamak olan maddi tözle karşıtlık içindeki, özü düşünme ve bilinçlilik olan tözden meydana gelir. Beden, üzerinde sınırlı bir etkiye sahip olduğumuz bir makine gibidir. İnsanı diğer tüm nesne ve varlıklardan ayıran şey zihni, bilinci ve akıl yürütme yetisidir.

[A]nladım ki, ben bütün doğası ya da özü düşünmekten ibaret olan ve var olmak için ne bir mekâna ihtiyaç duyan ne de herhangi maddi bir şeye ya da bir bedene bağlı olan bir şeyim, yani bir tözüm. Buna göre, Ben, yani beni yalnızca ben yapan zihnim, bedenden tamamen ayrı bir şey ve üstelik onu bilmek bedeni bilmekten daha kolay; beden mevcut olmamış olsa bile, o şimdi neyse hep öyle olmayı sürdürebilir (Descartes 2015: 71).

Bu noktada felsefe sahnesine ilk kez Descartes ile birlikte çıkan zihin kavramı üzerinde durmamız ve Descartes’ın neden kendisini önceleyen filozoflar gibi ruh kavramını kullanmaya devam etmemiş olduğunu açıklamamız gerekmektedir. Öznenin neliğine ilişkin araştırmasını derinleştiren Descartes, eserlerinde bu aşamaya değin insanın düşünen yanını nitelenmek için kullandığı “ruh” kavramına da yeniden ve eleştirel bir gözle bakması gerektiğini fark etmiştir. Klasik felsefede ruhun, bedene canlılık ve hareket kazandıran, aynı zamanda insandaki düşünce ve duygulanımlardan sorumlu olan parçamız olduğu görüşü yaygın olarak benimsenmektedir. Ancak bu türden bir varlığın Descartes’ın ontolojisinde yer bulması mümkün değildir zira modern doğa bilimleri canlılık ve hareketin, maddi varlıkların mekanik işleyişlerinden kaynaklanan olgular olduğunu ortaya koymaktadır. Oysa öz niteliği düşünme olan töz, maddi değildir ve doğa yasalarından azadedir. Şu halde Descartes’ın, klasik felsefedeki ruh kavramına içkin olan canlılık niteliğini barındırmayan bu tözü yeni bir kavram ile ifade etmesi zorunlu hale gelmektedir. Ortaçağ felsefesinde ruhun düşünen kısmını ya da düşünme yetisini vurgulamak için kimi filozoflar tarafından kullanılmış olan *mens* kavramından hareket eden Descartes, yeni ontolojisinde “keşfettiği” töze zihin adını verir.

Descartes ‘ruh’ ile ‘zihin’ arasındaki farkın bilincindedir ve ‘ruh’ kelimesiyle bağlantılı olan tüm kavramsal yükleri açıkça tahliye ederek, tamamıyla yeni bir kavram olan ‘zihin’den ve onun temel niteliklerinden yana olan ilk filozoftur (MacDonald 2004:2).

Varlığın haritası böylelikle tamamlanmıştır. Evren sonsuz ve kusursuz bir varlık olan Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tanrı’nın yarattığı evrende birbirinden tümüyle farklı

niteliklere sahip iki sonlu töz bulunmaktadır: Öz niteliği yayılım olan madde ve öz niteliği düşünme olan zihin. Descartes, kendi varlığına ilişkin açık-seçik bilgisinden yola çıkarak zihne, zihnindeki Tanrı idesinden yola çıkarak Tanrı'ya ve nihayetinde Tanrı'nın garantörlüğü vesilesiyle maddeye ulaşarak metafizik sistemini eksiksiz hale getirmiştir. Bu muazzam proje ile birlikte Descartes hem yaşadığı çağa hâkim olan şüpheciliği bertaraf ettiğini, hem doğa bilimlerinin bulguları ile ters düşmediğini hem de determinizme tabi olmayan gayri-maddi ve özgür bir zihne yer açtığını düşünmektedir. Ancak ortaya koyduğu töz düalizmi yeni ve daha zorlu çıkmazlara gebecektir.

4. Kartezyen Düalizmin Çıkmazı: Etkileşim Problemi

Descartes'ın yeni paradigmaya uygun bir ontoloji inşa edebilmek için ödediği bedel varlık alanını keskin bir biçimde birbirinden ayırmak ve insanı, birbirine özsel olarak tümüyle yabancı olan iki farklı türde tözden oluşmuş melez bir varlık haline getirmek olmuştur. Şimdi şu sorunun acil olarak cevaplanması gerektiği açıktır: Birbirine özsel olarak tamamen yabancı olan iki töz arasındaki etkileşim nasıl mümkün olacaktır?

[Z]orluk sadece zihin ve bedenin farklı oluşu değildir. Öyle farklıdırlar ki, birbirleriyle etkileşimleri imkânsızdır çünkü farklılıkları bir çelişki içermektedir. (...) Bu ikisinin etkileşebilmesi için uzay içinde olmayanın uzayda olan üstünde bir etki yaratması gerekir (Westphal 2020: 34-35).

Bu noktada Kartezyen felsefeye aşına olan okuyucuların aklına ilk gelen kelimenin “kozalaksı bez” olduğunu tahmin ediyoruz. Descartes'ın zihin-beden etkileşimi hakkında kendisinden açıklama talep eden okuyucularına, iki ayrı töz arasındaki iletişimin gerçekleştiği konum olarak insan beynindeki kozalaksı bezi işaret ettiği bilinmektedir. Modern sinirbilimin bulguları sayesinde bugün tümüyle geçersiz olan bu argümanın, Kartezyen felsefeye öldürücü bir darbe vurduğu da sıklıkla söylenmektedir. Ancak Descartes'ın özellikle kendisine yapılan itirazlara verdiği yanıtlar dikkatli bir şekilde incelendiğinde, onun zihin-beden etkileşimine ilişkin düşüncelerinin çok daha aksiyomatik bazı ön kabuller üzerinde durduğunu görebiliriz. Prens Elizabeth'e yazdığı mektupta “[ruh ile beden arasındaki] nedensel ilişki ilksel ve basittir ve bunun nedenine ışık tutmak pek de mümkün görünmemektedir” (Descartes'tan akt. Goetz ve Taliaferro 2011:81) diyen Descartes, Arnauld adlı okuruna ise şöyle yanıt vermektedir:

[G]ayri-maddi olan zihnin, bedeni nasıl harekete geçirdiğini ne akıl yürüterek ne de kıyas yaparak anlayabilecek konumda olsak da, bunun gerçekleştiğinden şüphe edemeyiz, çünkü en kesin ve en açık olan deneyimlerimiz bunun gerçekleştiğini bize her an ve doğrudan fark ettirmektedir (Descartes'tan akt. Goetz ve Taliaferro 2011:81).

Görüldüğü gibi o etkileşim problemini aşmak için epistemolojinin temel ilkelerinden birine başvurarak, daha basit kavramlara indirgenmeleri mümkün olmayan bazı temel kavramlar bulunduğunu öne sürmektedir (MacDonald 2004: 288). Onun metafizik sistemi, hem zihnin, hem maddenin, hem de zihin-beden birlikteliğinin ilksel kavramlar olarak kabul edilmesi gerektiği kabulüne dayanmaktadır.

[Descartes'ın] doktrini tam da budur ve [etkileşim problemi] onun için sorun teşkil etmez. Bu onun anlaşılmasını istediği meselenin bir parçasıdır; göz ardı edilmesini tercih ettiği bir sorun değildir. O bunu beden ile zihnin birlikteliğinin ilksel bir kavram olduğu ifadesinde ortaya koymaktadır. Ona göre, bu yaklaşım herhangi bir şeyi “doğanın buyruğu” olarak kabul etmeye benzemektedir zira onun açıklaması Tanrı'nın eylemine başvurmak suretiyle meseleyi metafiziksel ya da bilimsel açıklamanın kapsamının ötesine taşımaktadır (MacDonald 2004:289).

Descartes her ne kadar zihin-beden problemini bu aksiyomatik kabuller ile aşabildiğini düşünmüş olsa da, kendisinden sonra gelen filozofların büyük kısmının bu konuda kendisiyle hemfikir olmadıkları bilinen bir gerçektir. Diğer bir ifadeyle; Descartes'ın etkileşim problemine yönelik çözümü, ortaya koyduğu evren anlayışı ve zihin kavramı kadar etkili ve popüler olmamıştır. Belki tam da bu nedenle, Descartes filozoflar tarafından zihin ile beden/madde arasında kapanması mümkün olmayan bir uçurum yaratmakla suçlanmış hatta ortaya koyduğu ontoloji modern Batı dünyasında yaşanan bireysel ve toplumsal sayısız problemin müsebbibi olarak görülmüştür. Pek çok düşünür ve yorumcu, töz düalizmine dayanan Kartezyen ontolojide insanın kendini doğanın, organik bütünü bir parçası olarak göremediği gibi kendi maddi bedeni ile dahi karşıtlık içine düştüğüne dikkat çekmektedir. “Kartezyen ontoloji ile birlikte, düşünce varlıktan, kavram gerçeklikten, zihin doğadan, özne nesneden kopar”(Günsoy 2010: 45). Capra'nın ifadesiyle;

Kültürümüzde rasyonel düşünce üzerindeki vurgu, Batılı bireyleri, kimliklerini bütün organizmalarıyla değil de yalnızca zihinleriyle özdeşleşmeye etkili bir biçimde teşvik etmiş olan Descartes'in şu kutsanmış önermesinde özetlenmiştir: “Düşünüyorum, şu halde varım” (Capra 2014: 37).

5. Sonuç

Kartezyen varlık anlayışının doğurduğu iç-dış dikotomisinin, modernite sonrası Batı dünyasının şekillenmesinde merkezi rol oynayan bir kavrayış olduğu yadsınamaz bir gerçektir. *İçerideki* gayri-maddi zihin ile *dışarıdaki* maddi mekanik evreni artık birbirine yabancıdır. Zihin, tözsel olarak kendisinden farklı ve yabancı bir beden ve maddeler dünyasının içinde, kendi düzenini inşa etmek ve maddi olan üzerinde hâkimiyet kurmak zorundadır. Bu süreçte tutkular akla bağlı kılındıkları sürece düşman değil yardımcı olarak görülürler. Aklın egemenliği ise maddi dünyanın bilgi yoluyla araçsallaştırılarak kontrol altına alınmasıdır.

Descartes, kendisinden sonraki filozofların kaçınılmaz olarak hesaplaşmak durumunda kalacağı sayısız kavram ve problem ortaya koymuştur ancak felsefe tarihine bıraktığı en büyük mirasın “zihin” kavramı olduğu açıktır. Modern insan için, içinde zihin kavramı olmayan bir dil hayal etmek, insan denen varlığı zihin olmaksızın tahayyül ve tarif etmek neredeyse imkânsızdır. Bugün insanın zihin sahibi bir varlık olduğunu genel geçer bir doğru gibi görüyor ve kendi iç dünyamızdan adeta mutlak bir hakikat gibi bahsediyorsak, olumlu ve olumsuz tüm yönleriyle birlikte içinde yaşadığımız düşünsel paradigmanın baş mimarlarından birinin, belki de en önemlisinin Descartes olduğunu teslim etmemiz gerekmektedir.

Kartezyen töz düalizmi yalnızca epistemolojik alanda değil, etik alanda da radikal dönüşümlere neden olmuştur. Örneğin *Benliğin Kaynakları* adlı eserinde Charles Taylor, Descartes'teki içe dönme düşüncesinin klasik düşünceden farkına ve bunun ahlak alanındaki sonuçlarına ilişkin ilgi çekici bir analiz ortaya koymaktadır. Buna göre ruh-beden karşıtlığının klasik dönemdeki temsilcileri olan Platon ve Augustinus evreni bir “hikmet deposu” olarak gören monist filozoflar oldukları için, onlardaki içe dönme teması nihayetinde yeniden dışarı yönelmekte ve hakikati insan ruhunun/zihnin dışındaki bir kaynağa dayandırmaktadır. Platon'da kişinin yöneldiği bu hakikat İdealar iken, Augustinus'ta Tanrı'dır. Taylor'ın dikkat çektiği nokta bireyin etik alanı şekillendirirken de bu hakikate yöneldiği, dolayısıyla da modernite öncesinde ahlakın dışsal kaynaklı olarak algılandığıdır. Oysa Descartes'ta artık zihnimizi kendisine yöneltebileceğimiz bir düzen ya da Augustinus'taki gibi içimizden, öteye/yukarıya doğru giden bir yol yoktur. “Yeni akıl egemenliği tanımı ahlak kaynaklarının içselleştirilmesini de beraberinde getirir. ... [A]hlaki

kuvvet kaynakları artık geleneksel şekilde bizim dışımızda görülmezler” (Taylor 2012: 234).

Platon’a ve Augustinus’a nispetle, modern içselleştirme her bir durumda kendimizi artık dışımızdaki bir ahlak kaynağı ile ilişkili görmediğimiz ya da en azından, böyle bir ilişki olsa bile bunun artık katiben aynı şekilde görülmediği bir değişimi beraberinde getirir. Önemli bir güç içselleştirilmiştir (Taylor 2012: 222).

Töz düalizmi modernite ile birlikte insanın kendisine ve doğanın mahiyetine ilişkin kavrayışı üzerinde öylesine etkili olmuştur ki insan hem doğayı hem de kendi bedenini, tözsel olarak kendi zihnine yabancı, cansız, atomik, mekanik bir alan olarak görmeye başlamıştır. Bacon ile başlayan yeni bilgi anlayışının da etkisiyle, doğa insanın konforunu ve hazlarını arttırmak, geleceği öngörebilmek için hoyratça “kullandığı” bir hammadde deposu olarak görülmüş ve günümüzdeki ekolojik problemlere sebep olan yıkım sürecini tetiklemiştir. Öte yandan beden, zihnin taşıyıcısı durumundaki bir makine olarak algılandığı için, insanlar onu daha verimli, sağlıklı ve uzun ömürlü hale getirme çabası içine girmiş, bu da kozmetik ve tıp alanlarının birincil hedefinin yaşam süresini uzatarak fiziksel yaşam kalitesini arttırmak olmasına neden olmuştur.

Tüm bu tespitlerin çalışmamızın başında kullanmış olduğumuz “bir devri kapatıp bir devri açma” ifadesini de anlamlı kılmaktadır. Descartes’ın metafiziksel sistemi, reddedilmesi de kabul edilmesi de ciddi güçlükler doğuran bir sistemdir ve özünde materyalist evren anlayışı içinde insan zihnine yer açma görevinin ne denli zor olduğunu gözler önüne sermektedir. Kendisinden sonra gelen filozofların kaçınılmaz olarak hesaplaşması gereken sağlam tespitleri, özellikle de zihnin doğasına ilişkin yadsınamaz çıkarımları felsefenin merkezi öğeleri olarak çağdaş felsefede varlığını sürdürmektedir.

Founding Principles of Cartesian Metaphysics

Summary

Zeynep BERKE

Dr.

Bursa Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Bursa, TR

Orcid: 0000-0002-1389-597X

zeynepberke@gmail.com

1. Introduction

In order to grasp the role that a philosopher plays in the history of philosophy and to fully comprehend "what" he says, we must first understand "why" the philosopher says all this; which questions keep him awake by insistently demanding answers, in short, what the philosopher's "problem" is. As a thinker, with one hand reaching out to the Middle Ages and the other to modernity, Descartes witnessed the 17th century, which can be called the age of revolutions and crises. As a matter of fact, his philosophical system reflects the spirit of the period in every aspect and becomes understandable only in the light of this background. The aim of this study is to re-evaluate the founding principles of Cartesian metaphysics by taking into account the philosopher's genuine problem and ultimate purpose, and ultimately to show that substance dualism emerged as a necessary consequence of the project of making room for human mind, free will, and morality.

2. Beyond All Doubts: *Cogito*

For Descartes, the findings of modern science are axiomatic. In other words, while constructing his metaphysical system, he cannot contradict the scientific principles which he is loyal to. Therefore, Descartes must include material entities in his ontology, accept that extended beings act in accordance with the laws of nature and thus accept the principle of causality. But he is also aware that causality makes it impossible to have any form of free will or any volitional action, including philosophy. The difficult task that awaits Descartes, then, can be called the project of making room for philosophy, human reason and freedom without contradicting modern science.

Now we can consider the building blocks of Descartes' metaphysical system. As we know, Descartes begins to establish his ontological system by doubting everything he assumed he had hitherto known. Descartes' aim, of course, was not to *nourish* doubt, but to eliminate it altogether and to establish his new metaphysical system step by step, which would provide modern individuals with a theoretical basis. As a matter of fact, by determining "I think, therefore I am" as the founding principle of his whole system, he is actually knocking over the first stone of a domino series that inevitably results in substance dualism.

3. God as the Guarantor of External World

Descartes' method of doubt seems to have provided the epistemological ground he was looking for. According to this, Descartes accepts that the thoughts and beliefs

that impose themselves on us by necessity are true. The philosopher's starting point is his own existence, which he knows directly and clearly. This is why Descartes is considered the founder of subject-centered philosophy. Now Descartes must establish a link between the thinking self and the external world, in other words, transcend "epistemological solipsism". The thinking self is a lonely and isolated being who has no criteria to determine whether the ideas in his mind correspond to objects outside his mind. However, Descartes argues that only one idea is enough to get out of this impasse: the idea of God. Following the ontological proof used by St. Anselmus, Descartes argues that when it comes to the idea of God, "being" should be regarded as a necessary attribute of it.

For God is inherently good, he cannot be constantly and systematically deceiving man. This shows that our knowledge of the external world is not an illusion or a deception. Descartes, then, does not deny that our sense experiences represent objects in the external world, but our sense experiences are not the source of our knowledge of the reciprocity between them. In other words, only the innate idea of God has guided us in establishing the relationship between our mind and the external world. For Descartes, God is the entity that creates the mechanism in the universe and keeps it functioning. It is noteworthy that "cogito ergo sum", which is the only proposition that cannot be doubted in a subject-centered ontology, actually results in epistemological solipsism without a guarantor of the external world

The modern conception of the *subject*, who gains knowledge of the external world only indirectly, necessarily gives rise to the mind-body problem that entered the philosophical literature with Cartesian philosophy. Although Descartes thought he had overcome this problem by accepting the existence of God, it is clear that he handed down an epistemological impasse to his successors. From this point of view, the history of philosophy seems to confirm the following statement, which seems too bold at first glance: Transcending solipsism necessarily requires a leap of faith. For Descartes, the stepping stone was God.

4. Rise of the Mind

Res cogitans, which is the starting point of Descartes' ontology is "vital" for his system. Descartes points out that we do not need any sense experience, scientific experiment or additional proof to know the nature of the "thinking self". Thus, Descartes adds a second substance to his metaphysical system, the "mind," whose essence is thinking.

Descartes' ontological map is thus completed. The universe was created by God, an infinite and perfect being. In this universe, there are two finite substances with completely different qualities: matter, whose essential quality is being extended, and the mind, whose essential quality is thinking. Descartes asserts that he has both eliminated the skepticism that dominated the age he lived in, that he did not contradict the principles of the natural sciences, and that he had made room for an immaterial and free mind that was not subject to determinism.

5. The Impasse of Cartesian Dualism: Problem of Interaction

The price Descartes paid for constructing an ontology in accordance with the new paradigm was to sharply separate the spheres of being and to make man a hybrid being made up of two different kinds of substances that are essentially completely alien

to each other. Now it is clear that the following question must be answered urgently: How is it possible for these substances to interact which are essentially completely alien to each other?

Descartes uses one of the basic principles of epistemology to overcome the problem of interaction, suggesting that there are some basic concepts that cannot be reduced to simpler concepts (MacDonald 2004: 288). His metaphysical system is based on the assumption that both mind, matter, and mind-body unity should be accepted as primordial concepts.

Although Descartes thought that he could overcome the problem of interaction by accepting these axiomatic assumptions, it is a known fact that most of the philosophers who came after him did not agree with him on this issue. Perhaps precisely for this reason, Descartes was accused by philosophers of creating an impenetrable gap between mind and body/matter, and his ontology has been accused for individual and social problems in the modern Western world. Many thinkers and commentators point out that in the Cartesian ontology, which is based on substance dualism, man cannot see himself as a part of nature, the organic whole, and even falls into opposition with his own material body.

6. Conclusion

It is an undeniable fact that the internal-external dichotomy born of the Cartesian conception of being is a conception that played a central role in shaping the post-modern Western world. Descartes introduced numerous concepts and problems that his successors would inevitably have to come to terms with, but it is clear that his greatest legacy to the history of philosophy is the concept of "mind". For modern human beings, it is almost impossible to imagine a language in which the concept of mind doesn't exist, to imagine and describe the entity called human being without a mind. Today, if we see it as a general truth that man is a being with a mind and if we talk about our inner world as if it is an absolute truth, we must admit that Descartes is one of the chief architects, perhaps the most important, of the intellectual paradigm we live in, with all its positive and negative aspects.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Capra, Fritjof (2014). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Descartes, Rene (2007). *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilge Su Yayıncılık.
- Descartes, Rene (2015). *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Kitap.
- Descartes, Rene (1998). *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayıncılık.
- Goetz, Stewart ve Charles TALIAFERRO (2011). *A Brief History of the Soul*, West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Gökel, Nazım (2018). "Zihin Metafiziği", *Metafizik- Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen, ss. 262-289, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Günsoy, Funda (2010). *Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Macdonald, Paul S. (2004). *History of the Concept of Mind*, Ashgate: Burlington Publishing Company.
- Priest, Stephen (2019). *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Dereko, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Taylor, Charles (2012). *Benliğin Kaynakları*, çev. Aygül Baş, Bilal Baş, İstanbul: Küre Yayınları.
- West, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Westphal, Jonathan (2020). *Zihin-Beden Problemi*, çev. S. Tuncer Erdem, İstanbul: Pan Yayıncılık.



Makale Geliş | Received: 22.11.2022
Makale Kabul | Accepted: 29.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1208739

Cihan CİNEMRE

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, TR
Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Science and Letters, Department of Sociology, Istanbul, TR
ORCID: 0000-0002-3405-1004
cihan.cinemre@msgsu.edu.tr

Dialectics and The Problem of Freedom in *On War*

Abstract: This study deals with the dialectics of Carl von Clausewitz in conjunction with the philosophy of G. W. F. Hegel – in particular, his insights regarding the relationship between the lord and the bondsman. Understanding war through this relationship is significant to understand the opposites through their predicates and in unity. Then, the opposites imply each other; they are not to be understood as fixed entities situated in a dualistic juxtaposition. Together with his dialectics, Clausewitz's historicism is fundamental to educe the notion of freedom from his work. He emphasises the uniqueness of any war, in the sense that it is being a social interaction contingent on the social milieu. This corresponds also to the absolving of the commander from the doctrinal manuals on war drawn up with respect to wars that happened in the past. These manuals consider wars as if they were merely technical and military matters. His elaboration on war provides the scope for a commander to assert the subjectivity he constitutes through his insights into the objective world he acts within. Clausewitz's method indicates that his theory possesses a discernible universal essence, thus, his work is relevant not only to understand the wars of the era that he lived in but also the contemporary ones.

Keywords: Clausewitz, Hegel, Lordship and Bondage, Absolute War, Spirit, Freedom, Historicism

Savaş Üzerine'de Diyalektik ve Özgürlük Sorunu

Öz: Bu çalışmada Carl von Clausewitz'in diyalektik yöntemi G. W. F. Hegel'in felsefesiyle, özellikle onun köle ile efendi arasındaki ilişkiyi kavrayışıyla bağlantılı olarak ele alınmıştır. Bu girişim karşıtları yüklemeleri dolayısıyla ve birlik içerisinde kavramak için önemlidir. Bu yolla karşı tarafların her birinin ötekinde ima edildiği ve onların salt ikicil bir tertip içindeki değişmez varlıklar olarak varsayılmadığı bir ilişkiyi ileri sürmek mümkün olur. Clausewitz'in diyalektik yöntemi onun tarihselciliğiyle tamamlanır ve onların birliği yoluyla onun çalışmasındaki özgürlük kavramını çıkarmak mümkün olur. Clausewitz her bir savaşın, içerisinde meydana geldiği toplumsal ilişkilere bağlı olarak gerçekleşen eşsiz bir toplumsal etkileşim olduğunu vurgular. Bu sayede savaşta

kumandan her bir savaşı geçmiş savaşların deneyimlerine dayalı olarak, salt teknik ve askeri bir mesele olarak ele alan doktriner kılavuzlardan özgürleşir. Clausewitz'in kavrayışı komutanın içerisinde eylemde bulunduğu nesnel dünyaya dair içgörülerini yoluyla oluşturduğu özneliğini ileri süreceği teorik alanı açar. Clausewitz'in metodolojisi onun teorisinin ayırt edilebilir bir evrensel özü olduğuna işaret eder. Öyleyse onun eseri yalnızca onun yaşadığı çağın savaşlarını değil günümüzde gerçekleştirenleri anlamak için de geçerlidir.

Anahtar Kelimeler: Clausewitz, Hegel, Kölelik ve Efendilik, Mutlak savaş, Tin, Özgürlük, Tarihselcilik

Introduction

There are two particular aims of this essay. The first is to indicate that the work of Carl von Clausewitz is not merely on war as a military activity. This requires an attempt to elaborate the elements of his theory of war, which might be unfinished or left in obscurity, in relation to history and society; here this attempt will be made by means of the dialectics of Hegel. Clausewitz never had a program for devising his own methodology. But the manner he deals with his subject matters as perpetually moving constituents of the whole that is in flux necessarily evokes the dialectics of Hegel. Reflecting on the interrelated topics of Clausewitz's work, such as the critique of positive doctrines on war, war being a social interaction, and the opposition of the real war and absolute war through the dialectics of Hegel renders the further exposition of these topics possible.

In this work, the undertaking embarked on does not revolve around the claim that Clausewitz had read the works of Hegel and then adopted his dialectics as the method of his examination of war. Even though Clausewitz probably was aware of Hegel's works, he might or might not have read Hegel's work in detail; this, we can only guess. What matters is to reciprocally interpret the dialectical conceptions of these philosophers of the age of revolution and absolute war, then comprehend the implications of the dialectics for the fundamental notions such as opposition, struggle, spirit, action, and experience that are essential to the philosophies of both. This way we can achieve a new theoretical clarity that would make it possible to

truly comprehend what Clausewitz means with the notion of war and what the implications of his notion of war are for today's society and politics.

This way it will be possible to gain insight into the discussion of whether today Clausewitz's theory is relevant or not, which comprises the second aim of this work. Clausewitz never considered war as an activity between two determinate subjects, the actions of which always result in identical phenomena. Therefore, the assertion that the theory of Clausewitz is valid only when applied to a certain historical mode of war, in which the opponents are the states in equal strength can be declared unfounded. His understanding of war has to be grasped as his reflection on the mode of collective action that constitutes the history in which we live as well.

The postulation of the subjects in opposition in terms of their predicates determines the dialectical method of both philosophers. This concept of the subject which is determined by its predicate reveals itself essentially in the relationship between the lord and the bondsman in the philosophy of Hegel. Moreover, understanding this relationship particularly enables the expounding of freedom as self-consciousness. This concept of freedom is based on collective action, which requires the subject's self-objectification that negates objectivity in general only to return to his self. In this way, the subjects and the whole constituted through their actions are understood as an incessant movement. This brings us to the decisiveness of experience in both philosophers' works; this is a subject matter essential to this contribution.

Throughout this work, the dialectical working of Clausewitz's theory is elaborated primarily through the law of the unity of opposites. Expanding on this law through Hegelian dialectics matters to conceptualise war as a living experience in which uncertainty prevails as Clausewitz understands it. He frequently emphasises that war is a struggle between animate things. The law of the unity of opposites enables us to conceptualise this animate essence of war since in war the subjects are self-contradictory, they have their truths in their opposites, they incessantly turn into each other, and determinateness is constantly sublated.

Therefore, the substance of war is never at rest. The conceptualisation of war through Hegelian dialectics enables us to comprehend Clausewitz's notion of war where war is viewed as a spiritual becoming that is inseparable from social relations. In the first section of this work to propound the emergence of spirit out of the struggle of opposing subjects and to maintain the Spirit's collective character Hegel's view of the relationship between the Lord and the Bondsman is examined. Focusing on this relationship is important to accentuate the indissoluble connection between freedom and spirit and the decisiveness of mutual recognition in the constitution of both. The collective nature of Spirit and the law of the unity of opposites are crucial to comprehend Clausewitz's historicist outlook as well. This outlook is most apparent in his renunciation of the manuals that neglect the spiritual content of war. These manuals consist of doctrines that ignore the animate nature of war; they consider it as if it were an act indifferent to the social milieu. They reduce war to a technical matter concerning inanimate things. In the second section of this work, Clausewitz's take on these doctrines of war is dealt with.

1. The Unity of Opposites

1.1 On the workings of the law of the unity of the opposites

The principle of the unity of opposites is essential in the constitution of the methodology of Clausewitz. Apprehending the expression of this principle in the opposition between necessity and freedom is necessary to understand the concept of praxis in its entirety as it is present in Clausewitz's theory. One of the reasons for reflecting on Hegel and Clausewitz in conjunction is to infer a thorough expounding of this concept and its significance for the theory of Clausewitz as a whole. This unity entails the unity of theory with practice and the subject with the object. It signifies life as becoming.

The law of the unity of opposites is essential to gain insight into the workings of Hegelian dialectics. This law indicates the self-contradictory nature of any being

and its internal tendency to turn into its opposite. Hegel speaks of a commonplace view considering dialectics as an external and negative activity as if it were a subjective obsession to subvert and bring to naught everything true (Hegel 2010: 35). One may conclude that the inadequacy in comprehending the essence of this particular law is what defines commonplace. When Hegel mentions the importance of Immanuel Kant since he had removed any semblance of arbitrariness from dialectics and introduced it as a necessary operation of reason by justifying the objectivity of reflective shine and the necessity of contradiction pertaining to thought determinations (Hegel 2010: 35) he implies the importance of this law in constituting the dialectics as objective. Julie Maybee affirms Kant's decisiveness in establishing dialectics as an objective mode of reasoning as well. She mentions that dialectically generated contradictions are not defects to be reigned in by the understanding as Kant had said, but invitations for the reason to speculate. These contradictions compel reason to generate increasingly comprehensive and universal forms (Maybee 2020).

To gain insight into the unity of opposites it is necessary to comprehend the way Hegel reflects on the relationships between something and nothing and being and non-being. Hegel says it is customary to oppose nothing to something. However, something is a determinate existent distinguishing itself from any other something, then, a nothing that is opposing something is a nothing of a certain thing. Then, it is a determinate nothing (Hegel 2010: 60). Therefore, nothing is concrete, has content in virtue of its opposite, and can be distinguished from it only immediately and not at the level of speculative philosophy. Non-being is both being and its negation. And for Hegel, being and non-being are the same; it is the same whether I am or I am not. A determinate, finite being refers to another, it is a content with the relation of necessity to another content, to the whole world. The proposition, being and nothing are the same indicates the identity of these determinations, yet it equally posits that

the two are distinguished. Then, the proposition internally contradicts itself and dissolves itself (Hegel 2010: 66-67).

Becoming is the mediating term of the unity of being and nothing. It is the notion indicating their reciprocal motion. Hegel maintains that this becoming is not that one-sided unity of being and nothing; it is not their abstract unity. Becoming consists in this movement: Since pure being is immediate and simple it is just as much pure nothing. There is a distinction between them. But this distinction is equally sublated (Hegel 2010: 68). Becoming sublates the commonplace assumption that being is absolutely the other of nothing. It is the unity the moments of which are being and nothing. Being and nothing have their subsistence in becoming which is their third term. They exist in another, and they do not obtain their subsistences on their own. Becoming is equally the subsistence of being and non-being. Their subsistence is only their being in a one; precisely their subsistence in a one is that which equally sublates their distinction. Being, totally for itself is indeterminate, it has no connecting reference to another; then, from this beginning no forward movement is possible, and there is no advance to happen (Hegel 2010: 68-70). Then, becoming corresponds to the inseparability of being and nothing; it is their determinate unity. In this unity, they are, but as vanishing; only as sublated. Eventually, Hegel enunciates the great importance of this particular opposition for dialectical reasoning when he calls dialectics “the higher rational movement in which these being and nothing, apparently utterly separated, passes over into each other on their own, by virtue of what they are... It is the dialectical immanent nature of being and nothing themselves to manifest their unity, which is becoming, as their truth” (Hegel 2010: 80).

Through the notion of becoming, it becomes possible to relate the unity of opposites with another core Hegelian law: the negation of the negation. Milič Čapek says that being is nothing but an abstraction, it is a static snapshot of becoming, artificially arrested by a fictitious, instantaneous cut made by perception and thought. Contrarily, becoming is ultimate and it is more real than being. There is an indistinguishable continuity between the past and the present, or as Lovejoy put it forward the “perpetual fading of *cogito* into *memini*.” This is a vivid exemplification of the unity of opposites, of the continuity of becoming. And this clarifies the Hegelian law of the negation of the negation as well, since “every present moment is in a sense a negation of its immediate ancestor and it will be in its turn negated by the immediately subsequent moment” (Čapek 1984: 117).

Hegel emphasises the constitutive aspect of the unity of opposites as regards dialectics and the notion of sublation as its ground drawing on the substance of the German language in a compelling manner. He maintains that the German language has certain advantages in doing speculative philosophy. This language has a speculative spirit, because not only do many of its words carry different meanings, they carry opposing ones as well. Hegel says that coming across such words carrying opposing meanings may delight thought since it corresponds to discovering the unity of opposites as a result of speculation which is nonsensical to understanding (Hegel 2010: 12). The crucial notion signifying the speculative nature of the German language should be *aufheben* (to sublimate). According to Hegel *aufheben* and *aufgehoben* (sublated) are the most important notions of philosophy. What is sublated does not turn into nothing. Nothing is immediate, what is sublated is mediated; it is non-existent, but it is a result derived from a being. Moreover, preserving comes with a negative note. Because to be preserved and retained, something must be removed from its immediacy and hence from an existence that is open to external influences. Something is sublated only in so far it has entered into the unity with its opposite. Being is being and nothing is nothing if they are held

distinct from each other; in their truth, in their unity, they are vanished as determinations as such and now they are something else (Hegel 2010: 81- 82).

1.2. The notion of freedom as Spirit constituted through collective action

For Hegel, freedom is not to be achieved merely through pure subjectivity, not through the independence and indifference of an individuality that exist in simple identity with itself. On the contrary, freedom is a predicate of the subject who alienates herself in the objective world, of those who abandon their own simple, abstract subjectivities; this, in a way corresponds to the subject who is submerged in substance in Hegelian terms. This notion of freedom becomes evident in this passage: “Caprice, of course, is often equally called ‘freedom’; but caprice is only non-rational freedom, choice and self-determination issuing not from the rationality of the will but from fortuitous impulses and their dependence on sense and the external world” (Hegel 1988: 98). What Pippin says about the notion of freedom and rationality as its content matters. He says that Hegel’s view of freedom consists in being in a certain reflective and purposeful relation to oneself. This entails the ability of one to give a rational form to her inclinations and incentives, which becomes possible only if she is already engaged in certain institutionalised, norm-governed relations with others. For Hegel, the possibility of agency as such consists in the reversal of methodological individualistic logic. For instance, if an action is to be considered as mine, it must make a certain kind of sense to the agent primarily through intelligibility fitting in a whole complex of practice and institutions in which that action may obtain its coherent meaning. Thus, rationality is necessary if the relational states of individual-mindedness and common like-mindedness will result in freedom (Pippin 2008: 4-6). Then, necessarily freedom is social and rational, and these are inseparable in the constitution of freedom.

Various scholars reflecting on the Hegelian notion of freedom deal with this subject matter in its various aspects. For instance, Heikki Ikäheimo speaks of the social ontology in Hegel's philosophy indicating the unity of the subject and objectivity which is a social life form. Its normative essence or concept is freedom which is not freedom in the abstract sense; it is concrete "in the sense of overcoming the alienness or hostility to oneself of what one is necessarily determined by —be it other people, social institutions, or internal or external nature" (Ikäheimo 2016: 57). Frederick Neuhouser maintains that only in a rational social World the social freedom can be realised. Here, individuals are subjectively constituted as to be willingly subordinate their private interests to universal ends not because "out of selflessness but because they regard their activity on behalf of those universal ends as intrinsic to their own (particular) good" (Neuhouser 2000: 92). Lucio Cortella maintains that freedom depends on the recognition of others. Being truly free is including the other in its concept (Cortella 2016: 177-178). Pippin refers to this mode of freedom as Hegel's realistic account of free life: A life of organic, striving, socially organised, mental historical beings (Pippin 2008: 92).

This concept of freedom relates to Clausewitz's understanding of war – an activity in which the subject is bounded by the social milieu within which he acts. In Clausewitz's work, the notion of war does not denote an isolated action on the part of the subject but is rather an action of the subject who is aware of the objectivity determining his actions. This notion of war corresponds to the continuation of the collective human action of understanding and achieving freedom.

In war, the subject becomes free by alienating himself from his own immediate being to be recognised by the other (the enemy) and submerges himself in the substance to become a constituent of it by self-objectification. This understanding of war makes it possible to perceive the subject as attaining freedom through the action that is postulated as the middle term of enmity and politics, of the irrational and the rational in Clausewitz's notion of the wondrous trinity. This is the essential notion both to understand war as a constituent of the whole and war

per se as a whole and drew the interest of numerous scholars (Bassford 2007; Echevarria II 2007; Fleming 2013; Herberg-Rothe 2007a; Strachan 2007; Waldman 2016) studying Clausewitz. The subject can become what he is only through action, in experience, and subsequently, the unity of objectivity with subjectivity and necessity with freedom is realised. The subject, through acknowledging both the limits that objectivity imposes upon him and its breadth, attains the understanding of the manner of action that has to be adopted, and in turn, the objectivity determines its actions. This is fundamentally what happens in war: it is the subject's action aiming at the change in reality, through the action the subject recognises both himself and his other (the enemy), and then, war constitutes the specific mode of that action.

Approaching the problem of freedom on the basis of the relationship between the lord and the bondsman provides insight into the essence of Clausewitz's theory and the practical implications of putting that essence forward. This approach operates both to elaborate on the work of Clausewitz, left incomplete due to his untimely death, and to situate the Hegelian dialectics in the practice concretely through the phenomenon of war. Now, what we have to understand is that freedom can only be achieved through objectivity and socially by achieving the recognition of the other (this is also how the individual gains self-consciousness). Because, as Alexandre Kojève correctly emphasises, the value that a man attributes to himself could be illusory; the idea that he has of himself could be false or mad. For that idea to become the truth, it must reveal an objective reality, an entity that also exists for realities other than itself (Kojève 1980: 11).

Human action and experience are crucial elements in the reflections of both Hegel and Clausewitz. Therefore, both treat their subject matters in terms of their spiritual origins in collective human action and in return for both, these spiritual forces culminate in Spirit as the history of human society. Then when the notion of Spirit comes into sight, we are no more in the realm of speculative philosophy solely, since this notion is thoroughly historicist and entails the tending of the philosophy

towards the social, the whole. In this sense, the historicism of both, calls forth to reflect on them in conjunction.

Therefore, what the notion of Spirit is about is reality as a whole. Fredric Jameson's enunciation contending that the words Spirit or *Geist*, wherever they appear have nothing to do with spirituality nor even with consciousness itself as such and that we must hold firmly to the conviction that in Hegel the word spirit always designates the collective (Jameson 2010: 13) has to be understood in this regard. Likewise, Pippin mentions that for Hegel spirit is a kind of socio-historical achievement (Pippin 2008: 42). Hegel calls consciousness as the immediate existence of Spirit which contains the two moments of knowing and the objectivity negative to knowing. Consciousness knows and comprehends only what falls within its experience, what this experience contains is nothing but spiritual substance and this is the object of the self. Then, Spirit becomes the object since it is the movement of becoming an other to itself. This movement involves both the Spirit that is becoming an object to itself and the suspension of this otherness. Hegel names this movement as experience, in which the immediate, the unexperienced, i.e., the abstract becomes alienated from itself and then revealed for the first time in its actuality and truth, "just as it then has become a property of consciousness also" (Hegel 1977: 21). A condition of the unity of subject with substance is Spirit becoming object, an other to itself; this is the activity in which subject is submerged in substance. Together with the objectification of spirit, the latter's otherness regarding the former is suspended. In this way in experience, i.e., in otherness, one's thoughts about himself or objectivity are tested with the practice, and then the abstract returns back to itself out of the experience and for the first time expresses itself in its actuality and its truth.

Clausewitz's notion of war relates to Spirit first through being a collective interaction in which the living beings as moral forces act upon each other. In turn, war becomes the experience in which freedom manifests itself in its unity with the

necessity to become universal freedom, the praxis as the constitution of spirit. This notion of war as praxis finds its expression in Clausewitz's opposition to any abstract ideas about war, any positive doctrines of war, and in his adoption of the historicist view in which experience of any phenomenon is necessary for the attainment of its knowledge. It is not possible to comprehend war *ex-ante*, before the experience of it in its historical actuality. As a matter of fact, theory and experience are to be understood in their unity, as Hew Strachan puts it forward: "Theories of war must be tested against reality. Experience without philosophy is devoid of meaning; philosophy without experience is condemned to error" (Strachan 2007: 38).

A commander must be united with war. Only through this unity he can understand it and make sound judgments. This means that experience is not merely the notion of action as such but also of the action as knowing. It is essential to reckon with the fact that Hegel indicates consciousness only as in experience. Therefore, consciousness is not going to be given from a beyond, externally. Consciousness is to be achieved in the real world as a real consciousness through the sublation of the self and in the experience of transforming the real world; the subject is actualised in this way. The significance of experience as the negation of the objective world and as its formation in both philosophers' works indicates a greater part of their practical content.

This content entails the understanding of freedom as to be achieved collectively, not through individual acts; the notion of freedom must point to collective action. This indicates the unity of freedom and necessity as well. This unity is evident in Clausewitz's understanding of absolute war concerning freedom, the war is absolved from all its restraints through the involvement of the people and their passions. Also for Hegel freedom is in no way individual. Freedom is to rule over universality, to express one's self-will in universality or over the entirety of objective existence. According to Robert Pippin, "this theory of freedom is not a free will or individual causal agency theory, and rather depends essentially on a

collectively achieved, shared understanding... of one's involvement with others" (Pippin 2019: 271). Therefore, we understand that for Hegel freedom is not absolute or pre-supposed, but rather realised through the collective experience of the objective reality (necessity). Freedom is first and foremost one's disposing of slavery to natural existence and only then when one constitutes himself as self-consciousness, the condition of freedom attained; thus, the condition of freedom consists in collectivity.

1.3 War as the life-and-death struggle in which what is annihilated is the opponent's autonomy

The notion of self-consciousness reveals the practical substance of both philosophers' works. This notion also makes it possible to comprehend historicism of both. For Hegel, freedom can only come true in self-consciousness. It is the self-objectification of the subject, the knowledge of the self as an object. This is the transition of the negativity of the subject in the face of objectivity to the negativity of the 'I' in the face of the object as self. As Jean Hyppolite concisely put it, the development of consciousness elicits self-consciousness, for which the object only is the 'I' itself (Hyppolite 1974: 219). Self-consciousness is simultaneously the recognition of the subject by the other, and the universal notion of freedom attained in/through collectivity by way of his action in relation to the other. This corresponds to the difference attributed by Clausewitz to one that is between duel and war as well, which is going to be further elaborated.

The concept of self-consciousness as such evokes the life-and-death struggle of the lord and the bondsman, the necessary experience of attaining freedom, and as such is the essential notion to understand the movement constituting self-consciousness. This suggests that self-consciousness can only be procured through sublating the other, who presented himself as an independent being. This way, the nothingness is verified as the truth of the other. Subject annihilates the independent object and confers itself with the self-assurance of itself as a true certainty. This

certainty is self-consciousness becoming explicitly objective. Through the annihilation of the independent being as the other, self-consciousness will achieve its own recognition. Without a doubt, what we speak of is not the annihilation of the physical existence of the other. As Kojève says, to overcome dialectically is to overcome while preserving what is overcome. What is annihilated is the autonomy of the other (Kojève 1980: 15).

The knowledge that Clausewitz seeks to comprise in his theory pertains to the spiritual content of war. That content finds its expression fundamentally in the intertwining of war and history in his theory. This is not just a matter of the relation of the part to the whole because both are put forward in terms of movement that is occasionally suspended. The movement is driven by the struggle, the practice of two living subjects in which their free wills are realised. This indicates the understanding of the subject in his becoming. This theory of war, particularly its methodology calls forth the life-and-death struggle of the lord and the bondsman. And the notion of life-and-death struggle also suggests that the armed struggle is not solely about the physical destruction of the enemy, but the destruction of his will to fight as well. It will be further elaborated on this in the forthcoming pages.

In the struggle, the bondsman acquires recognition and obtains Spirit, a universal substance for himself. This, for Hegel, consists in rooting out of all immediate being, and of being merely the purely negative being of self-identical consciousness, the presentation of itself as the pure abstraction of self-consciousness consists in showing itself as the pure negation of its objective mode, or in showing that it is not attached to any specific existence, not to the individuality common to existence as such, that it is not attached to life (Hegel 1977: 113). One engages in the life-and-death struggle to root the living existence out, the immediate individuality both out of himself and of the other. An essential element of this struggle is the negation of the objectivity of both parties, the subject's refusal to act as an object for another.

