

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

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy
Archives de Philosophie
Archiv für Philosophie

Sayı/Issue: 58, Yıl/Year: 2023



İSTANBUL
UNIVERSITY
PRESS

Dizinler / Indexing and Abstracting

DOAJ

SOBIAD

The Philosopher's Index

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

SOBIAD

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



Sahibi / Owner

Prof. Dr. Hayati DEVELİ

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

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Murad OMAV

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

Yazışma Adresi / Correspondence Address

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

Yayıncı / Publisher

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

Baskı / Printed by

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

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

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

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



DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor in Chief

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

Baş Editör Yardımcıları / Co-Editors-in-Chief

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

Doç. Dr. Murad OMAY - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- necati.omay@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

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

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

Doç. Dr. Murad OMAY - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- necati.omay@istanbul.edu.tr

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

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

Editöryal Asistan / Editorial Assistant

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

Dil Editörleri / Language Editors

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

Rachel Elana KRİSS - İstanbul University, İstanbul, Türkiye - rachel.kriss@istanbul.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Enver ORMAN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - enver.ormanistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Uğur EKREN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - ugur.ekrenistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Yücel YÜKSEL - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - yyukseistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Cüneyt KAYA - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - mckayaistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Abdurrahman ALİY - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - aliyistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - mehmet.gunencistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Nedim YILDIZ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - nedimyildizistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - husariistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Nazlı İNÖNÜ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - ninonuistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ertan KARDEŞ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - ertan.kardesistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Sanem Yazıcıoğlu VAN DER HEIDEN, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- sanemy@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Cahid ŞENEL - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - csenelistanbul.edu.tr

Doç. Dr. Egemen KUŞÇU - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - egemenkistanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Vedat KAMER - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - vkameristanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Arzu İBİŞİ TEMELLİ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - arzu.ibisiistanbul.edu.tr



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Bilimde Değerlerin Rolü Işığında Bilime Güven <i>Trust in Science in Light of the Role of Values in Science</i> Faik Kurtulmuş	1
Bileşimsellik İlkesinin Önemsizliği Üzerine <i>On the Triviality of the Principle of Compositionality</i> Tolgahan Toy	23
Kamusal Alana Eşit Katılımın Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Özelinde Tartışılması <i>A Discussion on Equal Participation in the Public Sphere in Terms of Gender Equality</i> Hediye Dumlu	39
Antik Yunan Tarihinin "Sınırlarında": Karatani ve İsonomi <i>On the Borders of Ancient Greek History: Karatani and Isonomy</i> Şilan Kesler	61
Yalanlar, Hikayeler ve Argümanlar: Asil Yalansız Bir Kallipolis Mümkün Mü? <i>Lies, Stories, and Arguments: Can A Callipolis Exist Without the Noble Lie?</i> Tonguç Seferoğlu	89
Aristoteles'in Kategoriler'i Formlar Teorisini Nasıl Eleştirir? <i>How Does Aristotle's Categories Criticize the Theory of Forms?</i> Zeynep Duran	111
İbn Sînâ'nın Aristotelesçi Zaman Kavramını Yorumlaması <i>Avicenna's Interpretation of the Aristotelian Concept of Time</i> Ahmet Alperen Can	135
Yalçın Koç'un Aşkınlık Anlayışı Çerçevesinde Yenidoğanlara ve Hayvanlara Dair Bilinç Çalışmalarındaki Eksiklikler: Aşkınlık, Dil ve Tecrübenin Biricikliği <i>Deficiencies in Consciousness Studies on Newborns and Animals from Yalçın Koç's Perspective of Transcendence: Transcendence, Language and the Uniqueness of Experience</i> Baran Bingöl	159
Kum Tanelerini Saymak: Latin Şiirinde Özne Zaman Algısına Kavramsal Metafor Açısından Bakış <i>Counting Grains of Sand: A Glance at the Subjective Perception of Time in Latin Poetry from the Perspective of Conceptual Metaphor</i> Ekin Öyken, Elif Buse Güven Günay	179



Bilimde Değerlerin Rolü Işığında Bilime Güven

Trust in Science in Light of the Role of Values in Science

Faik Kurtulmuş¹ 



¹(Dr. Öğr. Üyesi), Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye

ORCID: F.K. 0000-0002-0973-7610

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Faik Kurtulmuş

Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye

E-posta/E-mail:

afaikkurtulmus@sabanciuniv.edu

Başvuru/Submitted: 26.04.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:

16.05.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:

18.05.2023

Kabul/Accepted: 16.05.2023

Atıf/Citation: Kurtulmuş, Faik. "Bilimde Değerlerin Rolü Işığında Bilime Güven" *Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy*, 58 (2023): 1-21. <https://doi.org/10.26650/arc.1288215>

öz

Günümüz bilim felsefesi, sosyal ve etik değerlerin bilimsel akıl yürütmedeki kaçınılmaz rolünü vurgulamaktadır. Değerlerin bu rolü, toplumun bilime güveninin hangi temeller üzerine inşa edilmesi gerektiği sorusunu gündeme getirir. Bu makale, bu soruya cevap sunan üç yaklaşımı sunup değerlendirmektedir. Yüksek epistemik standartlar yaklaşımına göre, bilim insanları sadece oldukça kesin sonuçları halkla paylaşmalıdır. Bu makale, bu yaklaşımın sadece tümevarımsal riskler konusunda bize yardımcı olduğunu, diğer epistemik riskler konusunda aydınlatıcı olmadığını savunur. Bu yaklaşımın diğer bir eksiği ise bazı durumlarda bilimsel bulguların yetersiz kullanılmasına yol açmasıdır. Demokratik değerler yaklaşımı, bilimsel araştırmaların demokratik süreçler ışığında belirlenen değerleri kullanması gerektiğini ileri sürer. Bu makale, bu yaklaşımın bilimin uluslararası ve zamanlar arası doğasıyla gerilim içinde olduğunu ve pratik açıdan eksikleri olduğunu savunur. Boulicault ve Schroeder'in önerdiği karma yaklaşım, ilk iki yaklaşımın unsurlarını ve Wilholt'un metodolojik konvansiyonların önemine dair gözlemlerini harmanlar. Bununla birlikte, bu yaklaşım üç yaklaşımın faydalarını bir araya getiremez. Bu yaklaşımın diğer bir sorunuysa üç farklı yaklaşımın aynı anda kullanılmasının güçlüğüdür. Makale, bu yaklaşımların hiçbirinin kapsamlı bir çözüm sunmadığı sonucuna varırken, etkili bir çözümün yerine getirmesi gereken temel kriterleri sunar. Bu kriterler arasında pratik uygulanabilirlik, bilimsel bilgiyi tam olarak kullanma, sadece tümevarımsal risklerin değil, genel olarak epistemik risklerin başarıyla yönetilmesi, bilimin sosyal organizasyonu ile uyum ve teşvik uyumluluğu bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilim, değerler, bilime güven, tümevarımsal risk, epistemik risk

ABSTRACT

The philosophy of science has recently highlighted the ineliminable role of social and ethical values in scientific reasoning, which poses challenges for ensuring trust in science. This article evaluates three approaches to building public trust in science, given the role of values. According to the high epistemic standards approach, scientists should only share results with the public that are highly certain. This paper argues that this approach doesn't address all types of epistemic risks and can lead to underutilization of scientific findings. The democratic values approach maintains that scientific research should use democratically determined values. This paper argues that, while this approach addresses the shortcomings of the first approach, it also creates difficulties in the international and intertemporal coordination of research and has practical shortcomings. The hybrid approach offered by Boulicault and Schroeder



combines elements of the first two approaches with Willhott's insights about the role of methodological conventions. However, it fails to combine the benefits of these approaches. The classification of research into discrete categories, essential for executing this approach, also proves to be difficult. The paper concludes that none of these approaches offers a comprehensive solution and highlights the key criteria that an effective solution should fulfill. These criteria include being applicable, fully utilizing scientific knowledge, addressing not just inductive risks but epistemic risks broadly, being aligned with the social organization of science, and being incentive-compatible.

Keywords: Science, values in science, trust in science, inductive risk, epistemic risk

EXTENDED ABSTRACT

There is a growing consensus in philosophy of science that values play an ineliminable role in scientific reasoning. According to Douglas' (2009) argument from inductive risk, when deciding whether to prioritize avoiding false negatives or false positives in accepting a hypothesis, scientists need to take into the account the social and ethical consequences of these errors. Biddle and Kukla (2017) have argued that epistemic risks exist not just in inductive inferences but also in the construction of scientific models, the operationalization of concepts for scientific research, and data characterization.

The ineliminable role of values in science creates various problems for trust in science. As Willhott (2013) observed, the cognitive division of labor requires scientists to trust other scientists. However, when each scientist makes these value choices themselves, it becomes difficult for scientists to rely on others and coordinate their research. Willhott has suggested that methodological conventions help overcome this coordination problem by implicitly imposing a set of value choices on scientists. Irzik and Kurtulmus (2019) have drawn attention to the role values have in bringing about public trust in science. They observed that laypeople will have reasons to consider scientists' value choices when laypeople need to make practical decisions based on science and when values have a bearing on one's methodological choices in research.

While Irzik and Kurtulmus (2019) and Willhott (2013) have discussed the relationship between the role of values in science and trust, they have not offered a normative account of how values *should* be managed to build public trust in science. This article discusses and evaluates three normative approaches that seek to provide foundations for public trust in science given the ineliminable role of values in science in light of these considerations.

John's (2015) high epistemic standards approach maintains that scientists should only share results with the public that are highly certain. This approach enables members of the public to rely on scientists without having to consider their values, since highly certain results would be of use to them whatever their values happen to be. This approach also helps scientists coordinate their research activities and not have to consider the values of the public when conducting their research. Despite its advantages, this approach has two shortcomings. First, it does not help with all kinds of epistemic risks. For instance, it cannot offer guidance on many of the value choices

that need to be made in scientific modeling. Second, it can result in the underutilization of scientific findings when high epistemic standards are unattainable despite the science nevertheless being able to provide useful guidance to the public.

According to Schroeder's (2021) democratic values approach, scientific research should be shaped by the democratic values of a society as determined through democratic processes or surveys. This proposal overcomes both shortcomings of the high epistemic standards approach. It covers all forms of epistemic risk and can also help one make use of science in conditions of uncertainty. However, it has its own problems. The fact that democratic values can be different for each country would make international scientific collaboration more difficult. Given that democratic values can change, Schroeder's approach also risks creating an intertemporal coordination problem for scientists who need to rely on past research. It also suffers from practical difficulties. Determining the democratic values that should guide scientific research and ensuring that scientists adhere to these values are far from straight forward. The help this approach offers laypeople is also limited. Even if citizens know that research has been conducted in line with democratic values, what this entails for their practical decisions is not easy to tell.

Boulicault and Schroeder (2021) offer a hybrid approach that draws from Wilholt's (2013) insights into the role of methodological conventions, John's (2015) high epistemic standards approach, and Schroeder's (2021) democratic values approach. In cases of low practical importance, the high epistemic standards approach should be used. In situations where scientific knowledge is widely accepted as being highly relevant for practical decisions, the democratic values approach should be used. In cases where research is of moderate practical importance or where disagreement exists about its practical importance, methodological conventions developed by scientist should be used.

This hybrid approach aims to combine the advantages of all three while avoiding their disadvantages. However, given that the value of the high epistemic standards approach relies on its uniform application, it cannot do that. A second difficulty is that research in one category will employ research from others. Thus, keeping the value choices in the different categories isolated as required by this approach would also be impossible.

Although this paper's primary conclusion is predominantly negative (i.e., none of the examined approaches offer a comprehensive solution), its critical analysis has identified the key criteria a successful solution must fulfill. An effective solution should (a) be applicable by scientists and laypeople who will rely on their findings, (b) enable society to fully utilize available scientific knowledge, (c) address all types of epistemic risks, (d) be compatible with the social structure of science and its cognitive division of labor, and (e) remain incentive-compatible.

Giriş

Günümüzde salgınlardan küresel ısınmaya kadar birçok toplumsal sorunla mücadelede bilim önemli bir rol oynuyor. Bu sorunlara bilim ışığında geliştirilen çözümlerin demokratik meşruluğu ve toplumun büyük kesimlerince destek görmesi için bilimin güvenilir olması ve toplumun da bilime güven duyması gerekiyor. Bu nedenle bilime güven son yıllarda hem sosyal bilimlerde hem de felsefede önemli bir araştırma konusu haline geldi.¹

Toplumun bilime güveni hakkındaki felsefi literatür bireylerin bilime duydukları güveni belirleyen sosyal ve psikolojik unsurların ne olduğundan çok bilime güvenin hangi şartlarda rasyonel olduğu sorusu üzerine eğilmektedir. Bu literatürde son yıllarda önem kazanan sorulardan biri bilimde etik ve sosyal değerlerin rolü ile bilime güven arasındaki ilişki olmuştur. Günümüz bilim felsefesinde etik ve sosyal değerlerin sadece hangi konuların çalışılacağını değil kullanılan kavram ve ölçümleri, metodolojik seçimleri ve bilimsel modellerin inşasını da etkilediği kabul edilmektedir. Eğer değerler bilimsel araştırmada bu kadar önemli bir rol oynuyorsa hangi değerler ışığında yapılan araştırmalar toplum açısından güvenilirlerdir? Ve bilimsel araştırmada hangi değerlere başvurmak gereklidir? Bu makale bu sorulara cevap sunan üç farklı yaklaşımı—Stephen John'un yüksek epistemik standartlar yaklaşımı, Andrew Schroeder'in demokratik değerler yaklaşımı ve Marion Boulicault ile Andrew Schroeder'in karma yaklaşımı—sunup değerlendirecektir.

Makalenin birinci bölümü kısaca bilimde değerlerin oynadığı rolü açıkladıktan sonra bilimde değerlerin rolüyle bilime güven arasındaki ilişkiyi ortaya koyacaktır. Makalenin ikinci bölümü John'un, üçüncü bölümü Schroeder'in, dördüncü bölümüyse Boulicault ile Schroeder'in önerilerini sunup tartışacaktır. Makalenin sonuç bölümü, makalenin bu üç yaklaşıma getirdiği eleştiriler ışığında bilimde değerlerin rolüyle uyumlu ve toplumun bilime güvenini sağlayacak olan ideal yaklaşımın yerine getirmesi gereken kıstasları sunacaktır.

1. Bilimde değerlerin rolü ve güven

Bilim değerlerle şekillenen sosyal bir faaliyettir. Bilimin sosyal organizasyonu bilim insanlarının belli etik değerler ışığında hareket etmesini gerektirir. Bu değerler hem bilim insanlarının birbirleriyle hem de toplumla ilişkisini şekillendirir. Örneğin, evrensellik normu, bilim insanlarının bilimsel iddiaları bilim insanlarının ulus, ırk gibi sosyal özelliklerinden bağımsız bir şekilde değerlendirmesini gerektirir.² İnsan katılımcılar üzerinde yapılan deneylerde deneklerin haklarına saygı gösterilmesi, onların aydınlatılmış onamının alınması gerekir.³ Değerler sadece

1 Bkz.: Naomi Oreskes, *Why Trust Science?*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2021); Torbjørn Gundersen vd., "A New Dark Age? Truth, Trust, and Environmental Science," *Annual Review of Environment and Resources* 47, no. 1 (2022): 5–29.

2 Robert King Merton, "The Normative Structure of Science," in *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 270. Merton hakkında faydalı bir değerlendirme için bkz. Ömer Faik Anlı, "Bilim Sosyolojisi Bağlamında Bilimin Dışsal Belirleyenleri Olarak Değerler," *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 9, no. 36 (2013): 77–99.

3 David B. Resnik, *The Ethics of Science: An Introduction* (London: Routledge, 1998), 117.

bilim insanlarının diğer bilim insanları ve toplumla ilişkisini şekillendirmez. Bilim insanları ve içinde yer aldıkları toplumun sosyal ve ahlaki değerleri hangi bilimsel problemler üzerinde çalışılacağını etkiler.⁴ Bilimsel araştırma sürecinde basitlik (simplicity), verimlilik (fruitfulness) gibi bilişsel (cognitive) değerlerin rolü olduğu da genel olarak kabul görmektedir.⁵ Bu makalede güvenle ilişkisi üzerinde durulacak olan ise bilimin iç evresinde (örneğin, bilimsel kanıtların tanımlanması ve yorumlanmasında) sosyal ve ahlaki değerlerin oynadığı roldür. Bu yaklaşım bilimin iç evresinin değerlerden bağımsız olması gerektiğini savunan anlayışı (value free ideal) reddeder.

Heather Douglas ve Helen Longino'nun çalışmaları ışığında şekillenen son yılların bilim felsefesi literatüründe, değerlerin bilimin iç evresinde de kaçınılmaz bir rol oynadığı kabul görmüştür.⁶ Bilime güven ile bilimde değerlerin rolü arasında öne çıkan Douglas'ın yaklaşımı olduğu için, bu yaklaşımı kısaca özetlemek gerekir.

Douglas, Rudner'in 1953 yılında yayınlanan makalesindeki tümevarımsal risk (inductive risk) argümanını geliştirmektedir.⁷ Tümevarımsal akıl yürütmelerde sahip olduğumuz kanıtlar, hipotezlerin kabulünü mantıksal olarak gerektirmez. Bu nedenle elimizdeki kanıtlar ışığında bir hipotezi kabul ettiğimizde hata yapma ihtimalimiz hep vardır. Doğru olan bir hipotezi yanlışlıkla reddetmemiz (false negative) ya da yanlış bir hipotezi yanlışlıkla kabul etmemiz (false positive) riski vardır. Bu iki riski aynı anda en aza indirmek mümkün olmadığından bir hipotezin reddi ya da kabulü için uygun olan standartları belirlerken hangi tür hatayı yapmamanın daha öncelikli olduğuna karar vermek gerekir. Bu karar sırasında sosyal ve ahlaki değerler önemli bir rol oynar.⁸

Tümevarımsal risk argümanını aşaların güvenliği üzerine yapılan araştırmalar üzerinden örneklendirebiliriz. Bir aşının güvenli olup olmadığına karar vermek istediğimizi düşünelim. Sıfır hipotezimiz (null hypothesis) aşının ciddi bir yan etkisi olmadığı olsun. Sıfır hipotezini reddetmek için bir p-değeri belirlememiz gerekir.

0,01 ve 0,05 p-değerleri arasında seçim yaptığımızı varsayalım. P-değeri olarak 0,01'i seçtiğimizde yanlış pozitif ihtimali (yani aşı güvenli olduğu halde aşının güvensiz olduğu sonuca varma ihtimali) yükselir. P-değeri olarak 0,05'i seçtiğimizdeyse yanlış negatif (yani aşı güvenli olmadığı halde güvenli olduğu sonucuna varma) ihtimali yükselir.

4 Max Weber, *Methodology of Social Sciences*, (Somerset: Taylor & Francis Group, 1949); Philip Kitcher, *Science, Truth, and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

5 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd ed (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996).

6 Helen E. Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Heather E. Douglas, *Science, Policy, and the Value-Free Ideal* (Pittsburgh, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 2009). Bilimde değerlerin rolü konusuna kapsamlı bir giriş için bkz.: Kevin C. Elliott, *A Tapestry of Values: An Introduction to Values in Science* (New York, NY: Oxford University Press, 2017). Bilimin değerlerden etkilendiği gibi değerlerin de bilimden etkilendiğini savunan aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Mehmet Cem Kamözür, "Daha İyi Bir Yaşam Arayışımızda Bilimin Rolü: Bilim ve Değerler," *Vira Verita E-Journal*, no. 9 (2019): 90–105. Douglas'ın görüşlerinin önemli bir eleştirisi için bkz.: Gregor Betz, "In Defence of the Value Free Ideal," *European Journal for Philosophy of Science* 3, no. 2 (2013): 207–20.

7 Douglas, *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*; Richard Rudner, "The Scientist Qua Scientist Makes Value Judgments," *Philosophy of Science* 20, no. 1 (1953): 1–6.

8 Heather Douglas, "Inductive Risk and Values in Science," *Philosophy of Science* 67, no. 4 (2000): 559–79.

Farklı p-değeri seçimlerinin farklı toplumsal sonuçları vardır. P-değeri için 0,01'i seçtiğimiz takdirde toplumsal bir sağlık sorununa çözüm olabilecek bir aşırı boş yere reddetme ve sağlık sorununun daha uzun sürmesi riski doğar. P-değeri için 0,05'i seçtiğimizdeyse yan etkileri olan bir aşının kullanılmasına sebep olma riski ortaya çıkar. Douglas'a göre bu tür durumlarda farklı p-değerleri arasında seçim yaparken sosyal ve ahlaki değerlere başvurmak kaçınılmazdır.

Olası bir yanlış anlamayı engellemek için şunu vurgulamakta yarar var. Douglas'a göre bir hipotezin doğruluğunun sosyal ya da ahlaki sonuçları onu kabul ya da reddetmek için geçerli sebepler değildir. Değerler tek başlarına ve dolaysız bir şekilde bir hipotezin kabul ya da reddedilmesine etki etmemelidir. "Bu sonuç doğru olsa kötü olurdu, bu nedenle bu sonucu reddetmeliyiz" gibi bir düşünce bilimle uğraşmamızın temel sebebi olan dünyaya dair hakikatlere erişme amacına aykırıdır.⁹ Değerlerin bir hipotezin kabulü ya da reddine etkisi dolaylıdır. Olası hataların sonuçları ışığında bir hipotezi kabul ya da reddetmek için talep ettiğimiz kesinliği etkiler.¹⁰

Literatürde, değerlerin sadece tümevarımsal çıkarımlar yaparken değil araştırmanın birçok aşamasında önemli bir rol oynadığı iddia edilir. Biddle ve Kukla tüm bu riskleri içerecek daha geniş bir kavram olan "epistemik risk" kavramını önerir. Epistemik risk "bilgi pratiklerimizde herhangi bir yerde ortaya çıkan epistemik hata riskidir".¹¹ Bu kavramsallaştırmaya göre tümevarımsal risk epistemik riskin bir türüdür. Biddle ve Kukla'ya göre, değerlerin bilimsel sürece etkisi sadece hipotezlerin kabulü ya da reddini belirleyen istatistikî akıl yürütmenin getirdiği tümevarımsal riskle sınırlı değildir. Bunun dışında bilimsel model inşa süreçlerinde, kavramların bilimsel araştırma için işlemlendirilmesinde (operationalization) (örneğin enflasyonun tanımlanması¹²), bulguların tanımlanmasında (örneğin bir araştırmada patolojik analize tabi tutulan örnekte kanser bulgusuna hangi şartlarda karar verilmesi gerektiği gibi) da değer yargıları rol oynar.

Wilholt bilimde değerlerin rolü ile bilimde güven arasındaki ilişkiye bilim insanlarının birbirlerine güveni bağlamında dikkat çeker.¹³ Bilimsel araştırma büyük ölçekli bir bilişsel iş bölümüne (cognitive division of labor) dayanır.¹⁴ Bu iş bölümünün verimli işleme için bilim insanların birbirlerine güvenebilmesi, başka bilim insanlarının onlarla paylaştığı sonuçların güvenilir olduğuna inanması gerekir.¹⁵ Bir bilim insanının diğer bir bilim insanının bulgularına güvenmesinin şartı nedir? İlk akla gelen şart paylaşılan sonucun doğru olma olasılığının yeterince yüksek ("reliable enough") olmasıdır. Wilholt, tümevarımsal risk ışığında bu şartın

9 Douglas, *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*, 102.

10 Douglas, *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*, 96.

11 Justin B. Biddle ve Rebecca Kukla, "The Geography of Epistemic Risk," *Exploring Inductive Risk: Case Studies of Values in Science*, Der. Kevin Christopher Elliott ve Ted Richards (New York: Oxford University Press, 2017), 218.

12 Enflasyon tanımında değerlerin rolü için bkz.: Julian Reiss, *Error in Economics: Towards a More Evidence-Based Methodology* (London: Routledge, 2008), 23-60.

13 Torsten Wilholt, "Epistemic Trust in Science," *The British Journal for the Philosophy of Science* 64, no. 2 (2013): 233-53.

14 Philip Kitcher, *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions* (New York: Oxford University Press, 1993).

15 John Hardwig, "The Role of Trust in Knowledge," *The Journal of Philosophy* 88, no. 12 (1991): 693-708.

yetersiz olduğunu belirtir. Çünkü bu şart bir bilim insanının yanlış pozitif ihtimali mi yoksa yanlış negatif ihtimalini mi en aza indirdiğinde sonuçlarını paylaşmasının yerinde olduğu, hangi seçimi yaptığı takdirde başka bilim insanları için vardığı sonuçların kullanışlı olduğu sorusunu cevaplamamıştır.¹⁶ Eğer her bilim insanı hangi tür hatayı azaltmaya ne kadar öncelik vereceğine kendi karar verirse, bilim insanlarının başka bilim insanlarının paylaştığı sonuçları kendi araştırmalarında kullanmadan önce onların hangi değer yargılarına sahip olduklarını keşfetmeleri gerekir. Bu durumda bilim insanlarının diğer bilim insanlarının bulgularından faydalanması, onların sonuçlarına güvenmesi güçleşir. Ortaya bilim için hayati önem taşıyan bilişsel iş bölümünü tehdit eden bir koordinasyon problemi çıkar.¹⁷ Wilholt'a göre p-değerinin 0,05 olarak belirlenmesi gibi metodolojik konvansiyonlar bu problemin aşılmasını sağlar.