This implies that, if the bondsman is going to achieve freedom through the life-and-death struggle, what he has to do primarily is risk his own immediate being, rather than diminish the other's vitality. Hegel says that "it is only through staking one's life that freedom is won... The individual who has not risked his life may well be recognized as a person, but he has not attained the truth of this recognition as an independent self-consciousness" (Hegel 1977: 114). Hyppolite expounds on this idea further. According to him, the freedom that is won in this way corresponds to man's rising above life which is the positive condition of his emergence. He is capable of risking his life and thereby frees himself from the only slavery possible, enslavement to life. One of the self-consciousnesses rises above animal life confronts death and has no fear of the loss of his vital substance, he sets forth the abstract being in itself as his essence and in this way saves himself from the enslavement to life (Hyppolite 1974: 169-171). The bondsman can attain freedom only through the experience of absolute necessity: death. Through this experience he comes to be known as being for itself, he demonstrates his self-affirmation independent of his objectivity, thereby asserting himself as a universal being.

Therefore, freedom as understood by Hegel is not a notion of the ideal, not a thing that could be achieved in consciousness as such, in an individual immediate being, contingently. Rather freedom is the notion of necessity. Kojève calls this necessity the substructure, which supports both Religions and Philosophy, and is nothing but the totality of human *Actions*, realised during the course of universal history, that history in and by which Man has created a series of specifically human Worlds (Kojève 1980: 22). And Hyppolite says this history of mankind is only possible if necessity reconciles with freedom, the objective with the subjective, and the conscious with the unconscious (Hyppolite 1974: 27-28). Hyppolite's words on the conditions of the history of mankind bring up the positive aspect of the freedom of the bondsman. For Hegel, the freedom that is to emerge in the relationship between the lord and the bondman is not solely based on the negative action of the bondsman, but also depends on the bondsman's will and capacity to constitute a

new objective order with a new substance that expresses the subjectivity of the bondsman. The reconciliations mentioned by Hyppolite become possible by way of the subject's unity with substance and this unity as the movement in which the subject submerges itself in substance to drive it into flux also enables us to understand Spirit as freedom.

Reflecting on Clausewitz's theory by means of the relationship between the lord and the bondsman is not an arbitrary choice. War is a struggle as a social relationship, this is how Clausewitz understands it, and thereby his theory's fundamental aim is not dealing with the military affairs and technical details that fall within the sphere of war. Rather Clausewitz is mostly concerned with the epistemology of war, regarding its universal core, which is the collective reciprocal struggle of men, leading to Spirit. Hegel's view of struggle as the origin of the Spirit becomes explicit under the topic of Lordship and Bondage. One of the reasons for elaborating the dialectics inherent to Clausewitz's work through the opposition between the lord and the bondsman is the primacy of struggle in the constitution of the spirit in both philosophers' works. What matters for both is fundamentally how people make their history through the interplay of opposites.

A significant reason that justifies and makes possible the undertaking to interpret Clausewitz's theory of war in conjunction with the relationship of the lord and the bondsman is the extension of his notion of the aim of war beyond viewing it as the physical destruction of the enemy. This extension of his understanding is particularly evident in Book 1, the book which, in Azar Gat's words "he [Clausewitz] had... anticipated... to be the most affected by the revision and application of his new ideas" (Gat 2001: 264). Clausewitz began his revision of *On War* in 1827, approximately 4 years before his death. In Book 1 Clausewitz defines war simply as "*an act of force to compel our enemy to do our will*" (Clausewitz 1989: 13). Here there is no reference to physical destruction, death, or injury. And later, in Book 1 he enunciates that the purpose of war may be the destruction of the enemy's forces, but not necessarily so. The

destruction of the enemy is not the only means of attaining the political object when there are other objectives for which the war is waged (Clausewitz 1989: 38-39). Without a doubt, it would be utterly ridiculous to claim that fighting could take place without physical violence and Clausewitz was not naive to assume a war could be fought without the physical killing of the opponent. He says the character of battle is slaughter. But as a human being the commander will recoil from it (Clausewitz 1989: 259). The latter imperfection is an aspect of friction in war and in this example, it is the human being that stops the tendency of war towards extremes. Even though Clausewitz says the battle is slaughter, he nevertheless adds that the battle's effect is rather a killing of the enemy's spirit than of his men (Clausewitz 1989: 259). It is clear that late in his life Clausewitz was concerned mainly with those aspects of war other than physical violence. Beatrice Heuser says the more Clausewitz pondered on the role of intangible factors like morale, the more he moved away from analysing war as merely a function of physical factors, military balances, and the outcome of battles on the battlefield (Heuser 2007: 150). If war is an act of force to compel our enemy to do our will, then this corresponds to the process of attaining self-consciousness through gaining the recognition of the other. This formulation of war specifically overlaps with the relationship between the lord and the bondsman in which the bondsman engages in the life-and-death struggle to remove the opponent's autonomous being; this is to compel the lord (the enemy) to do his will simply.

The total physical destruction of enemy forces is not the necessary condition for victory. Andreas Herberg-Rothe is a proponent of this conviction. In his reflection on the concept of *pursuit* in Clausewitz's work, first, he conveys the importance Clausewitz gave to the pursuit of the enemy for a victory to have a real effect. Then, he points to the fact that the pursuit is not about the enemy's physical destruction but is rather a matter of disintegrating it in a way that precludes its further military activity (Herberg-Rothe 2007a: 23). Somewhere else Clausewitz implies this when he says victory consists in the destruction of the enemy's physical

and psychic forces (Clausewitz 2007: 10). Benoît Durieux particularly lays stress on the problem when he says in Clausewitz's work, the concept of destruction is much more subtle than some caricatured images of him have suggested and the achievement of purpose in war involves attacking the enemy's will as much as its physical capabilities (Durieux 2007: 260). Perhaps the clearest example of winning the war through the destruction of the enemy's psychic forces is the Vietnam War in which the communist forces never totally physically destroyed the occupier's forces but rather destroyed their will to fight. When Heuser in her Introduction to *On War*, speaks of guerrilla war and says that, "a superior power may lose a war if it does not manage to impose its will on a population, and a people may manage to persuade a military largely superior occupying force to withdraw by denying it, the fruits of its occupation" (Heuser 2007b: XXVIII), she implies that war sometimes revolves around the inevitable recognition of the feeble side (guerrilla) by the superior; this insight evokes the relationship between the lord and the bondsman in which the lesser side is to attain freedom. Vietnam War is perhaps the most evident instance of such an achievement of freedom, and it also attests to the fact that victory depends on altering the public opinion of the adversary, first and foremost through putting up undeterred resistance spreading over time and space. The social upheaval in the United States then, the anti-war movement in particular was one of the determining elements that forced the U. S. to withdraw its troops from Vietnam.

Besides, frequently there are advantages that a commander might exploit by not letting war run to extremes. An example is the revolutionary forces' lenient attitude towards surrendered enemy forces during the Cuban Revolution; the captured soldiers were allowed to go free. Fidel Castro explained the reasons for this attitude: "We had an invariable policy of respect for the adversary's integrity. If you kill them after they've surrendered [the next ones] will fight you to death and besides, it costs you bullets and lives. In a word, you don't win the war" (Castro 2007: 213). This is an instance of what Clausewitz spoke of as the larger part intelligence plays in methods of warfare. Herberg-Rothe makes a similar point while reflecting

on the containment of violence: “the enemy will fight to the bitter end if he is not given grounds to expect human and honorable treatment. The expectation of a just peace after the war, *ius post bellum*, has a more pacifying function than any attempt to shape an enemy’s warlike spirit” (Herberg-Rothe 2007b: 301).

Hegel’s approach to war, how he understands war as a concern of society, a condition for the freedom of the people, for the constitution of a new spirit, justifies the conceptualisation of war as a mode of the relationship of the lord and the bondsman. One of the fundamental conditions for the bondsman’s freedom is his experience of the fear of death in the face of the Lord. The same experience comes true in war:

The spirit of universal assemblage and association is the single and simple principle and the negative essential factor at work in the segregation and isolation of these systems. In order not to let them get rooted and settled in this isolation and thus break up the whole into fragments and let the common spirit evaporate, government has from time to time shake them to the very centre by War. By this means it confounds the order that has been established and arranged, and violates their right to independence, while the individuals... are made, by the task thus imposed on them by government, to feel the power of their lord and master, death. By thus breaking up the form of fixed stability, spirit guards the ethical order from sinking into merely natural existence, preserves the self of which it is conscious and raises that self to the freedom and its own powers. (Hegel 1949: 474)

Here, death has a twofold meaning: On the one hand, it indicates the end of the physical existence of individuals, on the other, it is the sublation of an individual’s immediate natural existence, natural desires, independence, and personal rights such as property through the experience of terror in the face of death. This also tells us that an individual sometimes may not be willing to make the mentioned sacrifices or to become self-conscious of themselves as a part of the collective. Individuals then should be forced by the state to do so. According to Hegel, the state sets the people free from the form of fixed stability, from the mere natural existence, to raise them to the level of freedom and to endow them with the power

of the Spirit. This way freedom is realised through its unity with necessity as the state and as death.

The realisation of the freedom of the people and their possession of the power of the Spirit is connected with the ethical substance of the people. Hegel correlates war with the independence and sovereignty of the state. The people's duty is to preserve this substantial individuality. War is the moment in which the ideality of the particular attains its right and becomes actuality. The more significant a war is, the more the ethical health of nations is preserved (Hegel 1991: 361). Here Hegel implies that absolute war, as an affair of the people, is the way to achieve this end of preserving the ethical health of the nation. Clausewitz in his political declaration adopts a similar approach: "That a people courageously struggling for its liberty is invincible. That even the destruction of liberty after a bloody and honorable struggle assures the people's rebirth. It is the seed of life, which one day will bring forth a new, securely rooted tree" (Clausewitz 1992: 290). This is when he urged the king of Prussia to put up resistance against Napoleon. Herberg-Rothe evokes the stance of both philosophers on this subject matter: "the aspiration to a world without conflicts as such fails to recognize that in the course of history conflicts and conflict solutions have frequently been necessary for human development" (Herberg-Rothe 2007b: 304). It should be clear that the collective struggles of men are integral parts of their social interaction, and that these struggles frequently materialise in the form of wars that culminates in Spirit as history. Therefore, neither of these philosophers is interested in the casuistry on war, with finding the sublime in struggle or denouncing it. What matters for both of them is fundamentally how people make their own history through the interplay of opposites. One might subjectively wish that history should come to a standstill, but in a capitalist world ridden with contradictions that constantly cause crisis in almost every field of social life, in a world where people are divided into classes, nations, religions, the objective conditions of non-violence seem non-existent. As Clausewitz says: The fact that slaughter is a horrifying spectacle must make us take war more

seriously, but not provide an excuse for gradually blunting our swords in the name of humanity. Sooner or later, someone will come along with a sharp sword and hack off our arms (Clausewitz 1989: 260).

1.4. The significance of the unity of opposites in Clausewitz's work

Understanding the truth of the opposition between the lord and the bondsman makes it possible to understand the notion of opposition in the work of Clausewitz. Neither Hegel nor Clausewitz assumes opposites as mutually exclusive, petrified. They should rather be understood as reciprocally transitive positions that are determined through subjects' predicates; thus, each is implied in the other. The essential oppositions that Clausewitz reflects on, the opposition between real war and absolute war and the one between attack and defence can only be understood when they are taken as dialectical oppositions. In both relations, parties' reciprocal stances correspond to the opposition that Herberg-Rothe explains with Clausewitz's notion of the logical antithesis: "The true 'logical antithesis' goes beyond the limitations of polarity and makes it possible to think in terms of additional forms of interaction and development in this relationship. Each term is implied in the other, and posting one of them entails the other" (Herberg-Rothe 2007a: 130).

What is meant by the constitution of the subject through its predicates? In the case of lordship and bondage, the unity of opposites through their predicates is explained by Hegel: "Because life is as essential as freedom, the combat ends initially as one-sided negation with an asymmetry: one of the combatants prefers life, maintains himself as individual self-consciousness, but surrenders his chance of recognition, while the other holds fast to his relation to himself and is recognised by the first in his subjugation: the *relationship of mastery and bondage*" (Hegel 2007: 160). Then Hegel adds that in this relationship, the immediacy of particular self-consciousness is initially sublated on the side of the bondsman, but on the master's side, it is preserved (Hegel 2007: 160). The Lord has no capacity of being recognised since as Pippin emphasises the premise of the realisation of self-consciousness

cannot be a matter of negating the passive objects. The realisation of self-consciousness can occur only by means of another free self-determining being with respect to its desires and ends (Pippin 1993: 67). In the *Phenomenology of Spirit* Hegel expresses the dialectical inversion of the relationship between the lord and the bondsman in these words: “The *truth* of the independent consciousness is accordingly the servile consciousness of the bondsman... just as lordship showed that its essential nature is the reverse of what it wants to be, so too servitude in its consummation will really turn into the opposite of what it immediately is...” (Hegel 1977: 117) Therefore, the lord and the bondsman change their positions. Since the bondsman is the one that sublates his immediate existence, he is the one that can assert himself as an object and can free himself by manifesting himself as the universal being. In the meantime, the lord is going to be stuck in his own immediate existence with no capacity of being recognised and emancipated. We come across another definition of the predicates of the bondsman when Kojève says that Bondsman is ready for change and in his very being, he is change, transcendence, education; he is historical becoming at his origin, in his essence, in his very existence (Kojève 1980: 22). This is the assertion of the bondsman as the sole real self-consciousness.

I would like to propose translating this dialectical inversion that takes place in the relationship of the lord and the bondsman to the phenomenon of absolute war; this is going to aid in understanding the truth of the notion. The word absolute is derived from the Latin word *absolvere* which means to loosen, to free, to release. So, Clausewitz’s definition of absolute war as, “War, untrammelled by any conventional restraints, had broken loose in all its elemental fury” (Clausewitz 2007: 239) should be understood accordingly. We know that war becomes absolute, primarily through being an affair of the people. This means that war absolved of all restraints requires the collective will of the people. And we also know that for Hegel freedom is the predicate of the collective subject. This subject’s predicate is to constitute the new order of things by turning negative action into positive. The

permanence manifesting itself through action is the transition of the bondsman's negative activity into the positive, against the transience of the lord. The collective subject founds the new order of things by submerging itself into the substance of war and regarding the Republic of France, this unity of subject with the substance has a specific name: *the conscript*. This corresponds to revolutionary France's sublation of *ancien régime* and the foundation of the republic. Besides the people of the French Republic have experienced the fear of death, the absolute Lord. While France was getting through an internal upheaval, the nation saw the European monarchies forming alliances to overwhelm the republic, starting with the Declaration of Pillnitz which threatened the republic with foreign intervention. Then in this case of absolute war, the dialectical inversion of the bondsman to the lord incarnated is Napoleon Bonaparte, the god of war in Clausewitz's words or the world soul in Hegel's (Hegel 1984: 114).

Clausewitz, throughout his reflection on moderating forces in Chapter 16 explicitly instantiates the Hegelian dialectics in his own philosophy, in the unity of action and inaction, theory and practice, and progression of the war and its suspension. Theoretically, war is apprehended as perpetual action, though practically and frequently it presents itself as inactivity. As Clausewitz says, the history of warfare shows us that immobility and inactivity are the normal states of armies in war, and action is the exception (Clausewitz 2007: 153). Thus, two opposites (inactivity and action) manifest themselves paradoxically in a single unity in war. This unity rigorously necessitates experience, since, in theory, all actions are going to follow each other without any frictions and going to reach their teleological ends which is reciprocal, unrestricted perpetual violence that recognises no opposite tendencies. As Clausewitz says, the lack of great motives hinders action, and this explains the tame conduct of specific conflicts in which the hostile spirit of true war is held in check. The more these factors turn war into something half-hearted, the less solid the bases that are available to theory (Clausewitz 2007: 155). Without the presence of the social relations that lead the war to extremes, the theory

becomes less relevant. Once again, we understand that to have a true conception of war, whenever it breaks out, it should be treated in its historical actuality, otherwise, the theory that considers it as its subject matter would remain as conventional thinking unable to grasp the truth of war.

Clausewitz's dialectics explicitly manifests itself in his reflection on defence and offence and on their unity. This notion of unity demonstrates the historicism of Clausewitz as well. All over his work, Clausewitz defines defence as the stronger fighting form. Nevertheless, neither defence nor offence is absolute. All offence involves defence, and all defence involves offence. This dialectic conception of offence and defence is most clear in this statement: "where two ideas form a true logical antithesis, each complementary to the other, then fundamentally each is implied in the other" (Clausewitz 2007: 193). In war, there are no two separate actions as defence and offence and no polarity exists between them. These two are – at the very least – implicitly united.

The question of unity implies the notion of the whole. Herberg-Rothe deals with this notion through the relation of polarity. He emphasises the necessity of viewing the whole; this way, he argues, Clausewitz subordinates the polarity to the whole. He conveys the reasoning of Clausewitz on this matter: "it is not in the end the polarity of the parts that is decisive, but rather that of the unities" (Herberg-Rothe 2007a: 123). Clausewitz's dialectical concept of opposition once again becomes evident in his understanding of the polarity that culminates in his dialectics of attack and defence. He says, "when we are dealing with two different things that have a common relation external to themselves, the polarity lies not in the things but in their relationship" (Clausewitz 2007: 23). This means that polarity should be understood in terms of the dialectical relationship between opposites, not in terms of a reified reciprocally quantitative change as if it were the sole appropriate way of abstraction. The latter manner of abstraction would reduce the opposition to a pure dualistic relation where one side's gain is equal in its magnitude to the other's loss. To achieve a dialectical apprehension of polarity one should acknowledge that the

acts of parties in opposition take place in a whole which does not correspond to a certified balance. In war, polarity is as distinct from the poles of a magnet as things implicates the reciprocal act as changing both the opposites in the struggle and the whole constituted by them. Herberg-Rothe points out the understanding of the opposition in war as the relation of constituting the whole which is constantly in flux: “even a violent splitting of the two parts of this relationship of mutual dependency does not lead to a genuine separation of the opposing poles, but rather the multiplication of their potential” (Herberg-Rothe 2007a: 126).

The unity of opposites connotes that the notions set in motion by Clausewitz and the phenomena that they indicate are never absolute and are not identical to themselves. In Clausewitz’s philosophy, the constitution of any notion imminently implies its turning into its opposite. None of the notions is idealised, detached from objective reality. Therefore, the dialectical method exhibits itself as a determining element of Clausewitz’s historicism. For example, he says, “one defence is therefore not exactly like another, nor will defence always enjoy the same degree of superiority over the attack. In particular, this will be the case in a defence that follows directly the exhaustion of an offensive – a defence whose theatre of operations is located at the apex of an offensive wedge thrust forward deep into hostile territory” (Clausewitz 2007: 216).¹ This implies that the acts of defence and attack are incomprehensible before the experience of them.

The necessity of the historicist point of view in dealing with war and the inadequacy of the positive doctrines regarding the understanding of the latter arise

¹ While the dialectics of Clausewitz resembles the Hegelian dialectics very markedly in the former’s reflections on the relationship between attack and defence, it is an intriguing case that Raymond Aron denies the similarity of their methods through the relationship between attack and defence. Aron rejects that Clausewitz’s notion of ‘defence-attack’ has a Hegelian overtone (Aron 1986: 225-226). He argues that this notion is quite different from the synthesis in the Hegelian sense. According to Aron, Clausewitz’s dialectics does not imply a contradiction between means and ends, numbers and morale, and attack and defence (Aron 1986: 226). However, Cormier indicates that Aron mentions a particularly significant passage from Clausewitz while discussing this subject matter. Here, Clausewitz chooses the term *aufheben* to explain that when the enemy attacks any move by the defending side does not sublate the concept of defence. Therefore, Cormier states that Clausewitz knew of *Aufhebung* and this strongly suggests that he knew of Hegel’s methods (Cormier 2016: 194-195).

from the futility of drawing implications from a specific war to understand another for various reasons – the uniqueness of the history that constitutes any war being first and the foremost. To begin with, although their correlatives in reality seem immediately explicit, the notions such as defence and attack are not fixed; in practice, their change into their opponents is only a matter of time. In that sense, understanding these notions as indicating the predicates and not fixed beings will provide us with the epistemological clarity that would preclude the theory to miss the volatility of the real. In other words, these notions are not presented for the purpose of setting definite rules on war, but for providing us with insight about it, with general tendencies inherent to it. Clausewitz approves this stance when he says, “theory cannot equip the mind with formulas for solving problems, nor can it mark the narrow path on which the sole solution is supposed to lie by planting a hedge of principles on either side. But it can give the mind insight into the great mass of phenomena and of their relationships, then leave it free to rise into the higher realms of action” (Clausewitz 2007: 222). Gat, when speaking of the undertaking of Clausewitz as aiming at the “lasting spirit of war” implicitly indicates this insight. Gat rightly speaks of the invalidation of military theories by new historical experience. Nevertheless, he claims that according to Clausewitz a universal theory of war is possible since in war there exists a universal, constant element that Clausewitz calls the “lasting spirit of war” (Gat 1991: 191). Therefore, the knowledge of the universal substance of war is both possible and necessary and Clausewitz worked on it in opposition to the positive doctrines.

2. Against the Positive Doctrines of War: War as a Social and Spiritual Interaction

2.1 War as a spiritual activity: the untruth of the mechanical doctrines

Clausewitz’s dialectical reasoning manifests itself in his critique of the positive doctrines of war: “...we must remind ourselves that it is simply not possible

to construct a model for the art of war that can serve as a scaffolding on which the commander can rely for support at any time” (Clausewitz 2007: 89). One of the motives of his critique is the mechanistic character of these doctrines: they neglect the inseparability of cause and effect in war, they regard war as an autonomous activity in itself, separated from the whole, from the Spirit. In contrast to these doctrines, Clausewitz comprehends war as an activity in which cause and effect are intertwined, an activity that can’t be understood when detached from the entirety of the world in which it takes place, an activity the substance of which is in constant flux and that continually changes the subjects driving it. Clausewitz’s avoidance of mechanistic representations regarding war corresponds to what Alan Beyerchen defines as Clausewitz’s understanding of war in a non-linear manner (Beyerchen 2007: 45). When Clausewitz speaks of the vast, almost infinite distance there can be between a cause and its effect and the countless ways in which these elements can be combined (Clausewitz 2007: 222), it is clear that he renounces the application of any mechanical causation to war. Therefore, in the case of war, we are unable to clearly discern the cause of an effect in a definite relationship. This is one of the reasons that we cannot procure a positive doctrine of war.

The inadequacy of the positive doctrines primarily stems from the socially determined character of war. Clausewitz understands war as a struggle, the essence of which is socially determined. This is very clear when he says that “very few of the new manifestations in war can be ascribed to new inventions or new departures in ideas. They result mainly from the transformation of society and new social conditions” (Clausewitz 1989: 515). Moreover, the subjects’ interactions within war resemble social relations: “We therefore conclude that war does not belong in the realm of arts and sciences; rather it is a part of man’s social existence... Rather than comparing it to art we could more accurately compare it to commerce, which is also a conflict of human interests and activities...” (Clausewitz 2007: 100) This passage is remarkable in the sense that in it outrightly war is compared with commerce, the field of civil society *par excellence* where subjects are mutually dependent on each

other and where the struggle of independent commodity owners (competition) as living beings prevails. Then Clausewitz goes on to say that “the essential difference is that war is not an exercise of the will directed at inanimate matter, as in the case with the mechanical arts, or at matter which is animate but passive and yielding... In war, the will is directed at an animate object that reacts” (Clausewitz 2007: 100). Therefore, all mechanistic thinking should be declared as inadequate in dealing with war, it is necessary to think dialectically to comprehend the relationship between two living entities, acting upon, and changing each other. The reason that the subject’s predicate refers to freedom is his action’s aiming at another living force, not any random object; this is why the Spirit is related to freedom.

Therefore, war is always the reciprocal activity of living forces in which various frictions restrain every action and the play of chance prevails; these diverge the theory of war from the real war: “It is a very difficult task to construct a scientific theory for the art of war, and so many attempts have failed that most people say it is impossible since it deals with matters that no permanent law can provide for” (Clausewitz 2007: 9). A historicist view is required, the content of which is obtained in experience.

As a matter of fact, Clausewitz’s experience on the battlefield was decisive in the formation of his theory. He directly experienced the incompetency of the commanders who attempted to apply obsolete doctrines of war to a new situation. This was the case when Napoleon thoroughly defeated the Prussian army in the twin battles of Jena and Auerstedt: “When in 1806 the Prussian generals... plunged into the open jaws of disaster by using Frederick the Great’s oblique order of battle, it was not just a case of a style that had outlived its usefulness but the most extreme poverty of the imagination to which routine has ever led. The result was that the Prussian army under Hohenlohe was ruined more completely than any army has ever been ruined on the battlefield” (Clausewitz 2007: 106). His own experience of this defeat which caused him to be captured by the French as a prisoner of war is

one of the crucial elements of Clausewitz's stance against the positive doctrines of war which impoverish the imaginations of commanders.

Clausewitz sees objectivity and the human activity that takes place in it in a way that encourages the free action of the subject. An aspect of this freedom is constituted by the subject directing his actions free of the pre-suppositions of an inanimate theory. The other aspect is the freedom of the objectivity itself in the sense that it is not obliged to translate the actions of the subject exactly to its intended consequences whatsoever:² "... the conduct of war branches out in almost all directions and has no definite limits; while any system, any model, has the finite nature of a synthesis. An irreconcilable conflict exists between this type of theory and actual practice" (Clausewitz 2007: 82). Therefore, war can't be comprehended in a teleological manner and Clausewitz's emphasis brings us in line with the Hegelian conception of freedom in his assumption of the substance that creates space for human action in particular. Clausewitz's understanding of war is remote from the thought of human action happening within pre-supposed boundaries.

For Hegel, there is no supposition of a point of reference to make ultimate judgments on human actions or to commune with the world through individuals. In this way the individual or the collective embodying the individual may or may not decide to act solely with respect to their self-will and to the insight of objectivity they possess; without appealing to any external authority that would assure them whether their actions are justified or will beget their intended consequences. This necessary solitude is required for the subject to constitute himself as universal by courageously deciding on his own responsibilities and asserting himself as an object. Clausewitz's repudiation of positive doctrines should be understood in this sense, i.e., freeing any commander of the manuals on the war that would operate as

² Hegel has formulated a particular notion to explain this mode of freedom: the cunning of reason. Hegel says that, in history an additional result is produced by human actions beyond that which they aim at and obtain – that which they immediately recognise and desire. They gratify their own interest, but something further is thereby accomplished, latent in the actions in question, though not present to their consciousness, and not included in their design (Hegel 2001: 42).

external points of reference. The commander as the subject must submerge himself in substance, in which he can determine his own duties, and then act accordingly. When Durieux says, "Clausewitz does not wish to propose solutions for the military commander, because such solutions, supposing that they were possible, would limit his freedom of action. On the contrary, he wants to enable him to exercise his freedom of action" (Durieux 2007: 252), he is in line with this insight. In war, the exact knowledge of the objectivity within the subject acts and of the condition of the enemy is unattainable. But real freedom springs from this imperfection. Since if all this knowledge were to be given for the subject in its completeness, everything would be clear for him *ex-ante* and there would not be a sphere in which the will can operate; the decision to act would be based on mere calculation and the subject would turn into a device that does the right thing automatically.

These doctrines exclude talent and genius which are integral aspects of free human action as well. This exclusion indicates a contradiction on the part of the positive doctrines on war according to Clausewitz. When in practice the commander necessarily falls back on his innate talent, he finds himself outside the model and in conflict with it. Thus, subjectivity goes out of view, and talent and genius are regarded as irrelevant to the theory; then theory and practice enter into an irreparable conflict (Clausewitz 2007: 89). This means that genius and talent, the referents of contingency as the middle term of Clausewitz's wondrous trinity are neglected in the positive doctrines since these treat war as if it were the struggle of inanimate beings indifferent to moral forces.

The experience of the French Revolutionary Wars rendered the positive doctrines further irrelevant since the latter overlook the spiritual forces in play. Clausewitz indicates the mechanistic features of these doctrines: "Formerly, the terms 'art of war' or 'science of war' were used to designate only the total body of knowledge and skill that was concerned with material factors... It was a case of handling a material substance, a unilateral activity, and was basically nothing but a

gradual rise from a craft to a refined mechanical art... It did not yet include the use of force under conditions of danger, subject to constant interaction with an adversary, nor the efforts of spirit and courage to achieve a desired end” (Clausewitz 2007: 80). For Clausewitz, war should not be understood as a technical matter, as a sum of subsequent battles that comprises it. Against the undertakings that attempt to think of war in technical terms, Clausewitz asserts his notion of war as a social interaction that is determined by Spirit and culminates in a new Spirit. This, in the Hegelian sense, is a collective subject’s negation of the state of affairs to constitute a new order of things. The disposition of Clausewitz on this subject matter is apparent in his approach to the French Revolutionary Wars:

... in 1793 a force appeared that beggared all imagination. Suddenly war again became the business of the people – a people of thirty millions, all of whom considered themselves to be citizens... The people became a participant in war; instead of governments and armies as heretofore, the full weight of the nation was thrown into the balance. The resources and efforts now available for use surpassed all conventional limits; nothing now impeded the vigour with which war could be waged, and consequently the opponents of French faced the utmost peril... Bonaparte, this juggernaut of war, based on the strength of the entire people, began its pulverizing course through Europe. It moved with such confidence and certainty that whenever it was opposed by armies of the traditional type there could never be a moment’s doubt as to the result. (Clausewitz 2007: 238)

This passage concisely expresses the prominence of the notion of Spirit for Clausewitz. He understood the French revolution and the revolutionary wars that followed as inspirers of that Spirit. This is why Strachan says without Napoleon, *On War* could never have been written (Strachan 2007: 17). A new Spirit had been constituted in the French Revolution which has put the substance of war in flux, owing to the fact that the army hereupon was to be formed of people as conscripts who were equals as citizens. And the statement that “nothing now impeded vigour with which war could be waged” points out the fact that the power of spirit actualised is material, real power.

Since in war, the forces of Spirit manifest themselves as real forces, in experience one cannot clearly discern the Spiritual from the material; the discerning

of them is only possible in theory. Clausewitz says that “military activity is never directed against material force alone; it is always aimed simultaneously at the moral forces which give it life, and the two cannot be separated” (Clausewitz 2007: 85). When war comes into question, to see it merely as the struggle for material things, employing material means, overlooks the fact that the moral forces (courage being the first and the foremost) are contained in it in multifaceted ways.

This is why Clausewitz says that the tremendous effects of the French Revolution abroad were caused not so much by new military methods and concepts as by radical changes in policies and administration, by the new character of the government, the change in the conditions of the French people, and like (Clausewitz 2007: 257). Gerhard von Scharnhorst, probably the person who influenced Clausewitz most, also discerned that the success of the French armies was closely connected with the transformation of the society that lay behind them, with the emergence of the idea of a French Nation (Howard 2002: 7). The theoretical inadequacies of the positive doctrines that became explicit in the French Revolutionary Wars also found their expression in the objective inability of European monarchies to apprehend the new spiritual forces of war which according to Clausewitz made possible a degree of energy in the war that otherwise would have been inconceivable (Clausewitz 2007: 258). They did not and could not comprehend the new spiritual forces prevailing in war and treated a social and political problem as if it were a technical and military one. This led to their debacle in the face of the French Republic.

A fundamental reason for the irrelevance of the positive doctrines of war is the unprecedented involvement of passions in war since with the revolution it was the people themselves who waged the war. These passions are translated as hatred and enmity on the part of the people as one extreme of the wondrous trinity of Clausewitz. It is in this sense Clausewitz says it would be a fallacy to imagine war as gradually ridding itself of passion. Even the most civilised of peoples can be fired with a passionate hatred for each other. War does not take place by algebra

(Clausewitz 2007: 14). War inevitably contains the decisiveness of Spirit; it can't be a matter of calculation in which the side with numerical superiority attains victory overleaping the necessary action and the experience of violence. It is not possible to pre-suppose war by means of abstractions based on concepts such as the level of civilisation, morals, or law. Then the question comes up: Why contemporary wars are not carried out in a totally brutal manner – at least in some cases? Clausewitz's answer is concise: "Intelligence plays a larger part in methods of warfare and has taught them [civilised nations] more effective ways of using force than the crude expression of instinct" (Clausewitz 2007: 15). This is almost the counterpart of Hegel's historicism through which a bond between history and reason is forged: "what is rational is actual, and what is actual is rational" (Hegel 1991: 20).

2.2 War is a social interaction that the theory must comply with

In the positive doctrines, war is assumed as an autonomous activity detached from social relations, and in this work, it was mentioned that this aspect of theirs is the main reason for their irrelevance to the real experience of war. One of the motives to expound Clausewitz's work by means of Hegelian dialectics is to accentuate that aspect of Clausewitz's theory in which war is treated as a social relationship. This approach of his is evident in this phrase: "Is war not just another expression of their [peoples and their governments] thoughts, another form of speech and writing? Its grammar, maybe its own, but not its logic" (Clausewitz 2007: 252). But in his work, war as such also is a whole in which the social relations as a whole express themselves. The wondrous trinity is the notion of the whole, finding its expression in war.

Therefore, war is a matter of desires, recognition, collective action, self-consciousness, struggle, and freedom. This derives first from the fact that for Clausewitz war is only a branch of political activity that is in no sense autonomous; war is the continuation of political intercourse with the addition of other means. Thus, Clausewitz says divorcing war from political life would leave us with

something pointless and devoid of sense (Clausewitz 2007: 252). The logic of war is the same as the logic of politics and the outbreak of war does not suspend political intercourse. So, in its appearance war is different from politics, it uses different means in its execution, but in their essences, in their workings both are identical activities that aim at the compelling enemy to subordination, annihilating its autonomous being.

Clausewitz understands war as a constituent of the whole; the whole as the history of men that they make through their actions. Therefore, his theory can't be limited as if it were only valid in dealing with a specific mode of armed struggle that happened between the states that men had formed at a specific moment in their history. Moreover, Clausewitz's theory is universal in the sense of being not merely valid for wars between the states as reified entities. This insight will enable us to assert war as a social phenomenon, not a mere state matter. As Youri Cormier says, "while a state is necessarily a group infused with a political will and capable of generating and enacting policy, policy and political will are not necessarily the product of statehood, nor does the formula 'instrument of policy' make that claim" (Cormier 2016: 32). Strachan mentions the receptivity of Clausewitz to the appearance of non-state actors (Strachan 2007: 39) and Herberg-Rothe says Clausewitz's concept of the state must be understood as any kind of community (Herberg-Rothe 2007a: 164). The state is not an isolated entity that is distinct from the people, it is an expression of the social relations of people; this is the way Clausewitz understands it since it is Clausewitz who says that "the only source of war is politics —the intercourse of governments and peoples" (Clausewitz 2007: 252). Thereby we understand that for Clausewitz the notion of politics refers not merely to the state as its subject but to people as well. Just as war is not autonomous, neither the state is. As a matter of fact, the notion of the wondrous trinity implies this unity.

The question of whether the concept of policy or of politics is more relevant to the work of Clausewitz pertains to this issue.³ While policy indicates specifically the decisions made by the state device, politics is pertinent to the whole as a society and social interaction and thus seems more relevant to Clausewitz's historicism and to his dialectal methodology. Christopher Bassford proposes to opt for the concept of politics rather than policy, since the former is multilateral and interactive and thus more appropriate regarding the work of Clausewitz (Bassford 2007: 83-88). Antulio J. Echevarria II concurs with this approach as well: "the wars of history owe their forms more to the prevailing political conditions, or politics than to policy. Such political determinism severely restricts policy choices, however. In other words, Clausewitz's argument often has less to do with the primacy of policy, as some scholars have maintained, than with the deterministic influence of politics, broadly defined" (Echevarria II 2007: 207). Gat goes further when he speaks of the dominant role played by the insight that war is an integral part of comprehensive social and political reality starting from Clausewitz's youth. Gat argues that this insight that was absorbed by Clausewitz from the rising conceptions of historicism and from Scharnhorst is in the modern sense concerned with the relationship of war to society rather than to politics (Gat 1991: 215). When we consider that a determinative aspect of his work is his emphasis on the moral forces and the passions of the people as objective forces in the war, imagining his theory as restrained absolutely by the decisions made by a narrow group of politicians as policymakers would be to limit the scope of his theory.

If we recall that Clausewitz understands war as a part of men's social existence, we make the inference that what matters really to him is politics rather than policy. Besides, conflicts and struggles that manifest themselves as reciprocal organised violence of opposing human communities are *antecedents* to the state. As Bassford

³ About the preference of the term 'policy' over 'politics' in Michael Howard and Peter Paret translation of *On War* see (Honig 2007: 69-71; Fleming 2013: 68-69).

says, "war occurs even in the absence of the state" (Bassford 2007: 88). Actually, the states are the outcomes of such struggles and conflicts. Just as Friedrich Engels says,

the state... is a product of society at a certain stage of evolution. It is the confession that this society has become hopelessly divided against itself, has entangled itself in irreconcilable contradictions which it is powerless to banish. In order that these contradictions, these classes with conflicting economic interests, may not annihilate themselves and society in a useless struggle, a power becomes necessary that stands apparently above society and has the function of keeping down the conflicts and maintaining "order." And this, power, the outgrowth of society, but assuming supremacy over it and becoming more and more divorced from it, is the state. (Engels 1909: 206)

2.3 Historicism, absolute war, and limited war

Clausewitz's whole work, his disregard for the positive doctrines, his frequent emphasis on the decisiveness of the spiritual forces in the war, his refusal to see war as an autonomous phenomenon, and his insistence on viewing war as an interaction that is a part of society as a whole contain Clausewitz's historicist point of view. Throughout his work, his historicism is most evident in his critique of the positive doctrines of war. The coinciding of his historicism with his critique of the positive doctrines finds its clear expression in this phrase: "We wanted to show how every age had its own kind of war, its own limiting conditions, and its own peculiar preconceptions. Each period, therefore, would have held to its own theory of war, even if the urge had always and universally existed to work things out on scientific principles. It follows that the events of every age must be judged in the light of its own peculiarities" (Clausewitz 2007: 240). It can't be expected of a philosopher who criticises the positive doctrines, because they overlook the fact that war changes along with the social and historical changes and attempt to explain wars through the theories derived from the previous experiences of war, to reflect on wars depending on a single theory of war – the theory of Absolute War.

Absolute war is the mode of war of the French Revolutionary Wars until Napoleon Bonaparte's Russian Campaign. It was Napoleon Bonaparte who drove the war towards extremes and made it absolute by making it a matter of the people, of

world history; his wars were about compelling the enemy to a decisive engagement, then physically destroying it to a great extent on the battlefield. In doing so he brought war closer to its theoretical correlative as well. Clausewitz as well indicates the unity of theory with practice brought about by Napoleon: "Surely it is both natural and inescapable that this phenomenon should cause us to turn again to the pure concept of war with all its rigorous implications" (Clausewitz 2007: 224). Then, on the next page, he proposes the necessity of developing the concept of war. The notion of limited war which stands as the logical antithesis of absolute war is the concept of this development that is regarded as a necessity by Clausewitz.

Clausewitz's view of war as social interaction is implied in the notion of limited war; war *per se* changes according to the society in which it takes place. One cannot expect war to occur following a pre-supposed model. Therefore, we can apprehend that Clausewitz's theory is not only relevant for examining a specific type of war; war does not come true in a single form. War is not necessarily – and most of the time it is not – a struggle in which the enemy is physically destroyed in a single engagement, with a single blow. For Clausewitz, in war, the case is generally not the collision of mutually destructive elements, but the tension between two elements that discharge energy in discontinuous minor shocks (Clausewitz 2007: 233). This mode of war, the limited war is correlative with the real war in the sense that the latter necessarily comes true in temporality and within the constraints that the objective world imposes upon the adversaries; therefore, the concept of real implies that war is never absolutely free.

As Herberg-Rothe puts it, while very early Clausewitz thinks time is of very little significance, in his later work time became a determining element in restraining war (Herberg-Rothe 2007a: 55). The question of temporality only appears in Book 1, the very last book that Clausewitz has written and this attests to this view of Herberg-Rothe. In Book 1 Clausewitz says that war does not consist of one decisive act, or of a set of simultaneous decisions. He says the decision in war consists of several successive acts and each of these acts will provide a gauge for

those that follow. This way the abstract world is ousted by the real one (Clausewitz 2007: 18). Therefore, the time of war is diachronic and each event that takes place is constrained by another. Reflection on the question of temporality makes it possible to distinguish between the individual duel and war. Herberg-Rothe (Herberg-Rothe 2007a: 57-58) says that the decisiveness of time makes itself evident in the distinction between the individual duel and war. The former is timeless, the latter is not (another decisive difference that separates them is the fact that duel is individual, but war is not). In contrast to the duel of two specific individuals war does not end with a single instant act; war happens in experience which is mediated through several inter-connected moments. This nature of war necessities understanding it in terms of the notion of experience which is integral to the historicist view. It is this view of historicism expressed when Clausewitz says that smooth harmony of the whole activity becomes evident in final success (Clausewitz 2007: 134). This means that we evaluate any event *aposteriori* and view the outcome as it was predestined, seeking out a pattern, entwined through separate moments that lead to that outcome. Clausewitz actually remarks that this understanding is the basis for a true theory on war. He says that within the concept of absolute form, war is indivisible, and its component parts are of value only in their relation to the whole. Another extreme that contrasts this view holds that war consists of separate successes each unrelated to the next. Although Clausewitz says that theory cannot dispense with either, he adds: "all action must be based on former since it is the fundamental concept" (Clausewitz 2007: 226-227).

War is further moderated by the forces that Clausewitz calls inertia and friction: "the force that makes the apparently easy so difficult" (Clausewitz 2007: 68). Gat concisely defines it as the gulf between planning and the actual course of the war (Gat 1991: 185). In general, these are physical constraints imposed by the objective world that hampers the movement in war or constraints originated in human nature as it is assumed by Clausewitz: "inconsistency, imprecision, and

timidity of man” (Clausewitz 2007: 225). Friction in war is the notion of everything *humane*, temporal, and spatial that upsets the subject’s actions.

Then there is this last and the most important moderating force affecting war: dependency of war on policy. The mode of policy that precludes war, in Clausewitz’s words, “to advance relentlessly toward the absolute, as theory would demand... it [war] has to be treated as a part of some other whole; the name of which is policy. Policy converts the overwhelmingly destructive element of war into a mere instrument. It changes the terrible battle-sword... into a light, handy rapier” (Clausewitz 2007: 253). It would be appropriate to specify the inhibiting policy as the policy unrelated to revolutionary fervour, because as Cormier accurately states, “only absolute politics can lead to absolute war. And the only true absolute policy is revolution” (Cormier 2016: 130-131).

The emergence of the notion of whole and the understanding of war as an aspect of the whole take place at the expense of the theory of war. If war had been an autonomous, independent activity, it could have been treated as it were to overlap with its theory in which it attains the absolute form, unrestrained; an activity only subject to its own internal laws, unconstrained by the external. But war is real and understanding it this way entails the consideration of the dialectical unity of freedom and necessity. Of course, war has an inherent tendency towards extremes. A commander might desire to drive it to extremes, but since he moves in an objective whole (necessity) he only can accomplish his subjective ends (a war unleashed) acknowledging the constraints set by politics. A commander’s freedom is only possible if his military activity corresponds to the political; this notion is summarised by Clausewitz as subordinating the military point of view to the political (Clausewitz 2007: 254). Therefore, the thought of one’s particular desires being realised in the war in spite of the political is nonsensical. In this sense, Clausewitz’s idea is analogous to the prescript that “mankind always takes up only such problems as it can solve” (Marx 1904: 12). One’s self-will can only be realised

as freedom if it is the expression of a decision made rationally and if it is interwoven with actuality.

Absolute war is an abstraction for sure, but the notion of abstraction automatically entails the understanding of the real since an abstraction can only live by maintaining its relevance regarding reality. Absolute war implies a practical tendency that drives action to extremes. In the history of men, there have been instances of absolute war, when a people are engaged in revolutionary action, and the only way of concluding the hostilities was the enemy's total submission, as happened with the French Revolutionary Wars. This is why absolute war and limited war are not distinct; they are only theoretically separated – they exist as logical antitheses. In fact, Clausewitz understands war as the unity of the theory, through which the war is driven to extremes, with practice in which the tendencies that inhibit war prevail. This is the unity of theory with practice, of freedom with necessity. This way Absolute becomes the substance in which the subject is assumed as universal and is free to act.

Conclusion: Praxis as the Unity of Freedom and Necessity

In Clausewitz's theory, war as praxis is irrevocably connected to the notion of freedom. Praxis, first of all, is realised through the epistemology in which knowledge is possible only within the experience, and the knowledge Clausewitz seeks to comprise regarding the truth of war manifests itself in the concepts of the real experience of the subjects. This experience is of achieving freedom through the objectification of the self and the recognition attained in/through collective action, in the attempt of changing "the world that is hostile to a human project into a world in harmony with that project" in Kojève's words (Kojève 1980: 11). This is the freedom as universal, the freedom in its unity with necessity; since the subject moves within the collective, he achieves self-consciousness socially. Society provides the subject with the substance in which he may express his subjectivity.

In Clausewitz's work, theory and practice are united by virtue of the dialectical method – its Hegelian variant precisely. This method fundamentally manifests itself in Clausewitz's critique of the positive doctrines of war. Both the knowledge of history and of any interaction taking place in it is irrevocably intertwined with the reciprocal practice of two living beings. War is not the exercise of will directed at an inanimate matter. Throughout this work, it was expanded on Clausewitz's notion of war as an interaction of animate beings by identifying the subjects with their predicates. Thereby, in Clausewitz's theory, in war, adversaries' acting upon each other causes their incessant change. Clausewitz's view of the subject saves the subject ontologically from being a theoretically pre-supposed entity that would act in a manner as intended by the doctrines. The positive doctrines reveal themselves as the set of instructions that reduce the commander to an instrument who is only responsible for executing these instructions exactly, independent of his determinate circumstances. In his renouncing of the positive doctrines, we discern in Clausewitz's work praxis as connected to freedom and talent: the commander's praxis of freeing himself from the residues of the past, the praxis of evaluating his circumstances freely in order to express his will in action, freely. This is the unity of theory and practice. Clausewitz's endeavour is not about asserting canons regarding war, he is not concerned with *what war is ought to be*, but rather with what war really is; thus, by no means, he attempts to stretch the reality for the sake of theory.

Clausewitz considers war as an aspect of the whole and situates war within the history that it takes place. Through his view of the whole first and foremost his theory attains its universal essence. Hence the subject is freed from acting in an enclosed sphere with strict laws that compel him to a certain mode of action. The notion of subject in Clausewitz's work indicates the commander who constitutes himself in unity with the objective world, whose activities are determined by reality extending beyond the battlefield. This is the subject who decides on what is possible and necessary with regard to the history within which he acts and directs his

practice accordingly. Clausewitz made evident the notion of universal subject in his own practice when he resigned from the Prussian Army to fight against Napoleon in the ranks of Imperial Russia after Prussia had allied with France against Russia. Since the Prussian state gave up resistance, it ceded its being as the embodiment of the substance of the people as their independence; he resigned to become free to pursue that substance. Within the philosophy of Clausewitz, the subjects and war as their field of activity are considered in their relationship to the whole as Spirit; they are determined by the history within which they move and achieve their freedom. This way, the various elements of Clausewitz's theory coalesce into universality.

Today we live in an era of crisis. Various crises manifest themselves almost in every field of human social interaction. Besides, the Covid-19 pandemic humanity had gotten through symptomised the intensification of the crisis of men's relationship with nature. These crises exacerbate the contradictions inherent to the capitalist mode of production and this implicates the tendency of conflicts engendered in these contradictions being resolved in armed struggles rather than the reciprocal concessions of the opposing parties. The ongoing war in Ukraine attests to this tendency. In this sense, Clausewitz's theory is not only relevant today, but takes on a new significance to comprehend forthcoming armed struggles in their relation to today's society. Moreover, Clausewitz's theory will be needed to accentuate that, even if war has a universal substance, no war could be understood by way of the theories derived from the experiences of prior wars that took place in another world. In the last couple of decades, we have witnessed war further becoming the sphere of non-state actors. This phenomenon evokes Clausewitz's theory of war in which the subjects are not fixed beings but determined in their relations with the objective world and changing due to their experiences in war. In this way, we can attain a true understanding of any war that is going to take place as related to the breadth of the objective world.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aron, R. (1986). *Clausewitz*. New York: Touchstone.
- Bassford, C. (2007). Primacy of Policy and Trinity in Clausewitz's Thought. *Clausewitz in the Twenty-First Century* (ed. H. Strachan & A. Herberg-Rothe, pp. 74-90) . New York: Oxford University Press.
- Beyerchen, A. (2007). Clausewitz and the Non-Linear Nature of Warfare: Systems of Organized Complexity. *Clausewitz in the Twenty-First Century* (ed. H. Strachan & A. Herberg-Rothe, pp. 45-56). New York: Oxford University Press.
- Čapek, M. (1984). Hegel and the Organic View of Nature. *Hegel and the Sciences* (ed. R. Cohen & M. W. Wartofsky, pp. 109-121). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Castro, F. (2007). *My Life* (ed. I. Ramonet). London: Penguin Books.
- Clausewitz, C. (1992). *Historical and Political Writings* (ed. P. Paret & D. Moran). Princeton: Princeton University Press.
- Clausewitz, C. (1989). *On War* (ed. M. Howard & P. Paret). Princeton: Princeton University Press.
- Clausewitz, C. (2007). *On War*. Oxford: Oxford University Press.
- Cormier, Y. (2016). *War as Paradox*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Cortella, L. (2016). Freedom and Nature: The Point of View of a Theory of Recognition. "I That is We, We that is I." *Perspectives on Contemporary Hegel* (ed. I. Testa & L. Ruggiu, pp. 169-180). Leiden: Brill.
- Durieux, B. (2007). Clausewitz and the Two Temptations of Modern Strategic Thinking. *Clausewitz in the Twenty-First Century* (ed. H. Strachan & A. Herberg-Rothe, pp. 251-265). New York: Oxford University Press.
- Echevarria II, A. J. (2007). Clausewitz and the Nature of the War on Terror. *Clausewitz in the Twenty-First Century* (ed. H. Strachan & A. Herberg-Rothe, pp. 196-218). New York: Oxford University Press.
- Engels, F. (1909). *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Chicago: Charles H. Kerr & Company.
- Fleming, C. M. (2013). *Clausewitz's Timeless Trinity* (ed. H. M. Hensel). Farnham: Ashgate.
- Gat, A. (2001). *A History of Military Thought*. New York: Oxford University Press.
- Gat, A. (1991). *The Origins of Military Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Aesthetics*. Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the Philosophy of Right* (ed. A. W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (1984). *Hegel: The Letters*. Bloomington: Indiana University Press.

Hegel, G. W. F. (1949). *Phenomenology of Mind*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (2007). *Philosophy of Mind*. Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (2001). *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books.

Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic* (ed. G. Di Giovanni). Cambridge: Cambridge University Press.

Herberg-Rothe, A. (2007a). *Clausewitz's Puzzle*. Oxford: Oxford University Press.

Herberg-Rothe, A. (2007b). Clausewitz and a New Containment: the Limitation of War and Violence. *Clausewitz in the Twenty-First Century* (ed. H. Strachan & A. Herberg-Rothe, pp. 283-307). New York: Oxford University Press.

Heuser, B. (2007a). Clausewitz's Ideas of Strategy and Victory. *Clausewitz in the Twenty-First Century* (ed. H. Strachan & A. Herberg-Rothe, pp. 138-162). New York: Oxford University Press.

Heuser, B. (2007b). Introduction. *On War* (pp. vii-xxx). Oxford, Oxford University Press.

Honig, J. W. (2007). Clausewitz's *On War*: Problems of Text and Translation. *Clausewitz in the Twenty-First Century* (ed. H. Strachan & A. Herberg-Rothe, pp. 57-73). New York: Oxford University Press.

Howard, M. (2002). *Clausewitz: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Hyppolite, J. (1974). *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press.

Ikäheimo, H. (2016). Ethical Perfectionism in Social Ontology—A Hegelian Alternative. "I That is We, We that is I." *Perspectives on Contemporary Hegel* (ed. I. Testa & L. Ruggiu, pp. 49-67). Leiden: Brill.

Jameson, F. (2010). *The Hegel Variations*. London: Verso.

Kojève, A. (1980). *Introduction to the Reading of Hegel* (ed. A. Bloom). Ithaca: Cornell University Press.

Marx, K. (1904). *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Chicago: Charles H. Kerr & Company.

Maybee, J. (2020). Hegel's Dialectics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Date Accessed: 17.03.2023
(<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel-dialectics/>).

Neuhouser, F. (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory*. London: Harvard University Press.

Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, R. (2019). *Hegel's Realm of Shadows*. Chicago: The University of Chicago Press.

Pippin, R. (1993). You Can't Get There from Here: Transition problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. *The Cambridge Companion to Hegel* (ed. F. C. Beiser, pp. 52-85). Cambridge: Cambridge University Press.

Strachan, H. (2007). Clausewitz and the Dialectics of War. *Clausewitz in the Twenty-First Century* (ed. H. Strachan & A. Herberg-Rothe, pp. 14-44). New York: Oxford University Press.

Waldman, T. (2016) *War, Clausewitz and the Trinity*. New York: Routledge.



Makale Geliş | Received: 26.12.2022
Makale Kabul | Accepted: 26.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1224668

Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR.
ORCID 0000-0001-8092-1472.
kadir@uludag.edu.tr.

Ahmet Asım ŞENGÜL

Doktora Öğrencisi | Phd. Candidate.
Bursa Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Fen Eğitimi A.B.D, Bursa, TR.
Bursa Uludağ University, Institute of Education Sciences, Department of Science Education, Bursa, TR.
ORCID:0000-0001-7555-441X.
ahmetasimsengul@gmail.com.

Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğrencilerinin Bölüme Yönelik Görüşleri

Öz: Bu çalışmanın amacı, öğrencilerin Bursa Uludağ üniversitesi, Felsefe bölümünü tercih etme nedenlerini ortaya çıkartmaktır. Çalışmanın örneklemini, Bursa Uludağ Üniversitesinde öğrenim gören, 86 öğrenci oluşturmuştur. Öğrencilere daha önce geliştirilen anket uygulanmıştır. Bu anket sonuçları SPSS ile analiz edilmiştir. Bağımsız örneklemeler T testi kullanılarak kişilik özellikleri ve felsefe eğitimi alt faktörlerinin cinsiyet değişkeni ile aralarında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Fakat meslek bilgisi alt faktörü ile cinsiyet değişkeni arasından anlamlı bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($t=2,38$; $p<,05$). Anlamlı çıkan bu farklılığın ise kadınlar lehine olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Katılımcıların, ÖSYM sınavı sonucunda yaptıkları tercih sayısı anketten edilen faktörler arasındaki ilişkinin araştırılmasında tek yönlü ANOVA kullanılmış ve TUKEY testi sonucuna göre meslek bilgisi, kişilik özellikleri ($f(3,82)=3,8$, $p>,05$) ve felsefe eğitimi ($f(3,82)=4,33$, $p>,05$) alt faktörlerine ilişkin tercih sırası arasından anlamlı bir farklılık olmadığı ortaya çıkmıştır. Bursa Uludağ Üniversitesi'ni tercih etme nedenine ilişkin bulguların analizinde, One Way ANOVA, TUKEY testi kullanılmıştır. Bu test sonucuna göre, kişilik özellikleri ($f(4,81)=2,22$, $p>,05$), felsefe eğitimi ($f(4,81)=,15$, $p>,05$) ve meslek bilgisi ($f(4,81)=2,38$, $p>,05$) Faktörleri ile Bursa Uludağ Üniversitesini tercih etme nedeni arasından anlamlı bir farklılık olmadığı ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Eğitimi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Anket, Meslek Bilgisi, Kişilik Özellikleri

Opinions of Bursa Uludağ University Philosophy Department Students on The Department

Abstract: The aim of this study is to reveal the reasons why students prefer Bursa Uludağ University, Philosophy Department. The sample of the study consisted of 86 students studying at Bursa Uludağ University. A previously developed questionnaire was applied to the students. These survey results were analyzed with SPSS. By using the independent samples t test, no significant difference was found between the personality traits and philosophy education sub-factors and the gender variable. However, it was concluded that there was a significant difference between the occupational knowledge sub-factor and the gender variable ($t=2.38$; $p<.05$). It was concluded that this significant difference was in favor of women. One-way ANOVA was used to investigate the relationship between the number of choices made by the participants as a result of the Osym exam and the factors obtained from the questionnaire, and according to the results of the TUKEY test, professional knowledge, personality traits ($f(3.82)=3.8$, $p>.05$) and philosophy education ($f(3.82)=4.33$, $p>.05$). One Way ANOVA, Tukey test was used in the analysis of the findings regarding the reason for choosing Bursa Uludağ University. According to this test result, personality traits ($f(4.81)=2.22$, $p>.05$), philosophy education ($f(4.81)=.15$, $p>.05$) and professional knowledge ($f(4.81) =2.38$, $p>.05$). It was found that there was no significant difference between the factors and the reason for choosing Bursa Uludağ University.

Keywords: Philosophy Education, Bursa Uludag University, Survey, Professional Knowledge, Philosophy Education

Giriş

“Sınav, bilginin bürokratik vaftizinden, seküler bilginin kutsal bilgiye dönüşümünün resmi ikrarından başka bir şey değildir”.

K. Marx- Hegel'in Hukuk Eleştirisi

Maslow'a göre bireyin motive olmasının temelinde ihtiyaçlar vardır. Birey bu ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla harekete geçer (Maslow 1943). Maslow bireylerin bu ihtiyaçlarını, fiziksel ihtiyaçlar, güvenlik ihtiyacı, sosyal ihtiyaçlar, saygınlık ihtiyacı ve kendini gerçekleştirme şeklinde önem sırasına dizerek ihtiyaçlar hiyerarşisi oluşturmuştur. Öğrenciler için üniversite sınavı ile başlayan bu sürecin en kısa sürede ekonomik özgürleşme ile taçlandırılması, Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde kendini gerçekleştirme olarak tanımlanabilir. Ayrıca, alt bir grupta yer alan ihtiyaçlar karşılanmadan bir üst grup ihtiyaçların doyurulmasına geçilememektedir. Değişen dünya koşulları ile birlikte insanların ihtiyaçları ve beklentileri de değişmiştir. Bu beklentilerden biride meslek beklentisi olarak

değerlendirilebilir. Üniversite eğitiminin önemli motivasyonlarından biri, meslek sahibi olmaktır (Maslow: 1943). Meslek sahibi olabilmek için, lise eğitimini bitiren çoğu öğrenci sınavlar vasıtasıyla, bu motivasyonunu gerçekleştirebilmek için üniversiteye gidiyor. Fakat açılan üniversite sayısı ters orantılı bir şekilde işsiz üniversiteli sayısı yıl geçtikçe, Türkiye örneğinde hızla artmaktadır (TUİK: 2022).

Türkiye’de 1960 yılında kurulan DPT ile birlikte yeni bir döneme girilmiştir. Özellikle 1980 sonrası liberalleşme ile birlikte kentleşme ve göç hareketlerini beraberinde getirmiştir. Neoliberal politikaların da etkisiyle birlikte, ilerleyen yıllarda nüfusunda artmasıyla birlikte genç nüfus sayısında bir artış meydana gelmiştir. 1992 yılından itibaren birçok üniversite kurulmuştur. 2006, 2008, vb. yıllarda devlet ve özel teşebbüslerle birçok üniversite ve bölüm açılmaya devam etmiştir. Sınav sisteminde de yapılan değişikliklerle, birçok öğrenci kendi yaşadıkları ilde ya da en yakın illerdeki üniversitelerin lisans ya da önlisans programlarını tercih ederek bu kervana katılmışlardır.

1992-2014 yılları arasında üniversite mezunu olmanın meslek bulmada önemli bir faktör olduğu görülse de; ilerleyen yıllarda hem sınav barajının kaldırılması hem de mezun öğrenci havuzunun dolup taşmasıyla birlikte, üniversite mezunu olmanın doğrudan meslek bulma üzerinde avantajı kaybolmuştur. Artık öğrenciler için bölüm tercihinin, farklı boyutları ortaya çıkmıştır. Alanyazın incelendiğinde, kişisel faktörler, sosyo-ekonomik durumlar, meslek beklentisi, toplumsal saygı, aile etkisi, akran etkisi vb. gibi birçok etken, sadece sınavla tercih edilen üniversite bölümlerinin, arkasındaki tercih nedenleri olarak sayılabilir. Bu konuda yapılan akademik çalışmalara göz atıldığında, Anderson 1998 yılında yaptıkları çalışmada öğrencilerin üniversiteye kaydolmasını sağlayan en önemli üç pozitif faktörün; akademik ün, derslerin kalitesi ve üniversitenin prestiji olduğunu belirtmektedirler. Zuker kişisel deneyimlerine ve öğrencilerle görüşmelerine dayanarak üniversite tercihini etkileyen yedi önemli faktör sıralamaktadır. Bunlar;

üniversitenin büyüklüğü, üniversitenin yeri, akademik çevre, sosyal çevre, bölümler, ders dışı faaliyetler ve maliyetlerdir. Hanson, Norman ve Williams 1999 yılında yaptığı çalışmada üniversite tercihini en çok etkileyen faktörleri; bölüm özellikleri, üniversitenin yeri ve sosyal hayat olarak belirtmektedir. Domino ve diğerleri 2006 yılında yaptıkları araştırmada öğrencileri etkileyen faktörleri ekonomik ve ekonomik olmayan faktörler olarak ayırmışlardır. Buna göre ekonomik faktörler; eğitim ücreti, finansal yardımlar, genel maliyetler olarak belirtilirken ekonomik olmayan faktörler ise; üniversitenin yeri, büyüklüğü, kampüs çevresi ve akademik ün olarak belirtilmektedir (Akt. Özcan, 2016).

Bu tercih faktörlerin dışında üniversite tercihinin bir başka nedeni ise, entelektüel gelişimdir. Üniversiteler; bireye mesleğe daha kolay ulaşma fırsatını vermenin yanında, entelektüel olarak kendini gerçekleştirmesine ve topluma kazandırılmasına etki eden (İngiltere, ABD, Almanya vb.) ülkelerde de yaygın olarak programları olan, ülkemizde Açık Öğretim adıyla hizmet veren, sürekli eğitim merkezleri olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Türkiye’de, üniversitelerdeki felsefe lisans eğitimi ele alındığında, entelektüel olgunlaşma kavramına en yakın bölümlerden biridir. Nitekim ünlü bilim insanı, aynı zamanda Atatürk’ün Eğitim Reformu için 1928 yılında Türkiye’ye davet ettiği pedagoğlardan biri olan John Dewey, (Dewey, 1939), felsefe eğitimini ile ilgili; Felsefeyi kimin için öğreniriz? Eğer o bir meslekse, her meslek gibi başkaları için, başkalarına fayda sağlamak için, bir iş ve hizmet üretmek için öğreniriz. Dewey; “Meslekten, topluma yararlı olan, toplumu oluşturan bireylere hizmet sunan etkinliği anlar. Meslek eğitimi de bizi başkalarına ulaştırmaya sağlayan araçtır” ifadeleriyle felsefe eğitiminin nasıl olması gerektiğini ifade etmiştir.

Alanyazın incelediğinde, felsefe bölümü öğrencilerinin meslek ve üniversite tercihinin ilişkin görüşleri ait bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışma bu açıdan bir ilktir. Tüm bilgilendirmenin neticesinde bu çalışmanın amacı, bu bölümü tercih eden öğrenciler aracılığıyla Türkiye’de felsefe bölümü öğrenci görüşlerine ayna

tutmaktır. Bu amaçla Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü 4. Sınıf öğrencilerinden 86 öğrenci ile anket çalışması yapılmıştır. Tek bir bölüm örneklenmesinin alınması her ne kadar dar bir örnekleme olsa da yine de çalışma alanına bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırma Soruları

- 1- Uludağ Üniversitesi, felsefe bölümünü öğrencilerinin bölüm tercihine etki eden değişkenler nelerdir?
- 2- Cinsiyet değişkenine bağlı olarak, bölüm tercihi ve meslek bilgisi arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?

Yöntem

Çalışmanın evrenini Türkiye öğrenim gören devlet ve vakıf üniversiteleri dâhil tüm felsefe bölümü öğrencileri oluşturmaktadır. Örneklemini ise Bursa Uludağ Üniversitesinde öğrenim gören 2022-2023 yılı güz dönemi 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Yöntem olarak nicel bir çalışmadır. Veri toplama aracı olarak 5 puanlık Likert ölçekli bir anket kullanılmıştır. Bu anket, “kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum, kesinlikle katılmıyorum” şeklindedir. Veriler; 1-30 Ekim 2022 tarihleri arasındaki dönemde anket uygulaması ile elde edilmiştir. Alanyazın incelendiğinde felsefe bölümü öğrencilerine yönelik doğrudan bir anket çalışması bulunamamıştır. Çalışmamız bu bakımdan bir ilktir. Daha önce, Demirci (2017) tarafından geliştirilen üniversitede öğrencilerinin kariyer ve meslek seçimine yönelik seçim yönelik yapılan çalışmasından esinlenerek yeni bir ölçek hazırlanmıştır. Uzman görüşüyle birlikte oluşturulan madde havuzuna son hali verilerek pilot çalışmaya hazır hale getirilmiştir. Daha sonra 2021-2022 Bahar dönemi felsefe 4. Sınıf öğrencilerinden 80 öğrenciye pilot çalışma uygulanmış. Analizler sonucundan bazı maddeler, değiştirilmiş ve anket 42 maddelik güncel halini almıştır. Bu çalışmada anket ait cronbach’s alfa değeri aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Cronbach's Alpha	Cronbach's Alpha Based on Standardized Items	N of Items
,310	,889	42

Tablo-2 (Ölçek Güvenirliği)

Anketin güvenilirlik testi Cronbach Alfa değeri, “,889” olarak ölçülmüş bu değer anketin son derece güvenilir olduğunu gösterir. Maddelerin iç tutarlılığının bir ölçüsü olan Cronbach alfa katsayısı, ölçekte bulunan maddelerin homojen yapısını açıklamak veya sorgulamak üzere kullanılır. Cronbach alfa katsayısı yüksek olan ölçekteki maddelerin birbirleriyle tutarlı bir o kadar da aynı özelliği ölçen maddelerden meydana geldiği yorumu yapılır. Cronbach alfa likert tipli ölçeklerde sıklıkla kullanılmaktadır. Cronbach alfa aşağıdaki gibi ifade edilmektedir: $0 < R2 < 0.40$ ise güvenilir değil $0.40 < R2 < 0.60$ ise düşük güvenilirlikte $0.60 < R2 < 0.80$ ise oldukça güvenilir $0.80 < R2 < 1.00$ ise yüksek güvenilirliktedir (Büyüköztürk, 2003). Tabloya göre Cronbach’s Alfa değeri, “,889” olarak bulunmuştur. Bu ölçeğin oldukça güvenilir olduğunu göstermektedir. Ankette katılımcılara yöneltilen diğer soruların analiziyle birlikte 46 madde 3 faktöre indirgenmiştir. Bu faktörler; kişilik özellikleri, felsefe eğitimi ve meslek bilgisidir.

Verilerin Analizi

Araştırmaya katılan, 86 öğrenciden oluşan örneklemin; % 66’sı kız % 34’ ü erkek öğrenciler oluşturmuştur. Bu öğrencilerin, %65 i 18-22 yaş aralığında iken, % 35’i 23 yaş ve üzerindedir. Bu verilerden hareketle Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünü tercih eden öğrencilerin (2018-2022), lise mezunu sonrasında ilk tercihleriyle yerleştikleri ve istenen bir bölüm olduğu sonucu çıkmaktadır. Ayrıca Felsefe Bölümü tercih eden öğrenciler arasında, Bursa Uludağ Üniversitesini tercih eden öğrencilerin frekansına (seçme sıklığı) baktığımızda, % 89’u Bursa Uludağ Üniversitesinin kalite ve marka değeri buradaki ayrımı açık bir şekilde göstermiştir. Bu açıdan bakıldığında Felsefe Bölümü ve Bursa Uludağ Üniversitesinin açısından

olumlu bir çıktıdır. Bölümü tercih eden öğrencilerin % 88'i, Felsefe Bölümü hakkında önbilgisinin olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Ayrıca, öğrencilerden %72'si Bursa'da ikamet eden öğrencilerden oluşmaktadır. Mevcut ilin içerisinde, büyük oranda öğrencilerin Felsefe Bölümü okumak isteyen öğrencilerin Bursa Uludağ Üniversitesini tercih etmesi, anketin bir başka çıktısıdır. Bu çıktıyı destekleyen anket maddesine göre; öğrencilere Bursa Uludağ Üniversiteni tercih etmelerindeki en önemli 5 alt faktör sorulmuş, katılımcıların % 71'i "ikamet ettiğim ile yakınlığı" seçeneği öne çıkmıştır. Betimsel verilere ait istatistik yorumları Tablo-2'ye ait verilere göre yapılmıştır

SPSS ile veriler analiz edilmiştir. Betimsel istatistiğe ait, bulgular tablolaştırılmıştır.

Değişken		f	%
Cinsiyet	Erkek	29	33,7
	Kadın	57	66,3
Yaş	18-22	56	65.1
	23 ve üzeri	30	34.9
Öğretim türü	1. öğretim	30	34.9
	2. öğretim	56	65.1
İkamet edilen il	Bursa	62	72.1
	Bursa dışı	24	27.9
Bölüm Tercihi Kaçınıcı ÖSYM Sınavı ile Yapılmıştır?	1-5	66	62.8
	6-10	11	12.8
	11-15	6	2.3
	16 ve üzeri	3	22.1

ÖSYM tercih sayısı	1-5	54	53,5
	6-10	11	20,9
	11-15	2	8.1
	16 ve üzeri	19	17.4
Bölüme Ait Tercih Sayısı (Felsefe)	1-5	46	53.5
	6-10	18	20.9
	11-15	7	8.1
	16 ve üzeri	15	17.4
Bölüm Hakkında Ön Bilgi	Evet	75	87.2
	Hayır	11	12.8
Bursa Uludağ Üniversitesi Tercih Sırası	1-5	76	88.4
	6-10	10	11.6
	11-15	0	0
	16 ve üzeri	0	0
Bursa Uludağ Üniversitesi Tercih Nedenleri	İkamet Ettiğim ile Yakınlığı	61	70.9
	İstediğim Bölümü Üniversitelerden	3	3.5
	UÜ Hakkında Olumlu Düşüncelere Sahip Olmam	12	14,0
	Puanımın BUÜ'ye Yeteceğini Düşünmem	6	7

	Aile, Arkadaş ve Çevreden Etkilenmem	4	4.7
--	--------------------------------------	---	-----

Tablo-2 Çalışma Grubuna İlişkin Betimsel Bilgiler

Betimsel istatistik verilerine göre öğrencilerin, % 65'inin 2. öğretim öğrencilerinden oluştuğu görülmektedir. Öğrencilerin yaş durumuna ait veriler incelendiğinde büyük çoğunluğunun 18-22 yaş aralığında olduğunu göstermektedir. Öğrencilerin liseden mezun olur olmaz, felsefe bölümünü tercih ettikleri görülmektedir. Öğrencilerin %66,3'ünü kadın öğrencilerden oluştuğu görülmüştür. Ayrıca, Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünü tercih eden öğrencilerin, % 72'sinin Bursa ilinde ikamet ettiği ve ilk tercihlerine bu bölümü yazdıkları görülmüştür. Bu öğrencilerin % 87.2'si bölüm hakkında ön bilgi sahibi olarak bu bölüme yerleşmişlerdir. Tablo-10 da görüldüğü üzere, Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünü tercih etmelerindeki en çok işaretlenen maddenin %70.9'u ikamet ettikleri ile yakınlığı olmuştur. Katılımcıların %14'ü de Bursa Uludağ Üniversitesi hakkında olumlu görüşünde bu bölümü tercih etmelerinde bir diğer neden olduğu görülmüştür.

Nicel Verilerin Analizi

Anketten elde edilen verilerin analizi için Bağımsız T testi kullanılmıştır. Öncelikle varyansların homojen olup olmadığı araştırılmış, Test of Homogeneity of Variances (varyans testi) yapılmıştır. Mod (3,5), medyan (4.1) ve ortalama puanların (3,8) birbirine yakın olması, varyansların homojen olması, çarpıklık ve basıklık katsayılarının (skewnew-curtosis) (+2/-2) arasında yer alması ve kolmogrov-smirnov katsayısının (.05) anlamlı olmamasından dolayı verilerin parametrik dağılımına karar verilmiştir. Bundan dolayı verilerin analizinden bağımsız örneklem T testi ve tek yönlü ANOVA esas alınmıştır. 42 maddeden oluşan anket maddeleri SPSS ile analizi ile birlikte 3 faktöre indirgenmiş. Bu faktörler kişilik özellikleri, felsefe eğitimi, meslek bilgisi olarak ortaya çıkarılmıştır.

Bulgular

Değişkenlere İlişkin Bulgular

1- Cinsiyete değişkenine yönelik, katılımcılara ait, kişilik özellikleri, felsefe eğitimi ve meslek tercih nedenleri ilişkin bulgular

2- Araştırmada yer katılımcıların bölüm tercih sırasına göre kişilik özelliklerine yönelik ilişkin bulgular

3- Araştırmada yer alan katılımcıların ÖSYM tercih sayısına ilişkin bulgular

4- Araştırmada yer alan katılımcıların Bursa Uludağ Üniversitesi'ni tercih etme sırasına ilişkin bulgular

1-Cinsiyete değişkenine yönelik, katılımcılara ait, kişilik özellikleri, felsefe eğitimi ve meslek tercih nedenleri ilişkin bulgular

Felsefe Eğitimi Ve Meslek Tercih Nedenleri İlişkin Bağımsız Örneklem T Testi

		Ort	ss	Sig.(p)
Kişilik özellikleri	erkek	3,86	,49	,18
	kadın	4,01	,36	
Felsefe Eğitimi	erkek	4,27	,79	,12
	kadın	4,46	,48	
Meslek Bilgisi	erkek	2,94	,94	,02
	kadın	2,96	,97	

Tablo 3: *Cinsiyete Değişkenine Yönelik, Katılımcılara Ait, Kişilik Özellikleri,*

Yukardaki tablo incelendiğinde kişilik özellikleri ($t=-1,57$; $p>,05$) ve felsefe eğitimi ($t=-1,36$; $p>,05$) alt faktörlerine ilişkin cinsiyetler arasından anlamlı bir farklılık olmadığı ortaya çıkmıştır. Bunun aksine meslek bilgisi alt faktörü ile cinsiyet

değişkeni arasından anlamlı bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($t=2,38$; $p<,05$). Anlamlı çıkan bu farklılığın ise kadınlar lehine olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.

2-Araştırmada yer katılımcıların bölüm tercih sırasına göre yönelik tek yönlü ANOVA testi sonuçları

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.	Anlam
Kişilik Özellikleri	Gruplar arası	1,231	3	,410	2,496	,066	-
	Gruplar içi	13,480	82	,164			
	Toplam	14,711	85				
Felsefe Eğitimi	Gruplar arası	2,527	3	,842	2,351	,078	-
	Gruplar içi	29,383	82	,358			
	Toplam	31,910	85				
Meslek Bilgisi	Gruplar arası	13,347	3	4,449	5,355	,002	1-3, 2-3, 3-4*
	Gruplar içi	68,121	82	,831			
	Toplam	81,468	85				

* 1=1-5 arası tercih yapan, 2=6-10 arası tercih yapan, 3=11-15 arası tercih yapan, 4= 16 ve üzeri tercih yapan

Tablo-4: Katılımcıların Bölüm Tercih sırasına İlişkin Verilerin Bulgulara (ANOVA) Ait Sonuçlar

Yukarıdaki tablo incelendiğinde kişilik özellikleri ($f(3,82)=2,50$, $p>,05$) ve felsefe eğitimi ($f(3,82)=2,35$, $p>,05$) alt faktörlerine ilişkin tercih sırası arasından anlamlı bir farklılık olmadığı ortaya çıkmıştır. Bunun aksine meslek bilgisi alt faktörü ile tercih sırası değişkeni arasından anlamlı bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($f(3,82)=5,36$, $p<,05$). Anlamlı çıkan bu farklılığı ortaya koymak için karşılaştırılmalı testlerde TUKEY testi esas alınmıştır.

3- Araştırmada yer alan katılımcıların ÖSYM tercih sayısına ilişkin bulgular

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.	Anlam
Kişilik Özellikleri	Gruplar arası	1,76	3	,58	3,72	,015	-
	Gruplar içi	12,94	82	,15			
	Toplam	14,71	85				
Felsefe Eğitimi	Gruplar arası	4,37	3	1,45	4,33	,007	-
	Gruplar içi	27,53	82	,33			
	Toplam	31,91	85				
Meslek Bilgisi	Gruplar arası	10,58	3	3,52	4,08	,009	-
	Gruplar içi	70,88	82	,86	3,72	,015	
	Toplam	81,46	85	,58			

Tablo-5: Araştırmada yer alan katılımcıların ÖSYM tercih sayısına ilişkin bulgular

Yukardaki tablo incelendiğinde katılımcıların ÖSYM sınavı sonucunda yaptıkları tercih sayısı ile kişilik özellikleri ($f(3,82)=3,8$, $p>,05$) ve felsefe eğitimi ($f(3,82)=4,33$, $p>,05$) alt faktörlerine ilişkin tercih sırası arasından anlamlı bir farklılık olmadığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca, meslek bilgisi alt faktörü ile tercih sırası değişkeni arasında da anlamlı bir fark olmadığı sonucuna ulaşılmıştır ($f(3,82)=4,1$, $p>,05$). (Varyanslar homojen dağıldığı için TUKEY testi kullanılmıştır).

4- Araştırmada yer alan katılımcıların Bursa Uludağ Üniversitesi'ni tercih etme sırasına ilişkin bulgular

Tablo-6: Araştırmada yer alan katılımcıların Bursa Uludağ Üniversitesi'ni tercih etme sırasına ilişkin bulgular

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.	Anlam
Kişilik Özellikleri	Gruplar arası	1,45	4	,36	2,22	,07	-
	Gruplar içi	13,25	81	,16			
	Toplam	14,71	85				
Felsefe Eğitimi	Gruplar arası	,230	4	,05	,14	,96	-
	Gruplar içi	31,68	81	,39			
	Toplam	31,91	85				
Meslek Bilgisi	Gruplar arası	8,55	4	2,1	2,37	,04	-
	Gruplar içi	72,91	81	,90	2,22	,07	
	Toplam	81,46	85	,36			

Yukardaki tablo incelendiğinde kişilik özellikleri ($f(4,81)=2,22$, $p>,05$) ve felsefe eğitimi ($f(4,81)=,15$, $p>,05$) alt faktörlerine ilişkin tercih sırası arasından anlamlı bir farklılık olmadığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca, meslek bilgisi alt faktörü ile tercih sırası değişkeni arasından anlamlı bir fark olmadığı sonucuna ulaşılmıştır ($f(4,81)=2,38$, $p>,05$). (Varyanslar homojen dağıldığı için TUKEY testi kullanılmıştır).

SONUÇ

Araştırmadan elde edilen veriler göz önünde bulundurularak aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

Anketten elde edilen verileri oluşturan maddeler SPSS ile analiz edilmiş ve 3 faktör altında 42 madde sadeleştirilmiştir. Anketteki test puanlarına ait, ortalama puanların, mod, medyan değerlerin birbirine yakın olduğundan dolayı verilerin homojen dağıldığı gözlenmiştir. Bu sebepten Bağımsız Örneklem T testi

kullanılmıştır. *Cinsiyete değişkenine yönelik, katılımcılara ait, kişilik özellikleri, felsefe eğitimi ve meslek tercih nedenleri ilişkin bulgular incelendiğinde*, kişilik özellikleri ($t=-1,57; p>,05$) ve felsefe eğitimi ($t=-1,36; p>,05$) alt faktörlerine ilişkin cinsiyetler arasından anlamlı bir farklılık olmadığı ortaya çıkmıştır. Bunun aksine meslek bilgisi alt faktörü ile cinsiyet değişkeni arasından anlamlı bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($t=2,38; p<,05$). Anlamlı çıkan bu farklılığın ise kadınlar lehine olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Bu sonuçtan hareket bölümü tercih eden kadınların meslek bilgisi konusunda bilgi birikiminin erkek öğrencilere göre daha önde olduğu söylenebilir. Araştırmada yer katılımcıların bölüm tercih sırasına göre kişilik özelliklerine yönelik ilişkin bulguların analizde One Way ANOVA kullanılmıştır. Verilerin homojen dağıldığından dolayı TUKEY testi tercih edilmiştir. Kişilik özellikleri ($f(3,82)=2,50, p>,05$) ve felsefe eğitimi ($f(3,82)=2,35, p>,05$) alt faktörlerine ilişkin tercih sırası arasından anlamlı bir farklılık olmadığı ortaya çıkmıştır. Bunun aksine meslek bilgisi alt faktörü ile tercih sırası değişkeni arasından anlamlı bir fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($f(3,82)=5,36, p<,05$). Anlamlı çıkan bu farklılığı ortaya koymak için karşılaştırılmalı testlerde TUKEY testi esas alınmıştır. Felsefe bölümünü ilk 5 tercihine yazan öğrencilerin meslek bilgisi konusunda daha önde olduğu söylenebilir. Bu bölümü tercih ederken meslek bulabilme, bölümün sağladığı avantajların farkına varabilme potansiyellerinin diğer öğrencilere göre daha öndedir. Araştırmada yer alan katılımcıların ÖSYM tercih sayısına ilişkin bulguların analizinde, kişilik özellikleri ($f(3,82)=3,8, p>,05$), felsefe eğitimi ($f(3,82)=4,33, p>,05$) ve meslek bilgisi alt faktörleri ile tercih sırası değişkeni arasından anlamlı bir fark olmadığı sonucuna ulaşılmıştır ($f(3,82)=4,1, p>,05$). Bu durumda öğrencilerin ÖSYM tercih sayısı ile kişilik özelliklerinin, verilen felsefe eğitimi ve mesleki bilgi arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.

Araştırmada yer alan katılımcıların Bursa Uludağ Üniversitesi'ni tercih etme nedenine ilişkin bulguların analizinde, One Way ANOVA, TUKEY testi kullanılmıştır. Bu test sonucuna göre, kişilik özellikleri ($f(4,81)=2,22, p>,05$), felsefe eğitimi

$f(4,81)=,15$ $p>,05$) ve meslek bilgisi $f(4,81)=2,38$, $p>,05$) faktörlerine ilişkin tercih sırası arasından anlamlı bir farklılık olmadığı ortaya çıkmıştır.

Opinions of Bursa Uludağ University Philosophy Department Students on The Department

Summary

Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN

Prof. Dr.
Bursa Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR.
ORCID 0000-0001-8092-1472.
kadir@uludag.edu.tr.

Ahmet Asım ŞENGÜL

Doktora Öğrencisi | Phd. Candidate.
Bursa Uludag University, Institute of Education Sciences, Department of Science Education, Bursa, TR.
ORCID:0000-0001-7555-441X.
ahmetasimsengul@gmail.com.

Turkey's liberalization after 1980 resulted in urbanization and migration movements. In the following years, with the increase in the population, there has been an increase in the number of young people, especially since 1992, when many universities were established. Many departments have started to open in almost all universities. Although being a university graduate is an important factor in finding a job in the coming years, with universities opening in many parts of the country, finding a job immediately after graduation has become difficult. Although a consensus has been formed around this idea, it is a fact that it has other positive outcomes. When viewed from this angle, the opening of many university institutions can also be evaluated as serving the individual's intellectual self-realization and integration into society beyond directly providing a job (Küçüker, 2012).

Considering philosophy education in Turkey, it is one of the departments closest to the concept of intellectual maturation. As a matter of fact, the famous scientist John Dewey (Ahmad, 2012), who was also one of the pedagogues that Atatürk invited to Türkiye in 1928 for the Education Reform, related to "Philosophy Education": "For whom do we learn philosophy?" If it is a profession, like any profession, we learn to produce a job and service for others to benefit them. Dewey understands the activity that provides service to the individuals who are useful to society and make up society. "Vocational training is also the tool that enables us to reach others." (Dewey, 1939). One of the important practices attributed to philosophy education in the period from the establishment of the republic to the present day in Turkey is its inclusion in the 100/2000 program. The aim of this program, which has been put into practice since 2019, is to provide scholarships to 2000 doctoral students every year in 100 priority areas and to support their studies. When the literature is

examined, there is no study about the opinions of the students of the Philosophy Department about their career and university preferences. The study is a first in this respect. As a result of all the information, the aim of this study is to mirror the views of the students of the Philosophy Department in Turkey through the students who prefer this department. For this purpose, a survey was conducted with 86 students from Bursa Uludag University's Philosophy Department.

The aim of this study is to learn the views of philosophy students towards the department. We used a questionnaire as a data collection tool. The sample of the study consists of Uludag University, the Philosophy Department, and 4th grade students. The universe of the study consists of all philosophy department students, including those at state and foundation universities in Turkey. The sample consists of 4th grade students studying at Uludag University in the fall semester of 2022-2023. As a method, it is a quantitative study. A 5-point Likert scale survey was used as a data collection tool. This questionnaire is in the form of "strongly agree, agree, undecided, disagree, strongly disagree." The information obtained from national and international articles, electronic books, and university student satisfaction surveys was obtained by scanning. Data was collected through a survey application between October 1 and October 30, 2022. When the literature was examined, no direct survey study for the students of the philosophy department was found. Our study is a first in this regard. A new scale was prepared, inspired by the study conducted by Demirci (2017) on the choice of career and profession of students at the university. The item pool, which was created with expert opinion, was finalized, and made ready for the pilot study. Then, a pilot study was applied to 80 students from the 2021-2022 spring semester Philosophy 4th grade class. As a result of the analysis, some items were changed, and the survey was updated with 42 items. The reliability test of the questionnaire, the Cronbach Alpha value, was measured at ".89," which indicates that the questionnaire is extremely reliable. The Cronbach's alpha coefficient, which is a measure of the internal consistency of the items, is used to explain or question the homogeneous structure of the items in the scale. It is interpreted that the items in the scale with a high Cronbach's alpha coefficient consist of items that are consistent with each other and measure the same feature. Cronbach's alpha is expressed as follows: 0 R2 0.40, unreliable 0.40 R2 0.60, low reliability; 0.60 R2 0.80, highly reliable; 0.80 R2 1.00, high reliability) (Büyüköztürk, 2003). According to the table, the Cronbach's alpha value was found to be ".88." This shows that the scale is quite reliable. With the analysis of the other questions asked of the participants in the survey, 46 items were reduced to three factors. These factors are personality traits, philosophical education, and professional knowledge.

Considering the data obtained from the research, the following conclusions were reached: The sample consisted of 86 students who participated in the research; 66%

of the students were girls and 34% were boys. While 65% of these students are between the ages of 18 and 22, 35% are 23 years old or older. Based on these data, it is concluded that the students (2018-2022) who prefer the Philosophy Department of Bursa Uludag University settled with their first choice after high school graduation, and it is a desired department. In addition, when we look at the selection frequency of the students who prefer Bursa Uludag University among the students who prefer the Philosophy Department, 89% of Bursa Uludag University's quality and brand value clearly show the distinction here. From this point of view, it is a positive outcome for the Department of Philosophy and Bursa Uludag University. It was concluded that 88% of the students who preferred the department had prior knowledge about the Department of Philosophy. In addition, 72% of the students are residents of Bursa. Another outcome of the survey is that students who want to study philosophy prefer Bursa Uludag University in the current province. According to the survey item supporting this output, students were asked about the 5 most important sub-factors for choosing Bursa Uludag University, and 71% of the participants chose the option of "closeness to where I live." Statistical interpretations of the descriptive data were made according to the data in Table 2. Other results can be viewed from there as well.

The outputs of the analysis results that constitute the second part of the study are as follows:

The survey, consisting of 42 questions, was analyzed with the help of SPSS and reduced to 3 factors. Since the mean, mode, and median values of the test scores of the survey were close to each other, we decided that the data were homogeneously distributed. For this reason, the independent samples t-test was used. When the findings related to the gender variable, belonging to the participants, personality traits, philosophy education, and reasons for choosing a profession were examined, for personality traits ($t = -1.57$; $p >.05$) and philosophy education ($t = -1.36$; $p >.05$) sub-factors, there was no significant difference between genders. On the contrary, a significant difference was found between the occupational knowledge sub-factor and the gender variable ($t = 2.38$; $p.05$). It was concluded that this significant difference was in favor of women. From this result, it can be said that the vocational knowledge of the women who prefer the movement department is ahead of the male students. One-way ANOVA was used in the analysis of the findings regarding the personality traits of the participants in the study according to their departmental preference order. The Tukey test was preferred because the data were homogeneously distributed. It was found that there was no significant difference between the order of preference for the sub-factors of personality traits ($f(3.82) = 2.50$, $p >.05$) and philosophy education ($f(3.82) = 2.35$, $p >.05$). On the contrary, a significant difference was found between the occupational knowledge sub-factor

and the order of preference variable ($f(3.82) = 5.36, p.05$). test was used in comparative tests to reveal this significant difference. It can be said that the students who list the philosophy department as one of their top five preferences are ahead in terms of professional knowledge. While choosing this department, their potential to find a job and realize the advantages of the department is higher than other students.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Büyüköztürk, Ş. (2003). Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı (3. baskı). Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Feroz Ahmad; Modern Türkiye'nin Oluşumu Çeviren: Yavuz Alogan, 10. Basım, İstanbul, Kaynak Yayınları, Şubat 2012.
- Dewey, John; Schilpp, Paul Arthur & Hahn, Lewis Edwin (eds.) (1939). The Philosophy of John Dewey. Open Court.
- Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation, *Psychological Review*, 50(4), 370-396.
- Küçüker, E. (2012), Türkiye'de Kalkınma Planları Kapsamında Yapılan Eğitim Planlarının Analizi, *Kastamonu Eğitim Fakültesi Dergisi*, 20(1),9-16
- Özcan, H. (2016), Öğrencilerin Üniversite Tercihine Etki Eden Faktörler Üzerine Bir Araştırma, *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi*, 4 (1), 16-39
- TUIK, Aralık 2022, <https://data.tuik.gov.tr/> adresinden 20.12.2022 tarihinde elde edilmiştir.