İrzık ve Kurtulmuş toplumun bilime güvenini ele aldıkları makalelerinde Wilholt'un gündeme getirdiği bilimde değerlerin rolü ile bilime güven arasındaki ilişkiyi toplumun bilime güveni açısından ele alır. İrzık ve Kurtulmuş, toplumun bir üyesinin bilim insanlarına güvenmesinin hangi şartlarda yerinde (well-placed/warranted) olduğunu inceledikleri makalelerinde, iki güven türü arasında bir ayrım yapar. Bunlardan ilki "temel epistemik güvendir" ("basic epistemic trust"). Bir bilim insanı, toplumun bir üyesiyle araştırmasının sonucu olan bir önermeyi paylaştığında, yerinde temel epistemik güvenin tesisi için aşağıdaki şartlar gereklidir:

1. Bilim insanı paylaştığı önermeye inanmaktadır, yani dürüsttür.
2. Bilim insanının paylaştığı önerme doğruluk ihtimali yüksek (reliable) bir araştırmanın sonucudur.
3. Toplumun üyesinin 1. maddedeki şartın yerine geldiğine inanmak için iyi gerekçeleri vardır.
4. Toplumun üyesinin 2. maddedeki şartın yerine geldiğine inanmak için iyi gerekçeleri vardır.¹⁸

Daha önceki tartışmamızda gördüğümüz gibi doğruluk ihtimali aynı olan araştırmalar tümevarımsal risk (yani yanlış negatif ve yanlış pozitif sonuçlardan hangisinden kaçınılmasının daha önemli olduğu) konusunda farklı seçimler barındırabilir. Bu tercihler toplumun üyelerinin sonuçlara duyacağı güveni etkileyebilir. Bunu aşî örneğiyle anlatabiliriz. Bir aşının güvenliği hakkındaki araştırmalardan haberdar edilen bir toplum üyesini tahayyül edelim. Eğer hastalık bu kişi ciddi bir risk içermiyorsa, bu kişi açısından aşî ile ilgili araştırmalarda aşının güvensiz olduğu halde güvenli bulunması, güvenli olduğu halde güvensiz bulunmasından daha ciddi bir risktir. Bu durumda paylaşılan araştırma sonuçlarına duyduğu güven araştırmanın içerdiği değer yargısından etkilenebilir. Bu nedenle bilimsel araştırmaları etkileyen değerlerin ne olduğu araştırmaya duyulan güvenle yakından ilgilidir.

16 Wilholt, "Epistemic Trust in Science," 236-42.

17 Wilholt, "Epistemic Trust in Science," 242.

18 Gürol İrzık ve Faik Kurtulmuş, "What Is Epistemic Public Trust in Science?," *The British Journal for the Philosophy of Science* 70, no. 4 (2019), 1149-50.

İrzık ve Kurtulmuş, toplumun üyeleriyle bilim insanlarının tümevarımsal riske dair değer yargılarının uyumlu olduğu durumlarda toplumun üyelerinin duyduğu güvene “güçlendirilmiş epistemik güven” (enhanced epistemic trust) adını verir. Yerinde güçlendirilmiş epistemik güven için temel epistemik güven için gereken şartlara ek olarak aşağıdaki iki şart gerekir:

5. Araştırma sonucunu paylaşan bilim insanı, araştırması sırasında metodolojik kararlar verirken tümevarımsal riske dair kararları toplumun üyesinin değer yargılarıyla uyumlu şekilde karar vermiştir.
6. Toplumun üyesinin 5. maddedeki şartın yerine geldiğine inanması için iyi gerekçeleri vardır.¹⁹

Aşı örneğinde gördüğümüz gibi, bu şartların yerine gelmesi toplumun üyelerine ek bir güvence sağlar ve bilim ışığında hayatlarını etkileyebilecek kararlar vermesini kolaylaştırır. Bu şartların yerine gelmediği durumlardaysa, toplumun üyelerinin bilimi reddetmedikleri halde bilimsel bulgular ışığında hareket etmek için daha fazla güvence talep etmesi makul olabilir.

İrzık ve Kurtulmuş’un temel ve güçlendirilmiş epistemik güven ayrımı ve bu ayrımın altında yatan argümanlar, kişilerin bilime duyduğu güvenin değer yargılarından etkilenmesinin bazı durumlarda rasyonel olduğunu gösterir. Bu durumda bilime güvenin sağlanması için bilimi etkileyen değerlerin nasıl belirlenmesi gerektiği sorusu önem kazanır. Hem Wilholt hem de İrzık ve Kurtulmuş, bilimde değerlerin rolü ile güven arasındaki ilişkiye dikkat çekse de toplumun bilime güveni için bilimin hangi değerler ışığında şekillenmesi gerektiği konusunda normatif bir öneri sunmazlar. Makalenin kalanında normatif bir öneri sunan, toplumun bilime güveninin tesisi için hangi değerlerin bilimi şekillendirmesi gerektiği sorusuna cevap sunan üç yaklaşımı değerlendireceğim.

2. Yüksek epistemik standartlar yaklaşımı

İlk değerlendireceğimiz yaklaşım olan John’un yüksek epistemik standartlar yaklaşımını sunmadan önce karşı çıktığı yaklaşımı sunmak yerinde olacaktır.²⁰ John’un Douglas’a atfettiği “değişken standartlar” (“floating standards”) yaklaşımına göre bilim insanları bilimsel bir iddiayı paylaşırken, hitap ettikleri kişilerin değer yargılarını kullanmalıdır.²¹ Daha önce başvurduğumuz aşı örneğiyle bu öneriyi daha somut bir şekilde anlatabiliriz. Eğer bilim insanlarının hitap ettiği kişiler için aşının yan etkileri önem taşıyorsa, araştırma sonuçlarını paylaşırken bunu hesaba katmalı ve sadece aşının yan etki riskinin çok düşük olduğundan (büyük ölçüde) emin olduklarında aşının güvenli olduğunu iddia etmelidirler. Eğer karşılarındaki kişiler için aşının yan etkilerine

19 İrzık ve Kurtulmuş, “What Is Epistemic Public Trust in Science?”, 1153.

20 Stephen John, “Inductive Risk and the Contexts of Communication,” *Synthese* 192, no. 1 (2015): 79–96; Stephen John, “From Social Values to P-Values: The Social Epistemology of the Intergovernmental Panel on Climate Change,” *Journal of Applied Philosophy* 34, no. 2 (2017): 157–71; Stephen John, “Epistemic Trust and the Ethics of Science Communication: Against Transparency, Openness, Sincerity and Honesty,” *Social Epistemology* 32, no. 2 (2018): 75–87.

21 John, “Inductive Risk and the Contexts of Communication,” 82.

değil aşının sağlayacağı koruma öncelikliyse, bilim insanlarının “Bu aşı güvenlidir” demek için aşının yan etkileri olmadığından bir önceki örnekteki kadar emin olmaları gerekmemektedir.

Değişken standartlar yaklaşımı uygulamada birçok problem yaratır. Öncelikle bu yaklaşım bilim insanlarına yerine getirmeleri güç bir görev verir. Bilim insanlarının bulgularının kimler tarafından, ne tür kararları vermek için kullanılacağını ve bu kişilerin hangi değerlere sahip olduğunu bilmesi neredeyse imkansızdır. Bu engeli aşım sadece bir grubun değerleri ışığında bulgularını paylaşırsalar da bilimsel yayının kamusal doğası nedeniyle bulguları sadece bu grupta değil tüm kamuyla paylaşılmış olur.²² Aynı bilimsel bulgunun farklı kişilerce ve farklı kararları verirken kullanılması bilimin kamusal doğasının engellenemez bir sonucudur. Bu nedenle, değişken standartlar yaklaşımı bilimsel bulgulardan faydalanacak olan toplum üyeleri için de güçlükler yaratır. Hangi bilim insanının hangi değerler ışığında açıklama yaptığını bilmeleri güçtür. Bilim insanları farklı değerler ve değişken standartlar ışığında açıklamalarda bulunduğu takdirde, hangi bilim insanlarına ve bilimsel sonuçlara güveneceklerini bilemezler. Tüm bunlara ek olarak bilim insanlarının farklı değerler ve bunlarla uyumlu değişken standartlar kullanması bilimin toplumsal hayattaki rolüne de zarar verir; bilim “siyasal tartışmalarda sabit bir nokta” işlevi göremez olur.²³

Bu sorunlar ışığında, John bilim insanlarının tek bir epistemik standart kullanması gerektiğini, bunun da “yüksek epistemik standartlar” olması gerektiğini savunur.²⁴ Bu öneriye göre bilim insanları bir bulguyu kamuyla paylaşmak için yanlış pozitif ve yanlış negatif ihtimalleri ve bunların sonuçlarını değerlendirmemelidir. Bunun yerine sadece yüksek derecede emin oldukları bulguları paylaşmalıdır.

Bu önerinin birçok avantajı vardır. Öncelikle bilim insanlarına değişken standartlar yaklaşımının getirdiği yükleri getirmez. Bilim insanlarının toplum üyelerinin değerleri ve bulgularının hangi amaçla kullanılacağı konusunda düşünmesi gerekmez, zira araştırmalarında her zaman yüksek epistemik standartlar kullanmaları gerekir. Bu yaklaşım bilim insanı olmayan vatandaşlara düşen yükü de hafifletir. Vatandaşların, bilim insanlarının hangi değerler ışığında araştırma yaptıklarını ve hangi epistemik standartlar ışığında bu bilgileri kamuyla paylaştıklarını bilmeleri gerekmez. Yüksek epistemik standartlar bilimsel bilginin kullanılacağı neredeyse tüm durumlar için yeterince yüksek olduğu için, kamunun paylaşılan bilimsel bilgiyi kullanmakta tereddüt etmesi gerekmez.²⁵ Yüksek epistemik standartlar sayesinde bilim kamusal tartışmalarda oynaması gereken rolü de oynayabilir. Yüksek epistemik standartlar sağlandığında, kamusal alandaki bilimsel bilgi hangi değerlere sahip olursa olsun tüm vatandaşlar için yeterli kesinlikte bir bilgidir.

Tüm bu avantajlarına rağmen, John’un önerdiği yaklaşımın iki eksiği vardır. İlk, yüksek epistemik standartlar yaklaşımı tümevarımsal risk konusunda bir çözüm sunsa da diğer epistemik

22 John, “Inductive Risk and the Contexts of Communication,” 84-6.

23 John, “From Social Values to P-Values,” 169.

24 John, “Inductive Risk and the Contexts of Communication”; John, “From Social Values to P-Values”.

25 John, “Inductive Risk and the Contexts of Communication,” 88.

riskler konusunda çözüm sunmaz.²⁶ Bunu Schroeder'in bir sonraki bölümde değerlendireceğimiz yaklaşımını geliştirirken verdiği bir örnekle anlatabiliriz.

Küresel Hastalık Yükü Çalışması (Global Burden of Disease Study) farklı hastalık, yaralanma ve risk faktörlerinin yarattığı zararı ölçmeyi amaçlayan bir araştırmadır. Araştırmacılar, 1996 yılında yayınlanan raporlarında, önceki çalışmalarda ruhsal bozuklukların yükünün eksik tahmin edildiğini belirtir. Schroeder'e göre eski tahminlerle yeni tahmin arasındaki fark, değer yargıları içeren iki tercihin sonucudur. Bunlar hastalık yüklerinin yaşa göre ağırlıklandırılması ve zaman olarak ilerideki fayda ve zararlar daha az ağırlık verilmesidir (discounting).²⁷ Bu değer yargılarını yansıtan metodolojik seçimler, genellikle yetişkinleri veya yaşı büyük çocukları etkileyen, ölüme değil sakatlığa neden olan ve olumsuz etkileri hastalığın başlangıcına yakın bir zamanda ortaya çıkan sağlık sorunlarına görece daha fazla ağırlık verilmesine sebep olmuştur.²⁸ Ruhsal bozukların bu üç koşulu da karşıladığı göz önüne alındığında, raporun onların getirdiği hastalık yükünü daha yüksek bulması hiç şaşırtıcı değildir.

Görüldüğü gibi, Küresel Hastalık Yükü Çalışması farklı değer yargıları ve onların etkilediği metodolojik seçimler sonucunda farklı sonuçlar veren bir araştırmadır. Fakat, John'un yüksek epistemik standartlar yaklaşımı bu örnekte bize yardımcı olmaz çünkü bu seçimlerden birinin diğerinden daha yüksek epistemik standartlar yansıttığını söylemek mümkün değildir. Yüksek epistemik standartlar yaklaşımı bu örnekteki türden değer yargılarının nasıl verileceği konusunda sessiz kalmaktadır.