Makale Geliş | Received: 29.10.2022
Makale Kabul | Accepted: 29.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1195821

Karun ÇEKEM

Arş. Gör. Dr. | Res. Assist. Dr.
Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, TR
Ege University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Izmir, TR
ORCID: 0000-0003-1115-4382
karuncekem@gmail.com

Faydacılığın ve Deontolojinin Ötesinde: Hayvan Etiği İçin İhtimam-Temelli Bir Çerçeve¹

Öz: Akademik bir disiplin olarak çağdaş hayvan etiği, ortaya çıktığı 1970'lerden bu yana ağırlıklı olarak faydacı ve deontolojik/hak-temelli yaklaşımların egemenliği altında olmuştur. Ne var ki bu yaklaşımlar hayvanlara muamelemizdeki problemleri adil bir şekilde çözmekteki yetersizlikleri nedeniyle pek çokları tarafından da eleştirilmiştir. Bu çalışmada, feminist ihtimam etiği geleneğinden gelen belirli bir eleştiriye odaklanacak ve faydacı ve deontolojik yaklaşımlar arasındaki kayda değer benzerlikleri ve bu yaklaşımların problemlerini feminist bir bakış açısıyla değerlendireceğim. Görünüşte karşıt olan bu iki yaklaşım arasındaki ortak nitelikleri ise şöyle sıralayacağım: 1) duyguları ahlaki yargılarımızın dışında bırakmakta ısrar etme, 2) hayvanlarla olan ilişkilerimizi temelde bir çatışma ilişkisi olarak düşünme ve bunun sonucunda da hayvanlara karşı salt negatif ödevlerimize yoğunlaşma, 3) hayvanlara karşı ödevlerimizi onlarla ortak olarak taşıdığımız niteliklerde temellendirme ve 4) bağlamsallıktan ziyade evrensel, soyut ahlaki ilkeleri tercih etme. Çalışmamda bu nitelikleri sırasıyla ihtimam-temelli alternatiflerle kıyaslayacak ve hayvan etiğinde ihtimam-temelli bir yaklaşımın hayvan etiğindeki problemlerimize ne bakımlardan daha tatminkâr sonuçlar önerdiğini göstermeye çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: Hayvan Etiği, İhtimam Etiği, Hayvan Hakları, Bakım Etiği, Özen Etiği, Feminist Etik

¹ Bu çalışma Ege Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje No: 22988. This study is supported by Ege University Scientific Research Projects Coordination Unit Project Number: 22988. Ayrıca çalışmamı okuyup bana ufuk açıcı önerilerde bulunan Cem Kamözüt'e de çok teşekkür ederim.

Beyond Utilitarianism and Deontology: A Care-Based Framework For Animal Ethics

Abstract: As an academic discipline, contemporary animal ethics has been dominated by utilitarian and deontological/rights-based approaches ever since its emergence in the 1970s. However, these approaches have also been criticised by many for their inadequacy in justly solving the problems regarding our treatment of animals. In this study, I will examine critiques of utilitarian and deontological approaches in animal ethics from the perspective of the feminist care tradition and evaluate their similarities and shortcomings. I will identify the common characteristics of these seemingly opposed views as 1) insisting on excluding emotions from our moral judgments, 2) viewing our relationship with animals primarily as one of conflict and focusing solely on our negative duties towards them, 3) grounding our duties towards animals on our shared qualities, and 4) favoring universal, abstract moral principles over contextuality. I will respectively compare these characteristics with care-based alternatives and demonstrate how a care-based approach in animal ethics offers more favorable solutions to our problems in animal ethics.

Keywords: Animal Ethics, Care Ethics, Animal Rights, Ethics of Care, Feminist Ethics

Giriş

Çağdaş hayvan etiğinin yaklaşık elli yıllık tarihi boyunca insan olmayan hayvanlara karşı ahlaki yükümlülüklerimizin ne olduğu, bu yükümlülükleri nerede temellendirmemiz gerektiği ve hayvanların da tıpkı insanlar gibi birtakım vazgeçilemez haklara sahip olup olmadığı meseleleri sıkça tartışılmıştır. Bu tartışmalara ise ağırlıklı olarak modern etikteki en popüler yaklaşımlar olagelmış faydacı yaklaşım ve deontolojik/hak-temelli yaklaşım egemen olmuştur. Gelgelelim 1990'lardan itibaren farklı etik geleneklerden bu yaklaşımların problemlerine ve yetersizliklerine işaret eden eleştiriler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu çalışmada bu geleneklerden birine, feminist ihtimam etiği geleneğine ve bu gelenek içerisinden faydacı ve deontolojik yaklaşımlara yöneltilebilecek eleştirilere odaklanacağım. Çalışmamın devamında önce hayvan etiğindeki faydacı ve deontolojik yaklaşımları kısaca tanıttığım, daha sonra bu yaklaşımların feminist, ihtimam-temelli bir eleştirisini yapacak, bu esnada da ihtimam temelli bir hayvan etiğinin her iki yaklaşıma kıyasla hangi bakımlardan daha doyurucu bir alternatif önerdiğini ortaya koymaya çalışacağım.

1. Hayvan Etiğinde Faydacı ve Deontolojik Yaklaşımlar

Peter Singer'ın 1975 yılında yayımlanan *Hayvan Özgürleşmesi* (2018) adlı kitabı çağdaş hayvan etiği için bir milat olmuştur. Faydacı bir düşünür olan Singer, insan olmayan hayvanların da tıpkı insanlar gibi acı çektiğini ve yalnızca diğer insanlarla değil fakat insan olmayan hayvanlarla da menfaatimizin bu bakımdan ortak olduğunu öne sürer. Başka insanlara karşı ahlaki yükümlülüklerimizi onların acı çekebilme kapasitesine dayanarak temellendirirken, yine acı çekebilen varlıklar olan hayvanları ahlak alanına dahil etmememiz Singer'a göre irrasyonel ve tutarsız bir tutumdur. Singer bu tutumu 'türcülük' olarak adlandırır. Türcülük, kendi türümüzden olan varlıkları hiçbir rasyonel gerekçeye dayanmadan, yalnızca bizimle aynı türden oldukları için kayırmak demektir ve Singer'a göre tıpkı ırkçılık gibi ortadan kaldırılması gereken bir ayrımcılık türüdür. Singer, *Hayvan Özgürleşmesi* adlı kitabında klasik faydacılığa daha yakın durarak, haz ve acı duyma kapasitelerinde temellenen bir hayvan etiği öne sürerken, *Pratik Etik* (1993) kitabının ikinci edisyonu gibi daha geç dönem eserlerinde ise hazlardan ziyade *tercihlere* dayalı bir faydacılığı benimser. 'Tercih faydacılığı' olarak da adlandırılan bu yaklaşımın klasik/hazcı faydacılıktan farkı, bu yaklaşımın toplam hazzı veya mutluluğu azami seviyeye çıkarmayı değil, fakat mümkün olduğunca çok sayıda insanın kişisel tercihlerinin tatminini amaçlamasıdır. Nasıl ki klasik faydacılıkta duyarlı varlıkların hazları ve acıları faydacı hesaplamaya dahil ediliyorsa, tercih faydacılığında da bir tercihte bulunabilen varlıkların tercihleri, dolayısıyla faydası, hesaplamaya dahil edilmelidir. Gelgelelim her iki faydacılık türü de şu bakımdan sorunludur: Toplam hazzı veya tercihlerin tatminini mümkün olduğunca artırmaya çalışmak, yeri geldiğinde çoğunluğun faydasının azınlıkların veya bireylerin faydasının önüne geçmesini, azınlıkların faydasının çoğunluğun faydası uğruna feda edilmesini meşrulaştırma riskini taşır.

Hayvan etiğinde deontolojik/hak-temelli bir yaklaşımı savunan kuramcılara göre tam da bu nedenle insanların sahip olduğu vazgeçilemez, devredilemez temel insan haklarına benzer haklara hayvanlar – ya da en azından kimi hayvanlar – da sahip olmalıdır. Başka bir deyişle nasıl ki acı çekip çekmediklerinden bağımsız olarak diğer insanlara karşı doğrudan birtakım ödevlerimiz varsa, hayvanlara karşı da doğrudan ödevlerimiz vardır. Hayvan etiğindeki bu deontolojik/hak-temelli yaklaşımın kökeni ise Kant'ın ahlak felsefesinde bulunur. Elbette Kant'ın (1991 [1797]) ahlak felsefesinde yalnızca rasyonel ve otonom varlıklara, yani insanlara karşı doğrudan ödevlerimiz vardır. Deontolojik bir hayvan etiğinin ise ahlaki ödevleri Kantçı anlamda bir otonomide temellendiremeyeceği açıktır. Zira bu yaklaşımın en ünlü savunucularından Tom Regan'ın da fark etmiş olduğu gibi, Kantçı anlamda otonomi, yani evrensel-rasyonel bir ahlaki buyruğa bilinçli bir şekilde uyma kapasitesi, insan olmayan varlıkların sahip olmalarının pek de olası görünmediği karmaşıklıkta bir bilişsel altyapıyı gerektirmektedir (1983: 84). Gelgelelim bu ölçüt yalnızca hayvanlara değil, fakat insanların tamamına karşı ahlaki ödevlerimizi temellendirmede de yetersizdir. Zira yalnızca rasyonel ve otonom varlıklara karşı ahlaki sorumluluklarımızın olduğunu kabul ettiğimizde, komada olan insanları, kimi zihinsel engellileri ve bebekleri sorumluluk alanımızın dışında bırakmış oluruz. Regan ise otonomiyi salt Kantçı anlamıyla düşünmeye mecbur olmadığımızı öne sürmekte, Kantçı otonomi anlayışına bir alternatif olarak “tercih otonomisi” olarak adlandırdığı bir otonomi anlayışını önermektedir. Buna göre, bir varlığın tercihlere sahip olması ve bu tercihleri yerine getirmek için belli bir hedefe doğru harekete geçebilmesi, o varlığın otonom olduğu anlamına gelir (Regan 1983: 84-85). Pek çok hayvanın Kantçı anlamda olmasa da bu anlamda otonom olduğu açıktır: Onlar birtakım arzulara sahiptirler, bu arzuları tatmin etmek için birtakım tercihlerde bulunurlar ve belli yönlerde harekete geçerler. Hayvanları otonom failer olarak düşündüğümüzde hayvanların da birtakım temel haklara sahip olmaları gerektiğini veya hayvanlara karşı da birtakım doğrudan ödevlerimizin olması gerektiğini iddia edebilir hâle geliriz. Özetle, deontolojik yaklaşıma göre,

nasıl ki her birey insan, insan olmak bakımından birtakım temel insan haklarının taşıyıcısı ve onların ihlal edilmesinin çoğunluğa fayda sağlayacağı durumlarda dahi bu haklar ihlal edilemezse, hayvanlar da faydadan veya zarardan bağımsız olarak birtakım temel haklara sahip olmalıdır. Regan, Singer'ın insan olmayan hayvanlara karşı doğrudan 'ödevlerimizi' temellendirdiğine ancak 'haklarını' kabul etmediğine dikkat çekerek Singer'ı eleştirir (1983: 218).

Deontolojik yaklaşımın perspektifinden bakıldığında faydacı yaklaşımın başka problemleri de vardır. Örneğin Regan, klasik faydacılığı failleri yalnızca birer haz ve acı haznesine indirgediği için de eleştirmektedir (1983: 205-206). Regan'a göre bu yaklaşım yalnızca haznelerin içindekileri, yani hazzı ve acıyı kendinde değerli gördüğü, 'haznelere' niçin değer vermemiz gerektiğine dair ise iyi bir açıklama sunamadığı için problemlidir. Elbette burada Regan'ın eleştirisi doğrudan Singer'a yöneltilmemiştir, zira Singer haz ve acı merkezli klasik faydacılığı değil, tercih faydacılığını savunmaktadır. Singer, salt duyarlı ve bilinçli varlıklarla özbilinçli varlıklar arasında bir ayrım yaparak, salt duyarlı ve bilinçli varlıkların herhangi bir tercihte bulunamayacağını, bu nedenle onların birer 'hazneye' indirgenebileceğini söylerken, özbilinçli varlıkları tercih yapabilen varlıklar olarak diğerlerinden ayırt eder. Özbilinçli varlıklar Singer'a göre salt birer hazneye indirgenemezler ve onları öldürmek, onların tercihlerini ihlal etmek anlamına geleceği için ahlaki olarak yanlıştır (Regan 1983: 208-209). Öte yandan Regan'a göre Singer'ın tercih faydacılığı da içinde birtakım problemler barındırmaktadır. Regan'a göre pek çok hayvanın yaşamaya devam etme yönünde 'bilinçli' bir tercihinin olmadığı göz önüne alındığında, 'tercih' kavramını kullanmak da sorunlu hâle gelmektedir. Regan 'tercih' yerine 'çıkar' kavramını kullanmayı önererek, bir varlığı öldürmenin ne zaman ahlaki olarak yanlış olacağını şu formülle ifade eder: "A'yı öldürmenin doğrudan A'ya yapılmış bir yanlış olmasının bir yeter koşulu, yaşamın sürmesinin A'nın çıkarına olmasıdır" (1983: 208).

Singer'ın duyarlı/bilinçli varlıklar ile özbilinçli varlıklar arasında yaptığı ayrıma bir diğer güçlü eleştiri ise Hart'tan gelir. Hart'a göre Singer, özbilinçli varlıkların niçin salt birer 'hazneye' indirgenemeyeceğini ikna edici bir şekilde açıklayamamaktadır. Klasik faydacılıkta birer haz ve acı haznesine indirgenmiş olan bu varlıkları tercih faydacılığında salt birer 'tercih haznesi' olarak görmemize ve niceliksel bir ölçümün sonunda, en yüksek miktarda doyurulmuş tercihe ulaşmak adına tercihleri olan kimi varlıkları yok saymamıza engel olacak şey tam olarak nedir (aktaran Regan 1983: 209-210)? Regan'a göre eğer Singer'ın kabul ettiği gibi ahlaki doğrunun ve yanlışın ölçüsü tercihlerin tatminiye, bunun acımasız bir hayvan endüstrisinin devamlılığına hizmet edebileceği de açıktır, zira pek çok insan bu endüstrinin devam etmesi için bilinçli tercihlerde bulunmaktadır. Doğrunun ve yanlışın ölçüsü tercihler olduğunda ve insanların tercihleri hayvanların tercihlerinin önüne geçtiğinde, hayvan endüstrisinin adil olmadığını da savunamaz hâle geliriz (Regan 1983: 222).

Regan ise bazı hayvanlara karşı doğrudan ödevlerimizi ve onların devredilemez haklarını, onların da tıpkı insanlar gibi bir içsel değere sahip olmalarında temellendirir. Bu hayvanlar, haz ve acı duymalarından, başkalarına sağladıkları faydadan, başkalarının gözündeki değerlerinden veya birtakım tercihlere sahip olmalarından bağımsız olarak içsel bir değere sahiptirler (Regan 1983: 235-236). Regan, içsel değeri birtakım erdemlerin veya yetkinliklerin kazanılması ile ilişkilendiren ve varlıkları bu bakımdan bir değer hiyerarşisinde konumlandıran Aristotelesçi etiğe de karşı çıkar. Regan'a göre içsel değer, farklı derecelerde sahip olunabilecek bir şey değildir. Bir varlığın içsel değeri ya vardır ya da yoktur. İçsel değere sahip olan her varlık bu bakımdan eşit gözetilmelidir (Regan 1983: 237, 240-241). İçsel değere sahip olan varlıklar ise Regan'a göre bir-yaşamın-öznesi olan varlıklardır. Bir yaşamın öznesi olmak demek Regan'a göre salt canlı olmak demek değildir. Örneğin patatesler ve kanser hücreleri de canlıdır ancak onlar bir yaşamın öznesi değildir ve onlara karşı doğrudan ödevlerimiz yoktur

(Regan 1983: 242-243). Bir-yaşamın-öznesi olmak, Regan'a göre, salt canlı veya bilinçli olmanın da ötesinde, şu niteliklere sahip olmakla karakterize edilir:

İnançlar ve arzular; algı, hafıza ve kendilerinin de dahil olmak üzere bir gelecek hissi; haz ve acı duygularıyla birlikte duygusal bir yaşam; tercih- ve refah-çıkarları; arzularının ve hedeflerinin peşinde harekete geçebilme yetisi; zaman içinde psikofiziksel bir süreklilik/kimlik/özdeşlik; ve deneyimsel yaşamlarının kendileri için iyi olup olmaması anlamında bireysel refah – ki bu da mantıksal olarak başkalarına olan faydalarından bağımsız ve yine mantıksal olarak başkalarının ilgisinin nesnesi olmalarından bağımsız olmalıdır (1983: 243).

Bir-yaşamın-öznesi olmak, Regan'a göre içsel değere sahip olmanın gerek ve yeter koşuludur (1983: 245-246). Tıpkı içsel değer gibi, bir-yaşamın-öznesi olma da farklı derecelerde sahip olunabilecek bir nitelik değildir. Bir-yaşamın-öznesi olan varlıklar haz ve acı duyma kapasiteleri bakımından değil fakat salt kendileri bakımından değerli oldukları için, faydacılıkta olduğu gibi onların değerleri bir fayda-zarar hesabıyla nicelikselleştirilemez, hesaplanamaz ve birbirleriyle kıyaslanamaz. Başka bir deyişle Regan'da 'haznenin' kendisi de, içeriğinden bağımsız olarak kendinde değere sahiptir ve bir-yaşamın-öznesi olan her varlık bu bakımdan eşit gözetilmelidir. Memeliler ve bazı kuşlar gibi pek çok hayvanın da tıpkı insanlar gibi bir-yaşamın-öznesi olduğu açık olduğuna göre, onların da tıpkı insanlar gibi, acı çekip çekmemelerinden bağımsız olarak saygı görmeleri ve haklarının tanınması gerekir. Regan'ın deontolojik hayvan etiği, faydacılığın taşıdığı 'çoğunluğun faydası için azınlığın feda edilmesi' riskini bu yolla bertaraf etmiş olur.

Hukukçu ve hayvan hakları savunucusu Gary L. Francione'un abolisyonist yaklaşımı da deontolojik hayvan etiği kuramlarına bir örnektir. Francione da tıpkı Regan gibi Singer'ın faydacı yaklaşımını, bir hayvan hakları kuramı olmaktan ziyade bir hayvan refahı kuramı olarak görür ve eleştirir (1999: 152-153, 2008: 39). Francione, geleceğe yönelik tercihlerde bulunabilen varlıkların, tercihlerde bulunamayan varlıklara göre ahlaki olarak daha değerli oldukları fikrine tıpkı Regan gibi karşı çıkar (2008: 263). Ancak Regan'dan farklı olarak Francione eşit gözetilme ilkesini duyarlılığa (*sentience*) dayandırır. Başka bir deyişle Francione'a göre

Regan'ınki kadar karmaşık bir haklar teorisine ihtiyacımız olmadığı gibi, haklarını tanımamız gereken hayvanlar kümesini bir-yaşamın-öznesi olanlarla sınırlandırmak için de bir nedenimiz yoktur. Pek çok hayvan, Regan'ın bir hak öznesi olabilmenin gerek ve yeter koşulları olarak sıraladığı bir dizi karmaşık bilişsel kapasiteye sahip olmasa da duyarlıdır ve acı çekmektedir. Bu nedenle onların hakları tanınmalıdır (Francione 2008: 40).

Francione kendi kuramında özel olarak hayvanların hukuksal mal statüsüne odaklanır ve ortadan kaldırılması gereken şeyin öncelikle bu statü olduğunu ileri sürer (2008: 40-42). Francione'a göre faydacıların hem hayvanların mal statüsünden vazgeçmeyip hem de onların çıkarlarını insanlarınkiyle eşit bir biçimde gözetmemiz gerektiğini ileri sürmeleri çelişiktir (2008: 272). Francione'a göre eşit gözetilme ilkesi, tıpkı köleliğin kaldırılmasında olduğu gibi ancak hayvanları nesne veya araç olarak görmekten tamamen vazgeçtiğimizde uygulamaya konabilir. Hayvan refahı yasalarının bu denli başarısız olmasının ve her yıl milyarlarca hayvanın öldürülmeye devam etmesinin sebebi, hayvanları eşya veya kaynak olarak görmekten vazgeçmememizdir. Hayvanları birer mal olarak görmekten vazgeçip birer 'kişi' olarak görmeye başlamadığımız sürece, adil bir arada yaşam da asla mümkün olmayacaktır. Hayvanları 'kişi' olarak görmek demek, onların insan 'kişilerle' her bakımdan aynı haklara sahip olabilecekleri anlamına gelmez, fakat eşit gözetilme ve eşya olarak görülmemeye haklarına sahip olacakları anlamına gelir. Eşya veya kaynak olmamak, bir 'kişi' olabilmenin ve diğer haklarımızın da anlamlı olabilmesinin önkoşulu olan en temel hakkımızdır (Francione 2008: 191-192). Özetle, Francione'un savunduğu abolisyonist yaklaşım, hayvanların eşya veya araç statüsünü tamamen reddetmeyi savunur. Öncelikli amacımız onların çektiği acıyı azaltmak veya koşullarını iyileştirmek değil, hayvanların yiyecek, deneyler veya eğlence için kullanımını tamamen ortadan kaldırmak olmalıdır.

Böylelikle faydacı ve deontolojik yaklaşımlar tıpkı modern etikte olduğu gibi çağdaş hayvan etiğinde de egemen yaklaşımlar olmuş, Singer ve Regan gibi

kuramcılar bu yaklaşımları bazı insan olmayan hayvanları da içerecek şekilde genişletmiştir. Çalışmamın devamında bu iki yaklaşımın hayvan etiğindeki kimi problemlerimizin çözümünde niçin yetersiz kaldığını ihtimam merkezli bir perspektiften bakarak serimlemeye çalışacağım. Bunu yapmadan önce ise ihtimam etiğinin faydacılık ve deontolojik etik gibi modern rasyonalist etik kuramlarımızdan hangi noktalarda ayrıldığını kısaca açıklamam yerinde olacaktır.

2. İhtimam Etiği Nedir?

Feminist psikolog Carol Gilligan'ın (2003) Lawrence Kohlberg'in ahlaki gelişim şemasına yöneltilmiş olduğu eleştirilerle birlikte, ihtimam etiğinin (*care ethics* veya *ethics of care*) tohumları da atılmış olur. Kohlberg, insanların ahlaki gelişimlerinin farklı evrelerini tespit etmek amacıyla yürüttüğü araştırmasında katılımcılara kimi ahlaki ikilemler sormuş ve araştırmasının sonunda insanların ahlaki gelişiminin altı evresini ayırt etmiştir. Kohlberg'e göre ahlaki gelişimin ilk evrelerinde insanlar ahlaki değerlerini daha benmerkezci bir şekilde, bireysel çıkarlarını tatmin etme isteğinden veya cezalandırılma korkusundan hareketle oluştururken, ahlaki gelişimin sonraki evrelerine doğru ilerledikçe insanlar ahlaki değerlerini önce yakın çevrelerini, daha sonra ise toplumun faydasını gözetererek oluşturmaktadır. Kohlberg'e göre pek az insanın ulaşabildiği altıncı ve en üst evrede ise, ahlaki değerler evrensel ilkelerden türetilir. Bu evreye ulaşabilmiş olan bireyler, ahlaki doğruları evrensel yasalar olarak formüle ederler ve bu yasalara uymayı kendilerine bir ödev bilerek, bu yasaları ihlal etmemek adına uzlaşımsal ve görelî toplumsal yasaları yeri geldiğinde çiğnemekten imtina etmezler. Kohlberg'in burada Kantçı bir otonomi ve ahlak anlayışını benimsediği açıktır.

Gilligan ise Kohlberg'in araştırmasında ahlaki gelişimin en üst evrelerine ulaşanların ağırlıklı erkek katılımcılar olduğunu, kadınların ise ahlaki kararlarını daha ziyade yakın çevrelerini gözetererek almalarından ötürü daha geri aşamalarda kaldıklarını tespit eder. Gilligan, Kohlberg'in çalışmasındaki kadın katılımcıların kendilerine sorulan sorulara verdikleri yanıtları analiz ettiğinde, kadınların verdiği

yanıtlarla erkeklerin verdiği yanıtlar arasında hiyerarşik bir şekilde farklı gelişim evrelerine yerleştiremeyecek, daha temel bir yaklaşım farklılığı görür. Öncelikle, kendilerine sorulan ahlaki ikilemlere verdikleri yanıtlarda erkeklerin ağırlıklı olarak daha açık ve kesin yanıtlar verdiklerini, kadınların ise bu soruların bir 'ya/ya da' formülüne indirgenmesinden adeta rahatsız olmuş gibi konuştuklarını fark eder. Başka bir deyişle kadınlar, bu sorularda yalnızca iki seçenekle sınırlandırılmış olmaktan hoşlanmayarak, araştırmacıya ek sorular sorarlar, alternatif seçenekler yaratmaya çalışırlar. Bu ikilemlerde anlatılan senaryoları yalıtılmış tekil olaylar olarak görmektense, daha geniş bir bağlama yerleştirerek değerlendirmek isterler. Dahası, bu ikilemlere bir çözüm ararken mümkün olduğunca bu senaryolardaki karakterlerin aralarındaki yakın ilişkilere odaklanır, problemleri bu ilişkileri koparmayacak şekilde çözmeye çalışırlar. Kadınların bu ahlaki ikilemlere görünüşte 'kararsız' yanıtlar vermeleri, onların Kohlberg'in araştırmasında ahlaki gelişimin daha erken aşamalarına yerleştirilmeleriyle sonuçlanmıştır. Oysa Gilligan'a göre, kadınların benimsediği bu yaklaşım, daha 'geri' bir aşamaya yerleştiremeyecek, çok daha temel bir yaklaşım farklılığına işaret etmektedir (2003: 30-31). Kohlberg'in yaklaşımı 'adalet' temelliysen, kadınların yaklaşımı 'ihtimam' temellidir. İlki adalet merkezliysen ve evrensel ahlaki ilkelerden hareket ederken, ikincisi birbirimize karşı sorumluluklarımızı, karşılıklı bağımlılığımızı ve yakın ilişkilerimizi merkeze alır.

1980'lerde ayrı bir etik yaklaşım olarak olgunlaşmaya başlayan ihtimam etiği, kadınların deneyiminin tarih boyunca etikten nasıl dışlanmış olduğunu gözler önüne sermiş, günümüzde ise feminist etikle neredeyse eş anlamlı hâle gelmiştir. Feminist etikçilere göre modern rasyonalist kuramların ahlaki özne mefhumu, ancak kamusal alanda birbirleriyle karşılaşabilen, 'otonom' olabilen erkekleri imlemektedir. Dolayısıyla bu kuramlar, özel alana hapsedilmiş ve bakım emeğini orantısız bir biçimde üstlenmiş kadınların deneyimine daha en baştan uymamaktadır. Dahası, ahlaki özerk ve kendi kendine yetebilen bir özne mefhumu etrafında örmenin kendisi, insana ve ahlaka ilişkin hatalı bir kavrayışın da

göstergesidir. İnsanlar aslında hiçbir zaman 'kendi kendilerine yetmemekte', çocukluk ve yaşlılık dönemlerini bakıma muhtaç bir şekilde geçirmekte, yetişkinlik dönemlerinde de hayatlarını yine birbirlerine karşılıklı bağımlı bir şekilde sürdürmektedirler. Yalnızca iyi yaşamlar sürebilmek için değil, fakat salt hayatta kalabilmek için dahi bakım insanlar için zorunlu bir ihtiyaçtır. Ne var ki insan varoluşunun çok temel bir unsuru olmasına rağmen bakım emeği etik tarihi boyunca yok sayılmış, kamusal alana değil fakat özel alana ilişkin görülmüş, değersiz ve ahlakla ilgisiz sayılmıştır. Değersiz görülen bu emek de bu nedenle ağırlıklı olarak toplumda da değersiz görülen kadınlara, göçmenlere ve yoksullara yüklenmiştir. İhtimam etiği ise modern etikte merkeze konan ve yüceltilen otonominin ve bağımsızlığın bir yanılısına olabileceğine, ya da en iyi ihtimalle, birilerinin bu görünmez bakım emeğini üstlenmesi şartıyla, koşullu olarak mümkün olabileceğine dikkat çeker. İhtimam etiği tam da bu eleştiriden hareketle modern rasyonalist kuramlara alternatif bir ahlak, alternatif bir ilişkilene tarzı ve alternatif bir kamusallık önerir. Benimseyeceğimiz ahlaki yaklaşım bağımsızlık, otonomi veya kendi kendine yetmeyi merkeze alacağına, pekâlâ karşılıklı bağımlılığımızda, yardımlaşmada, birbirimize karşı özgül sorumluluklarımızda, dayanışmada ve ihtimam göstermede temellenebilir.

O halde ihtimam etiğinin sacayaklarını oluşturan temel kabulleri şu şekilde özetleyebiliriz: Öncelikle bu yaklaşıma göre, özneler girdikleri ilişkileri önceleyen, tamamlanmış varlıklar değildir. Özneler ilişkilerde kurulur ve bu ilişkilerde farklı şekillerde konumlanırlar. Otonomi de benzer bir şekilde 'verili' bir niteliğimiz değil fakat ilişkiyel olarak ve farklı derecelerde kazandığımız bir niteliktir. Bu ilişkiselliğimiz ve karşılıklı bağımlılığımız, insani varoluşun ve birbirimize ihtimam göstermemizin temelinde yatan şeydir. İkincisi, ihtimam etiğinin bakış açısından bakıldığında, ahlakta soyut, evrensel yasalar ve ilkeler tesis etmek mümkün değildir. İhtimam etiği her şeyden önce birbirimizin somut ihtiyaçlarını gözetmemiz gerektiğini savunur. Bu ihtiyaçların ne olacağıнын durumdan duruma ve kişiden kişiye değişiklik göstereceği açıktır. Dolayısıyla farklı ihtiyaçlar, farklı koşullar ve

farklı ilişkiler her durumu kendi bağlamı içerisinde ele almamızı gerektirir. Dahası ihtimam, yalnızca birbirimizin ihtiyaçlarını tanıyıp bu ihtiyaçları karşılamak için bir sorumluluk duygusu hissetmemizden de ibaret değildir. Bu sorumluluk duygusunun aynı zamanda bizi harekete geçirmesi ve bu ihtiyaçları karşılamak için yetkin ve özenli bir şekilde davranmamızdır. Son olarak, ihtimam etiği bakım emeğinin dağılımındaki orantısızlıkları ve adaletsizlikleri analiz etmeye de özel bir önem verir. Her ne kadar hepimiz karşılıklı olarak birbirimize bağımlı olsak da, kimi bireylerin, örneğin çocukların, yaşlıların ve kimi engellilerin bakıma farklı nedenlerle daha fazla muhtaç oldukları da bir gerçektir. Bu durum, taraflardan birinin başkalarına fazlaca bağımlı hâle gelerek otonomisini tamamen yitirmesiyle veya istismarla sonuçlanabileceği gibi, bakım emeğini üstlenenlerin himayeci bir pozisyona yerleşmesiyle veya bakım verenlerin orantısız bir iş yükünü üstlenmeleriyle de sonuçlanabilir. Tam da bu nedenle Joan Tronto (1993) gibi kimi politika felsefecileri, söz konusu adaletsizliklerin önüne geçebilmenin tek yolunun, ihtimam temelli yaklaşımın kendisini bireysel ilişkilerimizle sınırlandırmakla yetinmemesi ve kurumlarımızın da ihtimam odaklı hale getirilerek bakım odaklı politikaların yürürlüğe konması olduğunu söylemiştir. Günümüzde ise ihtimam etiği yalnızca özel, bireysel ilişkilere dair olmaktan çıkmış, sağlık, eğitim, ekoloji gibi alanlarda da benimsenir hâle gelmiştir. Çalışmamın devamında, bu yaklaşımı hayvan etiğine nasıl uygulayabileceğimizi ele alacağım. İhtimam etikçilerinin modern rasyonalist etik kuramlara yöneltmiş oldukları eleştirinin bir benzerini, hayvan etiğinde bu kuramların en ünlü temsilcileri olan Singer ve Regan'ın faydacı ve deontolojik yaklaşımlarına yöneltecek ve ihtimam perspektifli bir yaklaşımla bu kuramların problemlerini ortaya koymaya çalışacağım.

3. İhtimam Etiğinin Perspektifinden Faydacı ve Deontolojik Hayvan Etiğinin Problemleri ve Bunlara Önerilebilecek Alternatifler

İhtimam etiğinin perspektifinden bakıldığında, yukarıda birbirine karşıt iki yaklaşım olarak tarif edilen faydacı ve deontolojik yaklaşımlar arasındaki ortaklıklar, aralarındaki farklılıklardan daha fazladır. Bu ortak nitelikler şöyle sıralanabilir: 1) Akıl-Duygu karşıtlığında akıldan yana tavır almaları ve duyguları ahlakın alanının dışında bırakmaları, 2) Hayvanlarla kurduğumuz ilişkileri her zaman bir çatışma ilişkisi olarak düşünmeleri ve bunun sonucunda da hayvanlara karşı salt 'negatif' yükümlülüklerimize (hayvanlara nasıl 'davranmamamız' gerektiğine) odaklanmaları, 3) Hayvanlara karşı ahlaki yükümlülüklerimizi onların insanlarla taşıdıkları ortak niteliklerden hareketle temellendirmeleri ve 4) Evrensel ve soyut ahlaki ilkelerden hareket etmeleri. İhtimam temelli bir yaklaşım ise bunlara karşı şu alternatifleri önerir: 1) Akıl-Duygu karşıtlığına karşı çıkarak, ahlakta duygulara da önemli bir rol atfetme, 2) Hayvanlarla kurduğumuz ilişkilerin salt bir çatışma ilişkisi olarak kavranmasına karşı çıkarak hayvanlarla ilişkilerimizi güçlendirmeye odaklanma ve bunun sonucunda da hayvanlara karşı salt negatif yükümlülüklerimiz üzerine değil, fakat 'pozitif' yükümlülüklerimiz (hayvanlara nasıl 'davranmamız' gerektiği) üzerine de düşünme, 3) Hayvanlara karşı yükümlülüklerimizi onlarla ortak olarak taşıdığımız niteliklerden hareketle değil, hayvanlarla kurduğumuz ilişkilerden hareketle temellendirme ve 4) Ahlaki problemleri somut koşulları içerisinde ve bağlamından yalıtmadan ele almaya özel bir önem verme. Şimdi sırasıyla bu önerileri açıklayalım.

3.1. Faydacı ve Deontolojik Yaklaşımlardaki Akıl-Duygu Ayrımının Bir Eleştirisi

Aralarındaki tüm farklılıklara karşın, Singer da Regan da rasyonalist bir hayvan etiği önerirler. Her ne kadar her iki filozof da salt rasyonel varlıklara değil, fakat rasyonel olmayan varlıklara karşı da ahlaki sorumluluklarımızın olduğunu ileri sürseler de, ahlaki sorumluluğun kendisini bizim rasyonel varlıklar olmamızda

temellendirirler. Singer ve Regan, ahlaki karar alma mekanizmalarında aklın önemine ısrarla vurgu yaparlar ve duyguların bu mekanizmaların dışında tutulması gerektiğini düşünürler (Donovan 2006: 306). Örneğin Singer, ünlü kitabı *Hayvan Özgürleşmesi*'nin 1975 yılındaki ilk baskısına yazdığı önsözde, hayvan özgürleşmesi hareketinin salt kediler ve köpekler gibi 'sevimli' ev hayvanlarına karşı hissettiğimiz sevgi, merhamet ve şefkat duygularıyla bir ilgisinin olmadığını, bu hareketin akla seslenen bir özgürleşme mücadelesi olduğunu ısrarla altını çizer (2018: 38-40). Singer'a göre her ne kadar hayvanların çektiği ıstırapın boyutları hakkında bilgi sahibi olmanın bizde öfke ve hiddet gibi duygular uyandırması normal ve sağlıklıysa da (2018: 40) ve hayvanlara karşı merhamet duyguları beslemenin kendisinde yanlış bir şey yoksa da (2018: 361), yine de Singer'a göre böyle bir mücadele salt duygulara seslenerek evrenselleştirilemez. Gelgelelim kitapta, Singer'ın duyguları işin içerisine karıştırmanın yalnızca yetersiz olmayıp, mücadele için zararlı olduğunu düşündüğünü belli edecek cümleleri de vardır: "Hayvanlara zulmedilmesine karşı çıkanları yufka yürekli 'hayvanseverler' olarak göstermek, insan dışı hayvanlara nasıl davranmamız gerektiği meselesinin ciddi siyasal ve ahlaksal tartışmalar alanından tamamıyla dışlanmasına yol açtı" (2018: 39). Nitekim *Hayvan Özgürleşmesi*'nin 1975 Baskısına Önsöz'ü Singer'ın eşiyle birlikte 'hayvansever' bir kadın tarafından çaya davet edilmesini anlattığı bir anekdotla başlar. Singer burada, kedileri ve köpekleri çok sevdiğini söyleyen bu kadının Singer'a ve eşine jambonlu sandviç ikram etmesindeki çelişkiye dikkat çeker. Oysa kendisi ve eşi hayvanlara bu anlamda duygusal bir ilgi veya sevgi duymamakta, meseleye rasyonel bir tarzda yaklaşarak hayvanlara acı çektirilmesine karşı çıkmaktadır (2018: 38-39).

Tıpkı Singer gibi Regan da kendi hayvan hakları kuramının merhamete veya duygulara katiyen hitap etmediğini, bu meselenin bir adalet meselesi olduğunu vurgular. *The Case for Animal Rights* kitabının önsözünde, hayvan hakları savunucularının eğer 'irrasyonel' veya 'duygusal' davrandıkları yönündeki suçlamalardan kurtulmak istiyorlarsa, duygularını işin içine karıştırmamaları ve

rasyonel soruşturmaya sadık kalmaları gerektiğini yazar (1983: xii). Metnin devamında, ideal ahlaki yargının sahip olması gereken altı nitelikten üçü olarak akılsallığı, tarafsızlığı ve soğukkanlılığı sıralar. Ahlaki yargılarımızda duygusal davranmanın tarafsızlığın önünde bir engel olduğunu, hakkında yargı vereceğimiz olay hakkında yeterince bilgi sahibi olamamamıza neden olacağını, bunun sonucunda da karar alma süreçlerini bulandırarak yanlış kararlar almamıza neden olacağını söyler (1983: 127-129). Yine kitabının hayvan etiğindeki mevcut yaklaşımları eleştirdiği başka bir kısmında Regan, “Zalimlik-Merhamet Görüşü” (*Cruelty-Kindness View*) olarak adlandırdığı bir yaklaşımdan ve bu yaklaşımın yetersizliklerinden söz eder (1983: 195-199). Regan ‘edimler’ ile ‘zihin durumlarını’ birbirinden ayırarak, bir edimi gerçekleştirirkenki zihin durumumuzun ne olduğunun veya bu edimi gerçekleştirirken ne hissettiğimizin, bu edimi gerçekleştirmenin ahlaki olarak doğru olup olmadığıyla bütünüyle ilgisiz olduğunu öne sürer. İşte Regan’a göre zalimlik ve merhamet de kaçınılmaz olarak failin zihin durumuna veya karakterine göndermede bulunduğu, hayvanlara karşı ahlaki yükümlülüklerimizle doğrudan bir ilişkileri yoktur.

İhtimam etiğinin perspektifinden bakıldığında Singer ve Regan’ın yukarıda sözünü etmiş olduğum ‘adalet’ temelli yaklaşıma daha yakın durdukları ve bu bakımdan benzeştikleri açıktır. Adalet temelli yaklaşımın erkeklikle ve ihtimam temelli yaklaşımın ise kadınlıkla özdeşleşmesinin izlerine de yine burada rastlamak mümkündür. Feminist düşünürlerin de göstermiş olduğu gibi, Batı düşünce tarihi boyunca akıl ve duygu birbirinden keskin bir biçimde ayrılmış, akıl erkeklikle, duygular ise kadınlıkla özdeşleştirilmiştir. Duygular, akıl tarafından denetim altına alınması gereken, küçümsenen ve ahlakın alanından dışlanması gereken şeyler olarak görülmüştür. Batı düşünce tarihi boyunca kadınların rasyonel olmaktan çok duygusal olarak nitelendirilmeleri ve dışlanmaları, hayvan etiği alanında da yansımaları bulmuştur. Örneğin Luke’a göre kadın hayvan hakları savunucuları, hayvan özgürleşmesi veya hayvan hakları hareketi içinde fazlaca duygusal ve histerik bulunmuş ve ciddiye alınmamışlardır (1999: 291). Singer’ın kitabının

önsözünde, tam da hayvan özgürleşmesinin niçin duygularla bir ilgisinin olmadığını açıklamak isterken anlatmayı seçtiği anektodun, 'hayvansever bir kadın'la ilgili olması tesadüf değildir (Donovan 1990: 350-351). Adams ve Gruen da Singer'ın *Hayvan Özgürleşmesi*'ni yazarken fikirlerini büyük ölçüde Rosalind Godlovitch ve Bridig Brophy gibi kadın yazarlardan aldığına fakat bu yazarların isimlerini nadiren zikrettiğine dikkat çekerek, kadınların hâlihazırda öne sürmüş oldukları görüşlerin ancak erkek filozoflar tarafından dile getirildiklerinde ciddiye alındıklarını söylemektedir (2022: 14-15). Adams ve Gruen'a göre eleştirel hayvan kuramcıları da görüşlerinin pek çoğunu ekofeministlerin görüşlerinden ya birebir almış ve kendine mal etmiş ya da bu görüşleri ilk defa dile getiren kadınları tamamen yok saymıştır (2022: 31-32).

DeGrazia da benzer şekilde hayvan etiği literatüründe Singer ve Regan'dan önce kadınların bu alana yapmış oldukları katkıların görmezden gelindiğine, oysa kadınların faydacılık ve deontolojik yaklaşıma alternatif oluşturabilecek önemli görüşler öne sürmüş olduklarına değinir (1999: 112). DeGrazia'ya göre özellikle görmezden gelinen önemli yaklaşımlardan biri Mary Midgley'inkidir. Midgley, ahlakta yakın ilişkilerin ve bu ilişkilerin doğurduğu sempati duygusunun da önemli bir yerinin olduğunu kabul etmiştir (DeGrazia 1999: 113; Palmer 2010: 53). Midgley'in ana akım literatürde Singer ve Regan kadar kendine yer bulamamış olması, tıpkı Kohlberg'in araştırmasında ihtimam temelli düşünen kadınların ahlaki gelişimin daha geri bir aşamasında görülmeleri gibi, akıl-duygu ikiciliğinin erkeklikle özdeşleşen 'akıl' yanının kabul görerek, kadınlıkla özdeşleşen 'duygu' yanının dışlanması bir sonucudur.

Luke'a göre hayvan etiğindeki başat söylemlere ataerkil normların egemen oluşunun tek göstergesi, bu söylemlerde yalnızca aklın ve duyguların birbirinden keskin bir biçimde ayrılması değil, fakat aynı zamanda bu söylemlerde ahlaki tartışmanın adeta argümanların silahlar gibi kullanıldığı bir savaş alanı gibi tasvir edilmesidir (1999: 291-292, 295-298). Luke'un Regan'ın otobiyografik bir

metninden yaptığı bir alıntıda Regan'ın kullandığı dil ve felsefi tartışmayı tasvir etme tarzı özellikle dikkat çekicidir:

The Case for Animal Rights, tarafımdan, hayvan hakları mücadelesinde düşünsel bir *silah* olarak tasarlanmıştır ve umuyorum ki öyle işlev görecektir. Hareketteki herkesi *tuhaf, aptal, aşırı duygusal, irrasyonel, bilgisiz ve mantıksız* gören hayvan hakları karşıtlarına aksini kesin olarak ispat etmek istedim. *The Case for Animal Rights* benim bu suçlamaları, bu suçlamaları yapan *bilgisiz, mantıksız, dikkatsiz, irrasyonel, tuhaf, aptal ve aşırı duygusal* insanların *gırtlığına zorla tıkma* girişimimdir (Regan'dan aktaran Luke 1999: 296-297, eser isimleri hariç italik vurgular bana aittir).

Özetle, ihtimam etiğinin perspektifinden baktığımızda faydacı ve deontolojik yaklaşımlarda tespit edebileceğimiz ve eleştirebileceğimiz ilk ortaklık, bu yaklaşımların akli duygulardan koparması, duygulara karşı akli yüceltmesi ve akli erkeklikle, duyguları ise kadınlıkla özdeşleştiren düşünce geleneğini sürdürmesidir.¹ İhtimam temelli bir hayvan etiği ise bunun aksine empati, sempati ve şefkat gibi kapasitelerimize ahlakta kurucu bir rol atfeder. Dahası, bu kapasitelerimizin akıl yetimizden keskin bir şekilde ayrılabilmesi fikrine de karşı çıkar. Regan'ın ideal ahlaki yargının sahip olması gereken altı nitelikten biri olarak tarafsızlığı sıraladığına ve tarafsızlığın da duyguların dışarıda bırakılmasıyla sağlanabileceğini düşündüğüne yukarıda değinmiştim. İhtimam temelli bir yaklaşım ise kendimizi duygularımızdan arındırarak daha doğru ahlaki kararlar alacağımız fikrine itiraz eder.

3.2. Hayvanlara Karşı Ahlaki Yükümlülüklerimizin Salt 'Negatif' Yükümlülükler Olarak Formüle Edilmesinin Bir Eleştirisi

Luke (1999: 300-301), ana akım hayvan etiğinde ataerkil normların egemen oluşunun bir diğer göstergesinin, bu kuramların insan-hayvan ilişkisini temelde "anti-sosyal" bir ilişki olarak resmetmesi olduğunu söyler –ki bu, yukarıda

¹ Söz konusu ataerkil normlar yalnızca faydacılıkta veya deontolojik etikte değil, fakat 'derin ekoloji' gibi insan-merkezciliğe ve akıl-merkezciliğe karşı çıkan alternatif yaklaşımlarda da tespit edilebilir. İnsanı insan-olmayan dünyadan bağımsız ve bu dünyaya üstün bir varlık olarak değil, fakat geniş bir ekosistemin bir parçası olarak tasavvur eden derin ekoloji hareketinde de, erkeklikle özdeşleşen avlanmak ve et yemek gibi etkinlikler yüceltilmekte, çiftlik hayvanlarından ziyade avcı, 'vahşi' hayvanlarla özdeşleşilmektedir. Derin ekolojinin detaylı bir feminist eleştirisi için bkz. Davis 1995.

Regan'dan yaptığım alıntıda da göstermeye çalıştığım gibi, ahlaki tartışmayı rakiplerin birbiriyle çatıştığı bir savaş sahası gibi tasavvur etme eğilimiyle de yakından ilintilidir. Hayvan etiğindeki modern rasyonalist yaklaşımlar, insan-hayvan ilişkisini de temelde bir çatışma ilişkisi olarak okur ve esasında karamsar bir insan doğası anlayışına sahiptir: İnsanlar denetlenmediği ve hayvanların hakları güvence altına alınmadığı takdirde insanlar bencilce onlara zulmetmeye devam edecektir. Bu durum, faydacı ve deontolojik yaklaşımların ağırlıklı olarak hayvanlara karşı 'negatif' yükümlülüklerimizin ne olduğuna, yani hayvanlara ne 'yapmamamız' veya onlara nasıl 'davranmamamız' gerektiğine odaklanmaları ile sonuçlanmıştır. Bu karamsar tutumun açık bir örneğini Francione'da (2008: 304-305) da görebiliriz. Francione, özellikle de evcil hayvanlarla kurduğumuz ilişkilere şüpheyle yaklaşır ve bu ilişkileri ele alırken özel olarak insanların hayvanlara ne şekillerde zarar verebileceklerine, hayvanları farklı şekillerde nasıl istismar edebileceklerine odaklanır. Ona göre evcil hayvanlara iyi davranmak tamamen bizim insafımıza kalmıştır.

İnsanların evcil hayvanlarla kurdukları ilişkilerde hayvanların gerçekten de istismar edilebilecekleri ve kimi zaman da şiddet gördükleri elbette inkâr edilemez. Bu hayvanların salt mülk statüsünde olmaları ve yasalar tarafından yeterince iyi bir şekilde korunmamaları da yine azımsanamayacak derecede önemli bir sorundur. Öte yandan Francione bu olgudan hareketle hızlıca, evcil hayvanların tamamen yasaklanması gerektiği sonucuna sıçrar. Onlarla kurduğumuz ilişkileri bir istismar ilişkisinin ötesinde düşünmenin, hayvanlarla birlikte adil yaşamının imkânlarını hiç sorgusuzca hayvanlarla kuracağımız olumlu ilişkilere yer bırakmaz (Vance 1999: 172). Francione'un abolisyonist hayvan etiğine göre 'adil evcilleştirme' bir oksimorondur. Evcilleştirme doğası gereği adil olamaz, çünkü hayvanları insanlara çaresizce bağımlı kılar ve hayvanları haysiyetsizleştirir. Abolisyonistlere göre bu zamana dek evcilleştirmiş olduğumuz hayvanlara karşı –onları kendimize bağımlı kılmış olduğumuz için, onların ihtiyaçlarını karşılamak yönünde– pozitif birtakım yükümlülüklerimiz vardır; ancak bundan böyle hiçbir hayvanı evcilleştirmemek de

bir o kadar önemli bir yükümlülüğümüzdür (Donaldson ve Kymlicka 2016: 89-90). Evcil olmayan yaban hayvanlarına karşı ise pozitif yükümlülüklerimizin olduğu söylenemez. Örneğin Regan, yaban hayvanlarına karşı esas yükümlülüğümüzün, onlara “karışmamak”, onları “kendi hâllerine bırakmak” (aktaran Gruen 2011: 182) olduğunu söyler. Regan’ın benimsediği bu yaklaşım, Curtin’in de dikkat çekmiş olduğu gibi, liberal hak nosyonuyla uyum içindedir: Liberalizmde en önemli hak, “yalnız bırakılma hakkı”dır (2022: 70).

İhtimam temelli bir perspektiften bakıldığında ise bu yaklaşımın insan-hayvan ilişkisini oldukça çarpık ve yetersiz bir şekilde tasavvur ettiği görülür. Öncelikle insanların hayvanlarla ilişkisi her zaman salt bir çatışma ilişkisi olmak zorunda değildir. İnsan olmayan hayvanlarla istismar içermeyen, adil, şefkatli, özenli ve tarafların yaşamlarını zenginleştirecek ilişkiler kurmak mümkündür. Bu ilişkilerin nasıl kurulacağına ve güçlendirileceğine odaklanmayan bir hayvan etiği insan-hayvan ilişkilerinin kapsamlı, doyurucu bir tablosunu çizemeyecektir. Benzer şekilde ihtimam etiği, bağımlılığın haysiyetsizlikle özdeşleştirilmesine de karşı çıkar; zira yukarıda da sözünü etmiş olduğum gibi, ihtimam etiğinde karşılıklı bağımlılığımız, ihtimam gösterebilmemizin ontolojik temelidir ve kendisinden kaçınamayacağımız bir şeydir. Dolayısıyla ihtimam temelli bir yaklaşım, hayvanlarla insanların alanlarının keskin bir şekilde ayrılabilmesi varsayımına baştan karşı çıkar. Donaldson ve Kymlicka’nın (2016) da hatırlattığı gibi, evcil hayvanlarla, çiftlik hayvanlarıyla ve yaban hayvanlarıyla farklı derecelerde ve farklı tarzlarda karşılıklı bağımlılık ilişkilerimiz vardır. İnsanlarla hayvanları çok daha karmaşık bir ilişkiler ağı içine yerleştiren ihtimam temelli bir hayvan etiğinde esas olan, bu ilişkileri koparmak veya inkâr etmek değil, fakat onları doyurucu ve adil bir şekilde sürdürmeye odaklanmaktır. Bu da, ihtimam temelli bir yaklaşımın hayvanlara karşı salt negatif yükümlülüklerimizi formüle etmekle yetinemeyeceği ve onlara karşı pozitif yükümlülüklerimiz üzerine de düşünmesi gerektiği anlamına gelir. İhtimam etiği, yukarıda da sözünü etmiş olduğum gibi, özgül ihtiyaçlara yönelik pozitif bir ilgiyi merkeze alır. Şüphesiz faydacı ve deontolojik yaklaşımlar da hayvanların

ihtiyaçlarının ne olduğuna ilgi göstermiştir, ancak bu ihtiyaçların karşılanmasını pozitif yükümlülükler olarak öne sürmekte çekingen davranmış, daha doğrusu onların temel ihtiyacını bizim onlara müdahale etmeyi veya zulmetmeyi kesmemiz olarak tanımlamışlardır.

Bu noktada özellikle Donaldson ve Kymlicka'nın (2016: 79-81) bu hususa ilişkin son derece aydınlatıcı olan çözümlemesi üzerinde durmamızda fayda vardır. Donaldson ve Kymlicka, hayvan hakları kuramının insan ve hayvan ilişkilerinin karmaşıklığını göz ardı etmesini üç mite bağlar: Faillik miti, bağımlılık miti ve coğrafya miti. Faillik miti, insanın her zaman fail olduğu, hayvanların ise olmadığı ve hayvanların kendi hâllerine bırakıldıkları takdirde insanlardan bağımsız yaşamayı tercih edecekleri mitidir. Oysa hayvanlar da farklı düzeylerde faillik gösterir, isteklerini ve tercihlerini açık bir şekilde belli ederler. Bağımlılık miti, evcil hayvanların insanlara bağımlı, yaban hayvanlarının ise bağımsız olduğuna yönelik bir ayrıma dayanır. Oysa bağımlılık hiçbir zaman mutlak ve tek boyutlu değildir; tıpkı insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde olduğu gibi, evcil hayvanların ve yaban hayvanlarının da insanlara farklı dönemlerde farklı tarzlarda bağımlı oldukları ve insanlardan bağımsız oldukları durumlar vardır. Son olarak coğrafya miti ise, 'şehir' ve 'vahşi doğa' gibi mekânsal ikiliklerin olduğunu varsayan mittir. Oysa hayvanlarla mekânsal ilişkilerimiz bundan çok daha karmaşıktır. Dolayısıyla Donaldson ve Kymlicka'ya göre (2016: 94-95) Francione'un görüşü de, insansal alanla hayvansal alanın keskin bir şekilde ayrılabilceği yönündeki, bağımlılık ve otonomiye dair hatalı bir görüşe dayanmaktadır. Bağımlılık her zaman 'haysiyetsizce' olmak zorunda değildir:

Hayli değişken olmakla birlikte bağımlılık, hayatlarımızın kaçınılmaz olgusudur. Bu, haysiyetsizliğe neden olmaz. Haysiyetsizliğe neden olan, ihtiyaçlarımızın bizden daha iyi durumdakiler tarafından aşağılanması, sömürülmesi ve/veya karşılanmamasıdır. Ve haysiyetsizlik, bağımlılık olgusu faillik fırsatlarını engellemek ya da yok etmek için kullanıldığında ortaya çıkar. Evcilleştirilmiş hayvanların (temel haklarının ihlaline ek olarak) korkunç aşağılamalara kaldığına şüphe yoktur. Ancak bu aşağılamaları yalnızca insanlara olan bağımlılık durumuyla eşitlemek hata olur. Haysiyetsizlik, bizim bağımlılığa verdiğimiz yanıtta, hem bize bağımlı olanların ihtiyaçlarını

karşılıyamadığımızla hem de evcilleştirilmiş hayvanların kayda değer ölçüde bağımsız faillik geliştirebilecek bireyler olduğunu göz ardı etmemizle oluşur (Donaldson ve Kymlicka 2016: 96-97).

Bu da göstermektedir ki, tam da farklı bakımlardan karşılıklı bağımlılık ilişkilerinde olmamızın kaçınılmazlığından ötürü, ilişkilerin taraflarından hiçbirisi mutlak bir şekilde otonom olamaz. Regan, Kantçı otonomi ile kendi otonomi anlayışı olan tercih otonomisini birbirinden ayırarak, hayvanların Kantçı anlamda otonom olamayacağını, ancak tercih yapabilme anlamında otonom olduklarını söylemişti (1983: 84-86). Regan çocuklar veya kimi zihinsel engellilerin de Kantçı anlamda otonom olamayacağını, dolayısıyla ahlakın temeline Kantçı bir otonomi anlayışını yerleştirmekte ısrar ettiğimizde bu insanlara karşı ahlaki yükümlülüklerimizi temellendiremeyeceğimizi de haklı olarak öne sürmüştü. Yine de Regan'ın yapmış olduğu bu ayırım, hâlâ, en azından pek çok insanın Kantçı anlamda otonom olduğunu varsayar. İşte ihtimam etiği tam da bu otonomi mitiyle hesaplaşır ve otonominin hiçbir koşulda 'mutlak' olmadığını, fakat her zaman 'ilişkisel' olduğunu savunur. Otonomi ne insanlarda ne de hayvanlarda *a priori* olarak sahip olunan bir şey değil, fakat farklı ilişkilerde farklı derecelerde kazandığımız bir şeydir. Onu nasıl kullanacağımız da yetiştirilme tarzımız, mizacımız, bize sunulan seçenekler, iktidar ilişkileri, sosyoekonomik koşullar vb. pek çok koşula bağlıdır (Gruen 2011: 149-150). Bu, ihtimam etiğinin tüm faileri karşılıklı bağımlılıkları ve ihtiyaçları bakımından birbiriyle eşitlediği anlamına gelmez; aksine, ihtimam etiği, buradaki değişken güç dinamiklerine eğilmeye özel bir önem verir. Evlerimizde bizimle birlikte yaşayan köpekler, yemek ve dışarı çıkma ihtiyaçlarını karşılamak için insanlara bağımlıdır. Ne var ki burada bağımlı olanın yalnızca köpek olduğu, insanın ise bağımsız olduğu fikri yanlıştır. İnsanlar da farklı ihtiyaçlarını karşılamak için hayvanlara ve başka insanlara bağımlıdır. Tıpkı insanlar gibi pek çok başka hayvan türü de, bakım ve dayanışma sayesinde hayatta kalmaktadır. Yine de bu, hayvanlarla aramızda bağımlılık bakımından hiçbir farkın olmadığı ve evcil hayvanlarla kurduğumuz ilişkilerdeki güç dinamiklerinin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Her ne kadar hayvanlarla ve başka insanlarla karşılıklı bağımlılık ilişkilerimiz varsa da,

bu ilişkiler sıklıkla asimetrik ilişkilerdir. Örneğin bizi koruyan bazı haklar varken hayvanlar bu hakları taşımamaları sebebiyle istismara insanlardan daha çok açıktır.² Dolayısıyla ahlaki eşit, otonom öznelerin birbiriyle ilişkiye girdiği bir saha olarak tarif etmek ne denli yanıltıcıysa, kırılğanlığımız bakımından hayvanlarla eşitlenebileceğimiz fikri de bir o kadar yanıltıcıdır. İnsanlarla ve insan olmayan varlıklarla bir arada, bir ağ içerisinde var olsak ve pek çok bakımdan karşılıklı olarak birbirimize bağımlı olsak da, bu ilişkilerde farklı biçimlerde konumlanıyor olmamız, yükümlülüklerimizi de değiştirir. İhtimam temelli bir yaklaşım, ortada adaletsiz ve asimetrik bir ilişkilene gördüğü her yerde bu ilişkileri kopararak sorunu çözmeye çalışmaktansa, bu ilişkileri adil bir şekilde güçlendirmeye ve tarafların serpilip gelişebileceği zengin anlatılar ve yaşantılar kurmaya odaklanmalıdır (Vance 1999: 181; Gruen 2022: 162; Donaldson ve Kymlicka 2016; 93-94). Bunun da yolu, özgül ihtiyaçlara karşı duyarlı, özenli bir bakım pratiğinden, yani ihtimamdan geçer.

3.3. Ahlaki Yükümlülüklerimizin Ortak Niteliklerimizden Hareketle Temellendirilmesinin Bir Eleştirisi

Faydacı ve deontolojik yaklaşımlar insan olmayan hayvanlara karşı ahlaki yükümlülüklerimizi, onların 'duyarlılık', 'tercihte bulunabilme' veya 'bir-yaşamın-öznesi olma' gibi nitelikleri insanlarla ortak olarak taşıyor olmalarında temellendirirler. Ana akım hayvan etiğinde oldukça baskın olan bu eğilim, Steiner'a göre kime ahlaki bir değer atfedeceğimizi insanların taşıdığı niteliklerden hareketle belirlediğinden, bir tür elitizm ve insan-merkezcilik riski taşımaktadır (2005: 4-5). Steiner'a göre bu, liberal birey anlayışını hayvanların alanına genişletmekten ibarettir ve varlıkları, kapasitelerinin karmaşıklığına dayanan bir değerler hiyerarşisine yerleştirmekten başka bir şeye yaramaz. Steiner'a göre Singer, hayvanların tercihlerinin tatmin edilmesinin veya ihlal edilmesinin onlara verdiği

² Benzer bir asimetri insanlar söz konusu olduğunda da tespit edilebilir. Tıpkı insan bakımında olduğu gibi, hayvan bakımında da bakım emeğini orantısız bir şekilde kadınlar üstlenmektedir. Hayvan bakıcılarının çoğunlukla kadınlar olması ve özellikle de bilimsel araştırmalarda kadın bakıcıların, bilimcilerle hayvanlar arasında bir "aracı" rolü üstlenmesine ilişkin ufuk açıcı bir tartışma için bkz. Birke 1999.

hazı veya acıyı hesaplayabileceğimizi varsayarak insan-merkezcilik tuzağına düşmüştür (2005: 9-10). Regan ise kötü bir şöhrete sahip olan 'cankurtaran botu' örneğinde kendi yaklaşımıyla çelişerek Singer'la aynı noktaya varmıştır. Regan, kendi hayvan hakları kuramında bir-yaşamın-öznesi olan her varlığın eşit gözetilmesi gerektiğini ve onların içsel değerlerinin kıyaslanamayacağını savunmasına karşın, bir cankurtaran botunda bir insan ve bir köpeğin bulunduğu ve bunlardan birinin feda edilmesinin gerektiği bir durumda, köpeğin feda edilmesi gerektiğini söylemiştir (Steiner 2005: 11-12). Steiner'a göre bu örnekte olduğu gibi, hayvanları insanların taşıdığı bir niteliği taşıdıkları ölçüde ahlaki ilgiye değer bulduğumuzda, bunun, bu niteliği daha karmaşık bir şekilde taşıyan varlığı –yani insanı– üstün görmemizle sonuçlanması kaçınılmazdır (Steiner 2005: 224-225).

Ne var ki Steiner'ın eleştirdiği nokta, kanımca bu yaklaşımlardaki esas problem değildir. Bir varlığı ahlak alanına dahil edip etmeyeceğimizi kararlaştırırken, o varlığın bazı nitelikleri taşıyıp taşımadığına bakmamız gerçekten de zorunlu gibi görünmektedir. Başka bir deyişle, bir insana veya bir zürafaya karşı ahlaki ödevlerimizin olduğunu fakat bir kanser hücresine veya bir taş parçasına karşı doğrudan ödevlerimizin olmadığını ileri sürüyorsak, bu ayrımı yaparken eninde sonunda bu varlıkların taşıdıkları birtakım nitelikleri gerekçe göstermemiz kaçınılmazdır. Varlıkların taşıdıkları niteliklerden çok, onlarla kurduğumuz ilişkilere odaklanan ihtimam etiği açısından bile, bir noktadan sonra nitelikleri de göz önüne almak gerekecektir. Bir varlığın ihtiyaçlarına özenli bir dikkat gösterebilmem, onunla empati kurabilmem için, bu varlığın benimle ortak bazı nitelikler taşıması gerekir; en basitinden, 'ihtiyaçlarının olması' gerekir. Başka bir varlığın problemlerine, bu varlık benimle birtakım ortak nitelikler taşıdığı için özel bir ilgi duymam, kendimi ona hiyerarşik olarak üstün konumlandırıdığım anlamına gelmez. Aksine, onunla gireceğim olası dayanışma ve ihtimam ilişkilerinin zeminini oluşturur. Örneğin feminist hareket, tüm farklılıklarına rağmen kadınların, kadın olmak bakımından taşıdıkları ortaklıklar sayesinde örgütlü bir mücadele olarak bu denli başarılı olabilmıştır. Hayvan etiğinde ihtimam temelli yaklaşımı savunan en

ünlü düşünürlerden biri olan Carol Adams, *Etin Cinsel Politikası* (2013) adlı çığır açıcı metninde, kadın bedenlerinin sömürülmesi ile hayvan bedenlerinin sömürülmesi arasında benzerlikler kurarak bizi vejetaryenliğe çağırır. Yine ekofeminist düşünürler, doğanın sömürülmesi ile kadınların sömürülmesi arasında önemli benzerlikler kurarlar. Eğer bu sömürüye yalnızca araçsal olarak karşı çıkmış olsaydık, yani hayvanların veya doğanın sömürüsünün ortadan kalkmasının yalnızca kadınların sömürüsünü ortadan kaldıracağı için önemli olduğunu düşünüyor olsaydık, o zaman bir tür hiyerarşiden söz edebilirdik. Ancak eğer bu hayvanların kendilerinde değerli olduklarını düşünüyorsak, bunu onlarla taşıdığımız birtakım ortaklıklara dayanarak yaptığımız açıktır ve bu da her zaman hiyerarşik bir ilişkilenemeye işaret etmek zorunda değildir. Tam da ortak olarak taşıdığımız nitelikler sayesinde birbirimizi umursayabilir ve birbirimize ihtimam gösterebiliriz. Üstelik bu yalnızca insana mahsus bir kapasite de değildir; tür içi ve türler arası bakım ve dayanışma başka hayvanlarda da gözlemleyebildiğimiz bir olgudur. Hayvanların da birbirlerine ihtimam gösterebilmesini sağlayan şey yine ortaklıklardan doğan bir karşılıklıdır.

Duyarlılık veya bir-yaşamın-öznesi olma gibi nitelikler, ihtimam temelli bir hayvan etiği için de katiyen ahlakla ilgisiz nitelikler olamaz. İhtimam temelli bir hayvan etiği, hayvanların acı çekmesinin ahlaki bakımdan bir önem taşımadığını veya hayvanların taşıdıkları niteliklerin beraberinde birtakım ödevler de doğurmadığını, ahlakta önemli olan tek şeyin ilişkilerimiz olduğunu elbette savunamaz. İhtimam etiğinde ilişkilerin öznelere öncelediği doğrudur; ancak kimle ve neyle, nasıl ilişkileneceğimiz de son kertede taşıdığımız niteliklere bağlıdır. Mobilyalarımızla bir kullanım ilişkisi kurup, onlara karşı etik yükümlülüklerimizden söz etmezken, atlarla bir kullanım ilişkisi kurmamızda etik bir problem görebilmemiz, atların taşıdığı ve mobilyaların taşımadığı birtakım niteliklere bağlı olmak durumundadır. Bir köpeğin bacağı kırıldığında onun yaşadığı ıstırapın bizde bir yönelim ve sorumluluk duygusu uyandırması, ancak bir kalem kırıldığında benzer bir sorumluluk duygusu hissetmememiz, köpeklerle taşıdığımız ancak

kalemlerle taşımadığımız ortak birtakım niteliklerden kaynaklanır. Taşadığımız bütün niteliklerin bir dökümü yapılabilsaydı, kalemlerle de ortak niteliklerimizin olduğu görülebilirdi; gelgelelim bu ortak nitelikler onlara karşı ahlaki yükümlülüklerimizi temellendiren nitelikler değildir. Bir yılanla duyarlı varlıklar olmak bakımından ortaklaşırız ve bu bizi ahlaki olarak ona karşı sorumlu kılar. Bir köpekle de duyarlı varlıklar olmak bakımından ortaklaşırız; ancak buna ek olarak bacakları olan varlıklar olmak bakımından da ortaklaşırız. Bu da köpeklere karşı, yılanlara karşı olmayan özel birtakım yükümlülükler doğurur: Örneğin köpeklerin bacaklarını kırmama ve eğer bacakları yaralanmışsa onları iyileştirmeye çalışma yükümlülüğü. Farklı ortak nitelikler bizi farklı hayvanlara farklı bakımlardan sorumlu kılar; ancak en nihayetinde bu sorumluluğu kendisinde temellendireceğimiz en az bir ortak niteliğin bulunması zorunlu görünmektedir.

Öte yandan, birtakım nitelikler taşıyor olmamız, bu niteliklerin sabit olduğu veya niteliklerimizin tamamının ilişkilerimizi öncelediği anlamına da gelmez. Niteliklerimiz pekâlâ değişken olabilir ve bazılarını da ilişkilerimizde kazanıyor olabiliriz. Yine de bir ilişkiye girebiliyor olmamız dahi, en baştan bazı nitelikleri taşıyor olmamız sayesinde mümkündür. Bu sabit ve ilişkisel niteliklere dair doğru bir kavrayış geliştirmedeğimizde, tarafların serpilip gelişebileceği sağlıklı ihtimam ilişkileri kurmamız mümkün olmaz.

Kanımca ihtimam etiği açısından Singer ve Regan'ın kuramlarındaki esas problem, onların ahlaki yükümlülüklerimizi 'acı çekebilme' veya 'bir-yaşamın-öznesi olma' gibi 'ortaklıklarımızda' temellendirmeleri değil, fakat hayvanların içinde buldukları özgül koşullara, onların bu koşullara göre değişebilen ihtiyaçlarına ve bizden 'farklı' oldukları noktalara karşı kör olmalarıdır. Hayvanlarla kurduğumuz her ilişki, her zaman belli bir bağlamda, özgül koşullar altında gerçekleşir. Bu koşullar hayvanların somut ihtiyaçlarını, dolayısıyla onlara karşı yükümlülüklerimizi de değiştirir. İhtimam etiğinin perspektifinden bakıldığında Singer'ın ve Regan'ın kuramlarındaki esas problem, onların hayvanlarla insanlar

arasındaki ortaklıklara yapmış oldukları vurgudan ziyade, bu ortaklığı yükümlülüklerimizi temellendirmek için yeterli bulmaları ve tikel durumlara, bağlama ve farklılıklarımıza 'yapmamış' oldukları vurgudur.

Tıpkı faydacı ve deontolojik yaklaşımlar gibi kapasite-temelli olmasına, yani hayvanlara karşı ahlaki yükümlülüklerimizi onların kimi kapasitelerinden hareketle temellendirmesine karşın, yine de hayvanların insanlardan farklılıklarına ve özgül ihtiyaçlarına da özel bir vurgu yapan bir yaklaşım, Nussbaum'un (2006) Aristotelesçi yapabilirlikler yaklaşımıdır. Nussbaum hayvan etiğinde hayvanların onurlu ve serpilip gelişebilecekleri tatminkâr yaşamlar sürebilmeleri için onlara karşı pozitif yükümlülüklerimizin de ne olduğunu sorgulamış düşünürlerden biridir. Buradaki 'onur' sözcüğü, ilk bakışta, Steiner'in dikkat çekmiş olduğu insan-merkezcilik tuzağına Nussbaum'un da düşmüş olduğunu bize düşündürebilir. Ancak Nussbaum'un kullandığı anlamıyla 'hayvan onuru', bir hayvan bireyin kendi türünün gerektirdiği şekilde davranmadığı veya başka türlü davranmaya zorlandığı durumlarda zedelenir. Örneğin uçabilen bir kuşun özgürce uçmadığı veya bir ayının sirkte gösteriler yapmaya zorlandığı bir yaşam, Nussbaum'a göre 'onursuz' bir hayvan yaşamı olacaktır.³ Nussbaum, buradan hareketle hem insanların hem de hayvanların iyi yaşamlar sürebilmeleri için karşılamaları gereken

³ Regan'ın da *The Case for Animal Rights* kitabında bu meseleye eğildiği bir pasajın bulunduğunu belirtmem gerekiyor (1983: 97-98). Regan burada 'zarar'ın salt acı çektirmeye indirgenemeyeceğine, birini bazı olanaklardan mahrum bırakmanın da o kişiye verilmiş bir zarar olduğuna dikkat çeker. Örneğin bir çocuğu iyi bir eğitim almaktan mahrum bırakmak, o çocuğa aktif olarak acı çektirmeyebileceği gibi, çocuk bir şeylerden mahrum kaldığının bilincinde olmayabilir. Hatta çocuk kendini mutlu bir çocuk olarak dahi tanımlayabilir. Öte yandan bu, bu çocuğa eğitim hakkı tanımayarak ona zarar vermiş olduğumuz gerçeğini değiştirmeyecektir. Hayvanlar için de benzer bir durum söz konusudur. Hayvan endüstrisinde yapacağımız bir reformla hayvanların kafeslerini genişletebilir, onlara rahatlıkla hareket edebilecekleri ortamlar sağlayabilir ve onlara acı çektirecek uygulamaları yasaklayabiliriz. Yalnızca kullanılmak için yetiştirilmiş olan bu hayvanlar, başka bir yaşamı hiç bilmeyeceklerinden, nelerden mahrum kaldıklarının da bilincinde olmayacak ve acı çekmeyeceklerdir. Gelgelelim bu, bu hayvanlara zarar vermediğimiz anlamına gelmeyecektir. Bu hayvanların hareket özgürlüğü hâlâ oldukça sınırlı olacak, kendi türlerinden diğer bireylerle veya başka türlerden hayvanlarla kurabilecekleri karmaşık, zengin ilişkiler baştan köreltilmiş olacaktır. Bu da Nussbaumcu terminolojiyle, bu hayvanların 'onursuz' yaşamlar sürdükleri anlamına gelir. Regan, bir çocuğa, ona iyi bir eğitim vermek gibi pozitif yükümlülüklerimizin olduğunu kabul etmekle birlikte, evcil olmayan hayvanlara karşı pozitif yükümlülüklerimizin neler olabileceği üzerine hiç düşünmez; yükümlülüklerimizi salt negatif yükümlülükler olarak tanımlar ve bu hayvanlara mümkün olduğunca 'karışmamamız' gerektiğini düşünür.

temel ihtiyaçlarından bazılarını “hareket, duygusal yakınlık, sağlık, bir toplulukta yer alma, onur, beden bütünlüğü ve acıdan kaçınma” (2006) olarak sıralar.

Nussbaum’un yapabilirlikler yaklaşımı ihtimam etikçilerine hayvanların özgül ihtiyaçlarına eğilebilmeleri için hayli kullanışlı bir çerçeve sunsa da, yine de ihtimam etiğinin perspektifinden bakıldığında bu yaklaşımın da birtakım problemleri vardır. Bu problemlerden ilki, Nussbaum’un kapasiteleri ve bunlardan doğan ihtiyaçları sıralarken, türsel aidiyeti temel almasıdır. Elbette ait olduğumuz biyolojik türün gerektirdiği temel birtakım ihtiyaçlarımız ve kapasitelerimiz vardır. Öte yandan mutlu bir yaşam sürebilmek için geliştirmemiz gereken kapasiteler tür içi veya türler arası ilişkilere bağlı olarak değişiklik gösterebilir (Palmer 2010: 48). Kapasiteler aynı türe ait bireylerde dahi değişiklik gösterebilmektedir. Donaldson ve Kymlicka’nın (2016: 112) verdiği örneği aktaracak olursam, bebekliğinden itibaren sadece insanlarla büyümüş ve başka şempanzelerle hiç sosyalleşmemiş bir şempanzenin ihtiyaçları, türünün insanlarla hiç karşılaşmamış olan diğer üyelerinkinden farklı olacaktır. İnsanlarla sosyalleşmeye alışık olan kimi şempanzeler, bazen işaret dili öğrenmek istemekte ve bundan haz almakta, işaret dilini türlerinin diğer üyeleriyle de paylaşmak istemektedirler. İşaret dilini konuşma kapasitesi, şempanzelerin doğal/türsel davranış dağarcığında yer almaz; bu, onların insanlarla kurdukları sosyal ilişkilerde ortaya çıkmış bir ihtiyacı karşılamak üzere kazandıkları bir kapasitedir. Yine de şempanzelerin işaret dilini öğrenerek, sırf türsel davranış dağarcıklarının dışına çıkan bir şey yaptıkları için onurlarının zedelendiğini kabul etmek istemeyiz. Aksine, bu davranışı kazanmalarının onların yaşamlarını zenginleştirdiğini dahi öne sürebiliriz.

Bir şempanzenin, bir tavuğun veya bir filin ne yapabileceğini bilmiyoruz. Dolayısıyla elimizde, bir hayvan bireyine nasıl davranmamız gerektiğini bize bildirebilecek, onun ait olduğu biyolojik türün tüm kapasitelerinin doğru ve eksiksiz bir listesi olamaz. Hem insanların hem de hayvanların sahip oldukları kapasitelerin pek çoğu ilişkisel ve bağlamsaldır. Palmer’ın vermiş olduğu örneği aktaracak

olursak, insan türünün bir üyesi olarak, toplayıcı-avcı bir toplumda serpilip gelişebilmek ve onurlu bir yaşam sürebilmek için geliştirmem gereken kapasitelerle, bir 21. yüzyıl metropolünde onurlu bir yaşam sürebilmek için geliştirmem gereken kapasiteler birbirinden farklı olacaktır (2010: 46).

O halde ihtimam temelli bir yaklaşım, failleri birtakım 'sabit' niteliklerle donatılmış ve girdikleri ilişkileri önceleyen, birbirinden yalıtılmış atomize varlıklar olarak görmektense, faillerin bu ilişkilerde kurulduklarını, bu ilişkilere girdiklerinde değişip dönüştüklerini ve sahip oldukları kimi nitelikleri veya kapasiteleri de tam da bu ilişkiler içinde edinebileceklerini kabul eder. Ahlaki yükümlülüklerimiz söz konusu olduğunda da taşıdığımız nitelikler veya kapasiteler bu yükümlülükleri temellendirmede önemli bir yere sahip olmakla birlikte, kimi yükümlülüklerimiz ise ilişkilerimizden doğar (Gruen 2011: 67). Dolayısıyla ne ihtiyaçlarımızın ne de ahlaki yükümlülüklerimizin ilişkilerimizi önceleyen sabit, değişmez bir dökümünü çıkarmak mümkün görünmektedir.

3.4. Ahlaki İlkelerimizin Soyut ve Evrensel İlkeler Olarak Formüle Edilmesinin Bir Eleştirisi

Faydacı ve deontolojik yaklaşımların burada sıralayacağım son ortak yanı, her iki yaklaşımın da özgül koşullara ve bağlama karşı görece kayıtsız olmasının esas nedeninin, onların ahlaki ilkelerimizi mümkün olduğunca soyut ve evrensel bir tarzda formüle etmeye çalışmalarıdır (King 1991: 77). Ahlaki problemleri olabildiğince soyut ve bağlamından yalıtılmış bir tarzda ele almak, ihtimam etiğinin perspektifinden bakıldığında 'adalet temelli' yaklaşımın tipik bir özelliğidir. Regan'ın yukarıda sözünü etmiş olduğum cankurtaran botu örneği de yine karmaşık bir ahlaki problemin bir 'ya/ya da' formülüne indirgenmesinin tipik bir örneğidir. İhtimam temelli bir perspektiften bakıldığında bu da ahlaki problemlerimiz üzerine düşünmenin son derece yanıtıcı ve kısır bir yoldur. Gerçekte ahlaki problemlerimiz asla bu denli soyut veya basit değildir; onlar her zaman bir bağlam içerisinde, bir tarihsel ve sosyopolitik arka planla ortaya çıkarlar.

İhtimam etiğine pek sıcak bakmamakla birlikte, bağlamın önemine ilişkin bir vurguyu Francione da yapmaktadır. Francione, hayvan etiğindeki problemlerimizi ‘Cankurtaran botunda insanı mı yoksa köpeği mi feda etmeliyiz?’ veya ‘Yanan bir binadan bir çocuğu mu yoksa bir köpeği mi kurtarmalıyız?’ gibi sahte ikilemlere indirgemekle göz ardı ettiğimiz önemli bir husus hakkında şöyle yazar:

Çoğu durumda, hayvanlarla aramızdaki çıkar “çatışmaları”nı *biz* yaratırız. Hissetme yetisine sahip milyarlarca hayvanı, sırf onları öldürmek amacıyla dünyaya getiririz. Sonra da bu hayvanlara karşı ne gibi ahlakî yükümlülüklerimiz olduğunu sorgularız. Fakat bu hayvanları, insanlara hiçbir surette reva görmediğimiz yöntemlerle kullanmak üzere dünyaya getirmekle ... insandıışı hayvanların ahlakî topluluğumuza dahil olmadıklarına daha baştan karar vermişizdir. İnsandıışı hayvanların, eşit gözetilme ilkesini uygulamak zorunda olmadığımız ve dolaysız ahlakî yükümlülüklerimizin olmayacağı varlıklar olduğuna baştan karar vermişizdir (Francione 2008: 281-282).

Dolayısıyla ahlaki problemlerimizi bir matematik problemini çözer gibi çözmeye çalışmak yanıltıcıdır. Bu ikilemlere vereceğimiz yanıtlar bağlama göre değişebileceği gibi, ‘O köpek o bota nasıl geldi?’ veya ‘O köpek niçin o binadaydı?’ sorularından bağımsız ele alınmamalıdır.

Ahlak felsefesinde ahlaki ikilemler olarak karşımıza çıkan düşünce deneylerinde, genellikle iki kötü seçenekten daha az kötü olanı seçmemizin beklendiği senaryolar kurgulanır. Ancak bu ikilemlere bir çözüm aranırken, kendimizi nasıl olup da öyle bir senaryo içinde bulduğumuz ve önümüzde niçin yalnızca verili seçeneklerin bulunduğu sorusu sıklıkla es geçilir (Emmerman 2022: 182). Oysa gerçek hayatta karşılaştığımız ahlaki problemlerde nadiren yalnızca iki seçeneğimiz vardır. Öte yandan hiçbir zaman sonsuz seçeneğimiz de yoktur. Olası seçenekler her zaman sosyal, politik ve ekonomik koşullar tarafından sınırlandırılır. Örneğin, vegan bir bireyin gündelik hayatında sıklıkla karşılaştığı problemlerden bir tanesi, hastalandığında vegan ilaç bulmaktır. Beslenme ve giyim söz konusu olduğunda ucuz ve kolay ulaşılır alternatifler görece mevcuttur; ancak ilaçlar söz konusu olduğunda bu birey neredeyse her zaman ilaç şirketlerinin insafına kalmıştır. İlaç şirketleri ya hayvan deneyleri yapmakta ya da ilaçlara sığır jelatini

veya laktoz gibi maddeler koymaktadır. Bu durum, vegan bireyin karşısına iki seçenek arasında kararsız kaldığı bir 'tramvay ikilemi' çıkarabilir: Bu kişi bu ilaçları kullanmayı reddedip hastalığının ilerlemesine göz mü yummalı, yoksa ilacı satın alarak hayvanların bedenlerinin sömürülmesine destek mi olmalıdır? İşte bir ihtimam etikçisi, bu problemi faydacı ve deontolojik yaklaşımlarda sıklıkla rastladığımız gibi bir 'ya/ya da' veya 'öl ya da öldür' problemine tercüme etmekten kaçınacak, önüne yalnızca bu iki seçeneği koyan koşulların neler olduğunu sorgulayacaktır: Niçin önümüzde yalnızca bu iki seçenek vardır? Niçin bireylerin sömürsüz bir alternatifine ulaşımı yoktur? Eğer sömürsüz alternatifler varsa, bunlara kimler ve hangi koşullarda ulaşabilmektedir? Mevcut durumdan kimler, ne pahasına kâr sağlamaktadır? Bu alandaki politikalar veya yasal düzenlemeler nelerdir? Mevcut koşullar nasıl değiştirilebilir?

Özetle, bir ihtimam etikçisi ahlaki problemlerimizi bağlamından yalıtılmış problemler olarak alıp, onları tartışmak için soyut düşünce deneyleri kurgulamaktansa, bu problemlerin bağlamına, arka planına, burada devrede olan karmaşık güç ilişkilerine ve tarafların hiyerarşik konumluluklarına odaklanmaya özel bir önem verir (Donovan 1996: 93). Bu koşulların değişkenliği, ahlak alanında soyut, evrensel ilkeler formüle edemeyeceğimiz, problemleri kendi somut, özgül koşulları içerisinde değerlendirmemiz gerektiği anlamına gelir.

Sonuç

Etikte ihtimam temelli yaklaşım, faydacı ve deontolojik yaklaşımların aksine, rasyonalizmi, bağımsızlığı, otonomiye ve kendi kendine yetebilmeyi değil fakat karşılıklı bağımlılık ilişkilerini, yardımlaşmayı, dayanışmayı, pozitif yükümlülüklerimizi, özgül ihtiyaçlara karşı duyarlılığı, kırılganlıklarımızı ve özenli bir bakımı merkeze alır. Bu çalışmamda ihtimam etiğinin yalnızca insanlar arası ilişkiler için değil fakat insanların diğer hayvanlarla kurduğu ilişkiler için de niçin faydacı ve deontolojik yaklaşımlardan daha doyurucu bir yaklaşım olduğunu göstermeye çalıştım. Bunun için de faydacı ve deontolojik yaklaşımların başlıca dört

ortak yanını tespit ederek ihtimam temelli bir yaklaşımın bunlara nasıl alternatifler önerebileceğini sıraladım. Öncelikle ihtimam etiği, modern rasyonalist etikteki akıl-duygu ayırımına karşı çıkararak, bu iki yetimizin birbirinden keskin bir şekilde ayrılmadığı bir etik önerir. Duyguların da ahlak alanındaki kurucu rolüne vurgu yaparak, insanın rasyonel yanının duygusal yanından koparılmadığı daha bütünlüklü bir kavrayış oluşturur. İkinci olarak, ihtimam temelli bir hayvan etiği kendisini hayvanlara karşı negatif yükümlülüklerimizin ne olduğu sorusuyla sınırlamaz. İhtimam etiği, hayvanlarla karşılıklı bağımlılık ilişkilerimizden türeyen birtakım pozitif yükümlülüklerle de eğilerek, yine çağdaş rasyonalist yaklaşımlardan daha kapsamlı bir etik geliştirir. Buna ek olarak, özellikle de evcilleştirilmiş hayvanlarla kurduğumuz ilişkilerin her zaman zorunlu olarak bir tahakküm veya sömürü ilişkisi olacağı yönündeki karamsar varsayımları reddeder. İhtimam temelli bir hayvan etiğinde, ilişkinin hiçbir tarafı, ilişkileneden önce tamamlanmış değildir ve birtakım zorunlu özler taşımaz. Bu yaklaşım, insanı veya diğer hayvanları değişime kapalı kendilikler olarak almayı reddeder. Bu, ihtimam etiğinin mevcut insan-hayvan ilişkilerindeki tahakküm ve sömürü olgusunu reddettiği anlamına gelmez, fakat etik bir sorumlulukla, ilişkileri koparmadan mevcut duruma adil alternatifler tahayyül etmeye açık olduğu anlamına gelir. Üçüncüsü, ihtimam etiği başka varlıklara karşı ahlaki yükümlülüklerimizi temellendirirken, yalnızca ortaklıklarımıza odaklanmayı da yetersiz bulur. Taşındığımız ortaklıklar elbette empatiyi güçlendirerek ihtiyaçlara karşı daha duyarlı olmamızı sağlar ve bu da ihtimam ilişkisinin kurulabilmesi için elzemdir. Ancak ihtimam temelli bir hayvan etiği aynı zamanda başka hayvanların insanlardan nasıl 'farklılaştıklarına' ve bu farklılıklardan doğan özgül birtakım ihtiyaçlara eğilmeye de özel bir önem verir. Son olarak, ihtimam temelli bir yaklaşım, hayvan etiğinde soyut ve evrensel ilkeler formüle etmeye karşı çıkar. Hatta genel olarak 'hayvanlara' nasıl davranmamız veya davranmamamız gerektiğini saptayabilecek bir kuram veya yaklaşım dahi mümkün değildir; çünkü 'hayvanlar' kümesi büyük bir çokluk ve çeşitlilik arz eder. Farklı hayvan bireyleriyle veya türleriyle kurduğumuz ilişkiler de benzer bir çokluk ve

çeşitlilik arz ettiğinden, bu, onlara karşı özgül yükümlülüklerimizi de değiştirecektir. Böylelikle de somut gerçeklikle çok daha uyumlu, ayakları yere basan, çeşitliliğe ve farklılıklara karşı duyarlı bir yaklaşım olarak ihtimam etiği, yalnızca diğer insanlarla değil fakat diğer hayvanlarla kuracağımız ilişkilerde de bize iyi bir şekilde yol gösterebilir.

Beyond Utilitarianism and Deontology: A Care-Based Framework For Animal Ethics

Summary

Karun ÇEKEM

Res. Assist. Dr.

Ege University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Izmir, TR

ORCID: 0000-0003-1115-4382

karuncekem@gmail.com

Introduction

Throughout the past fifty years, the field of contemporary animal ethics has engaged in discourse regarding our moral obligations to non-human animals, the foundation upon which such obligations should be based, and the potential for animals to possess fundamental rights akin to those of human beings. Within these discussions, utilitarianism and deontological/rights-based approaches have emerged as the predominant frameworks. However, criticisms of these approaches have emerged from various ethical traditions since the 1990s, highlighting their inherent problems and limitations. This article concentrates on one such tradition, namely, the feminist care ethics tradition, and considers the critiques that can be directed at utilitarian and deontological approaches from within this framework. Following a brief introduction of utilitarian and deontological approaches in animal ethics, this study will proceed to present a feminist, care-based analysis of these perspectives, endeavoring to demonstrate how a care-based animal ethics may offer a more satisfactory alternative in comparison to both of the established frameworks.

1. Utilitarian and Deontological Approaches in Animal Ethics

Peter Singer, a utilitarian philosopher, argues that non-human animals experience pain just as humans do, and believes that excluding animals from the moral domain, while basing our moral obligations towards other humans on their capacity to suffer, is irrational and inconsistent. Singer's earlier works, including *Animal Liberation* (2018) which was published in 1975, lean towards 'classical utilitarianism', while his later works, such as the second edition of *Practical Ethics* (1993), adopt a 'preference utilitarianism' that aims to maximize the satisfaction of as many individuals' personal preferences as possible, rather than total pleasure or happiness. However, both forms of utilitarianism are problematic in that they may justify sacrificing the interests of minorities or individuals for the benefit of the majority.

On the other hand, the deontological or rights-based approach in animal ethics asserts that animals, at least some of them, should possess fundamental and inalienable rights akin to those of humans. According to Tom Regan's deontological theory, animal rights are based on "preference autonomy" - the idea that any entity with preferences

and the capacity to act towards fulfilling them is autonomous and therefore entitled to rights (1983: 84-85). Regan critiques Singer for not acknowledging animal "rights" while establishing our direct "duties" towards them (1983: 218). Additionally, Regan critiques classical utilitarianism for reducing moral patients to mere pleasure and pain receptacles (1983: 205-206). Although Singer's preference utilitarianism distinguishes between pleasure and preferences, Regan contends that preference utilitarianism too has its limitations, particularly when applying the notion of preference to animals that may lack conscious preference. Furthermore, what precisely prevents us from viewing these entities, which classical utilitarianism has reduced to mere pleasure and pain receptors, as mere "preference receptors" in preference utilitarianism, and overlooking some individuals in favor of maximizing satisfied preferences through quantitative measurement (Regan 1983: 209-210)?

Regan posits that our direct duties to certain animals and their inalienable rights are grounded in their inherent value, independent of their ability to feel pleasure or pain, benefit others, or possess certain preferences (Regan 1983: 235-236). For Regan, inherent value is not something that can be possessed to varying degrees; a being either has inherent value or it does not, and all beings possessing inherent value must be regarded as equal in this regard (Regan 1983: 237, 240-241). Beings with inherent value, according to Regan, are subjects-of-a-life. Given that it is evident that many animals, such as mammals and certain birds, are subjects-of-a-life just as humans are, they too deserve respect and the recognition of their rights, irrespective of whether or not they experience pain. Regan's deontological animal ethics thus circumvents the risk of sacrificing the interests of the minority for the sake of the majority that utilitarianism carries.