Benzer bir sorun Harvard ve Winsberg'ün temsili risk ("representational risk") adını verdiği ve bilimsel modellerin inşasında ortaya çıkan epistemik riskler için de söz konusudur.²⁹ Temsili riskler, bilim insanlarının model inşa ederken yaptığı seçimlerin barındırdığı risklerdir. Temsili riskler, tümevarımsal riskteki gibi yanlış bir hipotezi yanlışlıkla kabul etmek veya doğru bir hipotezi yanlışlıkla reddetmek değildir. Temsili risk, amaçlarımız ya da modeli kullanacak aktörlerin amaçları açısından yetersiz olan temsil kararları vermektir.³⁰ Bir model oluştururken, modelleyicilerin değer yargısı barındıran birçok karar vermesi gerekir. Toplumun bilime duyduğu güveninin bir sorun haline geldiği iklim bilimi ve Covid-19 gibi konularda modeller önemli bir rol oynadığı için, modellerde değerlerin rolü ve güven ilişkisi önem arz etmektedir.

Harvard ve Winsberg'e göre model inşasında değerlerden etkilenen iki temel karar vardır. Bunlardan ilki modelde nelerin temsil edileceğidir.³¹ Örneğin, bir pandemiye karşı alınabilecek tedbirlerin sonuçlarını modelerken sadece sağlıkla ilgili sonuçları modelleyebileceğimiz gibi bu tedbirlerin sosyal ve ekonomik sonuçlarını da modelleyebiliriz. Benzer şekilde, farklı tedbirlerin

26 S. Andrew Schroeder, "Democratic Values: A Better Foundation for Public Trust in Science," *The British Journal for the Philosophy of Science* 72, no. 2 (June 1, 2021): 559.

27 Schroeder, "Democratic Values," 547.

28 Schroeder, "Democratic Values," 547.

29 Stephanie Harvard ve Eric Winsberg, "The Epistemic Risk in Representation," *Kennedy Institute of Ethics Journal* 32, no. 1 (2022): 1–31.

30 Harvard ve Winsberg, "The Epistemic Risk in Representation," 11.

31 Harvard ve Winsberg, "The Epistemic Risk in Representation," 2.

sonuçlarını modellerken, bu tedbirlerin farklı ekonomik sınıflara etkilerini modellemeyi ya da sınıf değişkenini modelin dışında bırakmayı tercih edebiliriz. Bu tercihler değer yargıları barındırır. Model inşasında ikinci temel karar ise temsil edilmesine karar verilen öğelerin nasıl temsil edileceğidir.³² Örneğin bir salgına karşı alınacak tedbirleri modellerken hastalığın bulaşıcılığı ile ilgili parametreleri seçmek gerekir. Özellikle, Covid-19 pandemisinin ilk zamanlarında olduğu gibi, hastalığın bulaşıcılığıyla ilgili belirsizliğin yüksek, elimizdeki verinin de kısıtlı olduğu durumlarda hastalığın bulaşıcılık oranını modellemek için hangi verilerin kullanılacağı da değer yargıları içeren bir karar olacaktır.³³

Tartışmamız açısından önemli olan nokta, bilimsel model inşasında neyin temsil edileceği ve nasıl temsil edileceği kararları konusunda yüksek epistemik standartlar yaklaşımının bize yol gösterememesidir. Bir pandemiye karşı alınabilecek tedbirler modellenirken alınabilecek tedbirlerin farklı ekonomik sınıflara etkisini modellemek ya da modellememek arasında epistemik standartlar açısından bir fark söz konusu değildir. Fakat bu kararlar değer yargılarını yansıtır.

Yüksek epistemik standartlar yaklaşımının ikinci eksiği, John'un da teslim ettiği gibi bazı durumlarda yüksek epistemik standartlara erişen bilimsel sonuç elde etmenin mümkün olmamasıdır.³⁴ Böyle durumlarda, bilim insanlarının ellerinde kamuya faydalı olacak bulgular olsa da yüksek epistemik standartlar yaklaşımını uyguladıkları takdirde bunları toplumla paylaşmamaları gerekir. Vatandaşların veya hükümetlerinin hızlı hareket etmesi gerektiğinde ve yeterli çalışma yapmak için zaman olmadığında, yüksek epistemik standartları karşılayan ve değer yargıları ne olursa olsun çoğu insan için kabul edilebilir bulguları kullanmak mümkün olmayacaktır. Bu da toplum olarak bilimsel bulgulardan yeterince faydalanamamamıza sebep olacaktır. COVID-19'a karşı kamusal tedbirleri şekillendiren bilim, özellikle salgının ilk dönemlerinde, bu türdendi. Bu şartlarda sadece yüksek epistemik standartlara ulaşan bulgularla hareket etmekte ısrar etmenin telafisi güç bedelleri olurdu.

3. Demokratik değerler yaklaşımı

Schroeder demokratik değerler yaklaşımını geliştirdiği makalesine kendi yaklaşımına alternatif olarak gördüğü iki yaklaşımın eleştirisiyle başlar. Kendi yaklaşımının amacı diğer yaklaşımların sorunlarını aşmak olduğu için Schroeder'in eleştirilerini kısaca özetlemekte fayda var.

Bilimsel araştırmalar değerlerden etkileniyorsa ve toplum bu değerlerin ne olduğundan haberdar değilse, toplumun bilime güvenmemesi makuldür. Schoeder'in ilk değerlendirdiği yaklaşım bu gözlemden yola çıkar ve bilim insanlarının toplumun güvenini kazanmak için bilimsel çalışmalarını etkileyen değerler konusunda şeffaf olmasını önerir. Schroeder'e göre bu yaklaşımın ilk problemi şeffaflığın değer anlaşmazlığı olan durumlarda etkisiz olmasıdır. Şeffaflık sayesinde bir araştırmanın paylaşmadığımız değerler ışığında yapıldığını öğrendiğimizde bu

32 Harvard ve Winsberg, "The Epistemic Risk in Representation," 2.

33 Eric Winsberg, Jason Brennan, ve Chris W. Surprenant, "How Government Leaders Violated Their Epistemic Duties During the SARS-CoV-2 Crisis," *Kennedy Institute of Ethics Journal* 30, no. 3 (2020), 228-9.

34 John, "Inductive Risk and the Contexts of Communication," 89.

araştırmaya güven duymayabiliriz. İkinci problem ise pratiktir. Bazı basit örneklerde şeffaflık sayesinde toplumun üyeleri değerlerin bilimsel araştırmayı nasıl etkilediğini görebilir. Fakat çoğu zaman değerler ve araştırma sırasında yapılan metodolojik seçimler arasındaki ilişki karmaşıktır. Bu ilişkiyi topluma anlatmak da güçtür. Bu gibi durumlarda bilim insanlarının toplumu, değerleri hakkında bilgilendirmesi, toplumun bilimsel sonuçlara güvenip güvenmemek konusunda karar vermesine yardımcı olmaz (Schroeder 2019: 550-1).

Schroeder'in eleştirdiği ikinci yaklaşım, bilime güven için Irzık ve Kurtulmuş'un güçlendirilmiş epistemik güven adını verdiği güven türünün şart olduğunu, yani bilim insanlarıyla onların bilimsel sonuçlarına güvenmesi gereken kişilerin değerlerinin uyumlu olması gerektiğini savunur.³⁵ Schroeder'e göre bu bazı durumlarda mümkün olabilir. Örneğin, çevreye hassas bir kişi bu hassasiyeti paylaşan çevreci kurumların kendi değerleriyle uyumlu değerler ışığında araştırma yaptığını düşünebilir. Fakat bu çözüm, sadece istisnai durumlarda geçerlidir. Çoğu bilimsel araştırma bu örnekteki gibi sahip olduğu değerler açık ve net olan kurumlar tarafından yapılmamaktadır. Araştırmayı etkileyen değerlerin aşikâr olmadığı durumlarda, araştırma sonuçlarını kullanacak olan kişilerin araştırmayı şekillendiren değerleri kendileri keşfetmeleri gerekir. Bu da gerçekçi bir beklenti değildir.

Bu yaklaşımın diğer bir sorunu da bilimin olumsuz bir şekilde siyasileşmesine sebep olma ihtimalidir. Toplumun farklı kesimleri kendi değerleriyle uyumlu bilimsel araştırmalara güvendiği durumda, bilim temelli politikalar oluşturmak güçleşebilir. Buna ek olarak kötü yapılmış bilim ile kişilerin değer yargılarını paylaşmayan ama iyi yapılmış bilim arasındaki ayrım sarsılabilir.³⁶ Bu da bazı grupların çıkarlarına ters düşen bilimsel bulguları reddetmesini kolaylaştırır.

Schroeder farklı bir yaklaşım önerir. Ona göre, bilimsel araştırmalar, bir toplumun değerleri ışığında şekillenmelidir. Bu değerlerin ne olduğu bazı durumlarda müzakereci demokratik süreçler bazen de anketlerle belirlenebilir. Bu değerlerin belirlenmesi sürecinde bir filtreleme mekanizması da gereklidir. Örneğin, ırkçılık gibi siyasi olarak meşru olmayan değerlerin ya da yanlış inançlara dayalı değerlerin dışarıda bırakılması gerekir. Bilim insanları araştırmalarında değerlere başvurmaları gerektiğinde demokratik süreçlerle belirlenmiş olan değerlere başvurmalıdır.³⁷

Schroeder önerdiği demokratik değerler yaklaşımının, makalesinde eleştirdiği yaklaşımların problemlerini büyük ölçüde aştığını savunur. Demokratik değerler yaklaşımı bilimsel bir bulguya güvenip güvenmeyeceğine karar vermesi gereken bir vatandaşın üzerindeki yükü hafifletir. Vatandaşların araştırmadaki metodolojik kararlar konusunda akıl yürütmesi, bu kararların hangi değerler ışığında yapıldığını anlamaya çalışması gerekmez.³⁸ Demokratik süreçlerle belirlenmiş değerlerin ne olduğunu bildiği takdirde, araştırmadaki değerleri de bilir. Bilimin siyasileşmesi problemi de aşılır. Bilim insanları demokratik değerler ışığında hareket ettiğinde, kendi değerleri ne olursa olsun iyi bilim yapıyorlarsa aynı sonuca varırlar. Bu sayede, örneğin, çevreci bilim insanları ile endüstriye sıcak bakan bilim insanları aynı sonuca varır.

35 Schroeder'in eleştirdiği bu yaklaşım John'un eleştirdiği değişken epistemik standartlar yaklaşımına benzer.

36 Schroeder, "Democratic Values," 551-3.

37 Schroeder, "Democratic Values," 553-4.

38 Schroeder, "Democratic Values," 555.

Hatırlanacağı üzere, Schroeder'e göre şeffaflık yaklaşımının problemlerinden biri bilim insanları ile onların bulguları ışığında hareket etmesi gerekenlerin değerlerinin uyumsuz olduğu durumlarda bu yaklaşımın yetersiz kalmasıydı. (Güçlendirilmiş epistemik güveni şart koşan yaklaşımsa bu sorunu aşsa da başka sorunlardan muzdaripti.) Demokratik değerler yaklaşımı bu sorunu kısmen aşar. Demokratik değerler toplumdaki bireylerin değerleri ışığında şekillendiği için birçok kişinin değeriyle uyumlu olacaktır. Fakat Schroeder'in teslim ettiği gibi, yine de bazı bireylerin değerleri demokratik süreçlerle belirlenen değerlerden farklı olabilir. Bireyler, paylaşmadıkları, Schroeder'in deyişiyle onlara "yabancı" değerler ışığında yapılan bilime neden güvenmelidir? Schroeder'e göre demokratik değerlere uygun olarak yapılan bilimsel araştırmalar, bu değerleri paylaşmayan kişiler için de meşruluğa sahiptir.³⁹ Schroeder durumu aşağıdaki şekilde özetler:

Bir açıdan, herkese kendi değerlerine uygun şekilde yapılmış, 'kişiselleştirilmiş' bilime erişim sunmak daha iyi olurdu. Fakat... bu her zaman uygulanabilir değildir. Pratik engeller var olduğu sürece herkesi memnun etmenin bir yolu yoktur. Demokratik değerler makul bir orta yoldur.⁴⁰

Schroeder yabancı değerler problemini tartışırken faydalı bir ayırım yapar. Bir böcek ilacının kullanımının serbest bırakılıp bırakılmayacağına karar verirken, zararsız olduğundan ne kadar emin olmamız gerektiğine demokratik değerler ışığında karar verdiğimizde, bu karar böcek ilacının zararlarından toplumun çoğundan daha fazla endişe eden bireyler için de meşrudur. Fakat aynı kişi, kişisel kararlar verirken bu bilimsel bulgulara güvenmemeyi, kendi bahçesinde bu ilacı kullanmamayı tercih edebilir.⁴¹ Bilimsel bulguların demokratik meşruiyetiyle bu bulguların bireyler açısından ne kadar güvenilir olduğu farklı meselelerdir.

Görüleceği üzere, Schroeder'in demokratik değerler yaklaşımının birçok avantajı vardır. Fakat ne yazık ki, tatmin edici bir çözüm sunmaktan uzaktır. Öncelikle, bilimin uluslararası bir faaliyet olması ve bilimsel sonuçların farklı ülkelerde kullanılacak olması demokratik değerler yaklaşımı için güçlükler yaratır.⁴² Burada iki farklı problem vardır. İlki, bilim insanlarının birbirlerine duyduğu güven ve bilimsel araştırmanın işleyişi ile ilgilidir. Wilholt'un vurguladığı gibi bilim insanlarının birbirlerinin bulgularını güvenle kullanması için onların hangi değerler ışığında hareket ettiğiyle ilgili fikri olması gerekir. Fakat her ülkenin bilim insanları kendi ülkelerinin demokratik değerleri ışığında hareket ederse bu güçleşir. Ortaya uluslararası bilimsel iş birliğini zorlaştıran bir koordinasyon problemi çıkar. İkinci problemse başka ülkelerdeki bulguları pratik kararları için kullanacak olan kişilere dairdir. Başka ülkede yapılmış bir bilimsel çalışma ışığında politika belirlemesi ya da kişisel kararlarını vermesi gereken kişilerin o araştırmanın yapıldığı ülkede belirlenen demokratik değerleri bilmesi gerekir. Bu da kolay değildir.⁴³

39 Schroeder, "Democratic Values," 556.

40 Schroeder, "Democratic Values," 556.

41 Schroeder, "Democratic Values," 557.

42 Marion Boulicault ve S. Andrew Schroeder, "Public Trust in Science: Exploring the Idiosyncrasy-Free Ideal," *Social Trust*, der. Kevin Vallier ve Michael Weber (New York, NY: Routledge: Routledge, 2021), 111.

43 Bu ikinci problem, Schroeder'in yaklaşımı için tek ülkede de olan demokratik değerlerin ne olduğunun anlaşılması

Bilimsel araştırma uluslararası olduğu kadar zamanlar arası (intertemporal) da bir faaliyettir. Geçmiş dönemde yapılan araştırmalar günümüzdeki araştırmalarca da kullanılır. Demokratik değerler yaklaşımıyla bilim zamanlar arası doğası arasında da gerilim vardır. Demokratik değerlerin bir kere belirlenip ilelebet öyle kalması mümkün değildir. Demokratik süreçlerle ortaya çıkan değerler zamanla değiştiği takdirde geçmişteki araştırma sonuçlarının kullanımı güçleşir, çünkü değerlerin değişmesiyle beraber onlar ışığında belirlenen metodolojik standartlar da değişecektir. Bu durumda geçmişten gelen bilimsel bulguların yeni değerler ışığında nasıl kullanılacağı sorunu ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, bilim insanları için zamanlar arası bir koordinasyon problemi ortaya çıkar.⁴⁴

Üçüncü olarak, Schroeder'in önerisinin de aşması gereken pratik güçlükler vardır. Bilimsel kararları şekillendirecek değerlerin demokratik yolla belirlenmesi güçtür. Toplumsal hayatı etkileyen bilimsel alanların ve verilecek kararların çeşitliliği ve hangi metodolojik kararların hangi değerlere hizmet ettiğinin karmaşıklığı düşünüldüğünde bu konuda iyi sonuç verecek demokratik süreçleri tasarlayanın ne kadar güç olduğu görülecektir. Buna ek olarak, Schroeder demokratik değerlere karar verildiğinde bilim insanlarının bu değerleri kabul edip onlar ışığında hareket edeceğini varsaymaktadır. Fakat bunu sağlamak ve sağlandığını takip etmek için hiçbir mekanizma önermez. Benzer şekilde demokratik değerler yaklaşımı, bilimi etkileyen ekonomik koşulları da göz ardı etmektedir. Günümüzde bilimsel araştırmalar büyük ölçüde özel sektör tarafından fonlanmaktadır.⁴⁵ Bu da özel sektör tarafından fonlanan araştırmaların demokratik değerler ışığında yapılmasının nasıl sağlanacağı sorusunu gündeme getirir. Eğer özel sektör tarafından yapılan araştırmalar da demokratik değerler ışığında yapılmazsa, Schroeder'in yaklaşımının beklenen sonuçları vermesi mümkün değildir. Bu nedenle, bilimi etkileyen maddi yapı değişmeden Schroeder'in demokratik değerler yaklaşımının hayata geçmesini beklemek gerçekçi değildir.

Demokratik değerler yaklaşımı vatandaşlara düşen yükü bazı açılardan azaltsa da tam da başarılı değildir. Vatandaşlar, araştırmaların demokratik değerler ışığında yapıldığını bilseler bile bunların ne olduğunu bilmeyebilirler. Örneğin, demokratik değerler ışığında yapılan bir araştırma "X böcek ilacı arı nüfusunu tüketir" diye bir bulguya ulaştığında, vatandaşlar bunun demokratik değerlerle uyumlu olduğunu bilse bile, bu sonucun ne kadar kesinlikle bilindiğini bilemezler.⁴⁶ Bu da onların bilimsel bulguları etkin bir şekilde kullanmasını zorlaştırır.

Son olarak, Schroeder'in demokratik değerler yaklaşımı günümüz demokrasilerinin içerdiği derin anlaşmazlık ve çatışmaları göz ardı etmektedir. Günümüz toplumlarında üzerinde genel

ve o değerleri paylaşmayan kişilerin yaşadığı problemin uluslararası veçhesidir. Bu devamlılığa dikkatimi çeken hakeme teşekkür ederim.

44 Kuhn'a göre geçmiş bilimsel kazanımlar yeni paradigmalara geçildiğinde kaybedilebilir; terk edilen paradigmanın sorularıyla beraber başarılı açıklamaları da geride bırakılabilir. Bilimin tarihsel gelişiminde kayıplar zaten varsa, Schroeder'in önerisinin getirdiği problem ne kadar önemlidir diye sorulabilir. İki durum arasındaki temel fark Kuhn'un bahsettiği kayıpların bir paradigmadan yenisine geçildiğinde, Schroeder için ortaya çıkan sorununun normal bilimin içinde ve sık sık olmasıdır. Bu benzerliğe dikkat çeken hakeme teşekkür ederim.

45 Philip Mirowski, *Science-Mart: Privatizing American Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).

46 Boulicault ve Schroeder, "Public Trust in Science," 112.

mutabakat sağlanan değerler ortaya çıkacağı konusunda ümitli olmak için pek sebep yoktur— özellikle de bu değerlerin çok soyut bir seviyede değil bilime dair kararları şekillendirecek somutlukta olduğu varsayıldığında. Schroeder bir noktada değerlerin çift modlu (bimodal) dağılımı olabileceğini teslim eder; bu tür durumlarda çoğul demokratik değerler vardır der.⁴⁷ Fakat birden fazla değer olduğunda bilimsel araştırmaların iki farklı değer sistemine uygun düzenlemesi gerekir ki bu da beraberinde birçok uygulama problemini getirecektir. Bu durumda, Schroeder'in önerisiyle aşmaya çalıştığı bilimin siyasileşmesi problemi de tekrar ortaya çıkacaktır.

4. Kişiden bağımsızlık idealinin karma (hybrid) uygulaması

Boulcault ve Schroeder'in "kişiden bağımsızlık ideali" (idiosyncrasy-free ideal) adını verdikleri yaklaşım, toplumun bilime güvenini Levi'nin yaptığı önemli bir ayırım üzerine inşa eder. Rudner'in tümevarımsal risk argümanını ve Jeffrey'nin Rudner'a cevabını değerlendirdiği makalesinde Levi, bilimsel araştırmalarda değerlerin rol oynamasıyla bilim insanlarının araştırma yaparken kendi değerlerine başvurmasının aynı şey olmadığını vurgular.⁴⁸ Bir hipotezin kabulü ya da reddi için ne kadar kesinlik gerektiği değer yargılarını yansıtsa da bu değerlerin bilim insanlarının birey olarak sahip oldukları değerler olması şart değildir. Bu değerler bilim camiasının belirlediği değerler de olabilir. Bu durumda farklı değerlere sahip iki bilim insanı, bilim camiasının değerleri ışığında belirlenen metodolojik standartlara uyduğu takdirde aynı sonuca varırlar.⁴⁹ Bu sayede değerden bağımsız bilim ideali (value free science) kısmen gerçekleşmiş olur. Bilimsel bir sonuç bizimle paylaşıldığında araştırmayı kimin yaptığı, araştırmayı yapanın değerlerinin neler olduğu bizim için önemsiz hale gelir.

Bu yaklaşıma göre, toplumun bilime güven duyabilmesi için gereken araştırmaların değerlerden bağımsız olması değil, kişilerin değerlerinden bağımsız olmasıdır. Bu sayede araştırma sonuçlarının bilim insanlarının birey olarak sahip oldukları değerler ışığında şekillenmesi riski ortadan kalkar.⁵⁰ Bilimsel araştırmalar bilim insanlarının birey olarak sahip oldukları değerlere göre şekillenmeyecekse ama yine de değerlerin bilimsel araştırmada oynadığı bir rol varsa, bilimsel araştırmalar hangi değerlere göre şekillenmelidir? Boulcault ve Schroeder bu soruya cevaben daha önceki bölümde tartıştığımız yüksek epistemik standartlar, demokratik değerler ve Wilholt'un metodolojik konvansiyonların güven için önemine dair gözlemlerini harmanlayan karma (hybrid) bir yaklaşım sunar.

Üç yaklaşım da kişiden bağımsızlık idealine uygundur çünkü hem yüksek epistemik standartlar hem demokratik değerler hem de metodolojik konvansiyonlar bilim insanlarının birey olarak sahip olduğu değerlerden bağımsızdır. Öte yandan, Boulcault ve Schroeder'e göre bu üç yaklaşım da tek başına yeterli değildir. John'un yüksek epistemik değerler yaklaşımı, daha önce de gördüğümüz gibi, yeterli kesinlikte sonuçlar olmadığında bilim insanlarının sessiz kalmasını gerektirir. Bu da bilimsel bulgular ışığında karar vermemiz gereken birçok durumda bilimden

47 Schroeder, "Democratic Values," 554.

48 Isaac Levi, "Must the Scientist Make Value Judgments?," *The Journal of Philosophy* 57, no. 11 (1960), 356.

49 Levi, "Must the Scientist Make Value Judgments?," 356.

50 Boulcault ve Schroeder, "Public Trust in Science," 105.

yararlanamamıza sebep olur. Schroeder'in demokratik değerler yaklaşımını uygulamak için bilime yön verecek demokratik değerleri belirlemek güçtür. Ayrıca, bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, John'un yaklaşımıyla karşılaştırıldığında, demokratik değerler yaklaşımı bilim insanı olmayan insanlar için bazı zorluklar içerir. Bilim insanları yüksek epistemik standartlar kullandığında, bilim insanı olmayan bireyler kendileriyle paylaşılan bilimsel bilgilerin pratik amaçları ne olursa olsun onlar için yeterli kesinlikte olduğunu bilebilir. Demokratik değerler yaklaşımı uygulandığıdaysa, aynı kişiler sadece bu bulguların demokratik değerler ışığında belirlenmiş metodolojik standartlara uygun olduğunu bilir. Bilimsel bulgular ışığında kendi hayatlarını etkileyecek bir karar verecekleri zaman araştırmayı etkileyen demokratik değerlerin ne olduğunu, bunun kendi kararları için ne anlama geldiğini araştırmaları gerekir. Bu da ortalama bir vatandaş için güçtür.

Boulcault ve Schroeder, bu iki yaklaşımın bilimin toplumdaki rolü hakkında farklı tahayyülleri yansıttığını belirtir. Yüksek epistemik standartlar yaklaşımının yansıttığı anlayışa göre "Bilimin amacı dünya hakkında son derece kesin gerçeklerin birikimi, yani neye inanacağımıza ve nasıl hareket edeceğimize karar verirken güvenle başvurabileceğimiz gerçeklere (veya gerçeğe olabildiğince yakın kanaatlere) ulaşmaktır".⁵¹ Demokratik değerler yaklaşımının yansıttığı anlayışa göreyse, "Bilimin amacı, hayatlarımızı iyileştirmek ve çevremizdeki dünya ile etkileşimlerimizi kolaylaştırmaktır".⁵² Bilimin toplumdaki rolüyle ilgili bu iki tahayyül de önemli doğrular içerdiğine ve bu tahayyülleri yansıtan demokratik değerler ve yüksek epistemik standartlar yaklaşımlarının da farklı artıları ve eksileri olduğuna göre, bu iki yaklaşımı birleştiren bir yaklaşım aramak gerekir.