2. What is Care Ethics?

During the 1980s, feminist care ethics began to mature as a separate ethical approach, shedding light on how women's experiences have been historically excluded from ethics. According to feminist ethicists, modern rationalist theories imply an ethical subject that is autonomous and capable of encountering each other in the public sphere, yet these theories are fundamentally inconsistent with the experience of women who have been confined to private sphere and disproportionately burdened with care labor. Moreover, the construction of ethics around the notion of an autonomous and self-sufficient subject is indicative of an erroneous conception of humanity and morality. In reality, individuals are never really self-sufficient, spending their childhood and old age in a state of dependency on care, and their adult lives are also spent in a mutually dependent manner. From the perspective of care ethics, subjects are not complete entities who precede their relationships. Rather, subjects are situated and constructed in various ways within their relationships. Similarly, autonomy is not an inherent characteristic of individuals, but rather a quality acquired relationally and to varying degrees. This relationality and mutual dependence form the basis of human existence and our need to care for each other. Furthermore, the ethics of care holds that it is impossible to establish abstract and universal principles in ethics. Above all, it argues that we must take into account each other's concrete needs. It is evident that these needs will vary from situation to situation and from person to person. Therefore,

different needs, different circumstances, and different relationships require us to approach each situation within its context. Finally, the ethic of care places special emphasis on analyzing the disproportionate distribution of care labor and the injustices that result from it. While we are all mutually dependent, some individuals, such as children, the elderly, and some people with disabilities, are more in need of care for obvious reasons. This situation may result in one party becoming overly dependent on others, losing their autonomy entirely, falling victim to abuse, or it may result in caregivers adopting a paternalistic position or undertaking an excessive workload. For this reason, some political philosophers, such as Joan Tronto (1993), have suggested that the only way to address these injustices is not to confine care-based approaches to individual relationships, but to make our institutions more care-focused and implement care-based policies.

3. Problems of Utilitarian and Deontological Animal Ethics from the Perspective of Care Ethics and Alternatives that can be Suggested to Them

3.1. A Critique of the Reason-Emotion Distinction in Utilitarian and Deontological Approaches

Despite their differences, both Singer and Regan propose a rationalist approach to animal ethics. Although they both argue that we have moral responsibilities towards not only purely rational beings but also non-rational ones, they ground moral responsibility itself in our rationality. Both Singer and Regan insist on the importance of reason in moral decision-making mechanisms and believe that emotions should be kept outside of these mechanisms (Donovan 2006: 306). As feminist thinkers have shown, throughout the history of Western thought, reason and emotion have been sharply separated from each other, with reason being associated with masculinity and emotions with femininity. Emotions have been seen as things that need to be controlled by reason, belittled and excluded from the realm of morality. The fact that women have been characterized as emotional rather than rational throughout the history of Western thought and have been excluded has also been reflected in the field of animal ethics. In summary, from the perspective of care ethics, the first commonality we can identify and criticize in utilitarian and deontological approaches is that they detach reason from emotions, elevate reason over emotions, and continue the tradition of associating reason with masculinity and emotions with femininity. A care-based animal ethics, on the other hand, attributes a foundational role in morality to capacities such as empathy, sympathy, and compassion. Furthermore, it opposes the idea that these capacities can be sharply separated from our rational faculties.

3.2. A Critique of Formulating Our Moral Obligations Towards Animals Only as 'Negative' Obligations

Contemporary rationalist approaches in animal ethics fundamentally construe human-animal relations as a conflictual one and exhibit a pessimistic view of human nature: unless humans are regulated and animal rights are safeguarded, humans will selfishly continue to inflict harm on animals. This has resulted in utilitarian and deontological approaches primarily focusing on what our 'negative' obligations are toward animals, i.e., what we should 'not do' or how we should 'not treat' them.

However, humans' relationship with animals need not always be a mere conflictual one. It is possible to establish relationships with animals that are free from exploitation, compassionate, attentive, and enriching for all parties involved. This implies that a care-based approach cannot be satisfied with formulating our obligations toward animals merely as negative ones, but must also reflect on our positive obligations toward them. Care ethics, as mentioned above, places positive attention to specific needs at its core. Undoubtedly, utilitarian and deontological approaches have also shown an interest in what the needs of animals are, but they have been hesitant to propose meeting these needs as positive obligations. Rather, they have defined animals' fundamental need as our non-interference and non-infliction of harm. However, it is also important to keep in mind that while we coexist with humans and non-humans in a network and are mutually interdependent in many respects, our positions in these relationships also alter our obligations. A care-based approach should focus on strengthening these relationships in a fair manner and on creating rich narratives and experiences that enable all parties to flourish, instead of trying to sever them wherever an unjust and asymmetrical relationship is perceived (Vance 1999: 181; Gruen 2022: 162; Donaldson and Kymlicka 2016: 93-94).

3.3. A Critique of the Foundation of Moral Obligations Based on Our Shared Qualities

Utilitarian and deontological approaches ground our moral obligations towards animals on the shared qualities they possess with humans, such as sentience, having preferences, or being a subject-of-a-life. According to Steiner, when we value animals for possessing a quality that humans also possess, it inevitably leads to valuing the more complex being who possess that quality - i.e., humans - to a greater degree (2005: 224-225). Of course, when deciding whether to include a being in the moral sphere, we must examine whether they possess certain qualities. However, possessing certain qualities does not necessarily mean that those qualities are fixed, as they may be variable, and some may be acquired through relationships.

From the perspective of care ethics, the main issue with Singer's and Regan's theories lies not in their emphasis on the shared qualities between humans and animals, but rather in their belief that this sharedness is sufficient to ground our obligations, without much attention paid to specific circumstances, contexts, and differences. Furthermore, there is no definitive list of a given animal's capacities that can inform us how to treat an individual of that species. Most of the capacities that both humans and animals possess are relational and contextual. Therefore, a care-based approach acknowledges that moral agents and patients are not entities with fixed qualities, but are instead constituted by their relationships, and may acquire certain qualities or capacities through those relationships.

3.4. A Critique of Formulating Our Moral Principles as Abstract and Universal Principles

The last commonality between the utilitarian and deontological approaches, which I will indicate here, is that both approaches are relatively indifferent to specific conditions and contexts, and the main reason for this is their attempt to formulate our moral principles in as abstract and universal a manner as possible. Ethics of care, on the other hand, places special emphasis on focusing on the context, background, complex power dynamics at play, and hierarchical positions of the parties involved, rather than abstract thought experiments that isolate our moral problems from their context (Donovan 1996: 93). The variability of these conditions implies that in the realm of ethics, we cannot formulate abstract, universal principles for problems that we cannot evaluate within their specific, concrete conditions.

Conclusion

In ethics, a care-based approach prioritizes mutual interdependence, cooperation, solidarity, positive obligations, sensitivity to specific needs, vulnerabilities, and attentive care rather than rationality, autonomy, independence, and self-sufficiency, as opposed to utilitarian and deontological approaches. In this study, I aimed to demonstrate why a care-based approach is a more satisfying framework not only for interpersonal relationships among human beings but also for relationships between humans and other animals, compared to utilitarian and deontological approaches. I argued that care ethics can serve as a grounded perspective that is well-suited to the concrete realities and sensitive to diversity, offering us valuable guidance not only for our relationships with other humans but also for our relationships with other animals.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Adams, C. J. (2013). *Etin Cinsel Politikası: Feminist-Vejetaryen Eleştirel Kuram* (çev. G. Tezcan ve M. E. Boyacıoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Adams, C. J. ve Gruen, L. (2022). Introduction. *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals & The Earth* (2. Basım, ed. C. J. Adams ve L. Gruen, ss. 1-43). New York: Bloomsbury.
- Birke, L. (1999). Exploring the Boundaries: Feminism, Animals, and Science. *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations* (ed. C. J. Adams ve J. Donovan, ss. 32-54). Durham: Duke University Press.
- Curtin, D. (2022). Compassion and Being Human. *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals & The Earth* (2. Basım, ed. C. J. Adams ve L. Gruen, ss. 69-87). New York: Bloomsbury.
- Davis, K. (1995). Thinking Like A Chicken: Farm Animals and the Feminine Connection. Erişim Tarihi: 22.10.2022 (https://www.upc-online.org/thinking_like_a_chicken.html).
- DeGrazia, D. (1999). Animal Ethics Around the Turn of The Twenty-First Century. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 11, 111-129.
- Donaldson, S. ve Kymlicka, W. (2016). *Zoopolis: Hayvan Haklarının Siyasal Kuramı* (çev. M. Yıldırım). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Donovan, J. (1990). Animal Rights and Feminist Theory. *Signs*, 15 (2), 350-375.
- Donovan, J. (1996). Attention to Suffering: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals. *Journal of Social Philosophy*, 27 (1), 81-102.
- Donovan, J. (2006). Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue. *Signs*, 31 (2), 305-329.
- Emmerman, K. S. (2022). Inter-animal Moral Conflict and Moral Repair: A Contextualized Ecofeminist Approach in Action. *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals & The Earth* (2. Basım, ed. C. J. Adams ve L. Gruen, ss. 181-196). New York: Bloomsbury.
- Francione, G. L. (1999). Abortion and Animal Rights: Are They Comparable Issues? *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations* (ed. C. J. Adams ve J. Donovan, ss. 149-160). Durham: Duke University Press.
- Francione, G. L. (2008). *Hayvan Haklarına Giriş: Çocuğunuz mu Köpeğiniz mi?* (çev. R. Akman ve E. Gen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gilligan, C. (2003). *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.

Gruen, L. (2011). *Ethics and Animals: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gruen, L. (2022). Facing Death and Practicing Grief. *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals & The Earth* (2. Basım, ed. C. J. Adams ve L. Gruen, ss. 161-176). New York: Bloomsbury.

Kant, I. (1991 [1797]). *The Metaphysics of Morals* (İngilizceye çev. M. Gregor). New York: Cambridge University Press.

King, R. J. H. (1991). Caring about Nature: Feminist Ethics and the Environment. *Hypatia*, 6 (1), 75-89.

Luke, B. (1999). Taming Ourselves or Going Feral? Toward a Nonpatriarchal Metaethic of Animal Liberation. *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations* (ed. C. J. Adams ve J. Donovan, ss. 290-319). Durham: Duke University Press.

Nussbaum, M. C. (2006). The Moral Status of Animals. Erişim Tarihi: 22.10.2022 (<https://www.chronicle.com/article/the-moral-status-of-animals>).

Palmer, C. (2010). *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia University Press.

Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.

Singer, P. (1993). *Practical Ethics* (2. Basım). New York: Cambridge University Press.

Singer, P. (2018). *Hayvan Özgürleşmesi* (çev. H. Doğan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Steiner, G. (2005). *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.

Vance, L. (1999). Beyond Just-So Stories: Narrative, Animals, and Ethics. *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations* (ed. C. J. Adams ve J. Donovan, ss. 163-191). Durham: Duke University Press.



Makale Geliş | Received: 05.08.2022
Makale Kabul | Accepted: 29.03.2023
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2023
DOI: 10.20981/kaygi.1157016

Ferdi SELİM

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sivas, TR
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Sivas, TR
ORCID: 0000-0003-2576-4499
ferdiselim@gmail.com

Post-Truth Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek

Öz: Hakikat tartışmasının geçmişi, insanın varoluşunu anlamlandırma çabası kadar eski ve kadimdir. Felsefe alanında ise neredeyse her sorgulama bir şekilde hakikatle ilişkilidir. Antikçağ'dan itibaren hakikat şeyleri temsil etmenin kusursuzluğuna bağlanmış ve modern çağın ardından zihinsel işlemler üzerinde incelikli bir bilgi birikimiyle farklılaşan yanlarına rağmen ilerleme idesi bu parolayla ilişkili düşünülmüştür. Fakat postmodernizm sonrası mutlak ya da evrensel hakikat iddialarının reddi ile ortaya çıkan süreç, post-truth çağı mümkün kılmış görünmektedir. Fakat hakikatin yitirildiği, önemsizleştirildiği ve görmezden gelindiği, din ve felsefenin ardından bilimin de itibarsızlaştırıldığı, her şeyin birer yoruma indirildiği bir dönemi anlamak için kullanılan post-truth sözcüğünün ne olduğu üzerinde halen mutlak bir uzlaşma bulunmamaktadır. Bu nedenle hakikatin önemsizleşmesi üzerinden anlatılan bugünkü toplumsal durumun öncelikle felsefi açıdan araştırılması gerekmektedir. Bu doğrultuda çalışmada doğruluk, gerçeklik ve hakikat kavramlarının felsefi görünüşleri açıklanmış ve doğruluk ölçütlerinden söz edilmiştir. Ardından "post-truth" kavramı hakkında literatüre dayalı bir inceleme yapılarak post-truth dönem ile postmodernizmin ilişkisini belirlemek amaçlanmıştır. Konunun kavramsal arka planı çok eski zamanlara kadar gitmektedir. Kavramsal arka planından hareketle, özellikle son dönemdeki değişikliklere ilişkin açıklamalar dikkate alınmıştır. Bu konuda başta yalan olgusu olmak üzere iletişim araçlarının yaygınlaşması, kişiselleşmesi ve sosyal medyanın etkileri üzerinde durulmuştur. Bu değerlendirmeler sonucunda ne tür çözüm önerileri getirilebileceğine dair çıkarımlar ortaya konulmuştur. Özellikle sosyal medya ile ivme kazanan post-truth çağın tarihsel sürecine göz atılarak hakikat kavrayışının nasıl bir dönüşüm yaşadığı, hakikatin önemini yitirmesinin yol açacağı zararlardan nasıl korunabileceği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Post-truth, Hakikat, Bilim, Gerçek, Yalan, Dezenformasyon, Sosyal Medya.

Re-Considering Post-Truth Concept

Abstract: The history of the discussion of the truth is as old and ancient as the effort to make sense of human existence. In the field of philosophy, almost every questioning is related to truth in some way. Since ancient times, the truth has been tied to the perfection of representing things, and after the modern age, the idea of progress has been thought to be related to this password, despite its

differentiating aspects with a sophisticated knowledge on mental processes. But the process that emerged with the rejection of absolute or universal truth claims after postmodernism seems to have made the post-truth age possible. However, there is still no absolute consensus on what the word post-truth is, which is used to understand a period when the truth was lost, trivialized, and ignored, religion and philosophy followed by science were discredited and everything was reduced to an interpretation. For this reason, today's social situation, which is told through the trivialization of truth, should be investigated primarily from a philosophical point of view. In this direction, the philosophical aspects of the concepts of correctness, reality and truth are explained, and accuracy criteria are mentioned in this study. Afterwards, it was aimed to determine the relationship between the post-truth period and postmodernism by making a literature-based review about the concept of "post-truth". The conceptual background of the subject goes back to ancient times. Starting from the conceptual background, especially the explanations regarding the recent changes have been considered. In this regard, the prevalence and personalization of communication tools, especially the lie phenomenon, and the effects of social media are emphasized. As a result of these evaluations, inferences about what kind of solution suggestions can be made have been put forward. By looking at the historical process of the post-truth age, which gained momentum with social media, it was discussed how the perception of truth experienced a transformation and how it could be protected from the harms caused by the loss of importance of truth.

Keywords: Post-Truth, Truth, Science, Reality, Lies, Disinformation, Social Media.

Giriş

Doğruyu söylemekten kaçınmak, hile yapmak veya gerçeği gizlemek yeni bir şey değil. Tarih insanlığın türlü nedenlerle yalan söylediğini gösterir anekdotlarla doludur. Özellikle habercilik ve siyasi mecra söz konusu edildiğinde kulağa tanıdık gelen yalanların örneklerine rastlamak mümkündür. Fakat bugün bu hususta yeni olan ve sosyal hayatı, etik yaşamı sekteye uğratacak, krize sürükleyecek kadar ciddi bir sorunun varlığına işaret etmek gerekmektedir. Sözü geçen sorun, hakikatin görmezden gelinmesi veya umursanmaması şeklinde özetlenebilir. Bunun yanı sıra problemin daha kaotik yanı bu tutumun yaygın bir davranış tipi olması ve samimiyetle çelişmeyecek bir şekilde diğerleri tarafından yorumlanabilmesidir. Bu nedenle yalanlar artık kişilerin çok zorda kaldığı zamanlarda sıkıla sıkıla söyledikleri bir şey olmaktan çıkarak söylemlerinin büyük ve süslü bir bölümünü oluşturmaktadır. Ayrıca açık ve seçik olarak diğer varsayımlardan ayrılan bulguların, gözle görülür olguların varlığına rağmen kişisel kanaatlerin bunların önüne geçebilmesi krizi derinleştiren başka bir yanıdır.

Tarafsız, tarihi aşırı ve genel geçer bir doğruluk zeminin olanağı bu bağlamda hep tartışılmış, ciddi münakaşaların uğrağı olmuştur. Antikçağ'dan itibaren farklı yorumların odağına yerleştirilmiş hakikate yönelik soruşturmalar ve taraflar bir yanda uzun süreli bir felsefi araştırmanın ve zorlu yolculuğunun sonunda ulaşılabileceğini iddia ederken diğer yanda bilginin öznelliğini vurgulayarak kişilerin kendisini ölçüt olarak görmesini tavsiye etmiştir. Sokrates'in öncülüğünü yaptığı ilk felsefi ekol iyi bir zihinsel eğitimin 'şeyleri kusursuz temsil edebileceğine' dair entelektüel bir umudu korumakla birlikte ilgili hakikat uğrağından hareketle iyi, güzel ve adil olanın mutlak ve sarsılmaz bir biçimde tespit edilebileceğini düşünmüştür. Sofistler olarak anılan ve Platon'un olumsuz yakıştırmalarıyla bilinen bu kimseler ise spesifik bir felsefi tavırla birlikte doğru bilginin (episteme) olanaksızlığına işaret etmiş sanıların (doksa) dışında gidilecek bir yerin olmadığını ve bu nedenle gerçeğe dair çeşitli yorumların olabileceğini ileri sürmüşlerdir (Aristoteles 2007: 7; Guthrie, 1971). Ayrıca politikayı öne çıkaran bu düşünürler retorikle, propagandayla ve başka çeşitli söz oyunları ile kişileri ikna etmeyi denemiş ve bu hususta öğretici rolünü de üstlenmişlerdir. Platon'un bu konudaki sert yorumlarını anmak gerekirse, Protogoras ve Gorgias gibi ünlü isimlerin de olduğu bu kimseler doğruluğu önemsemeyen, gerçeklikle oynayabilen, sadece tartışmak için tartışan safsatıcı kimselerdir (Platon 2012: 338 b-c-d).

Yakın tarihe bakıldığında postmodernist bir grup düşünürün Sofist iddiaları yeniden daha canlı ve coşkulu bir şekilde gündeme getirmiş olduğu bilinmektedir. Hakikatin sosyal bir inşa olduğunu, deneyimlerin dışında herhangi bir ölçütün olmadığını ve "büyük anlatıların" sonunu bilginin meşruluğu krizi doğrultusunda ilan eden Lyotard, Bauman ve Rorty gibi daha nice filozof yeni bir çağın peygamberleri olmuşlardır (Megill 1998). Wittgenstein'in "dil oyunları" yorumundan etkilenen bu isimler bilimsel ifadeler dâhil her iddianın sözcüklerin belirli anlamlar kazandığı bir uzlaşma ikliminin sonuçları olduğunu düşünmüşlerdir (Wittgenstein 2000: 2836). Hatta Kuhn veya Foucault gibi kimi düşünürler bilginin devimsel, güç ve iktidar oyunlarına dayalı yapısına işaret ederek uzlaşmanın gerilimli

doğasına ve bir iddianın genel bir görüş haline varana kadar geçirmiş olduğu sürece ışık tutmak istemişlerdir (Kuhn 2008: 135, 148 vd.; Foucault 2019: 15-17).

Bugün ise hakikat ve onunla ilintili sözcüklerle ilgili yine kaygı verici bir anın yaşandığı her kesimin söylemlerinde yer almaktadır. Hakikatin yitirildiği, önemsizleştirildiği ve görmezden gelindiği bu an post-truh çağ olarak anılmaktadır. Din ve felsefenin ardından bilimin de itibarsızlaştırıldığı, her şeyin birer yoruma indirildiği bir döneme şahitlik edilmektedir. Eğitimin, uzmanlaşmanın değer yitimi yaşaması mevcut krizin şiddetini yaşamın her bir köşesine öyle ya da böyle taşımıştır. Çağa hâkim olan ruh, umursamazlık, olguların, verilerin veya hakikatin görmezden gelinmesi ve tasvip edilemeyecek çoğu tercihin bile isteye yapılması krizin ahlaki olduğunu göstermektedir. Bu nedenle yaşamın etik ve duygusal yanıyla ilgili kuşatıcı bir değerlendirme, tahlil ve önerilerle birlikte hakikatin değer yitimine karşı daha güçlü bir mücadele verilebilir.

Politik tarihe bakıldığında, bilginin, entelektüel görünümün geri çekildiği iyi, mutlu ve adil yaşayışa yönelik arayışın yerini gündelik siyasete bıraktığı eşine az rastlanır bir çağa şahit olunduğu rahatlıkla söylenebilir. Sokrates'in ısrarla işaret etmiş olduğu gibi bilginin değer yitirdiği, kişilerin bilmedikleri konularda görüş beyan edebildikleri ve spesifik politik erdem hallerinin hiçe sayıldığı bu an insan için varoluşsal tehditler barındırmaktadır. Bizzat yaşanan veya şahit olunan, derinden hissedilen kaotik durum filozofun binlerce yıl önceki kaygısının ne kadar yerinde olduğunu gösterdi. Bahsi geçen durumun hızlıca niteliğin yitirilmesine, uzun süreli ve rasyonel planlamalar yerine kamusal alanın günlük kaygı ya da çıkarlarla organize edilmesine neden olduğu görülmektedir. Hatta görece bir alacakaranlık özellikle yaratılmıştır. Hakikatin çarpıtıldığı veya yok edildiği bu mecraya uygun politikacıların varlığı da kaçınılmazdır. Trump gibi çağın ruhuna uygun tipe sahip politikacılar hem post-truth çağın birer nedeni hem de sonucudurlar. Koşulsuz gücün peşine düşen bu liderler ya da politikacılar ironinin/alaycılığın, korkunun ve bıkkınlığın kişileri hileye ve yalan söylemeye yönelteceğini tahmin etmekteydiler.

Yukarıda belirtildiği gibi belirsizliğin, müphemliğin ideal bir politik durum olarak gösterildiği, korkunun tırmandırıldığı ve bu doğrultuda kişilerin manipüle edilmek istendiği çağda yapılacak diğer bir eylem bilime saldırmak olacaktır muhakkak. Her hususta sayısız yorumun olabileceğine yönelik tez ve bununla ilintili diğer argümanlar bilime yöneltilecek silahlar oldular. Politikacıların ve onların danışmanlarının bu silahı çok defa kullandığı az çok politikayı takip edenlerin deneyimlediği bir olgudur. Kamusal alana yönelik bu ciddi saldırılar ne yazık ki sosyal medyanın da etkisiyle çok daha hızlı bir şekilde küresel bir kriz haline gelmiştir. Bilimsel bilginin ve kültürel durumun tedirgin edici biçimde dezenformasyonu krizi gündemden güne derinleştirmektedir. Sosyal medyada çeşitli uluslara dahi hizmet eden troller eliyle yayılan sahte haberler dünya siyasetini belirlemek bir yana insanlığı kaosa sürüklemektedir. Bireylerin yalnızca kendi düşüncelerine yakın görüşlerin özel alanlarına girmesine müsaade ettiklerine hatta kamusal alanın bu düşünce tarafından dizayn edilmesini istediklerine sıklıkla rastlanmaktadır. Sadece dar bir görüş alanına saplanmış bu kimseler nezdinde ortak hakikati, sağduyuyu yitirmekle birlikte kabilecilik, gruplaşmalar, etnik kökencilik ve diğer yabancılaştırıcı söylemlerin yükselişine tanık olunmaktadır. Tekrar ifade etmek gerekirse insanları “demagojiye ve siyasi manipülasyona duyarlı bırakan, ülkenin otokratlarına av olmalarını sağlayan” kültürel hezeyanın nedenlerinin tespit edilmesi ve ciddi bir mücadelenin başlatılması gerekmektedir (Kakutani 2019: 13-14).

1. Gerçek, Doğruluk ve Hakikatin Felsefi Serüveni

Hakikat kavramı felsefi incelemenin her zaman odağında yer almıştır. Hakikat olanların yanında hakikat olmayanlar da tespit edilerek yanılgılar ve bunların nedenleri ayrıca gösterilmek istenmiştir. Özellikle akıl yürütme hatalarına, duyu verilerinin yanıltıcılığına vurgu yapılarak buradan elde edilecek verilerin mahiyeti ve nasıl değerlendirileceği tartışma konusu edilmiştir. Bilme bakımından deneyim, sanat, bilim, inançlar ve felsefenin çeşitli türleri hiyerarşik olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca özne odaklı tüm bu araştırmalarda bireysel

değerlendirmelerin ötesine nasıl geçileceği, herkes için geçerli düşünce biçimi ve buna uygun davranışlar araştırılmıştır (Aristoteles 2006: 1025b19).

Felsefe tarihine bakıldığında ontolojik ve epistemolojik bağlamda hakikat kavramının üç ayrı düzleminden veya postmodern söylemle birbirinden kısmen farklılaşan üç farklı dil oyunu üzerinden kurgulanmış olduğundan söz edilebilir. Bilgi felsefesinin konularının neredeyse büyük bir bölümünün belirlendiği Yunan felsefesinde 'hakiki/gerçek varlıkla ilgili olanlar veya gerçek varlıkların alanı, düşünülebilir olanlar' ve 'görüngüler, işaretler ve taklitlerin alanı, duyulabilir olanlar' belirgin bir şekilde ayrılmışlardır. Felsefi görüşlere aşina olanların tahmin edebileceği gibi yukarıda betimlenen ayrımlardan ilkinin en meşhur temsilcisi Platon'un radikal bir biçimde öne sürmüş olduğu kopyaların, gölgelerin yer aldığı görülebilir/duyumsanır dünya ile asıl gerçekliklerin var olduğu düşünülebilir idealar dünyası ayrımıdır. Gerçeklik, gözlerini açmadan yaşamaya çalışan insanların deneyimlerini aşan ve ancak anlama (dianoia) ve entelektüel kavrayış (noesis) gibi üst düzey akli becerilerin varlığıyla elde edilebilir (Platon 2012: 475d, 512c; Cornford 2012: 208). Ayrıca filozofa göre doğru bilginin üç önemli kriteri bulunmaktadır: Güçlü bir gerekçe, doğruluk ve bu yönde mutlak bir inanç. Bu parçalar bir araya getirildiğinde Platon'un meşhur tanımlaması olan "gerekçelendirilmiş doğru/haklı inanç" yargısına ulaşılmaktadır (Platon 2014: 186c). Bu felsefi anlayış çok değiştirilmiş olsa da modern çağda da görülen onto-epistemolojik bir ayrımdır. Özellikle Heidegger öncülüğünde Varoluşçu felsefe ve ilgili görüşler örneğin hermeneutik gelenek doğrultusunda varlığın ve gerçekliğin açık seçik olmadığı, saklanmış veya örtülmüş olduğu ve hakikatin ise saklanmış olan şeyin açıklanması, örtülmüş olmaktan çıkarılması ya da kısaca açıklıktır. Heidegger'in bu görüş içerisinde doğruluk ile hakikat arasında keskin bir ayrıma da gitmiş olduğu görülür (Heidegger 2004: 125-129). Üçüncü felsefi iddia analitik geleneğin onto-epistemolojik düzleminde ilerlemektedir. Buna göre hâlihazırdaki duyularımıza çarpan şeylerin dünyasında 'olgusal olarak gerçekleşenler' ile fiziksel

dünyada ‘gerçekleşiyor/gerçekleşmiş algısı vermiş olsa da aslında gerçekleşmeyenler’ arasındaki ayrım belirleyicidir.

Felsefi terminoloji etrafında sorun düşünüldüğünde post-truth kavramı ile önermelerin doğruluğu bakımından da değerlendirmelerde bulunulması gerekir. “Onun şimdi bu yazıyı okuyor olduğu doğrudur” gibi gerçeklikle ilgili bir duruma referans veren bir yargıda da ‘truth’ kavramı kullanılmaktadır. Buradan hem kavramın ‘önerme boyutunda bir doğruluk sonrası’ anlamında araştırılması gerektiği hem de kavramın gerçeklikle mutlak bir ilişkisinin olduğu sonucuna ulaşılır. Felsefi literatürde gerçeklik (reality, veritas) ile doğruluk veya hakikat (truth) arasında açık bir ayrım olsa da iki kavram yakın ilişki içerisinde soruşturulmuştur. Özellikle yukarıda söz edilen ilk görüşte özne ve nesne arasındaki ayrım ve bunlardan nesnelere alanı, şeyler veya gerçeklikler kendi başına var oluşlarıyla kavranmaları bağlamında hakikidirler. Başka deyişle hakikat öznenin şeyleri olduğu gibi açıklayabilmesi doğrultusunda olanaklı olduğundan, gerçeklik, ideal bilginin (episteme) garantörü olarak gösterilir. Fakat özellikle ikincisinde geleneksel bilgikuramsal ilişki dağıtılmış özne-nesne ayrımı geride bırakılmıştır (Alston 1996: 50, 84; Goldman 1986). Nihayet gerçeklik konusu şöyle özetlenebilir: “İnsandan bağımsız ve bilgimizin zorunlu olarak dışında kalan bir varlık alanı vardır.” (Baç 2021: 23). Bu ana tez, varlığın veya şeylerin öznenin, onun her türlü deneyimlerinin dışında ve bağımsız olarak var olduğu şeklinde ifade edilebilir. Fakat varlığın olduğu gibi keşfedilemediğine ve bilgimizin dışında kaldığına yönelik argüman tartışılması gereken başka bir argümandır. Çünkü örneğin Platon’un düşüncelerine göre, herkes için olmasa bile ‘mağaradan çıkmayı başarabilecek’ bilgeliği sevenler için bu mümkündür.

Post-truth konusunu daha iyi anlamak, kapsamlı bir açıklama verebilmek için gerçeklik hususunda çağdaş felsefeye kadar gelen gerçekçilik adı altında anılan görüşleri kısaca tanıtmak gerekir. Merkezi tezlerini vermek gerekirse sırasıyla, bir konu hakkındaki önermeleri doğru ya da yanlış kılan öznenin zihinsel işlemlerinden

ayrı, onun deneyiminden önce ve bağımsız bir gerçeklik (varlıklar) vardır. Bir ikinci tanıma göre, bir tezin, iddianın ya da yargının doğru veya yanlış olması belirli bir sonuca/kanaate götürecek kanıtlara dayalı işlemlere veya öznelerin ulaşmış olduğu gerekçe, kanıt veya delillere değil de olgulara bağlıdır. Son bir felsefi argüman ise şöyle açıklanabilir, gerçeklik (gerçek varlık alanı) deneyime, zihinsel işlemlere ve söylemlere bağlı olmayan nesnelere oluşmaktadır. Nihayet bu argümantatif yapı içerisinde sorun; gerçeklik karşısında öznenin konumu, becerileri, bilişsel yapısı ve başka zihinlerin durumu gibi bilen süje üzerine yürütülen araştırmalar ile nesnelere mahiyeti, erişilebilirliği, insani deneyime açık oluşu gibi nesne temelli araştırmalar çerçevesinde şekillenmektedir (O'Connor 1975; Ramsey 1927). Bir şey hakkında konuşulurken yargının ne kadarı nesneden kaynaklıdır ve nereye kadar öznenin katkısı ya da yorumu bulunmaktadır tartışmanın gelip düğümlendiği yer de burasıdır. Eski Yunan'dan beri ifade edildiği gibi söylenirse şeyleri olduğu gibi kusursuz temsil edebilmenin mümkün olup olmadığı ve eğer olanaklıysa şartlarının belirlenmesi gibi problemin izleğinin tartışılmakta olduğu görülecektir.

Fakat yine de felsefi bir araştırma olması nedeniyle gerçekçilik ilgili argümanları karşısında insanın şeyleri oldukları gibi bilemeseler de kendi türlerine özgü bir perspektiften bilip bilemeyeceklerini ve bu ortak nihai sonuca nasıl ulaşabileceklerini kısaca da olsa konuşmak gerektiğini düşünüyorum. Örneğin Kant, "A kişisi B özelliğini taşımaktadır/sahiptir" yargısı karşısında bu niteliğin kendinde şeye öznenin tam ifadesiyle mutlak olarak ait olduğunu ispat edemeyeceğini ama ortak doğa nedeniyle insanların aynı duyum ve zihinsel işlem tipine sahip olunduğunun kanıtlanabileceğini düşünür. Ayrıca belirli bir felsefi metodoloji etrafında şeyler değerlendirilebilirse türe özgü ortak nihai bir doğruluk düzleminin sağlanabileceğini ileri sürer. Bu doğrultuda Kantçı türden bir ontolojik argümanı savunan birisi de önermelerin doğruluğu ile kanıtlarla desteklenebilmesi arasındaki mantıksal ve kavramsal farkı kabul etmekte problem görmeyecektir (Baç 2021: 25). Sonuç olarak tartışma Sofist Protogoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" önermesindeki bir tek insanın öznelliğini ve onun ölçüt oluşunu geride bırakırken

nesnelerin (kendinde şeyin, ding an sich) oldukları gibi birebir algılanamayacağını veya temsil edilemeyeceğini kabul edip aynı yapıya sahip olma gereği aynı sonuçlara ulaşılabileceğini iddia ederek tamamlanmıştır. Kaldı ki bu görüş bir süre düşünürleri ikna eder gibi görünse de genç Hegel bilginin toplumsal bir inşa oluşuna işaret ederek bu felsefi öğretilerde ilk deliği açmıştır. Ardından dil, kültür, fizyolojik yapı, tarih gibi yapıların aşılamayacağını iddia eden yüzlerce eleştiri felsefe tarihinde yerlerini almışlardır. Post-truth kavramı çerçevesinde oluşan akademik literatürün bir kısmı da ilgili bu sorular ve ilişkili çevresel sorunlardır.

2. Post-Truth Kavramının Ortaya Çıkışı ve Çağrışım Dünyası

Post-truth kavramı bugün bir hayli yaygın kullanılan sözcüklerden biri olarak dikkat çekici bir konumda yer almaktadır. Sözcük ilkin dar bir alana işaret edecek şekilde yalnızca iki disiplin ya da bu disipline bağlı bir pratiği icra eden kimselerin durumları için daha fazla kullanılmıştır. Siyasi mecrada post-truth, “göz göre göre yalan söylemek”, “çıkar uğruna gerçekleri manipüle etmek” ve “belirli bir kesimin duygu ve durumlarını tatmin etmek adına dönüştürülmüş bir doğruluk ileri sürmek” gibi anlamlara gelecek şekilde karşılık bulmuştur. Kavramın etkin bir şekilde gündemde olduğu diğer alan ise haberciliktir. Haberin üretiminden kamuya ulaştırılmasına kadar işin mutfağı ve habere ulaşma, anlama ve yorumlama gibi alıcı kitlenin davranışları düşünüldüğünde klasik habercilik yaklaşımının tedavülden kalktığını ifade etmek için kullanılmaktadır. Bir tarafta teyit etmek gibi “meslek etiği” açısından terkedilemeyecek çok ciddi bir eylem ihmal edilirken diğer tarafta görülen benzer etik sorunlar krizi derinleştirmektedir. Habercilikte ilgili kavramın “sorgulanmadan kamuoyuyla paylaşılan malumat”, “tiraj, okunma ya da takip, beğeni sayısını artıracak haber biçimi” ve “belirli bir kaynaktan belirli bir amaç uğruna yayın üretme” gibi çağrışımları oluşturmaktadır. Fakat kavram ne bu iki alana ne de başka dar çerçevelere sığdırılabilecek kadar basit bir sözcüktür. Kavramın özellikle habercilik alanında gözle görülür bir etki yaratmasının nedeni bu meslekle ilgilenen kimselerin veya kurumların “doğru” olanı arama ve bunu kamuoyuna duyurma konusundaki sorumluluğudur. Gazetecilik mesleğinde

gözlemlenen aşınma, güvenilirlik konusunda yapılan araştırmaların vermiş olduğu olumsuz raporlar kişilerin kurumsal bir kimliğe sahip olmadan demokratik bir çözüm yolu ile “yurttaş gazeteciği” (*civic journalism*) adı altında özellikle Amerika’da haberin üretilmesi ve yayılması bakımından önemli bir pratiğin hayata geçirilmesiyle sonuçlanmıştır. İlgili gazetecilik türü bireylere kamusal sorunları yakından tanımak, sosyal sorumluluk duygusunu yaşamak ve daha hızlı ve doğru bir bilgiye ulaş(tır)mak gibi yanlarıyla kamusal alana önemli avantajlar sağlamış olsa da dezavantajlı yanlarının varlığıyla uzun süre tartışılmıştır. Özellikle kurumsal kimliğe sahip olamayan pek çok kimsenin haber veya içerik üretmesi güçlü medya şirketlerinin tekelleşmesine karşın özgürlük ve çoğulculuk getirmesi açısından hoş karşılanmış ama bu kez de daha fazla sayıda kimsenin bilgi ve yorumunun izlenmesi gibi güç bir görevi doğurmuştur. Yine de yanlış ve gereksiz haberler nedeniyle gazete satışlarında düşen tiraj oranlarını bu fikir bir nebze artırabilmiştir. Medyanın güçlü ekonomik yapısına bir eleştiri olarak anlaşılacak bu geçişle kıyaslanamayacak kadar ciddi bir tehdidi bugünlerde sosyal medya getirmiştir. Yukarıda sayılan az sayıda olumlu etkisinin yanı sıra yalan, yanlış veya manipüle edilmiş bilginin çok daha hızlı gündeme dâhil edilmesiyle kaotik bir durum yaratmaktadır (Lambeth 1998; Bagdikian 2004). Haberin içeriği bugün sosyal medya üzerinden “beğeni” ve “takipçi” sayısı üzerinden ilerletilmektedir. Akıllı telefona sahip herhangi birinin doğrulama gereği hissetmeden hazırlanmış olduğu içeriği kamuoyuyla paylaşması ciddi bir bilgi kirliliği de yaratmaktadır. Ayrıca bu bilginin sahte hesaplar veya troller aracılığıyla anonim bir şekilde servis edilmesi sürecin takip edilmesini güçleştirmektedir. Hızla artan bilginin takip edilemeyecek ve yorumlanacak seviyeye gelmesi (infobezite) ve bilgi kirliliği (infodemi) pek çok konuda yeterli bilgiye ulaşabileceğini sanan postmodern özneleri başka zorluklarla karşılaştırmaktadır. Dünyanın bir ucundaki bir bilgiyi tek tıkla önüne getirmeyi hayal eden kimseler araştırılan konuyla ilgili karşısına gelen tonla veriden hangisinin gerçek olduğunu araştırmak gibi daha zahmetli bir işe girişmiştir. İnternetin ve sosyal medya platformlarının yalanın daha hızlı yayılmasına yönelik

algoritması sorunu daha da artırmaktadır. Yalan haberi kasıtlı olarak ve zarar vermek amacıyla yayan bir kesimden (dezenformasyon) söz edilirken bir de ilgili yalan haberleri farkında olmadan ve görece etik bir kusur olarak gösterilebilecek bir biçimde doğrulamadan (mezenformasyon) dolaşıma dahil eden bir kesimden bahsedilmektedir. Sosyal medyanın da etkisiyle bu mecrada görülen ciddi dürüstlük sorunları bu alanın daha öne çıkarılmasıyla sonuçlanmıştır (Hyvönen 2018: 126). Aksine post-truth; gerçeklik, doğruluk, adalet ve hakikat gibi temel felsefi soruşturmaları, dürüstlük, sahtecilik, uydurma gibi zengin bir kavram ailesini de içerisine alacak kadar ciddi bir terimdir. Çağın paradigmasını, inanma biçimini, dini hayatı ve eylemler örüntüsünü belirleyen etkin bir kelimedir (McIntyre 2018: 25-26).

Kavramın önemini, kullanım biçimlerini ve etkileşim ağını göstermek açısından öne çıkan metinlerde verilen anlamları irdelemek de önemli görünmektedir. Hemen şunu belirtmek gerekir ki, bu yaygın anlam ağını karşılayabilecek bir tanımda bulunmak oldukça güçtür. Sözcüğü karşılamak bakımından seçilen kelimeleri ya da söz öbeklerini/çeşitli tamlamaları incelemeyen önce tercihlerin kelimenin orijinalinde bir sıfat olmasına sıklıkla koşutluk göstermediği söylenmelidir. Tanımlar incelendiğinde verilen karşılıkların daha çok bir isim olduğu görülmüştür. Bir kitap adı olarak kavramı kullanan Ralph Keyes, “post-truth era” ifadesiyle kelimenin sıfat olarak literatürde yer ettiğine bir bakıma işaret etmiştir. Ardından kelimenin diğer yazarlar tarafından çok yakın bir şekilde kullanılmış olması bu kanının doğruluğunun bariz bir göstergesidir (Keyes 2006).

Dil bilgisi bakımından durum bu şekildeyken Türkçe’de seçilen sözcüklerin kavramı karşılamak bakımından başarısı ayrıca tartışılmayı hak etmektedir. Bu konu hakkında yapılan çalışmaların sayısının artması ve kavramın birçok disiplin içerisindeki araştırmacıların temel kaygıları etrafında tanımlanması nedeniyle sözcüğe bir hayli fazla karşılık verildiği görülmektedir. Bu durum, kavramın anlaşılması açısından bir karışıklık oluşturmuştur. Kavramı karşılarken “truth”

terimi için genelde şu üç sözcük kullanılmaktadır. “Hakikat”, “doğruluk” ve “gerçek”. “Post” sözcüğü genellikle “sonrası”, “ardından” ve “ötesi” biçiminde kullanılmış olsa da burada böyle bir ifadeyi öne çıkarmak hatalı olacaktır. Kelimeyle kısmen “hakikatin yitirilmesinin ardından yaşananlara işaret edilmiş” olursa da bunun ötesinde ortak bir davranış biçimini adlandırmak veya kavramak için ileri sürülmüş olduğu bilinmektedir. Bu nedenle “ardından” “sonrası” veya “ötesi” isabetli bir karşılık olarak görünmemektedir. Ama belirtildiği gibi bu iki ifade de hiç kullanılmamış değildir. Hatta ciddi bir literatür bu tercihin etrafında oluşmuştur. Tercihleri sıralamak gerekirse şöyledir: “Hakikat ötesi”, “hakikat sonrası”, “hakikat dışı”; “doğruluk ötesi”, “doğruluk sonrası”, “doğruluk dışı” veya “gerçek ötesi”, “gerçek sonrası”, “gerçek dışı”. Post ön eki bir şeyin, durumun etkisini yitirmesine işaret etmekle birlikte belirgin ve kalıcı olan yeni bir duruma veya aşamaya da gönderimde bulunmaktadır. Bu kullanım ayrıca gramatikal olarak sıfat yapısıyla koşutluk göstermeyen, sözü geçen bir durumun adı ve bir isim olarak kullanılmasına neden olmaktadır. Bu riski fark eden bazı araştırmacılar kelimenin bir kısmına hiç dokunmadan “post gerçeklik”, “post doğruluk” veya “post hakikat” şeklinde kavramı karşılamak istemişlerdir. Fakat bu kullanım yanlış anlamaları gidermek bir yana yeni karışıklıklara neden olabilecek bir düşün dünyası yaratmıştır. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi kavramla anlatılmak istenen kelimenin bir kısmının olduğu gibi bırakılmasıyla açıklanacak kadar basit değildir (Llorent 2017: 9; Terzi 2020: 80-86).

Yukarıda verilen tanımlara bakıldığında “post” eki ile “dışı”, “dışında”, “ötesinde” gibi anlamların da verildiği görülmektedir. Fakat burada dışında, ötesinde denilebilecek bir doğruluk, gerçeklik ve hakikat uğrağından söz etmek çok da mümkün değildir. Kaldı ki sözcükle bu önemli mihenk taşının tespit edilemeyişinin, belirsizleştirildiğinin, gönüllü bir vazgeçişin yarattığı kriz öne çıkarılmaktadır. Bunun yanı sıra krizin boyutu postmodern tutum, simülakrlar, internet ve sosyal medya gibi diğer unsurlarla birlikte değerlendirilmek istenmiştir. Örneğin Lee McIntyre post-truth çağın sorumlusu olarak doğrudan postmodern düşünceyi anarken simülakrlar ve artırılmış gerçekliğin gölgesinde düşünen Ralph

Keyes simulakr öznenin internet üzerinden belirsizliklerle döşenmiş iletişimini anlatmaktadır. Ayrıca aşırı şeffaflaşma, anonimlik, gösteriye dönüşen yapısı ve kirli yanlarıyla Byung Chul Han ve Guy Debord gibi düşünürler internet ve sosyal medyanın toplumsal değişim üzerindeki tahrip edici etkilerini konuşmaktadırlar (Han 2015; Debord 2012). Bu doğrultuda nihayet “post” önekinin “dışında” anlamında kullanılması da doğru bir kullanım olarak kabul edilemez. Burada kastedilen bir yanılgı veya hakikate ulaşma çabası sırasında bocalama, sanı-hakikat ikilemi arasında kalmak gibi teknik problemler ağına doğrudan gönderimde bulunulmamaktadır. Bu davranış entelektüeller arasında görülse de günlük davranışlara kadar sirayet etmiş kasıtlı bir tercihtir. Başka deyişle mantık ya da muhakeme hatasına, akıl yürütmede var olan bir noksanlığa gönderimde neredeyse hiç bulunulmaz hatta bu adımların terkedildiğine dair bir entelektüel kaygı bu durumu anlatmak açısından bir hayli iyimser bir değerlendirme olarak kalabilir. Post ön ekine karşılık olarak “Hiper” ya da “üst” sözcüklerini tercih etmek de bu iki kavramın sanal bir gerçeklik için kullanıldığından kafa karışıklıklarına neden olabilir. Belirli bir teknik aracılığıyla yaratılmış bir gerçeklik (artırılmış gerçeklik) ile post-truth bağlamda yeniden öne sürülen gerçeklik arasında önemli farklılıklar vardır. Her ikisi de gerçeğin yerini almakla birlikte simulakr için yalan, sahte gibi açık ve seçik bir ayırım yapılamamaktadır. Fakat post-truth kavramında bu ayırım kısmen daha belirgindir. Ayrıca ikincisi özneye ait bir tutum ve belki de bir karşılama biçimi olarak yorumlanabilir.