Boulcault ve Schroeder'in önerisi bilimsel bilginin toplumdaki farklı rollerinin öne çıktığı bağlamlarda farklı yaklaşımların kullanılmasıdır. Pratik önemi düşük olan konularda, örneğin Jüpiter'in yörüngesinde yeni bir uydunun keşfine dair araştırmalarda, yüksek epistemik standartlar yaklaşımı kullanılmalıdır.⁵³ Bu tür durumlarda yüksek epistemik standartlar yaklaşımının talep ettiği kesinlik sağlanmadığı için toplumun bilimsel bilgiden faydalanamaması sorunu yoktur. Bu sayede yüksek epistemik standartlar yaklaşımının temel bir problemi aşılmış olur.

Bilimsel bilginin pratik kararlarımız için büyük önem taşıdığıнын genel kabul gördüğü durumlardaysa, örneğin bir kimyasal maddenin sağlığa zararlı olup olmadığı gibi sorularda, demokratik değerler yaklaşımına başvurulmalıdır.⁵⁴ Bu sayede yüksek epistemik standartlar yaklaşımının dezavantajı aşılmış olur. Bilimsel bilgi yüksek kesinlikte olmasa da toplumca kullanılır. Öte yandan, demokratik değerlere başvuru alanları sınırlandırıldığı için bu yaklaşımı uygulamakta karşımıza çıkan pratik sorunlar da bir nebze azalmış olur.

Bu iki kategoriye de dahil olmayan araştırma konuları da vardır. Bunlardan ilki araştırma sonuçlarının orta derecede pratik öneme sahip olduğu konulardır. Diğeriyse, araştırma

51 Boulcault ve Schroeder, "Public Trust in Science," 105.

52 Boulcault ve Schroeder, "Public Trust in Science," 105.

53 Boulcault ve Schroeder, "Public Trust in Science," 113.

54 Boulcault ve Schroeder, "Public Trust in Science," 113.

sonuçlarının pratik önemi konusunda mutabakat olmayan durumlardır. Bu orta kategoride ne yüksek epistemik standartların sağlanması ne de metodolojik kararların demokratik değerler ışığında şekillenmesi elzemdir. Önemli olan bilim insanlarının aynı standartlara riayet etmesi ve bilim içi bir koordinasyon problemi yaşanmamasıdır. Boulicault ve Schroeder, bu orta kategori için Wilholt'un gözlemlerinden yola çıkarak bilim insanlarının kendi belirlediği metodolojik konvansiyonların geçerli olmasını önerir.⁵⁵

Boulicault ve Schroeder makalelerinde önerdikleri yaklaşıma getirilebilecek iki eleştiriyi değerlendirir. İlk eleştiri, onların yaklaşımına göre bilim insanlarının tek bir epistemik standarda göre değil, birden fazla epistemik standarda göre hareket etmesinin gerekmesiyle ilgilidir. Bilim insanlarının bazı araştırma konularında yüksek, bazı araştırma konularındaysa demokratik değerler ışığında belirlenmiş daha düşük epistemik standartlar ışığında araştırma yapmaları gerekmektedir. Yazarlar, bilimin işleyişinin halihazırda da böyle olduğunu belirtir: Örneğin, yüksek enerji fiziğindeki araştırmalarda aranan kesinlik ile sosyal bilimlerde aranan kesinlik aynı değildir.⁵⁶

Bilimin farklı alanlarında farklı epistemik standartların kullanıldığı doğrudur. Fakat Boulicault ve Schroeder'in önerisini değerlendirirken bunun çok önemi yoktur. Önerilerin amacı daha önceki bölümlerde tartıştığımız farklı yaklaşımların olumlu yanlarını alıp olumsuz yanlarını dışarıda bırakmaktır. Pratik kararlarda etkisi az olan bilimsel araştırmalar için yüksek epistemik standartlar yaklaşımını kullandığımızda, bu yaklaşımın artularından faydalanmış olmayız. Yüksek epistemik standartlar yaklaşımının amacı, hatırlanacağı gibi, bilimsel bulguları kararlarında kullanacak kişilere bu sonuçların yüksek kesinliğe sahip olduğu garantisini sunarak bu sonuçları kullanmalarını kolaylaştırmaktır. Yüksek epistemik standartlar yaklaşımı pratik kararları etkilemeyen araştırmalarda kullanıldığında bu faydayı sağlamaz.

Demokratik değerler ve yüksek epistemik standartlar yaklaşımlarını harmanlamaya çalışırken, hangisinin ne zaman kullanılacağı konusunda bilimsel araştırmanın pratik önemine değil araştırmalarda ulaşılabilecek kesinliğe başvurmak önerilebilir. Yani, yüksek epistemik standartlara erişmek mümkünse bu yaklaşım, mümkün olmadıydaysa demokratik değerler kullanılsın denebilir. Bu sayede iki yaklaşımın da olumlu yanlarından yararlanmak mümkün olur. Fakat bunu pratiğe geçirmek daha güç olacaktır: Bilim insanlarının yaptıkları araştırmanın hangi yaklaşıma uygun olduğuna karar vermesi sonra da demokratik değerler yaklaşımını uygulamak gerekiyorsa buna başvurulması gerekecektir. Bu yaklaşım bilimsel bulgular ışığında pratik kararlar vermesi gerekenler için de güçlükler yaratır. Kendileriyle bir bulgu paylaşıldığında bunun yüksek epistemik standartları mı sağladığı yoksa demokratik değerlere mi uygun olduğunu bilmeleri güçtür. Demokratik değerler ve yüksek epistemik standartlar yaklaşımlarının olumlu yanlarını birleştiren karma bir yaklaşım oluşturmanın zor olması aslında şaşırtıcı değildir. Zira yüksek epistemik standartlar yaklaşımının sağladığı fayda tek bir epistemik standardın kullanılmasına dayanır.

55 Boulicault ve Schroeder, "Public Trust in Science," 114.

56 Boulicault ve Schroeder, "Public Trust in Science," 114.

Boulcault ve Schroeder'in değerlendirdikleri ikinci eleştiriye yaklaşımlarının uygulanabilmesi için araştırma konularının pratik etkilerine göre gruplandırılmasının zorluğudur. Örneğin, araştırma konusunun önemli pratik sonuçları olup olmadığına, bunun ışığında da demokratik değerlerin mi yoksa yüksek epistemik standartların mı geçerli olacağına karar verilmesi gerekmektedir. Boulcault ve Schroeder bu ayrımı Araştırma Etik Kurulları (Institutional Review Board) gibi kurumların yapabileceğini iddia eder.⁵⁷ Halihazırda bu kurullar değerlendirmelerinde araştırmaları üç kategoriye göre ayırmaktadır: değerlendirmeden muaf araştırmalar, hızlandırılmış değerlendirmeye tabi araştırmalar ve tam değerlendirilmesi gereken araştırmalar. Yazarlara göre, Araştırma Etik Kurulları bu ayrımı yaparken hangi araştırmanın hangi kategoride olduğu konusunda nadiren anlaşmazlığa düşer. Bu kurullar benzer bir ayrımı araştırmaların pratik önemi hakkında da yapabilir.

Araştırma konularının önemi konusundaki kategorizasyon ilk bakışta görüldüğü kadar basit değildir. Burada Jeffrey'nin Rudner'in argümanını eleştirdiği makalesinde dikkat çektiği bir noktayı hatırlamakta yarar var: Herhangi bir bilimsel araştırmanın sonuçlarının hangi kararlarda kullanılacağını, dolayısıyla olası sonuçlarının ne olduğunu önceden kestirmek neredeyse imkansızdır.⁵⁸ Jeffrey'nin vurguladığı nokta, aynı bulguların farklı kararlar için kullanılma olasılığıdır. Tartışmamızla daha yakından ilgili olan başka bir nokta ise bilimsel araştırmaların geçmiş çalışmalar üzerine inşa olmasıdır. Bunun bir sonucu Boulcault ve Schroeder'in önerisine göre farklı değerler ışığında şekillenmesi gereken araştırmaların birbirlerini etkilemesidir. Örneğin, pratik kararlara etkisi şüphesiz olan GPS (Küresel Konumlama Sistemi), Einstein'ın genel rölativite teorisi ışığında yapılan bazı düzeltmeler içerir.⁵⁹ Benzer şekilde, demokratik değerlere göre şekillenen araştırma sonuçları yüksek epistemik standartlara göre şekillenmesi gereken araştırma konularında kullanılabilir. Bu durumda, bu araştırma tam anlamıyla yüksek epistemik standartları sağlamamış olur. Diğer bir deyişle, bir kategorideki araştırma diğer bir kategorideki araştırmayı etkileyebildiği için kategorilerin değer yargılarını birbirlerinden izole etmek mümkün değildir.

Sonuç

Bu makalede bilimde değerlerin rolü dikkate alındığında bilime güvenin nasıl tesis edilebileceği sorusuna cevap arayan üç farklı yaklaşımı değerlendirdik. Tartışmamızın ulaştığı bir olumsuz sonuç var: Değerlendirdiğimiz hiçbir yaklaşım tam bir çözüm sunamamaktadır. Fakat bir de olumlu sonuç var. Farklı yaklaşımların bu makalede sunulan eleştirileri sorunuza getirilecek çözümün kıstaslarını ortaya çıkarttı. Bu son bölümde bu kıstasları özetlemeye çalışacağım.

Öne çıkan ilk kıstas çözümün bilim insanları ve onların bulgularından faydalanacak olan kişilerce uygulanabilir olması. Bilim insanlarının araştırmalarını şekillendirecek değerlerin

57 Boulcault ve Schroeder, "Public Trust in Science," 115.

58 Richard C. Jeffrey, "Valuation and Acceptance of Scientific Hypotheses," *Philosophy of Science* 23, no. 3 (1956), 241-2.

59 Bernard F. Schutz, *A First Course in General Relativity*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 113.

ne olduğunun belirlenmesi, bunun bilim insanlarına aktarılması, bilim insanlarının hangi araştırmalarda hangi değerlere göre hareket etmesinin gerektiğini bilmesi çok zor olmamalıdır. Benzer şekilde bilimsel bulguları pratik kararlarında kullanacak toplum üyelerinin de yaşayabileceği güçlükler hesaba katılmalıdır. Hangi bulguların hangi değerler ışığında yapılan araştırmaların sonucu olduğu ve bunun pratik kararları açısından öneminin ne olduğunu bilmeleri çok güç olmamalıdır.

İkinci kıstasımız bilimsel bilginin etkin kullanımıyla ilgilidir. Aradığımız çözüm bilim insanlarının ürettiği bilimsel bilgiyi mümkün olduğunca toplumun kullanımına sunmalıdır. Hatırlanacağı gibi, yüksek epistemik standartlar yaklaşımının bir sorunu bu yaklaşımın talep ettiği standartlara erişmeyen ama topluma faydası olacak bilgi olduğunda bu bilginin kullanılamamasıydı.

Üçüncü kıstasımız çözümün sadece tümevarımsal riski değil tüm epistemik riskleri kapsamasıdır. İklim bilimi ve epidemiyoloji gibi toplumun bilime güveninin önem taşıdığı alanlarda modellerin rolü hesaba katıldığında, özellikle modellerin içerdiği temsili riskin nasıl yönetileceği konusunda bir çözüm üretmek önemlidir.

Dördüncü olarak önerilen çözüm bilimin sosyal organizasyonu ile uyumlu olmalıdır. Daha önce vurguladığımız gibi bilim uluslararası ve zamanlar arası yardımlaşma içeren bir faaliyettir. Önerilen çözüm de bu gerçeğe uyumlu olmalıdır. Wilholt'un da vurguladığı gibi bilimde değerlerin yönetimi bilim insanlarının birbirlerine güveni ve bilimin bilişsel iş bölümünün verimliliği için önemlidir. Bu nedenle, önerilen çözüm bilimin işleyişi için şart olan güvene dayalı iş bölümünü korumaya özen göstermelidir.

Çözüm için beşinci kıstasımız teşvik uyumluluğudur (incentive compatibility). Önerilen çözümün bilim insanları tarafından kendiliğinden ve harfiyen uygulanacağını bekleyemeyiz. Araştırmalarda rol alacak değerler belirlendikten sonra bilim insanlarının bu değerlere uygun davranmasının nasıl sağlanacağı ve bu değerlere uygun davranmadığının nasıl gözlenebileceği üzerine düşünmek gerekir. Bilim insanlarının belirlenen değerler ışığında hareket etmesinin sağlanması, bilimsel araştırmaya ayrılan maddi kaynakların büyük ölçüde özel sektörden gelmesi nedeniyle iyice karmaşıklaşmaktadır.

Sonuç olarak, bu makalede değerlendirdiğimiz üç farklı yaklaşımın bilime güvenin tesis edilmesinde tam bir çözüm sunmadığını, bu bölümde saydığımız kıstasların hepsini aynı anda sağlayamadığını gördük. Belki ileride yapılacak çalışmalar, bu kıstaslara uygun, bilime güvenin sağlanması için etkili ve kapsamlı bir çözüm sunmayı başarabilir. Bu mümkün olmadığı takdirde hangi kıstaslara öncelik verilmesi gerektiği, hangilerinden feragat etmenin daha yerinde olacağına karar vermek gerekecektir.

Teşekkür: Cambridge Üniversitesi, Bilim Tarihi ve Felsefesi Bölümü'ndeki Bilimde Değerler Okuma Grubu üyeleri ve Stephen John'a bu makalenin konusu hakkındaki aydınlatıcı tartışmalarımız için ve Gürol Irzık'a makaleyle ilgili öneri ve eleştirileri için teşekkür ederim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Acknowledgements: I would like to thank the members of the Values in Science Reading Group at the Department of History and Philosophy of Science, Cambridge University, and Stephen John for our enlightening discussions on the subject of this article, and Gürol Irzık for his suggestions and criticisms about the article.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

- Anlı, Ömer Faik. "Bilim Sosyolojisi Bağlamında Bilimin Dışsal Belirleyenleri Olarak Değerler." *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 9, no. 36 (2013): 77–99.
- Betz, Gregor. "In Defence of the Value Free Ideal." *European Journal for Philosophy of Science* 3, no. 2 (2013): 207–20.
- Biddle, Justin B., ve Rebecca Kukla. "The Geography of Epistemic Risk." *Exploring Inductive Risk: Case Studies of Values in Science*, Derleyenler Kevin Christopher Elliott ve Ted Richards, 215–37. New York: Oxford University Press, 2017.
- Boulcault, Marion, ve S. Andrew Schroeder. "Public Trust in Science: Exploring the Idiosyncrasy-Free Ideal." *Social Trust*, Derleyenler Kevin Vallier ve Michael Weber, 102–21. New York, NY: Routledge: Routledge, 2021.
- Douglas, Heather. "Inductive Risk and Values in Science." *Philosophy of Science* 67, no. 4 (2000): 559–79.
- . *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*. Pittsburgh, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 2009.
- Elliott, Kevin C. *A Tapestry of Values: An Introduction to Values in Science*. New York, NY: Oxford University Press, 2017.
- Gundersen, Torbjørn, Donya Alinejad, Teresa Yolande Branch, Bobby Duffy, Kirstie Hewlett, Cathrine Holst, Susan Owens, vd. "A New Dark Age? Truth, Trust, and Environmental Science." *Annual Review of Environment and Resources* 47, no. 1 (October 17, 2022): 5–29.
- Harvard, Stephanie, ve Eric Winsberg. "The Epistemic Risk in Representation." *Kennedy Institute of Ethics Journal* 32, no. 1 (2022): 1–31.
- Hardwig, John. "The Role of Trust in Knowledge." *The Journal of Philosophy* 88, no. 12 (1991): 693–708.
- Irzık, Gürol, ve Faik Kurtulmus. "What Is Epistemic Public Trust in Science?" *The British Journal for the Philosophy of Science* 70, no. 4 (2019): 1145–66.
- Jeffrey, Richard C. "Valuation and Acceptance of Scientific Hypotheses." *Philosophy of Science* 23, no. 3 (1956): 237–46.
- John, Stephen. "Inductive Risk and the Contexts of Communication." *Synthese* 192, no. 1 (2015): 79–96.
- . "From Social Values to P-Values: The Social Epistemology of the Intergovernmental Panel on Climate Change." *Journal of Applied Philosophy* 34, no. 2 (2017): 157–71.
- . "Epistemic Trust and the Ethics of Science Communication: Against Transparency, Openness, Sincerity and Honesty." *Social Epistemology* 32, no. 2 (2018): 75–87.
- Kamözüt, Mehmet Cem. "Daha İyi Bir Yaşam Arayışımızda Bilimin Rolü: Bilim ve Değerler." *ViraVerita E-Journal*, no. 9 (2019): 90–105.

- Kitcher, Philip. *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions*. New York: Oxford University Press, 1993.
- . *Science, Truth, and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3. ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.
- Levi, Isaac. “Must the Scientist Make Value Judgments?” *The Journal of Philosophy* 57, no. 11 (1960): 345–57.
- Longino, Helen E. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Merton, Robert King. “The Normative Structure of Science.” *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, 267–78. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Mirowski, Philip. *Science-Mart: Privatizing American Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011.
- Oreskes, Naomi. *Why Trust Science?* University Center for Human Values Series. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2021.
- Reiss, Julian. *Error in Economics: Towards a More Evidence-Based Methodology*. London: Routledge, 2008.
- Resnik, David B. *The Ethics of Science: An Introduction*. London: Routledge, 1998.
- Rudner, Richard. “The Scientist Qua Scientist Makes Value Judgments.” *Philosophy of Science* 20, no. 1 (1953): 1–6.
- Schroeder, S. Andrew. “Democratic Values: A Better Foundation for Public Trust in Science.” *The British Journal for the Philosophy of Science* 72, no. 2 (June 1, 2021): 545–62.
- Schutz, Bernard F. *A First Course in General Relativity*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Weber, Max. *Methodology of Social Sciences*. Somerset: Taylor & Francis Group, 1949.
- Wilholt, Torsten. “Epistemic Trust in Science.” *The British Journal for the Philosophy of Science* 64, no. 2 (2013): 233–53.
- Winsberg, Eric, Jason Brennan, ve Chris W. Surprenant. “How Government Leaders Violated Their Epistemic Duties During the SARS-CoV-2 Crisis.” *Kennedy Institute of Ethics Journal* 30, no. 3 (2020): 215–42.



Bileşimsellik İlkesinin Önemsizliği Üzerine

On the Triviality of the Principle of Compositionality

Tolgahan Toy¹ 



öz

Anlambilimsel bileşimsellik ilkesi, herhangi bir ifadenin anlamının o ifadenin parçalarının anlamlarının bir fonksiyonu olduğunu bildirmektedir. İlke Gottlob Frege'nin dilsel anlamı fonksiyon argümanı uygulaması olarak ele alan çalışmalarına dayanmaktadır. Bileşimselliğin, Richard Montague ile birlikte biçimsel anlambilim içerisinde merkezi bir rol aldığı görülmektedir. Bileşimsellik ilkesi, dilsel yapı ve anlamsal yapı arasında homomorfik bir ilişki bulunduğunu bildirmektedir. İlkenin savunucuları bileşimselliğin dilin sistematik ve üretken yapısına önemli katkılar sağladığını iddia etmektedirler. Wlodek Zadrozny, bu görüşe karşı olarak, bileşimselliğin dilin sistematik yapısına herhangi bir katkı sağlamadığını iddia etmektedir. Zadrozny, iddiasını temellendirmek için, herhangi bir anlambilimsel yapının bileşimsel olarak kodlanabileceğini gösteren bir ispat ortaya atmıştır. Zadrozny herhangi bir anlambilimsel yapı için böyle bir anlam fonksiyonunun var olduğunu ise Peter Aczel'in iyi-yapılanmamış kümeler kuramına dayandırmaktadır. Çözüm Lemması bize böyle bir anlam fonksiyonunun var olduğunu bildirmektedir. Zadrozny'nin iddiasına karşı önemli bir itiraz bulunmaktadır. Elde edilen anlamsal yapının asıl anlamsal yapıyı kodlamak için yeterli olmadığı iddia edilmektedir. Bu iddianın temelinde eş anlamlılık olgusu bulunmaktadır. Eş anlamlı ifadelerin yer değiştirme ilkesine uymadığı, bileşimsel olmayan anlambilimsel yapıların elde edilen bileşimsel yapılar tarafından temsil edilemeyeceği iddia edilmektedir. Bu çalışmada, Zadrozny'nin ispatı incelenerek, eş anlamlılık üzerinden yapılan itiraz cevaplandırılmaktadır. İtirazın konusu olan eş anlamlılığın, anlambilimsel olarak korunması gereken bir özellik olmadığı iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bileşimsellik ilkesi, sistematiklik, eş anlamlılık, biçimsel anlambilim, iyi-yapılanmamış kümeler kuramı

ABSTRACT

The principle of compositionality states that the meaning of an expression is a function of the meanings of its parts. The principle is based on Gottlob Frege's works that consider linguistic meaning in the function-argument structure. Through Richard Montague, this principle has taken a central place in formal semantics. According to the principle, a homomorphic relationship exists between linguistic and semantic structures. Proponents of the principle argue that compositionality makes an important contribution to the systematic and productive structure of language. Contrary to this view, Wlodek Zadrozny has argued compositionality to not contribute to the systematic structure of language. To justify this claim, Zadrozny put

¹(Dr.), Ankara, Türkiye

ORCID: T.T. 0000-0002-7334-9911

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Tolgahan Toy
Ankara, Türkiye

E-posta/E-mail:

tolgahantoyboun@gmail.com

Başvuru/Submitted: 14.02.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:
20.02.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:
04.06.2023

Kabul/Accepted: 04.06.2023

Atıf/Citation: Toy, Tolgahan. "Bileşimsellik İlkesinin Önemsizliği Üzerine" *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy*, 58 (2023): 23-37.
<https://doi.org/10.26650/arc.1250850>



forward proof showing that any semantic structure can be encoded compositionally. Zadrozny also attributed the existence of such a semantic function for any semantic structure to Peter Aczel's non-well-founded set theory. The solution lemma informs one that such a meaning function exists. However, an important objection to Zadrozny's claim is found. The obtained semantic structure has been claimed to be insufficient for encoding the original semantic structure. The basis of this claim involves the phenomenon of synonymy. Non-compositional semantic structures in which synonyms do not follow the principle of substitution have been argued as being unable to be represented by compositional semantics. This work examines Zadrozny's proof and answers the objection by claiming synonymy, being the subject of this objection, is not a property that needs to be preserved.

Keywords: Compositionality, systematicity, synonymy, formal semantics, non-well-founded set theory

EXTENDED ABSTRACT

According to the principle of compositionality, the meaning of any expression is determined by the meaning of its parts. The principle is based on Gottlob Frege's analysis of linguistic meaning in the function-argument structure.¹ The principle has taken a central role in formal semantics with Richard Montague.^{2, 3} The principle of compositionality states that a homomorphism exists between syntactic structure and semantic structure. Let A be a set of expressions and F a set of syntactic operations. Similarly, let B be a set of meanings and G be a set of semantic operations. The principle of compositionality states a homomorphism to exist between the syntactic algebra, $\langle A, F \rangle$, and the semantic algebra, $\langle B, G \rangle$. Therefore, the meaning of an expression that results from applying the syntactic operation⁴ F_{γ} on expressions $\alpha_1, \dots, \alpha_n$ is computed as follows:⁵

$$\text{Meaning}(F_{\gamma}(\alpha_1, \dots, \alpha_n)) = G_{\gamma}(\text{meaning}(\alpha_1), \dots, \text{meaning}(\alpha_n))$$

The proponents of the principle claim that compositionality is the key mechanism behind the systematic and productive structure of languages.^{6, 7} Contrary to this view, Wlodek Zadrozny has argued that the compositionality principle does not contribute to the systematic structure of language.⁸ To justify his claim, Zadrozny put forward proof showing that any semantic structure can be encoded compositionally. Against Zadrozny's claim is the claim that the obtained compositional semantics cannot preserve the synonymy in the original semantics. This study examines Zadrozny's proof and answers the objection made over synonymy.

In order to express Zadrozny's proof, one first needs to construct an arbitrarily chosen semantic structure where:

M = an arbitrary set of meanings

1 Frege, "Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought," 21-23.

2 Montague, "English as a Formal Language," 188-221.

3 Montague, "Universal Grammar," 222-246.

4 The index in F indicates which of the operations in the set F is selected. Likewise, the expression G refers to the semantic operation corresponding to this syntactic operation.

5 Dowty, "Compositionality as an empirical problem," 33-34.

6 Fodor ve Pylyshyn, "Connectionism and cognitive architecture: A critical analysis," 124.

7 Pagin ve Westerstahl, "Compositionality ii: Arguments and problems," 267.

8 Zadrozny, "From compositional to systematic semantics," 341.

A = an arbitrary alphabet

$.$ = a binary operator

S = a set closure of A under the operator $(.)$

m = an arbitrary function from the set S to the set M

Zadrozny proposed the existence of a set M^* and a unique μ function that is defined from S to M^* , where μ has the following two properties:

1. $\forall s \forall t \mu (s.t) = \mu(s) (\mu(t))$
2. $\forall s \mu(s) (s) = m(s)$

The first property shows that for any two expressions s and t , the meaning of their syntactic combination can be computed through these two expressions' meanings. The meaning of the expression $s.t$ is the function application of s to t . Therefore, μ is a compositional semantic function. The second property shows that the original meaning function m can never be recovered. The proof shows that compositionality is a trivial principle. Therefore, compositionality does not make any contribution to the systematicity of languages.