O halde kavrama bir karşılık verme çabasını bir süreliğine askıya alarak öncelikle yaygın kullanımı denilebilecek daha kuşatıcı tanım dünyasını yakından tanıtmak, hem ortak bir kanaat varsa bunu göstermek hem de buradan hareketle tahlillerde bulunmak daha sağlıklı bir felsefi tutum gibi görünmektedir. Yaşanılanları da değerlendirme dışında bırakmadan kavramı, “nesnel ölçütlerin ya da hakikatin bir husus üzerinde bireylerin hatta kamuoyunun görüşlerini/davranışlarını belirlemede kişisel inanç, duygu veya kanaatlere göre daha az etkili olması” olarak

düşünmek gerekmektedir¹ Bu doğrultuda kavrama karşılık olabilecek sözcüklere yeni alternatifler eklenebilir ve listedeki sözcük sayısı artırılabilir. Örneğin, “öznel gerekçelendirme, hakikat/gerçeklik aşınımı, gerçeğin bükülmesi/iyileştirilmesi(!), üst gerçeklik, hakikatin değersizleşmesi gibi pratiği de kuşatacak biçimde tanımlar verilebilir. Bu karşılıkların orijinaline benzer şekilde sıfat biçimlerini de içeren tanımları anmak gerekirse “öznel değerleyen/gerçekleyen”, “hakikatin yitirilmesi/önemsizleşmesi/önemsizleştirilen”, “gerçeğin bükülmesi/gerçeği büken”, “öznel gerekçelendirme/gerekçelendiren/gerekçeleyen”, “hakikat ötesi/ötesilik”, “inanılmış hakikat/gerçeklik” gibi kimi zaman Türkçenin dil yapısına pek de uymayan karşılıklar görülebilmektedir (Terzi 2020). Bu güçlükler ve görece kargaşa nedeniyle kavramı hiç bozmadan birebir kullanan entelektüellerin sayısı az değildir. Lee McIntyre ve Yalın Alpay gibi birkaç isim post-truth kavramına karşılık olarak “hakikatin önemsizleşmesi” ifadesi üzerinde hemfikirlerdir. Kelimenin ruhunu yakalaması ve tematik olması bakımından en uygun ifade olmakla birlikte hem kelimenin sıfat olması nedeniyle dilbilgisi açısından uyumsuzluğu hem de içeriği dar tutulması nedeniyle tartışma konularını tam olarak kucaklayamaması nedeniyle ihtiyatla karşılamaktayız. Biz de kavramın anlam dünyasını olduğu gibi betimleyebilmek veya daha iyimser ifadeyle koruyabilmek adına kavramı olduğu gibi orijinal biçimiyle kullanmayı önermekteyiz.

3. Kavramın Tarihçesi ve Önemli Yazılardaki Kullanımı

Post-truth kavramının gündeme taşınması Oxford Sözlüğün 2016 yılında sözcüğü yılın kelimesi olarak seçmesiyle olmuştur.² Bu andan itibaren üzerine en çok araştırma yapılan, ilgi çeken ve yalnızca felsefe değil fen bilimleri ve sosyal bilimler içerisinde yer alan pek çok disiplinin değerlendirmelerine dâhil etmesi gereken bir parametreye dönüşmüştür. Bu doğrultuda yaygın kullanımı açısından çok yeni olan kavramın tarihsel ifade edilmesinin daha eski bir tarihe uzandığı

¹ <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/posttruth>

² Ayrıntılı bilgi için bk. Word of The Year, <https://languages.oup.com/word-of-the-year> (Son erişim: 09.07.2022)

bilinmektedir. Kavramın betimlediği bir çağ ve mahiyetini incelediği kitaba yine bu çağın adı olan “*Post-truth Era*” başlığını koyan Ralph Keyes, 1992 yılında kavramı ilk kullanan ismin Steve Tesich olduğunu belirtmiştir. Oyun yazarı olan düşünür 1986 yılında yaşanan “*Irangate*” veya “*İran-Kontra*” adıyla anılan politik skandal ve 1991 yılında patlak veren “*Basra Körfezi Savaşı*” hakkında “*A Government Of Lies*” adlı yazısında kavrama yönelik ilk tespitleri yapmıştır.³ Düşünür, “Özgür bireyler olarak, post-truth bir dünyada yaşamayı tercih ettik” ifadesiyle artık farklı bir ana geçiş yapıldığına işaret etmiştir (Tesich 1992: 13). Özellikle Amerika halkı üzerine yaptığı analizleri yerinde olan düşünür, bireylerin bilgiye ulaşma, doğrulama veya makul bulma gibi hususlarda isteksizliğini, tercihlerini genellikle daha kısa ve temelsiz inançların etrafında belirledikleri ve bu tutumun özellikle politikacıların işine geldiğini, yalancılık ve belirli çıkarlar uğruna bariz stratejileri gerçekleştirmek gibi davranışların gözle görülür bir şekilde arttığını ileri sürmüştür.

Daha önce de ifade edildiği gibi bugün post-truth üzerine yapılan çalışmaların hem sayısı artmış hem de kavramın anlaşılması açısından önemli yazılar kaleme alınmıştır. Bu eserlerden hareketle disiplinler arası bir konumda bulunan bu kavram üzerine felsefi bir analizde bulunmak değerli görünmektedir. Bu doğrultuda ilkin “çağın ruhu”, (*the spirit of our age*), ifadesi üzerinde durmak ve ne kastedildiğine dair değerlendirmelerde bulunmak gerekir. Yukarıda da ifade edildiği gibi kavramla açıklanan davranış biçimlerinin hem yalnızca sınırlı sayıda kimsede hem de politikacılar, sosyal medya kullanıcıları veya gazeteciler gibi belirli disipline özgü bir tutum olmadığı anlatılmak istenmektedir. Toplumun genelinde görülen bu tutum, “yeni bir normal” oluşturmuş ve sıradanlaşmıştır (McIntyre 2018: 1). Başka bir ifadeyle kamusal alan istila edilmiş durumdadır. James Ball bu hususun kamuoyunun oluşmasındaki etkisinden söz ederken saçmalıkların kamusal alanı kapladığını ve herkesi tehdit ettiğini ileri sürecek kadar tehlikeli olduğuna ayrıca işaret etmiştir (Ball 2017: 10-12). Bu görüşlerle koşutluk gösterecek biçimde José

³ Türkçe çeviri için bk. (Tesich 2021: 23-29).

Antonio Zarzalejos ise gerçeğin bütünüyle gölgelendiği, hamasetin ve algının, hakikat karşısında üstünlük kurduğunu ifade ederek yorumunu noktalamıştır. Öyle ki veriler, olgular, istatistiksel veya sayısal parametreler açıkça ortada ve herkes bunu fark etmiş olsa bile bu karşıt uçlardan algılar, bireysel inanç ve duygular veya önyargılar daha belirleyici durumdadır. Bu da yeni bir sofist durumun ortaya çıkmasıyla ve görelilikle sonuçlanmıştır (Zarzalejos 2017: 11). Antonio Llorente bu hususun kritik pozisyonuna ve bir paradigmaya gönderimde bulunmak niyetiyle yazısına *Gerçeğe Karşı Algı (Reality Versus Perception)* başlığını uygun görmüştür (Llorente 2017: 9). Keyes ise yeni bir Makyavelci söylemle “her şeyin mubah olduğu” bir dönemden geçildiğine vurgu yapmaktadır. Fakat bu benzetme belirli bir dönüşüme işaret etmek için kullanılmıştır. Yoksa yaşananlar düşünürün kendisinin de işaret ettiği gibi Makyavelci görüşlerle kıyaslanamayacak kadar derin ve ciddidir (Keyes 2006: 85).

4. Post-truth Çağın Nedenleri Üzerine

4.1. Bilişsel Önyargılar ve Ego Savunmaları

Hakikate ulaşmanın kolay olmadığı filozofların hatırlatmaktan geri durmadıkları bir nüanstır. Ciddi bir soruşturmanın, nitelikli bir eğitimin ardında konumlandırılmış ve bir konu üzerinde titiz çalışabilen, ince eleyip sık dokuyabilen, itidal sahibi kimselere bu kutlu arayışın onuruna erişme ayrıcalığı verilmiştir. Bu nedenle çoğu filozof “fildişi kulede” felsefe yapmakla suçlanmaktan da kendilerini kurtaramamıştır zaten. Rorty'nin Platon'a iki lafın arasında yaptığı eleştiri “hakikati, zor bir patikanın sonuna yerleştirmesi” üzerine kurulmuştur. Seçkincilikle suçladığı filozofun realitesinin olmadığını, eylem dünyasından kopukluğunun yanı sıra bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az kimsenin iddia edildiği gibi mağaradan çıkararak iyi ve güzel olana yüzlerini dönebileceklerini ileri sürmüştür (Rorty 1979: 158; 1995: 96). Fakat bu seçkinci tutumu salık veren filozoflar pek de hatalı değillerdir. Gündelik hayatın güçlü cazibesi, hazlar ve konforlu yaşam isteği sınırlı bir kesimin dışında çoğu kimseyi bilgece yaşayıştan alıkoymaktadır. Bugün ise insanlığın bu yöndeki bahanelerine bilimsel verilerle desteklenmiş yenileri

eklenmiş gibi görünmektedir. Örneğin bu güçlüğe psikolojik veya bilişsel önyargıların eşlik ettiği sıklıkla ileri sürülmektedir. Üstesinden gelmekte zorlanılan bu yapı yüzünden kişiler genellikle çetin bir mücadelenin içinde bocalamaktadır. “Gerçek” bir şeylere yönelmeye, onları belirli bir bağlam ve perspektif içerisinde kavramaya çalıştıkça kimi fizyolojik kimi kalıtsal kimi de toplumsal olarak öğrenilmiş mekanizmaların veya yargı kalıplarının bunun önünde ciddi engeller yarattığı son dönem bilimsel çalışmaların sonuçlarındandır.⁴ Gerçi henüz Ortaçağ’da Roger Bacon Yeniçağ’ın simge isimlerinden birisi olan İngiliz filozof Francis Bacon’ı önceleyecek şekilde “akıl doğruyla yanlış ayırt etmesi sırasında çeşitli doğuştan getirdiği kendine özgü düşünme kalıplarını aşması gerektiğini” görebilme başarısını elde etmiştir (Bacon 1900: 90-91). Yine filozoflar şüpheli argümanlarla daha önceleri de mücadele etmişlerdir. Bireyin bilgi edinmek bakımından temel iki malzemesinden “deneyim”, öznel ve rölatifliği nedeniyle dezavantajlı bulunmuş ve “tarafsız, herkes için geçerli ve nesnel bir bilgi”nin önündeki ciddi bir engel olarak gösterilmiştir. Bu doğrultuda matematik gibi salt rasyonel bir bilgi sahasının doğayı anlamak bakımından neler yapabileceği her dönem tartışılmıştır. Benzer kaygılarla Kant’ın da entelektüel bir umut veya felsefi finalite konusu olarak işaret etmiş olduğu “sentetik a priori” yargı biçimleri (Kant 2002: 312) hep bu acizliğini aşmaya yönelik bir çabanın ürünleridir. Locke’un da *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı kitabında işaret ettiği gibi, kişiler zihinlerinin mahiyetini bilerek en iyimser ifadeyle bilgi deryasının sınırlarını keşfedemese de kendisinin nereye kadar varabileceğini tahmin edebilir (Locke 2004: 70). İşte her fırsatta kendisini insanlığa hatırlatan bu fizyolojisini ve yine sınırlı yapısı, çeşitli bağlarıyla birlikte türsel ayırımın unsuru olan aklını aşabilmek için öne sürülen bu öğretiler görece “tarafsız, hiçbir yerden bir bakışın” elde edilmesine yönelik çabaların envanteridir.

Yukarıda ifade edildiği gibi kimi yorumculara göre, post-truth çağa götüren ve hatta hem fizyolojik hem de bilişsel gelişim sürecinde atlatılmamış en derin

⁴ Bu konuda yapılan çalışmalar için bk. (Asch 1955; Wason, 1960; Kahneman and Tversky 1974).

köklerden biri bu yapıdır. Her birimizin beynine işlenmiş olduğu ileri sürülen bilişsel önyargılar sanıldığı kadar her işlemde rasyonel davranılmadığının kanıtlarındandır. Özellikle psikologların ilgisini çeken bu durum üzerinde yapılan çalışmaların da sayısının artmakta olduğunu belirtmek gerekir (McIntyre 2019: 51). Konuyla ilgili çalışmaların fazlalığı ve geniş bir literatür oluşmasından dolayı post-truth çağ ve yarattığı kriz dünyasıyla doğrudan ilgili olanlardan söz etmek gerekir. Bu doğrultuda bilişsel önyargılardan bir kısmını burada anlatmakla yetineceğiz. Bu mekanizmalardan ilki, “kişilerin çok zeki varlıklar olmalarına inanmalarından dolayı yanıldıklarını kabul etmeye eğilimli olmamaları” şeklinde özetlenebilir. Psikolojik bir sürece de işaret eden bu teze göre özne bir konu hakkındaki varsayımlarının doğru olması ile mutlu olur ya da keyif alır ama aksi bir durum gerçekleştiğinde ciddi bir ruhsal gerilim baş gösterir. Bu argüman nihayetinde “hem çok zeki bir varlık olup hem de gerçek olmayan veya asılsız bir şeye nasıl inanabilirim?” sorusunda düğümlenir (McIntyre 2019: 52). Bahsi geçen gerilim “ego savunmaları”ndan başlayarak çeşitli uyum arayışına neden olan bir sıra davranışa insanları itebilir. Festinger, kişinin kendisini görece değersiz hissetmeye başladığı bu andan yeniden mühim bir varlık olduğunu özellikle kendisine kanıtlayana kadar geçen bu sürede uyumsuzluğu gidermekten daha fazla öz değer hissini yeniden tesis edilmeye veya korunmaya çalışıldığına işaret etmektedir (Festinger 1957: 3). Kişi eğer kararını davranışa dönüştürmüştü, bu kararından emin ve artık değiştirilemez bir psikolojik hale gönderimde bulunmaktadır. Problemin esas kısmı da bundan sonra başlar ve davranışına “dış bir gerekçe” gösteremezse giderek gerilim tırmanır. Bu gerilimi, ‘tutumlarını davranışlarına uyarlayan içsel bir uyum’ arayışı ile “aslında öyle düşündüğüm için bu şekilde yaptım” gibi cümlelerle kişiler kendilerini savunabilirler (Kağıtçıbaşı 2006: 163). Bu bağlamda bireylerin belki de erken yaşta deneyimlediği bu süreç nedeniyle kanaatlerini kolay kolay değiştirmedikleri, ciddi bir direnç gösterdikleri ve eğer yanılıyorlarsa tekrar öz saygının oluşması için neler yapabilecekleri çok geniş ve tartışmalı bir düzlemde değerlendirmelidir. Bu mekanizma işte “göz göre göre yaşanan olaylara, olguların

bariz varlığı"na rağmen ileri sürülen iddialardan vazgeçmemeye hatta şiddetle savunmaya neden olabilmektedir. Solomon Asch'in 'çizgi/uyum deneyi' de yeri gelmişken burada örnek olarak gösterilebilir. Asch'in deneyi kişilerin doğruluğuna inandıkları, apaçık bir gerçeğe çevrelerine uyum sağlamak adına nasıl aksi yönde cevap verdiklerini ortaya koyan önemli bir çalışmadır (Asch 1955 1-35; 1956, 1). Bu hususta yine Milgram'ın 'otorite/itaat deneyi', Muzaffer Şerif'in 'otokinetik etki deneyi' de kişilerin belirsiz durumlarda gruplara ve topluma uyma/itaat etme eğiliminin şiddetini gösterir çalışmalar olarak örnek verilebilir (Milgram 1963; 1965 127-129; Şerif 2006).

Bilişsel önyargılar denilince söz edilmesi gereken diğer vaka ilkinde göre daha dominant olduğu düşünülen "toplumsal uyum arama" varsayımdır. Bilim adamlarına göre bağlılık duyduğunuz kişilerle uyumlu olmaya yönelik zihinsel istek veya arzu ilk argümanda ileri sürülen kişisel uyuma göre daha baskındır. Kişiler kendi kanaatleri arasındaki tutarlılığı aradıkları kadar hatta bundan daha yoğun bir şekilde bu yöndeki bir uyuşmayı aramaktadırlar. Bu konuda çığır açıcı çalışmaları bulunan Asch, *Opinions and Social Pressure* (Kanaatler ve Toplumsal Baskı) adlı makalesinde inancın toplumsal bir tarafının olduğunu hatta bu yanın eksik kalması ya da bir çatışma yaşanması halinde kişisel kanaatlerden bile vazgeçildiğini iddia etmektedir. Kişisel özdeşliğe dair arayış kadar kültürel çevrenizde bulunan kişilerle de uyum sağlama türsel bir istektir. Bu da kabaca kişisel özdeşliğe ait bir mekanizma olarak "öteki"yle olan ilişkiyi ve yine kendini tanımlamak bakımından karakteristik bir duruma gönderimde bulunmaktadır (Asch 1955: 31-35).

Doğruyu arama, bulduğuna yönelik kanaat veya diğerlerinden ayırt etmek gibi bilişsel süreç görüleceği gibi tahmin edilenden daha karmaşık bir işleyişe gönderimde bulunmaktadır. Örneğin, "kaynak amnezisi" adı verilen bilişsel önyargı türü, "çok fazla ve sık duyulan bir malumatın sonraki bir zaman diliminde duyulduğunda daha hızlıca kabul edilmesi" hemen söylenebilecek bir güçlüktür. "Tekrar etkisi" adı da verilen bu bilişsel çatışma biçimine göre, herhangi bir

kaynaktan daha önce okunmuş, herhangi bir yerde veya herhangi bir kimseden duyulmuş bir şeyin kaynağı hatırlanmadığında bu iddiaya yönelik güçlü bir inanma eğilimi oluşmaktadır. Sözü geçen görüşte, özellikle kaynağı hatırlanmayan malumatlara “daha önce duydukları bu şeyin eğer gerçek olmasaydı yeniden karşılaşılmazdı” akıl yürütmesiyle istemsizce ve hızlıca inanıldığı veya bu yönde güçlü bir eğimin olduğu iddia edilmektedir. Yöneticiler ve uzmanlar tarafından sıklıkla bir yönetim stratejisi olarak kullanılan tekrar ilkesi, kişilerde bir noktadan sonra o şeyin hakikat olduğuna yönelik güçlü bir inanç oluşturmaktadır.⁵

İnsan türünün pek çok bakımdan kabiliyetli olduğu rahatlıkla öne sürülebilir. Ama bundan daha kabiliyetli olunan ortak yan ise bu konuları anlatırken sergilenen abartılı performanstır. Bu abartılı söylemden daha vahim olan şey ise, kişilerin bu yöndeki performanslarını çeşitli bilgisizliklerle süslemeleridir. Bireylerin bugün artık her alanda yeterli bilgisinin olmaması çok olağandır. Aynı şekilde özel ve sınırlı ilgiler dışında her konuda uzmanlık derecesinde malumat sahibi olmak neredeyse imkânsız. Fakat kişiler bunun aksine muhatap oldukları konularda bilgisizliklerini daha aptalca söylemlerle gölgeleyebilmekteler. Psikoloji literatüründe “Dunning-Kruger etkisi” adı verilen bir bilimsel iddiada ise, bireylerin pek çok alanda artan bilgi doğrultusunda uzmanlaşamamaları nedeniyle aslında pek de olağan olan bu durumun üstesinden gelebilmek adına bilgisizliklerini kimi zaman ilgisiz ve saçma yorumlara ulaşacak şekilde gizleyerek daha ileri bir aşamaya götürmeleri anlatılmaktadır (Dunning & Kruger 1999: 1121). Bu durumu çok sınırlı bir bilgisine rağmen öznenin kendisini mükemmel görmesi, o alanda aptallığının farkında olamayacak kadar aptal olması veya daha masum şekilde ifade edersek bilgisizliğinin farkında olamayacak kadar bilgisiz olması şeklinde özetleyebiliriz

⁵ David Balota'nın çok fazla söylenen/tekrar edilen kelimenin önceki anlamını büyük ölçüde yitireceğine yönelik çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. <https://evrimagaci.org/semantik-doygunluk-ve-donusum-etkisi-ust-uste-cok-defa-tekrar-edilen-kelimeler-neden-anlamini-yitiriyor-veya-anlam-degistiriyor-3761>. Yine Matthew Warren ve benzer çalışması olan Jonas De Keersmaecker, 'yanıltıcı gerçeklik' adıyla anılan deneylerinde 'alışkanlığın', 'bir yerden duyulmuş ama teyit edilmemiş bir bilginin' daha sonra birkaç kez daha duyulması halinde o bilgiyi doğru kabul etmeye yönelik güçlü bir eğilim oluşturduğunu iddia etmişlerdir. Daha fazla bilgi için bk. <https://www.mepanews.com/yaniltici-gerceklik-etkisi-surekli-tekrar-etmek-yalanin-dogruluk- kabul-edilmesine-neden--29751h.htm>

(Dunning 2005: 11-12). İşin ilginç yanlarından bir diğeri de kişilerin performanslarındaki düşüklük ile kendilerini mükemmel hissetmeleri arasında doğrudan bir koşutluğun bulunmasıdır. Bu bağlamda bireysel farkındalığını kaybetmiş bu kimseler hakikat karşısında en ciddi tehdit olarak görülebilir. Özgüveni yüksek, her şeyi bilebileceğini sanan bu kimseler yalnızca kendilerinin değil toplumun da sağlığını hiçe saymaktadır (Dunning & Kruger 1999: 1130; Dunning vd. 2004: 72). Gariptir ki, bir konuda standartların üzerinde yeteneği olan, alanla ilgili uzmanlık seviyesinde bilgisi olan kimseler kendilerini çok da yeterli bulmayıp çekimser davranabilmektedir. Örneğin “empati yeteneği”ni ölçen bir testi yanıtlayan kişilerden kendilerini yetenekli bulanlar çok düşük notlar alırken çekimser olanlar ise yüksek puanlar almışlardır (Feldman 2009). Bu hususa işaret etmek bakımından Bertrand Russell’ın dikkat çekici şu cümlelerini anmak gerekir: “Dünyanın sorunu, akıllılar hep kuşku içindeyken, aptalların küstahça kendilerinden emin olmalarıdır.”

Hakikatten insanları alıkoyabilecek diğer bir bilişsel güçlük ise, henüz bir araştırma yapmadan o konu hakkında nihai bir kararla başlayan kimselerin bilişsel yapısıdır. Anılan bu mekanizma da post-truth gibi bir ana geçiş hususunda ciddi bir tehdit barındırmaktadır. Yönlendirilmiş, belirli bir şeye inanmaya hazır olan bir bilincin bu kaniya aykırı olan olguları algılaması ön yargısız bir zihne göre daha güçtür. Bu güçlük, “doğru olması umulan bir düşüncenin neyin doğru olduğuna dair algıyı çarpıtması” biçiminde ifade edilebilecek “güdülenmiş bir akıl yürütme silsilesi”ne dayanmaktadır. Psikolojik bir hali de açıklayan bu görüş akıl yürütme sırasında duygu, tutku ve hırsların da iş başında olduğunu göstermektedir. Modern psikolojinin bulguları bu doğrultuda Hume’un “akıl tutkuların kölesidir” (Hume 1739: 415) söylemini doğrular bir çizgide ilerlemektedir. İnanmışlık haliyle öne sürülen bir yargının yanlış çıkması ihtimali bile egoyu tehdit etmektedir. Bahsi geçen bilişsel mekanizma nihayet hisler ile olgu veya doğru arasındaki ilişkinin ilkinin ikincisi üzerinde hegemonya kurduğu, olguların ve doğrunun hislere göre ayarlandığı gibi bir sonuca götürmektedir. Post-truth kavramını siyaset üzerinden

ele alan Schindler, *The Task of Critique in Times of Post-truth Politics, Review of International Studies* adlı çalışmasında, eleştirinin göreceliğinin öneminden bahseder ve görüşünü, Latour'un, çoklu düşüncelerin bazı olumsuzluklara yol açabileceği iddiası ile karşılaştırır. Bilimsel olarak kabul edilen şeylerin popülist hale gelebileceğini ve insanları tek tip bir inanışın dışına çıkmalarına müsaade etmeyecek şekilde biçimlendirebileceğini ileri sürer. Nihayetinde ona göre duygulanımdan arınmış, bir hakikat arayışı, eksik kalacaktır (Schindler 2020).

4.2. Sosyal Medya ve Dezenformasyon

Bireyler standartları kendileri tarafından belirlenmiş, belirli bir muhakeme veya mantık yapısına uygun yaşam sürdürdüklerini düşünseler ya da iddia etseler de olgu bunun aksini göstermektedir. Yaşamlarımızı belirleyen şey davranışlarımıza yansıyan alışkanlıklarımızdır esasında. Bu bağlamda çağın düşünceleri olduğu gibi alışkanlıkları ve hatta belirli konfor alanları da vardır. Belirli bir tekniğin sonucu veya meyvesi olan her yeni gelişme bu alanı genişletmektedir. Bugün post-truth kavramının anlam dünyası içerisinde yer alan pek çok davranışın nedeni olarak bu tip davranışlar gösterilebilir. Muhakkak yalancılık, aldatma, hilekârlık çok eski dönemlerden beri tartışılan ve erdem dışı gösterilen insan davranışlarıdır. Fakat konuyla doğrudan ilgisi olan kısmı bu davranışın ardından yaşananların irdelenmesi ile karşılaşılan problemlerle ilgilidir. İlk doğruya ulaşma konusunda yaşananlar üzerinde konuşmak gerekir. İnternetin ve sosyal medya uygulamalarının günlük hayatın içerisinde yer alan sıradan davranışlarından başlayarak bilimsel, dini, ahlaki, hukuki veya politik kararlara varana kadar büyük bir eylemler örüntüsünü ciddi anlamda etkilediği ortadadır. Bu bağlamda hızlıca, bir konfor alanı içerisinde sunulan dünyanın size en uzak köşesindeki bir malumat görece olumlu yanlarının yanında tedirgin edici ve kaotik unsurları da beraberinde getirmektedir. Bunların başında sıradan bir insanın yetişemeyeceği kadar fazla ve çoğu zaman kaynağı belirli olmayan "malumat bombardımanı"na maruz kalmak gelmektedir. Bunun sonucu olarak derin ve kaygı verici bir kriz ister istemez doğru

ile yanlış ayırt etmek bakımından gösterilen tutum ve davranışlarda ortaya çıkmaktadır (Virilio 2003). Fakat hemen şurasını belirtmek gerekir ki enformasyon bombardımanına uğrayan bireyin doğru ile yanlış ayırt edememesinden kaynaklı maruz kaldığı bilgiyi dolaşıma sokması, yalan söylediği anlamına gelmez. Ahlaki olmayan tarafı, kişinin yalan olduğunu bildiği bilgiyi dolaşıma sokması, yeni bir gerçekliğe inandırma çabası gibi davranışlar silsilesinden ileri gelir.

Dezenformasyona örnek olarak gösterilebilecek ilk durum, sıklıkla gerçek olmayan bir durumu varmış gibi göstermek, ya da şanlıysak eğer çarpıtarak, az ya da çok değiştirerek farklıymış gibi yansıtmak şeklindedir: Kasıtlı olarak “bilgi kirliliği” yaratmak, uydurma ya da sahte bilgi üretimi. Yazılı ya da görsel basın “belirli bir etik prensip”, “hesap verilebilirlik” ve “bir takım haklara saygı duyan ve bunları koruyan” bir bağlamda hareket etmelidir. Bu durum, ilk olarak şu an öne sürülmüş veya yeni icat edilmiş bir şey değildir. Ama sosyal medyanın gücü ve bu platformlara ilgi duyan büyük bir insan topluluğu ve bu mecrada görülen ve sayılan mühim ilke ya da prensipleri es geçen haberlerin artan sayısı, etkisi ve yayılımı klasik haberciliği de olumsuz anlamda etkilemiştir. Sosyal medyanın algoritması⁶ doğrulanmamış haber bir yana yalan haberin daha hızlı yayılmasına ve daha fazla sayıda insanın bu malumata ulaşmasına neden olmaktadır.⁷ Bunun yanı sıra gerçekliği doğrulanmamış bu haberlerin yine “sahte” hesaplar tarafından sosyal platformlara dâhil edildiği görülmektedir. Kamuoyu oluşturmak, olayları manipüle etmek, kişilerin algılarını değiştirmek, gerçeğin karşısına tam aksi üretilmiş gerçeklikler getirmek suretiyle çıkarlarını gerçekleştirmek gibi burada sayılamayacak kadar kafa karışıklığına, tedirginliğe yol açabilecek bir dizi eylem hayata geçirilmektedir. Bu tür üretilmiş malumat özellikle olağanüstü hallerde, çeşitli kriz anlarında ya da kaotik gelişmeler olduğunda artış göstermektedir.

⁶<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/zuckerberg-ozur-diledi/1153990#:~:text=Zuckerberg%2C%20yalan%20haberler%2C%20se%C3%A7imlere%20etkiler,%C3%B6z%C3%BCr%20dilerim.%22%20ifadesini%20kulland%C4%B1.> (Son erişim: 09.03.2022)

⁷<https://www.ensonhaber.com/teknoloji/facebook-algoritmasi-ofke-ve-yalan-haberleri-destekliyor>(Son erişim: 09.03.2022)

Kişilerin doğruya ulaşmaları bakımından sosyal medyanın problemleri bir tarafı da Praiser'ın tespit ettiği gibi, internet sitelerindeki algoritmaların kullanıcıların çevrimiçi hareketlerini kaydetmeleri ile birlikte benzer haberleri yeniden servis etmeleri şeklinde görülmektedir. Birbirine yakın haberleri gören, olayların belirli bir perspektiften yorumlandığı görece muhalif seslerin olmadığı bu malumat ağı "ortaya konulan o anki herhangi bir tez veya iddia"nın doğruluğu hakkında güçlü bir sezgiye kapılmaya neden olmaktadır. Hatta bu duygu o kadar güçlü bir hal alabilmektedir ki, kişiler bu görüşün evrensel veya mutlak olduğunu ileri sürmekte ve hatta aykırı yorumları şiddetle reddedebilmektedir. Aynı kaniya sahip kişileri bir araya getiren sosyal medya hakikat krizini ne yazık ki daha da derinleştirmektedir. Kişisel duygularıyla hareket etmek konusunda zaten hazır olan bu tip bireyler ve gündelik politikalarla manevralar yapmaya alışkın politikacılar için bu durum istenilen bir iklimi yaratmış olsa da "aynı gemide" bulunduğu asla unutulmamalıdır. Bu nedenle sosyal medyadan uzak durmak tek başına yeterli görünmemektedir. Sosyal medyada yaşananlar yalnızca o mecrada kalmadığı için ilişkilerini belirlemek konusunda kararsız kalan ve bocalayan bireylerle karşılaşmak artık çok mümkün. Ayrıca söz konusu malumat ağı din, bilim ve sanat gibi güven iklimini oluşturan geniş bir alanı da tehdit etmektedir.

5. Güven Bunalımından Bilim de Etkilendi

Modernitenin temel ideolojisi olarak gösterilen "ilerleme" fikri ve bunu gerçekleştirebilecek yegâne varlık olarak insanın bizzat kendisi, hümanite adıyla anılan bu illüzyon, büyük bir heyecan ve coşkuyla karşılanan bu dönemin bir yandan da altını oyan bir düşünme ve eyleme biçimine dönüşmüştür. İnsanın ve daha özelden onun biricik yetisi olan aklının kutsanması ölçünün yitirilmesine ve yine görece bir hüsrana neden olmuştur. Haklı ve yerinde eleştirileri ile sözü geçen hususları ve daha nicelerini gündeme getiren postmodernist düşünürler kimi zaman saldırıya, yıkıp dökmeye dönüşen felsefelerinin sınırlarını çizmek konusunda zorluk çekmişlerdir. Özellikle "şüphe etme" gibi pek mühim epistemolojik bir tavırda bu sınırı net koyamamaları ciddi sorunların doğmasına neden olmuştur. Tarafsız bir

bilginin elde edilmesinde karşılaşılan güçlükler, ya da bu isimlere göre bir imkânsızlık olan bu durum, bilgi sürecinin toplumsal bir inşa olduğuna yönelik kanı ve bilgi bakımından disiplinler arasında bir ayrıcalığın olmadığı iddiası o ana kadar gücünü koruyabilmiş bilimin sarsıntısıyla sonuçlanmıştır. Ciddi akademik bağlamı da olan bu eleştiri tartışılan yanlarının varlığına rağmen bilim felsefesi literatüründe önemli ve zengin bir zemin de açmıştır. Bu nedenle kritik bir ana işaret etmekle birlikte bilim konusunda bugün yaşananlar konusunda yalnızca postmodernist düşünürleri hedef tahtasına çıkarmak adil bir tutum olarak görünmemektedir. Bilimin putlaştırılmasının karşısında olan bu isimlerin görüşleri belirli çıkarlar doğrultusunda bir kesim tarafından abartılarak ya da çarpıtılarak dezenformasyona varacak boyutlara taşınmıştır. Pratik hayatı yaşanılmaz veya katlanılmaz hale getiren de, bilgi sahibi olmayan bu kimselerin kamuoyuyla paylaşmaktan sakınmadıkları söylemleri oluşturmaktadır. Açıkçası hakikatin gölgelenebilmesi, kafaların karıştırılabilmesi için yapılabilecek ilk kasıtlı eylem bilimsel bilgiye saldırmak ve burada güven bunalımı yaratmaktır. Daha önce de belirtildiği gibi, bilimsel otoriteye yönelik saldırılar için kullanılan argümanların kaynağında nesnel hakikatin imkânsız olduğuna dair süregelen akademik tartışmalar yer almaktadır. Bilim anarşisti olarak gösterilemeyecek ama böyle anılan Feyerabend, “her şey uyar” ve “yönteme karşı” gibi radikal fikirlerle (Feyerabend 1996) çoğunlukla yanlış anlaşılan veya kasti olarak düşünceleri çarpıtılan diğer varsayımları ile bilim inkârcılarının aradığı malzemeyi sunmaktaydı. Kuhn’un “paradigma” ve “paradigmaların eşölçülemezliği”⁸ düşünceleri çerçevesinde işaret ettiği “bilimsel devrimlerin yapısı ve işleyişi” (Kuhn 1995) ve Lakatos’un daha ılımlı düşünceleri (Lakatos 2014) maksadı dışına çıkarılmıştır. Bu doğrultuda bilimsel bilgi abartılı olmadığı takdirde hak ettiği ve kabul edilebilir ayrıcalıklı konumu yitirmeye başlamıştır.

⁸ Birbirine rakip veya alternatif gösterilen iki yargının, bilimsel paradigmaya bağlı iki ayrı kuramın, karşılaştırılmasının mümkün olamayacağına yönelik iddiadır.

Modern yaşamın önemli kazanımlarından biri olan “uzmanlık” ve bunu ele edebilmek için yürütülen akademik hayat hızla sürecin dışına itilmiş gibi görünmektedir. Çeşitli alanlara dair uzmanların yorumlarına ihtiyaç duyan varsayımlar genellikle konuyla ilgili olmayan kimselerce yanıtlanmakla birlikte ne yazık ki bu kimselerin görüşleri uzmanların görüşlerinden daha fazla itibar görmektedir. Yöntemlerini “bilim inkarcılığı”na kadar uzatan bu kimseler bilimsel silahlarla esasında bilimin sonunu hazırlamaktadırlar. Etik bir kriz yaratmaktan da çekinmeyen belirli bir menfaatte toplanmış bu kimseler inkâr edecekleri bilimsel argümana her açıdan saldırabilmektedirler. Kabaca savaşta her şey mubahtır bu kimseler için. Tütün şirketlerinin 1953’lü yıllarda yürütmüş olduğu politikalar buna örnek olarak gösterilebilir. Kısaca bahsetmek gerekirse, “sigaranın kansere yol açtığına” yönelik bilimsel bulgular o dönem sigara satışında ciddi bir düşüşe neden olmuştur. Maddi anlamda kaygıları olan tütün üreticileri bir araya gelerek bir komite oluşturmuşlardır. Bu komitenin amacı, “sigaranın kansere yol açtığına dair ‘ciddi bir kanıt’ bulunmadığına ve bu iki parametre arasında bir bağ olduğunu iddia eden önceki çalışmaların da ‘sayısız bilim insanı’ tarafından sorgulandığına kamuoyunu ikna edebilmektir.” (McIntyre 2019: 42). Bu oluşum anlatılan yöntemle bir süre başarılı olmuş, aşağı doğru giden satış grafiğini yeniden daha istenilir seviyelere getirebilmiştir. Benzer bir süreç bugün iklim krizi konusunda yaşanmaktadır. Bazı kesimler iklimdeki gözle görülür değişiklikleri ve bilim insanlarının açıklamalarını alaya alır şekilde inkâr etmekte ve kendi çıkarları doğrultusunda bilimsel olmayan bir iddiayı bilimsel gibi göstermek suretiyle gerçekliği gölgelemektedir. Bu nedenle son dönem bilimsel araştırmalar içerisinde memnuniyet verici şekilde sayısı hızla artan “bilim olan ve olmayan ayrımı” üzerine yapılan çalışmalar akademik çevrenin dışına çıkarılmalı ve kamuoyuyla titizlikle paylaşılmalıdır.

Felsefede sarsıcı bir etkisi olan fakat entelektüel seviyede seyrini koruyan tartışmalar politikacıların ve bilimin güç kaybetmesini bir fırsat olarak görenler tarafından ne yazık ki kullanılmaktadır. Gündelik politikalar, bilimle çatışan neo-

liberal uygulamalar bu görece gerilemeyi pozitivist çağın ruhunda tahribata varana dek devam ettirmektedir. Demokratiklik düşüncesi altında bilim ve bilim olmayan bir arada bulunabilmektedir. Özellikle sağlık alanında görülen alternatif tedavi yöntemleri, akupunktur, astronomi yanında astrolojinin, kimya yanında simyanın ve daha uç noktada sihir, büyü gibi bütünüyle farklı “gerçeklik” biçimleri veya yaklaşımlar bir arada gündeme gelmektedir. Feyerabend’in de belirttiği gibi, “Bir demokraside her vatandaşın okuma, yazma, aklına gelen her konuda propaganda yapma hakkı vardır. Hastalandığında nasıl arzuluyorsa öyle, eğer üfürükçülüğe inanıyorsa üfürükçüler tarafından, yok eğer bilime daha çok güveniyorsa bilimsel doktorlar tarafından tedavi edilme hakkı vardır.” (Feyerabend 1991: 107-108). Daha çoğulcu ve olumsal bir hakikat anlayışı az önce de işaret edildiği gibi kullanılmıştır. Bireylerin sosyal medya gibi manipüle edilmeye açık bir alandan neredeyse keyfi bir şekilde malumatlara ulaştıkları düşünülünce yaşanan vahim tablo gün yüzüne çıkacaktır. Örneğin, bugün özgür bir toplumda, tehdidi çok yakından hissedilen Covid-19 virüsü hakkında yapılan açıklamaların yukarıda isimleri sıralanan çeşitli ve çok farklı alanlardan gelebileceği düşünüldüğünde kaotik durum, karar verme konusundaki güçlük, kararsızlık ve tedirginlik anlaşılır bir hal almaktadır. Bilim insanlarının çekişmesi, karşıt düşünceler öne sürmeleri ve hatta aynı kişinin süreç içerisinde kabul edilemeyecek kısa zaman aralıklarında kanaatlerini değiştirmesi güven sorununun derinleşmesine neden olmuştur. Her iddia görece bir yerden söylenir, bir bakış açısına göredir ve hiçbir yerden bakış söz konusu değildir ama bu durum kaotik bir hal almamalıdır. Bilimsel bilginin değerini yitirmesi veya karşıt bir söylem olarak görülen dinsel söylemin aynı kadere itilmesi insanlığın yararına görünmemektedir.

Bilimin değerini, modern hayattaki vazgeçilmez yerini inkâr etmeden hatta bunu daha güvenilir bir şekilde yürütmenin yollarını arayarak bilim eleştirisini sürdürmek gerekmektedir. “Saf gerçeklik ya da mutlak doğru”nun yalnızca bilimsel bilginin tekeline bırakmak da ciddi bunalımlara neden olacaktır. Bilimsel bilginin dışında yer alan diğer bilgi alanlarında spesifik, diğer disiplinlerin üstesinden

gelemeyeceği sorunların tartışıldığı ve buradan elde edilen sonuçların öznel veya toplumsal işleri yerine getirdiği gözden kaçırılmamalıdır. İnsan yaşamının bir disiplinin hükümlerine altına bırakılması ayrıca tehdit edicidir. Bu hususu güç ve iktidar ilişkisi açısından sorgulayan Foucault'a göre ise bilimsel bilgiye atfedilen bu ayrıcalıklı konumu oluşturan bilişsel yapı tarihseldir ve tarih içerisinde çeşitli farklı alanlara verilen bu güç görünüşleri değişmiş olsa da çeşitli sorunlara neden olmuştur (Foucault 2003: 105). Bunun yanı sıra bilim, hakikat veya gerçeklik iddiası altında "güçlü ve hakikati eğip büken" yalanlar üretebilir ve daha tehlikeli olarak var olan güç ilişkilerini doğallaştırabilir. Bu nedenle bilim, güç ve politika arasındaki ilişkinin mahiyetinin iyi tahlil edilmesi zorunlu görünmektedir. Yansız, doğal, nesnel ve tarafsız olma gibi sıfatlar bilimsel dile uygun kavramlar olsalar da ihtiyat elden bırakılmamalı ve bilimin kutsanmasının önüne geçilmeli ama itibar yitimine de neden olunmamalıdır. Son olarak bilimsel olan ile bilimsel olmayan arasındaki ayrımın sıradanlaştırılmaması gerektiğine ısrarla vurgu yapmak gerekir. Bu iki söylem arasında yalnızca yüzde elli oranında eşit doğruluk ihtimaline sahipmiş gibi bir algı üzerinden ayrım yapılması tehlikeli görünmektedir. McIntyre'ın de analizlerinde kullandığı küresel iklim krizi ve ABD medyasının gündemini uzun süre işgal eden tartışmalar bu duruma en iyi örneklerdendir. İklim krizinin yaşanmakta olduğunu ileri süren, ciddi uyarılarda bulunan ve insan türünün temel etken olduğu ve davranış tarzlarının değiştirilmesi gerektiğini öne süren bilim insanlarının olgulara dayalı açıklamaları karşısında iklim krizi gibi bir tehdit olmadığını ileri süren uzman olmayan kimselerin görece mesnetsiz açıklamalarının medyada eşit argümantatif yapıda dolaşıma sokulması post-truth çağın bir sonucu olduğu açıktır. Yalanların çekiciliğini bilimsellik makyajı altında belirli bir retorikle sanki eşdeğer argümanlar gibi göstermek suretiyle cazibe odağı haline getirmek sakıncalıdır. Medyanın yalnızca formel açıdan benzer olan her iki yargıyı içerik oluşturma, metodoloji, veri toplama gibi yargı öncesi adımlara bakmadan "hikâyenin iki tarafını da dinleme" gibi bir nesnellik kaygısıyla eşit söz hakkı vermesi tartışılması ve hatta bu tutumun yanlış olduğuna işaret edilmesi gereken bir durumdur (McIntyre 2019:

81). Kişiler özgür toplumlarda simyaya, astrolojiye, fala, kehanete veya büyücülüğe inanabilir, buradan elde ettikleri bilgiye göre eylemde bulunabilirler belki ama bilimsel söylemi zedeleyecek şekilde sonsuz yorumlar arasında bir ayırım yapmadan onlar arasından biri şeklinde gösterilmesi hatalıdır. İşte yalnızca bu nedenlerle bile bilgide krizin yaşandığı post-truth çağda iklim krizi, cinsiyete dayalı sorunlar, göç ve göçmenlik, ırkçılık gibi sorunları sağlıklı bir şekilde tartışmak bile zorlaşmaktadır.

6. Postmodernizm Ne Kadar Suçlu?

Bu konu hakkında yorum yapmadan önce ilkin Postmodernizmin halen bir belirsizlik taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Çerçevesi, sınırları ya da kapsamı belirlenmiş bir tanım, belirli bir filozof tipi vermek hiç de kolay değildir. Kavramın ortaya atılışının üzerinden kısa sayılmayacak bir zaman geçmesine rağmen spesifik ve ortak bir tema gösterilememektedir. Bu doğrultuda post-truth çağa uygun bir anın oluşmasında hangi postmodernizm ya da postmodernist düşünür suçlu olarak gösterilebilir bu tartışılmalıdır. Felsefi postmodernizm denildiğinde sıklıkla kastedilen Lyotard'ın *Postmodern Durum* eserine ve bu kitabın yarattığı ana akıma işaret etmek gerekir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Postmodernizmin dağınık ve belirsiz bir düşünce ağı oluşturduğu artık kanıksanmış bir olgudur. Bilim, politika, edebiyat, sanat ve felsefe gibi pek çok alanda çoğulculuğun, farklılığın ve olumsuzluğun öne çıkarıldığı “anti özcü”, “anti temelci” ve “anti merkezci” bir düşünce olması sayılabilecek ortak nitelikler olsa da bu doğrultuda kullanılan metot ve araçlarda belirgin bir ayırım vardır. Bilginin meşruluğunun krizi'nin (Lyotard 1990: 14-16) ilan edilmesinin ardından bilimsel bilginin de içerisinde olduğu alanlar paradigmatik bir dönüşüm yaşamıştır. Bu bağlamda günden güne popüler felsefe yapma biçimine evrilen Postmodernizm ile post-truth arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurulmasında kabaca bu görüş ile birlikte anılan filozofların hakikat karşısındaki bahsi geçen radikal duruşları etkili olmuştur. Bu etki, örneğin, “her iddianın kendi bağlamı içerisinde hakikat olarak kabul bulacağı”, “çeşitli görüşlerin uzlaştırılabileceği hatta

karşılaştırılabileceği zeminin olmayışı”, “her görüşte eş ölçülemez argümanların bulunması” ve “her görüşün a priori bir öge barındırdığı, salt ve bağımsız deneyimin olamayacağı” gibi tezler üzerinden anlatılmaktadır. Özellikle doğa bilimlerinin ayrıcalıklı konumuna yapılan saldırı bazı isimler tarafından tehlikeli bulunmaktadır. Söz gelimi, McIntyre’ın şu ifadeleri bu kaygının bariz göstergelerindedir: “Postmodernistler, edebi metinleri yorumlamakla, hatta kültürel davranışlarımızın arkasındaki sembolleri yorumlamakla yetinmiş olsalardı, bir sorun olmazdı ama bununla yetinmediler. Bir sonraki aşamada doğa bilimlerinin peşine düştüler.” (McIntyre 2019: 120-121). Bilginin “toplumsal bir inşa” olduğu tezinin geniş bir alana dağıtılmasını özellikle tedirgin edici bulan düşünür empirik bir deneyimle başlayarak evrensel bir hakikati elde etmek isteyen kimselerle postmodernistler arasındaki mücadele üzerinde post-truth çağı okumak istemektedir. Hatta McIntyre bir adım daha ileri giderek “postmodernite, post-truth durumun manevi babasıdır” iddiasıyla bu ilişkinin mahiyetine dair radikal bir varsayımda bulunur (McIntyre 2019: 264). Benzer bir ilişki kuran ünlü Amerikalı düşünür, bilişsel bilimci Daniel Dennett postmodern düşünceyi ve özellikle Brexit sürecini, Donald Trump ve politikalarını değerlendirdiği bir röportajı sırasında, postmodern düşünceyi ve postmodernistleri post-truth çağa gelinmesi hususunda doğrudan sorumlu göstermiştir. Bilgibilimsel krizin boyutları düşünüldüğünde hakikate karşı yapılanlar konusunda “cinayet” benzetmesinde bulunan Dennett, bu grup içerisinde sayılan filozofların ironiyle yüklü, alaycı ve umursamaz tutumlarının gerçekten kötü olduğunu ileri sürmüştür (Carole 2017: 9). Maurizio Ferraris ise postmodern düşünceyle “hakikat/nesnellik miti”nin aşıldığını, “algıların verilerden daha değerli hale geldiğini” ancak postmodernist düşünürlerin ileri sürdüğü gibi özgürleşmenin henüz gerçekleşmediğine işaret etmek suretiyle sorumluluğun kaynağına bu düşünceyi yerleştirmiştir (Ferraris 2014: 3). Değerlendirmelere geçmeden önce yukarıda bahsedildiği biçimde neden-sonuç ilişkisi kuran görüşlerin alternatifsiz olmadığını söylemek gerekir. Hatta karşıt iddiaların da güçlü varsayımları

bulunmaktadır. Bu görüşlere de değinmek ve ardından analizlerde bulunmak daha sağlıklı görünmektedir.

Tartışmanın diğer kanadında bulunan düşünürlerden Terry Eagleton'a göre postmodernite belirli somut sosyal koşullarla birlikte ortaya çıkmış ve pek çok parametrenin etkilediği bir oluşum olması nedeniyle de sadece isimleri sayılı birkaç filozoftan ibaret değildir. Düşünürün haklı olarak iddia ettiği gibi çevremizdeki kişilerin post-truth çağa özgü tutumlara sahip olmaları için postmodernist filozofları tanımlarına veya bu isimlerin eserlerini okumalarına gerek yoktur. Ardından o, pek çok iş insanının ve politikacının kendiliğinden postmodernist olduğu varsayımında bulunur. Neo-liberal politikaları ve bu sistemin doğal bir sonucu olan ekonomik yapıyı suçlu olarak gösteren Eagleton, yine de postmodern düşünceyi bütünüyle temize çıkarmaz (Eagleton 1999: 156). Edward Bernays, propaganda üzerinde yapmış olduğu analizlerle bir konu hakkında halkı yönlendirmek, baskı kurmak amacıyla bu siyasi tekniğin baştan beri kullanıldığını ifade etmiştir (Bernays 1928). Truman Chen ise politikacılardan hareketle siyasetin doğasında baştan beri yalancılığın var olduğunu ve bu işle ilgilenen kimselerin çeşitli görüşleri çarpıtmak, işine geldiği gibi değiştirmek, manipüle etmek gibi çeşitli davranışlar yelpazesine sahip olmak için postmodernist düşünürlere gerek duymadıklarını ileri sürmüştür (Chen 2017). McIntyre da daha özelde ülkesinin politikası düşünüldüğünde sağcıların daha öncesinde de bilim inkârı ile sonuçlanacak argümanlar ürettiğini belirterek postmodernizmin tek başına suçlu görülemeyeceğini ifade etmiştir.

Sonuç olarak, postmodernist düşünce “mutlak hakikat diye bir şey yoktur; iki kişi gerçeği tamamen çelişkili yollarla tanımlayabilse de her ikisi de hala doğru olabilir” (Keyes 2006: 309) ifadesiyle geleneksel felsefenin altını oymuştur. Özellikle Rorty'le birlikte imgelenen “felsefenin altını oyma” söylemi, şeyleri bir ayna gibi yansıtan zihin yapısına ulaşma ve ardından buradan elde edilen beceriler doğrultusunda iyi, adil ve güzel olan şeylerin tespit edilmesine yönelik güçlü bir

inancın yapısöküme uğratılmasıdır (Rorty 1979). Burası inkâr edilemeyecek şekilde ortadadır. Fakat felsefe burada yeni bir görev kazanarak “belirsizlik” içerisinde insanları dogmatik uykularından uyandırmaya devam etmiştir. Sofistlerin ve şairlerin çağı olarak adlandırılan bu çağda, bilgiye yönelik soruşturmayı devam ettirecek muhakeme becerisinin kazandırılması ve diyalog zemininin sağlanarak ortak bir bilgi uğrağına ulaşmanın yollarının aranması önerilmelidir. Nihayet post-truth hakkında birkaç şey söylemek gerekirse, gelinen duruma neden olarak postmodernizmi göstermek, yaşananların felsefi bir zeminden kaynaklandığını ve filozofların bu ana gelmek bakımından ciddi hatalarının olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Teorik bir şüpheciliği radikal boyutlarıyla ileri süren kimi düşünürün varlığından söz edilse ve yine bu isimlerin iddialarının etkisi güçlü olsa bile hedeflenen anın mevcut durum olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Hatta önemli bazı filozofların post-truth çağı özgü ruhsal durumun oluşmasına yönelik çekincelerini dile getirdikleri, bu hususta ciddi uyarılara yer verdikleri yazılarının olduğundan da muhakkak söz etmek gerekir. Ayrıca bilgi edinmek gibi bir amaçları olmayan bu kimselerin adı geçen filozofların adlarını veya eserlerini bildiklerini düşünmek de ne kadar doğrudur ayrıca soruşturulmalıdır.

Sonuç

Hakikat, her çağda aranılan veya aranılması gerekli hayati bir unsurdur. Olumsuzluk, görecelik, toplumsal inşa, sonsuz yorum ve merkezsizlik gibi fikirler özgürlük yerine kaos yaratmış gibi görünmektedir. Söz gelimi bir konu hakkında istatistik verilerinin mi yoksa o konuda ne hissedildiğinin mi daha önemli olduğuna yönelik tartışma bile post-truth çağın sancılarının ve artçı etkilerinin boyutunu anlamak bakımından yeterlidir. Ayrıca bu tür tutumlara zırvalama da denilemez çünkü kişiler kanaatlerini hızlıca yaymak ve diğerlerini etkilemek gibi peşi sıra gelen bir dizi eylemi de hayata geçirebilmişlerdir. Bahsi geçen durum, en yüksek sesi çıkanın ve en akıl almaz görüşü öne sürenin dikkatleri çektiği, daha fazla beğenildiği ve ses getirdiği, belirli bir retoriğin etkili olduğu internet çağına bire bir uygun

görülmektedir. Gerçekliği yeniden ve taraflı bir şekilde tanımlama, kuralları ve gelenekleri hiçe sayma, nefret dilini normalleştirme çabası, basına, adalet ve seçim sistemine saldırma toplumsal hayatta da önemli ölçüde karşılık bulmaktadır.

Erdemlerin yeşerip yaşayabilmesi için “toplum”un varlığı gereklidir. Toplumlara dağınık gruplardan ayıran temel etmenlerden biri de dayanışmaya dayalı samimiyet iklimidir. Ancak böyle toplumlarda dürüstlük, doğruyu söyleme ve diğeri için fedakârlık yapmak gibi davranışlar beklenebilir. Bu nedenle samimiyetin ve birlikte hareket etmenin önemi yeniden vurgulanmalıdır. Sokrates’in bir konuyu araştırırken “kendisinin tek başına yetersiz kaldığını, birlikte bir sonuca varabileceklerini” iddia ederken takındığı tutum bir yanıyla mütevazılık taşısa da diğer yanda sofistlere özgü ironi içeren veya alaycı tavrın ötesinde bir dayanışmaya ve samimi bir entelektüel araştırma sürecine işaret etmektedir. Herkesin katılımının sağlanması ulaşılan şeyin uygulanmasına ve bu doğrultuda kamusal alanın inşa edilmesine veya düzenlenmesine vereceği katkı tartışılmayacak şekilde monolog bir araştırmadan daha fazla olacaktır. Bu yönde yapılan son dönem psikolojik çalışmalar da kişilerin tek başlarına beceremedikleri ya da kavrayamadıkları konuları grup halinde çalışırken yapabildiklerini göstermiştir. “Doğrulama sapması” adı altında öne sürüldüğü gibi “bir konuda fikir değiştirmek itibarın zedelenmesi”ne neden olabileceğinden kişiler yanlış olduğunu bildikleri halde bu görüşten vazgeçmek konusunda direnç gösterebilir. Fakat diyalog hem kişilerin o hususta bizzat kendilerinin katkısının varlığı hem de ortak bir kanaat olması nedeniyle bireysel olarak inşa edilen fikirlere göre avantajlı konumdadır. Çünkü böylesi bir iddiada bireyler görece daha olumsal olabilirler. Olumsal tutum ise, herhangi bir yanlışlıkta itibar kaybına neden olmayacak şekilde yeniden soruşturma yapmaya motive edecek bir unsur olarak işlev görmektedir. Ayrıca taraflarını daha baştan seçmiş, savaşı için hazır olan kimseleri hatalarıyla yüzleşme cesaretine itecek, kendini bilmekle başlayan doğruyu aramak gibi bir sorumluluğa ikna edebilecek yöntem olarak bilgi filozofun bu öğretisi yeniden yaşamın içerisine dâhil edilebilir. Bu tutum toplumların demokratik serüvenine de beklenenden fazla katkı

verebilir. Çünkü post-truth çağın ruhu doğrudan politik hayata saldırarak çeşitli tahakküm biçimlerinin pratiğini, ideolojik üstünlük formlarını sayısı daha az olan gruplara dikte etmenin yeni formülü olarak yer almaktadır. Demokratik toplumlarda politik işleyişin dinamiği halkın bilgi seviyesinden geçmektedir. Tercihlerini doğru düzgün yapabilmiş bir topluluğun ancak kararları ciddiye alınabilir ve uygulamaya konulabilir. Bu hususta doğru bilgi akışının sağlanması, sınırları belirli bir kamusal şeffaflığın yerleşmesi sağlanmalıdır. Medyanın habercilik konusunda bilinçli hareket etmesi ve sorumlu davranması gerektiğinin yeniden hatırlatılması gerekmektedir. Sosyal medya önemli bir malumat ağı oluşturuyor ama teyit edilmemiş bilgileri dolaşıma dâhil etmek ve metin boyunca irdelenen biçimiyle kamuoyunun algısını manipüle etmek bakımından ciddi bir tehdit unsuru haline gelmiş durumdadır. Bu mecraı yararları doğrultusunda kullanabilmek adına kullanıcıların dijital dünyaya yönelik okuryazarlığının artırılması gerekmektedir. Bunun yanı sıra bilinci açık kullanıcıların tepkileri haber üreticilerinin kendilerine çeki düzen vermesine neden olabilir. Aksi halde haber ile kanaat arasındaki çizginin gün geçtikçe kaybolması ciddi bir krizi de beraberinde getirmektedir.

Post-truth çağda problem epistemolojik olmaktan çok ahlakidir. Kişiler hakikatin ne olduğuna dair en azından varsayımlarına dair olumsuz giden bir şeylerin varlığından bihaber değildirler ama kasıtlı olarak bu yönde tercihte bulunmaktadırlar. Kasıtlı olarak yalan söyleyen, doğruyu eğip büken insan hakikatin farkındadır. Dürüst insan ise konuştuğunda inandığı şeyi dile getirmeyi ve bu yöndeki güçlü gerekçelerine göre eyleme geçmeyi ilke edinmiştir. Ama hakikatin eğilip bükülmesi dürüst insanlar için de ciddi sorunlar taşımaktadır. İyi niyetli bu kimseler de kararlarını alırken kaotik durumun etkisinden kendilerini kurtaramamaktadırlar. Bu nedenle yalanlarla topyekûn mücadele etmek gerekli görünmektedir. İnanılmayacak kadar abartılı iddia ve söylemlerle dolu, komik bulunan veya ciddiye alınmayacağı düşünülen yargılar dâhil kamuoyunda yer bulan her tür iddiaya da tepki gösterilmelidir. Dezenformasyonun önüne ancak böyle

geçilebileceği söylenebilir. Ayrıca eğitim sisteminin yeniden düzenlenerek sosyal medya okuryazarlığı, güncel sorunlarla birlikte analitik düşünce ve nihayet bile isteye doğruluğu tercih etmeyen kimselerin yarattığı ahlaki krizin boyutunu da anlatacak ve bireylerin davranışlarını sorgulamalarına yol açacak etik ve değerler eğitimi derslerinin müfredata eklenmesi gerekli görünmektedir. Bunun yanı sıra post-truth çağla anılan davranışların ne kadarının kişilerin kendilerinde bulunduğunu da soruşturması gerekir. Bu nedenle kendi kanaatlerini doğrulama, özellikle sosyal medyadan bilgi edinirken nasıl davrandıkları gibi hususlarda kişilerin kendilerini Sokrates'in "kendini bil" söylemiyle işaret ettiği gibi ayna karşısına koyarak tartması çözüm arayışı için katkı sunabilecek başlangıç noktası olabilir.

Thinking About the Pandemic Period (Covid-19) with Albert Camus: How Should We Live?

Summary

Ferdi SELİM

Assist. Prof. Dr.

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Sivas, TR

ORCID: 0000-0003-2576-4499

ferdiselim@gmail.com

Introduction

The things that determine the meaning and scope of the post-truth concept are technology, the internet and the latest communication techniques. There have been many issues related to this such as lying, cheating, deception, propaganda, showing material pleasures and self as a basic and moral impulse, information pollution, tampering with reality at certain rates, other alarming actions detected now, which are also criticized before a certain moment; acts that are vilified or shown as faults. Although the internet and other communication techniques have opened the doors of information to the end by turning the world into a huge village, the same technology has primarily transformed to an algorithm that will allow you to confirm your personal tendencies, evidence, and claims, and bring you together with the things you feel good about. A short-term and narrow framed research on any subject will usually lead you to reach information closer to yourself. Still, the results you came across in a study on the topic that interests you or are curious about consists of a heap of information that contains more superficial, unadulterated information and the more serious content of which has not been checked frequently.

Another action to be taken in the post-truth era, where uncertainty and ambiguity is shown as an ideal political situation, fear is heightened and people are wanted to be manipulated accordingly, would be to attack on science. The thesis that there can be innumerable interpretations on every issue, and other related arguments, have become arms aimed at science. It's a phenomenon experienced by those who follow statesmanship more or less that politicians and their advisers use this weapon many times. These serious attacks on public sphere, unfortunately, have become a global crisis much faster with the effect of social media. The unsettling disinformation of scientific knowledge and the cultural situation deepens the conjuncture day by day.

1. The Philosophical Adventure of Truth, Reality and Fact

The concept of truth has always been at the centre of philosophical examination. Beside the facts, the untruths were also determined, and the faults and their reasons were also shown. By emphasizing the errors of reasoning and the misleading of sense data to be obtained from here and how it'll be evaluated have been discussed. Various types of experience, art, science, beliefs and philosophy were evaluated hierarchically. In addition, in all these subject-oriented studies, how to go beyond individual evaluations, the way of thinking that is valid for everyone and appropriate behaviours are investigated (Aristoteles 2006: 1025b19).

When we look at the history of philosophy, it can be said that the concept of truth in ontological and epistemological context is constructed on three different planes or three different eloquency differs partially from each other with the postmodern discourse. In Greek philosophy, where almost of the subjects of epistemology were determined “the fact/truth being or the realm of real beings, thinkable” and “the realm of phenomena, signs and imitations, audible” were clearly separated. As those familiar with philosophical views can guess, the most well-known representative of the first above-described distinctions is Plato’s radically proposed distinction between the visible/sensible world where copies and shadows exist, and the world of ideas, where real realities can be thought to exist. Reality can only be obtained with the existence of high-level mental skills such as understanding (*dianoia*) and intellectual understanding (*noesis*), which transcend the experiences of people who try to live without opening their eyes (Platon 2012: 475d, 512c; Cornford 2012: 208). Also, according to philosopher there are three important criteria of true knowledge: a strong justification, accuracy, and an absolute belief in this direction. When these parts are brought together, Plato’s famous definition of “justified tru/justified belief” is reached (Plato 2014: 186c). Although this philosophical understanding has been changed a lot, it’s an onto-epistemological distinction that is also seen in the modern age. Existential philosophy and related views especially under the leadership of Heidegger, for example in line with the hermeneutic tradition are that the existence and reality aren’t clear hidden or covered; and the truth is the explanation of what is hidden, the removal of it from the veil or, in short: openness. It’s seen that Heidegger also made a sharp distinction between the truth and reality in this view (Heidegger 2004: 125-129). The third philosophical claim proceeds on onto-epistemological plane of analytic tradition. Accordingly, the distinction about “factually happening” in the world of things hitting senses and “realizing/not actual” in physical world is decisive.

2. The Emergence of the Post-Truth Concept and the World of How It’s Evoke

Post-Truth, which is important concepts of the last three decades, has become one of the most used words since 2016, and come to a remarkable position in academic sense. The word, which seemed to describe individual groups or states of exception in the firs dreams, marked a serious crisis with various events that were experienced in public and had a worldwide impact, and operational activity occupied at an usually rapid pace. The development of information technologies, communication structure and speed in this direction are important factors of behaviour. However, since the problem is a human

condition that is complex to be explained by a technical development alone, it must bring with it many aspects. For this reason, the necessity of a philosophical evaluation is too obvious to be discussed.

The following three words are generally used for the term “truth” when meeting the concept of post truth: “truth-fact-real”. Although the word “post” is generally used in the form of “after-behind-beyond”, it would be wrong highlighting such expression here. Although the word partially refers to what happened after the loss of truth, it’s known that it has been put forward to name or comprehend a common behaviour pattern beyond that. Therefore, “after-behind-beyond” doesn’t seem to be an appropriate response. But as stated, these two expressions are never used. In fact, a serious literature has been formed around this choice. To list the preferences are as follows: “Beyond the truth/post-truth/untruth/beyond reality/after reality/untrue/beyond real/after real/unreal”. While the prefix of “post” indicates that something is losing its effect, it also refers to a new situation or stage that is distinct and permanent. This usage also causes to be used as a noun and a noun of the aforementioned situation, which doesn’t show parallelism with the adjective structure grammatically. Some researchers realize this risk and want to cover the concept post-reality/post-truth/post-true. However, this usage has created a world of thought that can cause new confusion aside from clearing up misunderstandings. Because, as stated before, it’s not simple enough to be explained by leaving a part of the word that is meant to be explained with the concept (Llorent 2017: 9; Terzi 2020: 80-86).

Due to difficulties and confusion, the number of intellectuals who use the concept one-on-one without spoiling it’s not few. A few names, such as Lee McIntyre and Yalin Alpay, agree on the expression “trivialization of truth” instead of post-truth. Although it’s the most appropriate expression in terms of capturing the spirit of the word and being thematic, we consider with caution, its grammatical incompatibility since the word is an adjective and its inability to fully embrace the discussion topics to its narrow content. We propose to use the concept as its in original form to describe the meaning world of concept as its protection with more optimistic expression.

3. History of the Concept and its Use in Eminent Writings.

Tesich, who used the concept for the first time in 1992, explains: Either because it happened right after the Vietnam War, which was full of his own crimes and revelations, and it was very annoying to us, or because Nixon was forgiven too quickly, we escaped from the truth. Truth, however real and vital to our national health, became synonymous with bad news in our minds and we no longer want to hear bad news. We have set our sights on the government to protect us from the truth. (...) The consequences of this were severe. We have become the kind of people that totalitarian monsters can only dream of. Until now all dictators had made great efforts to hide the truth. We were saying by our actions that this effort was no longer needed, that we had developed an internal mechanism by which we could easily deny any truth of the slightest importance. We had decided, very radically, that we wanted to live in a post-truth world of our own free will, indeed as a free people (Tesich 1992: 1).

Oxford dictionaries define the concept as follows: *Conditions relating to or implying that objective facts are not as effective in shaping public opinion as appealing to emotions and personal beliefs*. It's underlined that the "post" suffix here is used to indicate that the truth has fallen into disrepute and lost its importance, rather than to indicate that we are "past" the truth in the temporal sense.

It seems important to examine the meanings given in the prominent texts to show importance of concept, its usage patterns and interaction network. It should be noted that its very difficult to come up with definition can meet this widespread meaning network. Before examining the words or various phrases chosen to meeting word, it should be said that the preferences don't often parallel the fact that the word is an adjective in the original. When the definitions were examined, it was seen that the answers given were more of a name. Using the concept as a book title, Ralph Keyes pointed out that the word has a place in the literature as an adjective with the expression "post-truth era". The fact that the word was then used very closely by other authors is a clear indication of the correctness of this opinion (Keyes 2006).

4. On the Causes of the Post-truth Age

4.1. Cognitive Biases and Ego Defences

This structure is one of the deepest roots that leads to the post-truth era and has not been overcome in both physiological and cognitive development processes. Cognitive biases are claimed to be ingrained in the brains of each of us and proof that we do not act rationally in every process as is thought. It should be noted that the number of studies on this situation, which especially attracts the attention of psychologists, is increasing (McIntyre 2019: 51). The first of these mechanisms can be summarized as "people not inclined to admit that they are wrong because they believe that they are very intelligent beings". According to thesis, which also points a psychological process, the subject is happy or takes pleasure when his assumptions about subject are correct, but when the opposite happens, a serious psychological tension arises. This argument ultimately leads "how can I be very intelligent being and believe something that's not true or untrue?" knotted in the question (McIntyre 2019: 52). The tension in question can push people into a range of behaviours, starting with "ego-defences" and leading a variety of conformity seeking. Festinger points out that during this period, from the moment when the person starts to feel relatively worthless, until he proves himself an important being again, more than eliminating the dissonance, the sense of self-worth is tried to be re-established or preserved (Festinger 1957: 3).

When it comes to cognitive biases, the other case that should be mentioned is the assumption of "seeking social harmony", which is thought to be more dominant than the first case. According to scientists, the mental wish or desire to be compatible with those you are attached to more dominant than personal harmony put forward in first argument. People seek a consensus in this direction as much as, or even more intensely than the consistency between their own opinions.

Cognitive processes such as seeking the truth, being convinced that one has found it, or distinguishing it from others, as can be seen, refer to more complex process than

anticipated. For example, the type of cognitive bias called “source amnesia” is a hassle that can be said to be “accepting information that is heard much and often more quickly when heard at a later time”. According to this form of cognitive conflict, also called the “repetition effect”, a strong tendency to believe in this claim occurs when the source of something that has been read from any source, heard from anywhere or from anyone is not remembered.

Another cognitive difficulty that can keep people from the truth is the cognitive structure of people who start with a final decision on a topic without doing any research. This mechanism also poses a serious threat to a main transition such as post-truth. A directed consciousness, ready to believe in certain thing, more difficult to perceive facts contrary to this opinion than unbiased mind.

4.2. Social Media and Disinformation

The first key indicator associated with the rise of the post-truth situation is social media, understood as a homogeneous technological actor. Once hailed as an empowering democratic force, connecting the world through global connectivity and participation, social media has been increasingly reshaped as a destabilizing entity: reach and accessibility have also created ways in which fake news and other forms of malicious content can spread.”

With the increase in the use of social media, it is easily seen that social networks are involved in the process of producing and disseminating news. News or events that have the potential to affect the masses can go from spark to flame in a very short time. Social media users, who are now involved in the news production process, undoubtedly exercise their right to freedom of thought and expression. Of course, every social media user's news or event is accurate, non-objective, ethical, etc. We can't expect him to share. For this reason, as Rochlin stated, facts and evidence have left their place to personal beliefs and feelings (Rochlin 2017).

5. Science Affected by the Confidence Depression

The harsh criticisms made by intellectuals, including philosophers of science, towards scientific knowledge, the confident attitude of “being a reliable way” from modernity that science can explain an absolute reality has suffered a serious erosion. The loss of power in science after religion and philosophy means there is no trace or root left to understand the world. The picture of new world can now draw as follows, if there is no single valid theory against reality, then all views are equal. As Feyerabend has stated, in democratic and liberal societies, people will now able to determine their preferences according to principles they want. Other fields besides science, alternative medicine techniques, astrology, and divination besides medical science, have had opportunity to coexist. The change in perception of the universe, motion becoming a central phenomenon, even reasonable arguments mean nothing more than a transformation of the “mobile army of metaphors” describing things. It is no longer possible to rank comments in any way, as there is no such principle as “approaching reality” to create hierarchy.

It is necessary to continue the criticism of science without denying the value of science, and its indispensable place in modern life, even by looking for ways to conduct more reliably. Leaving "pure reality or absolute truth" to the monopoly of scientific knowledge will cause serious crises. It should not be overlooked in other fields of knowledge other than scientific knowledge; specific problems cannot be overcome by other disciplines are discussed, and the results obtained here fulfil subjective or social tasks. Leaving human life under the sway of a discipline is also threatening.

Finally, it should be emphasized that the distinction between scientific and non-scientific shouldn't trivialized. It seems dangerous to distinguish between these two discourses based on the perception that they have only a fifty percent equal probability of truth. The global climate crisis, which McIntyre also used in his analysis, and the debates that occupied the agenda of the US media for a long time are the best examples of this situation (McIntyre 2019: 81).

6. How Guilty Is Postmodernism?

It is now taken for granted that postmodernism creates a dispersed and uncertain web of thought. Although there are common characteristics that can be considered as an "anti-essentialist", "anti-foundationalist" and "anti-centrist" thought in which pluralism, difference and contingency are emphasized in many fields such as science, politics, literature, art and philosophy, there is a distinct difference in the methods and tools used in this direction. there is distinction. After the proclamation of the crisis of the legitimacy of knowledge (Lyotard 1990: 14-16), fields including scientific knowledge have undergone a paradigmatic transformation. In this context, the radical stances of the philosophers, who are roughly mentioned together with this view, have been effective in establishing a cause-effect relationship between Postmodernism, which has evolved into a popular way of doing philosophy day by day, and post-truth. This effect, for example, "every claim will be accepted as truth in its own context", "there is no ground on which various views can be reconciled or even compared", "there are incommensurable arguments in every view" and "where every view contains an a priori element and there can be no pure and independent experience". " is explained through theses. Especially the attack on the privileged position of natural sciences is considered dangerous by some names. For example, McIntyre's following statements are clear indications of this concern: "If postmodernists were content with interpreting literary texts, even the symbols behind our cultural behaviours, it would not be a problem, but they were not satisfied with that. Next, they went after the natural sciences." (McIntyre 2019: 120-121). The thinker, who finds the dissemination of the thesis that knowledge is a "social construction" especially disturbing, wants to read the post-truth era on the struggle between people who want to obtain a universal truth and postmodernists, starting with an empirical experience. In fact, McIntyre goes one step further and makes a radical assumption about the nature of this relationship by claiming that "postmodernity is the spiritual father of the post-truth situation" (McIntyre 2019: 264). The famous American thinker, cognitive scientist Daniel Dennett, who has established a similar relationship, has shown postmodern thought and postmodernists directly responsible for the arrival of the post-truth era, during an interview in which he

evaluated postmodern thought and especially the Brexit process, Donald Trump and his policies. Considering the dimensions of the epistemological crisis, Dennett, who made the analogy of "murder" about what was done against the truth, argued that the ironic, cynical and indifferent attitudes of the philosophers listed in this group were really bad (Carole 2017: 9). Maurizio Ferraris, on the other hand, has placed this thought at the source of responsibility by pointing out that the "myth of truth/objectivity" has been overcome with postmodern thought, "perceptions have become more valuable than data", but as postmodernist thinkers have suggested, emancipation has not yet occurred (Ferraris 2014: 3).

It would be wrong to show postmodernism as the cause of the current situation, to say that the experiences stem from a philosophical ground and that philosophers have made serious mistakes in terms of coming to this moment. Even if it is mentioned that there are some thinkers who put forward a theoretical skepticism with its radical dimensions, and the effects of the claims of these names are strong, it can easily be said that the targeted moment is not the current situation. In fact, it should be mentioned that there are articles by some important philosophers in which they express their reservations about the formation of the mental state peculiar to the post-truth age and give serious warnings about this issue. In addition, it should also be investigated how correct it is to think that these people, who do not have any purpose to gain knowledge, know the names or works of the mentioned philosophers.

Conclusion

Truth is a vital element that is sought or must be sought in every age. Ideas such as contingency, relativism, social construction, endless interpretation and decentralization seem to have created chaos rather than freedom. For example, even the discussion about whether statistical data about a subject or how one feels about it is more important is sufficient to understand the extent of the pains and aftereffects of the post-truth era. In addition, such attitudes cannot be called bullshit because people have been able to implement a series of actions that follow, such as spreading their opinions quickly and influencing others.

The spirit of the post-truth age takes place as a new formula for dictating the practice of various forms of domination and forms of ideological superiority to lesser groups by directly attacking political life. The dynamic of political functioning in democratic societies passes through the knowledge level of the people. Only the decisions of a community that can make its choices properly can be taken seriously and put into practice. In this regard, it should be ensured that the right information flow and a certain public transparency are established. It should be reminded again that the media should act consciously and act responsibly about journalism. Social media constitutes an important information network, but it has become a serious threat in terms of bringing unconfirmed information into circulation and manipulating public perception as it is discussed throughout the text. In order to use this medium for its benefits, it is necessary to increase the literacy of users towards the digital world. In addition, the reactions of conscious users may cause news producers to spruce up themselves. Otherwise, the disappearance of the line between news and opinion brings with it a serious crisis.

In the post-truth age, the problem is more moral than epistemological. People are not aware of what the truth is, or at least that there is something negative about their assumptions, but they deliberately choose this way. A person who deliberately lies and bends the truth is aware of the truth. An honest person, on the other hand, has adopted the principle of expressing what he believes and taking action according to his strong justifications in this direction. But the bending of the truth also poses serious problems for honest people.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aristoteles (2006). *Metafizik*. (çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (2007). *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*. (çev. O. Özgül). İstanbul: Say Yayınları.
- Asch, S. E. (1955). Opinions and Social Pressure. *Scientific American*, N/V. 193, 31-35.
- Asch, S. E. (1956). Studies of independence and conformity: I. A minority of one against a unanimous majority. *Psychological monographs: General and Applied*, 70(9),1.
- Bacon, R. (1900). *Opus Maius*. (çev. J. H. Bridges). Oxford.
- Baç, M. (2021). Hakikatin Savuşturulması, Ötelenmesi ve Geri Dönüşü Üzerine. *Pasajlar, Post-Truth Çağı*. 4, 17-35.
- Bagdikian, B. H. (2004). *The New Media Monopoly*. Boston: Beacon Press.
- Ball, J. (2017). *Post-truth: how bullshit conquered the World*. UK: Biteback Publishing.
- Bernays, E. (1928). *Propaganda*, New York: H. Liveright.
- Boney, N. (2018). *After the Fact: The Erosion of Truth and the Inevitable Rise of Donald Trump*. New York: Prometheus Books.
- Carole, C. (2017). I begrudge every hour I have to spend worrying about politics. *The Guardian*. Erişim Tarihi: 20.03.2019 (<https://www.theguardian.com/science/2017/feb/12/daniel-dennett-politics-bacteria-bach-back-dawkinstrump-interview>).
- Chen, T. (2017). Is postmodernism to blame for post-truth? *Philosophy Talk*. Erişim Tarihi: 05.08.2022. (<https://www.philosophytalk.org/blog/postmodernism-blame-post-truth>).
- Cornford, F. M. (2012). *Platon'un Bilgi Kuramı*. (Çev. A. Cevizci). Gündoğan Yayınları.
- Debord, G. (2012). *Gösteri Toplumu*. (Çev. A. Emekçi & O. Taşkent). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Dunning, D. (2005). *Self-insight, roadblocks and detourson the path to knowing thyself*. Newyork: Psychology Press.
- Dunning, D., Heath, C., Suls, J. M. (2004). Flawed Self-Assessment Implications for Health, Education, and the Workplace. *Psychological Science In The Public Interest*, 5(3), 69-107.
- Eagleton, T. (1999). *Postmodernizmin Yanılsamaları*. (Çev. M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Feldman, R. (2009). *The Liar in Your Life, The Way to Truthful Relationships*. New York: Hachette Book Group.
- Ferraris, M. (2014). *Manifesto of new realism* . (Trans. Sarah De Sanctis). USA: State University of New York Press.

- Festinger, L.A. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Feyerabend, P. (1991). *Özgür Bir Toplumda Bilim*. (Çev. A. Kardan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Feyerabend, P. (1996). *Yönteme Karşı*. (Çev. E. Başer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2001). *Kendini Bilmek*. (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Om Yayınevi.
- Foucault, M. (2003). *Cinselliğin Tarihi*. (Çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi*. (Çev. F. Keskin). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2019). *Özne ve iktidar*. (Çev. F. Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Guthrie, W.K.C. (1971). *The Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Han, B. C. (2015). *The Transparency Society*. (Trans. E. Butler). California: Stanford University Press.
- Heidegger, M. (2004). Hakikatin Özü Üzerine (çev. N. Aday). *Tezkire Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, 36-37, 125-148.
- Heywood, A. (2004). *Political Theory an Introduction*. London: Palgrave Macmillan.
- Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Hyvönen, M. (2018). As a matter of fact: journalism and scholarship in the post-truth era. (ed. Michael A. Peters vd.) *Post-Truth, Fake News Viral Modernity & Higher Education* (p. 121-133). Singapur: Springer
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2006). *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Kahneman D., Tversky, A. (1974). Judgement Under Uncertainty: Heuristics and biases. *Science*. 185(4157), 1124-1131.
- Kant, I. (2002). *Theoretical Philosophy After 1781*. (Ed. H. Allison & P. Heat). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kakutani, M. (2019). *Hakikatin Ölümü, Trump Çağında Yalancılık Sanatı*. (Çev. C. Mizrahi). İstanbul: Doğan Kitap.
- Keyes, R. (2006). *The Post-truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. US: St. Martin's Publishing Group.
- Keyes, R. (2019). *Hakikat Sonrası Çağ, Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma*. (Çev. D. Özçetin). Ankara: Delidolu Yayınları.
- Kuhn, T. S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Çev. N. Kuyaş). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Kuhn, T. S. (2008). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (Çev. N. Kuyaş). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Kruger, J. & Dunning, D. (1999). Unskilled And Unaware Of It: How Difficulties In Recognizing One's Own Incompetence Lead To Inflated Self-Assessments. *Journal Of Personality And Social Psychology*. 77(6), 1121-1134.

Lakatos, I. (2014). *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*. (Çev. D. Uygun) İstanbul: Alfa Yayınları.

Lambeth, E. B. (1998). Public Journalism As A Democratic Practice. *Assessing Public Journalism*. (Ed. Lambeth, Edmund B. Philip E. Meyer and Esther Thorson), Columbia and London: University of Missouri Press.

Llorente, A, J. (2017). The post-truth era: reality vs. perception. *UNO*, N. 27, 8-10.

Locke, J. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. (Çev. V. Hacıkadiroğlu). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Lyotard, J. F. (1990). *Postmodern Durum*. (Çev. A. Çiğdem). İstanbul: Arı Yayınları.

Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çev. T. Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

McIntyre, L. (2018). *Post-truth*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

McIntyre, L. (2019). *Hakikat Sonrası*. (Çev. M. F. Biçici). İstanbul: Tellekt.

Milgram, S. (1963). Behavioral Study of Obidence. *Journal of Abnormal and Psychology*. 67(4), 371-378.

Milgram, S. (1965). Liberating Effects of Group Pressure. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1 (2), 127-134.

Newman, S. (2006). *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*. (Çev. K. Kızıltuğ). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

O'Connor, D. J. (1975). *The Correspondence Theory of Truth*. London: Hutchison.

Platon (2002). *Devlet*. (Çev. S. Eyuboğlu & M. A. Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Platon (2014). Theaitetos (çev. M. Gökberk). *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ramsey, F. P. (1927). Facts and Propositions. *Aristotelian Society Supp*. 7(1), 153-170.

Rorty, R. (1979). *Philosophy and The Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press.

Rorty, R. (1995). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schindler, S. (2020). The Task of Critique in Times of Post-truth Politics. *Review of International Studies* Review of international Studies, 46 (3), 376-394.

Şerif M., Şerif, C. W. (2006). Sosyal Normların Oluşumu ve Otokinetik Etki Deneyi (çev. M. Atakay & A. Yavuz). *Otoriteryen Kişilik*. İstanbul, 127-187.

Terzi, A. (2020). Post-Truth Kavramı ve Türkçe Karşılıkları Üzerine. *Türk Dili*. S. 820, s. 80-86.

Tesich, S. (1992). *A Government of Lies*. The Nation.

Tesich, S. (2021). Yalanlar Rejimi (çev. E. E. Ercan). *Cogito, Hakikat Sonrası*. 104, 23-29.

Virilio, P. (2003). *Enformasyon Bombası*. (Çev. İ. K. Şahin). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Wason, P. C. (1960). On the Failure to Eliminate Hypotheses in a Conceptual Task. *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 12, 129-140.

Wittgenstein, L. (2000). *Felsefi Soruşturmalar*. (Çev. D. Kanıt). İstanbul: Küyerel Yayınları.

Word of The Year. Erişim Tarihi: 09.07.2022 (<https://languages.oup.com/word-of-the-year>)

Zarzalejos, J. A. (2017) Communication, Journalism And Fact-Checking. *UNO*. N. 27, 11-13.

<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/posttruth> (Erişim Tarihi: 21.02.2022)

<https://www.aa.com.tr/tr/dunya/zuckerberg-ozur-diledi/1153990#:~:text=Zuckerberg%2C%20yalan%20haberler%2C%20se%C3%A7imle re%20etkiler,%C3%B6z%C3%BCr%20dilerim.%22%20ifadesini%20kulland%C4%B1>. (Erişim Tarihi: 09.03.2022)

<https://www.ensonhaber.com/teknoloji/facebook-algoritmasi-ofke-ve-yalan-haberleri-destekliyor> (Erişim Tarihi: 09.03.2022)

<https://evrimagaci.org/semantik-doygunluk-ve-donusum-etkisi-ust-uste-cok-defa-tekrar-edilen-kelimeler-neden-anlamini-yitiriyor-veya-anlam-degistiriyor-3761>. (Erişim Tarihi: 19.02.2023)

<https://www.mepanews.com/yaniltici-gerceklik-etkisi-surekli-tekrar-etmek-yalanin-dogru-kabul-edilmesine-neden--29751h.htm> (Erişim Tarihi: 19.02.2023)



KAYGI: YAYIN İLKELERİ

1. “Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi” (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla “Kaygı”, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esâsen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşerî bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır.

3. Dergide akademik / bilimsel nitelikteki “Araştırma Makalesi” ve “Kitap Değerlendirme” çalışmaları yayımlanır.

4. Dergiye Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca (ve “Editör Kurulu”nun kararına bağlı olarak diğer dillerde) yazılmış eserler kabul edilir. Gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.

5. Gönderilen Türkçe çalışmalarda “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalı; çalışmalar dergi “Yazım Kuralları”na göre hazırlanmalıdır. Türkçe eserlerde, İngilizce “Özet / Abstract” yanında, metnin “uluslararası” dolaşımını güçlendirmek için, “Genişletilmiş İngilizce Özet / Summary” bulunması zorunludur. “Genişletilmiş İngilizce Özet,” Türkçe metnin yaklaşık % 25’i kadar olmalı; bu açıdan tıpkı Türkçe metinde olduğu gibi alt başlıklar ve atıflar içermelidir. Yazar(lar)dan beklenen, Türkçe metindeki argümantasyon yapısını, olabildiğince net bir biçimde, “Genişletilmiş İngilizce Özet”de vermeleridir. Bu kısım, “Kaynakça”dan önce, metnin sonuna eklenmelidir [Not: “Genişletilmiş İngilizce Özet”in, eser “Hakem Süreci” neticesinde “Yayın Kurulu” tarafından kabul edildikten sonra gönderilmesi gerekmektedir. Buradaki dil kontrolü (proofreading) vb. hususlar yazarın sorumluluğundadır. Dil açısından yetersiz olan makaleler dil geçerliği sağlanana kadar yayımlanmaz].

6. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Editör Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeden geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır. Bu süreçte ise “çift kör hakemlik” sistemi uygulanır. Bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Editör Kurulu” karar verir.

7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Editör Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergiye ulaştırılmalıdır.

8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.

9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, “Kaygı” dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

10. Metnin editoryal değerlendirme süreci başlatılmadan önce tüm yazarlarla “Telif Sözleşmesi” yapılmaktadır. Bu sözleşmenin yazar tarafından onaylanıp, editörlere iletilmesi sonrasında yazının süreci başlatılır.

11. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.



KAYGI: PUBLICATION RULES

1. “Kaygi. Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy” (e-ISSN: 2645-8950), “Kaygi” in short, is published biannually in “March” and “September.”

2. To be submitted, articles need to be related to fields of social sciences and humanities with philosophical and theoretical content.

3. Research articles and book reviews are published so long as they meet academic and scientific criteria.

4. Articles in Turkish and English are accepted (acceptance of other languages depends on the decision of the “Board of Editors”). The submitted articles must not have not been previously published in another journal, submitted for publication or accepted for publication.

5. Works submitted in Turkish must include an “Abstract” and “Keywords” in both English and Turkish; and should be prepared in accordance with the “Writing Rules” of the journal. Turkish works should also include an “Extended English Abstract (Summary)” in addition to the English “Abstract” in order to facilitate international circulation of the text. “Extended English Abstract (Summary)” should be approximately 25% of the Turkish text; it should include subheadings and citations, as in the Turkish text. In the “Extended English Abstract (Summary)” the author(s) is expected to mirror the structure of argumentation of the original Turkish text as clearly and closely as possible. This part should be appended to the text before the “Bibliography” [Note: The “Extended English Abstract (Summary)” must be sent after the work is approved for publication by the Editorial Board as a result of the peer-review process. Proofreading etc. are the author’s responsibility. Articles that are inadequate in terms of language are not published until the language is improved].

6. As a first step, all submitted articles are reviewed by the “Board of Editors” in terms of content, academic originality, contribution to the field, spelling, and similar aspects. Then the peer review stage starts for those that qualify, as a double-blind peer reviewing process. To be admitted to publishing, both referees who review the article have to give unanimous approval. In the case of only one referee approving the publication, the article is sent to a third referee. Then, taking into consideration of this third review, the “Board of Editors” decides whether to publish or reject the article.

7. After due processes, the “Board of Editors” decide whether to publish the article (as it is submitted, or after some adjustments) or not, and the author(s) are informed about this decision. When adjustments are required, the new version of the article has to be submitted within a month.

8. The legal responsibility of the articles published in the journal belongs entirely to the author(s) and the views and opinions expressed in the articles do not reflect the opinions or position of “Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy” or the “Editorial Board.”

9. No royalties are paid to the author(s) for published articles. In this respect, the copyrights of published work are deemed to have been transferred to Kaygi, regardless of there being an open statement or not [This also means that the authors have accepted the Open Journal Systems (OJS) regulations of Tübitak DergiPark].

10. A “Copyright Agreement” with the authors is concluded before the editorial review process begins. The process starts once the author approves the agreement and informs the editors of this approval.

11. Provided that the source is indicated, quotations can be made from the works published in the journal.