An important objection is found against Zadrozny's claim, one that argues the μ function to be insufficient for encoding the original semantic structure. Therefore, although the μ function is a compositional one, the claim is made that it cannot encode the semantic structure of the original structure. The basis of this claim involves synonymy: Semantic structures that do not comply with the substitution principle cannot be encoded with the μ function.^{9, 10, 11} One example of such a semantic structure is Frege's referential semantics. According to referential semantics, the meanings of expressions are the objects to which they refer. For example, the expressions "the morning star is bright" and "the evening star is bright" refer to the same object:

$$m(\text{"the morning star is bright"}) = m(\text{"the evening star is bright"})$$

However, when one of these two expressions replaces the other in any expression S , the object that S refers to may change.¹²

S_1 : According to John, the morning star is bright.

S_2 : According to John, the evening star is bright.

Although the meanings of these expressions "the morning star is bright" and "the evening star is bright" are the same, the references of the expressions S_1 and S_2 may be different. As a result,

9 Dever, "Compositionality as Methodology," 313-316.

10 Westerstahl, "On Mathematical Proofs of the Vacuity of Compositionality," 636-639.

11 Kazmi ve Pelletier, "Is Compositionality Formally Vacuous?" 629-633.

12 Frege, Gottlob. "Sense and Reference." *The Philosophical Review*, 1948: 209-230.

the compositional semantics need to assign different values to the expressions “the morning star is bright” and “the evening star is bright.” As such, it does not capture the synonymy relation in the original semantics.

This paper claims that this notion of synonymy is not a precise one but a pre-theoretical one. It does not need to be reflected in the lexical structure of the encoded semantics. What is expected from encoded semantics is to derive synonymy claims in the original semantics as theorems. In other words, what is expected is not the following identity:

$$\mu (\textit{“morning star is bright”}) = \mu (\textit{“evening star is bright”})$$

Instead, what is expected is to represent the sameness of their meanings when they are used in extensional contexts.

Giriş

Bileşimsellik ilkesine göre herhangi bir ifadenin anlamı o ifadenin parçalarının anlamları ve bu parçaların bir araya gelmesinin ardındaki kurallar tarafından belirlenir. İlke Gottlob Frege'nin dilsel anlamı fonksiyon argüman uygulaması olarak ele alan çalışmalarına dayanmaktadır¹. İlke, Richard Montague ile birlikte biçimsel anlambilim içerisinde merkezi bir rol almıştır^{2 3}.

Bileşimsellik ilkesi, dilsel yapı ve anlamsal yapı arasında homomorfik bir ilişki olduğunu bildirmektedir. Homomorfizmini şöyle tanımlayabiliriz: Elimizde (G, \cdot) and (H, \circ) şeklinde iki grup olsun. Bu gruplar arasındaki homomorfizm $g_1, g_2 \in G$ için $\varphi(g_1 \cdot g_2) = \varphi(g_1) \circ \varphi(g_2)$ şartını sağlayan G 'den H 'ye tanımlı bir dönüşümdür. Bu cebirsel özellik anlambilim için şöyle uygulanabilir. A dilsel ifadelerden oluşan bir küme, F de sentaktik operasyonlardan oluşan bir küme olsun. Benzer şekilde, B ifade edilebilecek anlamlar kümesi, G de anlambilimsel operasyonlardan oluşan bir küme olsun. Bileşimsellik ilkesi $\langle A, F \rangle$ yapısından $\langle B, G \rangle$ yapısına tanımlı homomorfik bir anlam ilişkisi olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla, herhangi bir F_γ ⁴ operasyonu ile oluşturulan $F_\gamma(\alpha_1, \dots, \alpha_n)$ ifadesinin anlamı şu şekilde hesaplanmaktadır⁵:

$$anlam(F_\gamma(\alpha_1, \dots, \alpha_n)) = G_\gamma(anlam(\alpha_1), \dots, anlam(\alpha_n))$$

İlkenin savunucuları bileşimselliğin dilin sistematik ve üretken yapısına önemli katkılar sağladığını iddia etmektedirler^{6 7}. Wlodek Zadrozny, bu görüşe karşı olarak, bileşimselliğin dilin sistematik yapısına herhangi bir katkı sağlamadığını iddia etmektedir⁸. Zadrozny, iddiasını temellendirmek için, herhangi bir anlambilimsel yapının bileşimsel olarak kodlanabileceğini gösteren bir ispat ortaya atmıştır. Zadrozny'nin iddiasına karşı olarak, elde edilen bileşimsel yapıların asıl anlambilimsel yapılarıdaki eş anlamlılık özelliğini koruyamayacağı iddia edilmektedir. Bu çalışmada, Zadrozny'nin ispatı incelenerek, eş anlamlılık üzerinden yapılan itiraz cevaplandırılmaktadır.

1. Zadrozny'nin ispatı

Zadrozny'nin ispatını ifade edebilmek için öncelikle keyfi seçilmiş anlambilimsel bir yapı oluşturmamız gerekmektedir:

- 1 Gottlob Frege, "Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought", *From Frege to Gödel* içinde, Der. Jean van Heijenoort (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1879/1967), 21-23.
- 2 Richard Montague, "English as a Formal Language", *Formal Philosophy Selected Papers of Richard Montague* içinde, Der. Richard H. Thomason (New Heaven: Yale University Press, 1974), 188-221.
- 3 Richard Montague, "Universal Grammar", *Formal Philosophy Selected Papers of Richard Montague* içinde, Der. Richard H. Thomason (New Heaven: Yale University Press, 1974), 222-246.
- 4 F_γ ifadesindeki γ indisi ile F kümesinde bulunan operasyonlardan hangisinin seçildiği belirtilmektedir. Aynı şekilde, G_γ ifadesi bu sentaktik operasyona karşılık gelen anlambilimsel operasyonu ifade etmektedir.
- 5 David Dowty, "Compositionality as an empirical problem", *Direct Compositionality* içinde, Der. Chris Baker ve Pauline Jacobson (Oxford: Oxford University, 2007), 33-34.
- 6 Jerry A. Fodor ve Zenon W. Pylyshyn, "Connectionism and cognitive architecture: A critical analysis", *Connectionism: Debates on Psychological Explanation* içinde, Der. Cynthia Macdonald ve Graham MacDonald (Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1991), 124.
- 7 Peter Pagin ve Dag Westerstahl, "Compositionality ii: Arguments and problems," *Philosophy Compass*, (2010): 267.
- 8 Wlodek Zadrozny, "From compositional to systematic semantics," *Linguistics and Philosophy*, (1994): 329-342.

- M : anlamlardan oluşan rastgele seçilmiş bir küme
- A : rastgele seçilmiş bir alfabe
- \cdot : ikili operatör
- S : A 'nın (\cdot) operatörü altındaki küme kapanışı
- m : S kümesinden M kümesine tanımlı rastgele seçilmiş bir fonksiyon olsun.

Zadrozny, tamamen rastgele seçilmiş bu anlambilimsel yapıyı bileşimsel olarak kodlayabileceğimiz bir M^* kümesinin ve S kümesinden bu kümeye tanımlı benzersiz bir μ fonksiyonun varlığını öne sürmektedir. μ aşağıdaki iki özelliğe sahiptir:

1. $\forall s \forall t \mu(s.t) = \mu(s)(\mu(t))$
2. $\forall s \mu(s)(s) = m(s)$

İlk özellik, herhangi iki s ve t ifadelerinin bileşimi olan $s.t$ ifadesinin anlamının s ve t ifadelerinin anlamları kullanılarak hesaplanabileceğini göstermektedir. $s.t$ ifadesinin anlamı s ifadesinin anlamından t ifadesinin anlamına tanımlanan bir fonksiyon uygulamasıdır. Dolayısıyla, μ bileşimsel bir anlambilim fonksiyonudur. İkinci özellik ise μ 'dan asıl anlam fonksiyonumuz olan m 'e dönebileceğimizi göstermektedir.

Zadrozny herhangi bir anlambilimsel yapının bileşimsel olarak kodlanabileceği bir μ fonksiyonunun varlığını ise Peter Aczel'in iyi-yapılanmamış kümeler kuramına dayandırmaktadır. İyi-yapılanmamış kümeler kuramı Zermelo-Fraenkel küme kuramının dayandığı aksiyomlardan birisi olan temellendirme aksiyomunu içermemektedir. Temellendirme aksiyomu şunu söylemektedir: Boş olmayan herhangi bir S kümesi için, S 'nin elemanı olan ancak S 'nin hiçbir elemanını içermeyen en az bir küme bulunmaktadır:

$$\forall S(S \neq \emptyset \rightarrow \exists x \in S \forall y \in S (y \notin x))$$

Örnek olarak, 3 sayısına karşılık gelen $\{0, \{0\}, \{0, \{0\}\}$ kümesindeki 0 elemanı bu kümenin hiçbir elemanını içerisinde bulundurmamaktadır. Sonuç olarak, bu aksiyom şöyle bir dizinin oluşmasını engellemektedir:

$$\dots x_{n+1} \in x_n \in x_{n-1} \in \dots \in x_1 \in x_0^9$$

Temellendirme aksiyomu, iki elemanlı küme aksiyomunu eklediğimizde, hiçbir kümenin kendisinin elemanı olamayacağını göstermektedir. Böyle bir kümenin var olduğu öne sürüldüğünde çelişki ile karşılaşmaktadır. a kümesinin kendisinin elemanı olduğunu varsayalım.

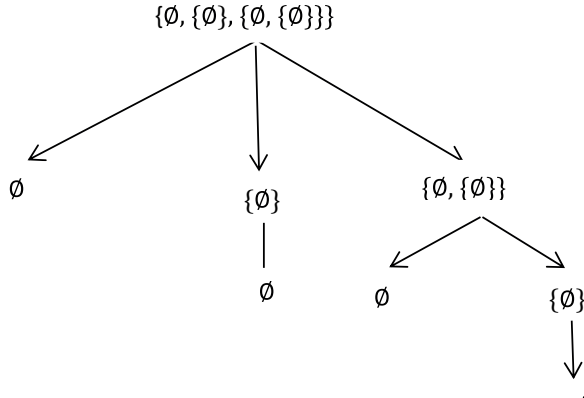
1. $a \in a$ (Varsayım)
2. $\exists B B = \{a, a\} = \{a\}$ (İki Elemanlı Küme Aksiyomu)

9 Ernest Schimmerling, *A Course on Set Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 13-14.

3. $\{a\} \neq \emptyset$
4. $\forall S(S \neq \emptyset \rightarrow \exists x x \in S \wedge \forall y y \in S \rightarrow (y \notin x))$ (Temellendirme Aksiyomu)
5. $\{a\} \neq \emptyset \rightarrow \exists x x \in \{a\} \wedge \forall y y \in \{a\} \rightarrow (y \notin x)$ (Evrensel Örneklemeye, 4)
6. $\exists x x \in \{a\} \wedge \forall y y \in \{a\} \rightarrow (y \notin x)$ (Modus Ponens, 3, 5)
7. $a \in \{a\} \wedge \forall y y \in \{a\} \rightarrow (y \notin a)$ (Varoluşsal Örneklemeye, 6)
8. $a \in \{a\} \wedge a \in \{a\} \rightarrow (a \notin a)$ (Evrensel Örneklemeye, 7)
9. $a \notin a$ (Çelişki, 1)

Aczel, temellendirme aksiyomunun yerine karşı-temellendirme aksiyomunu eklemiştir. Karşı-temellendirme aksiyomunu açıklamak için iyi-temellendirilmiş kümeleri resimlerle ifade etmektedir. Teknik anlamda bir kümenin resmi belirli özelliklere sahip bir grafikdir. Öncelikle bu grafiğin bir kök noktası bulunmaktadır. Söz konusu küme bu özel noktaya atanmaktadır. İkincisi, bu noktadan diğer her noktaya ulaşılabilir. Terminal noktalara boş küme atanarak dekore edilmektedir. Diğer noktalar için ise o noktaların ulaşabileceği noktaların dekorasyonlarından oluşan bir küme atanarak, grafik bütünüyle dekore edilmektedir. Dolayısıyla, n ' noktalarına ulaşabilecek herhangi bir n noktasının dekorasyonu $d_n = (d_n \mid n \rightarrow n')$ şeklinde formüle edilmektedir.

Bu durumu 3 sayısına karşılık gelen küme, (yani $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$) ile şöyle örneklendirebiliriz:



$\Omega = \{\Omega\}$ şeklindeki iyi-yapılandırılmamış bir kümenin resmi ise şöyledir:



Karşı-temellendirme aksiyomu her bir grafiğin sadece tek bir şekilde dekore edilebileceğini iddia etmektedir. Bu da $\Omega = \{\Omega\}$ gibi iyi-yapılandırılmamış bir kümenin varlığını göstermektedir¹⁰.

Jon Barwise iyi yapılandırılmamış kümelerin insan düşüncesindeki önemini dilbilimsel bir örnek üzerinden göstermektedir. Aşağıdaki ifadenin içerdiği öbeklerin gönderimleri döngüsel bir şekilde birbirlerine dayanmaktadır.

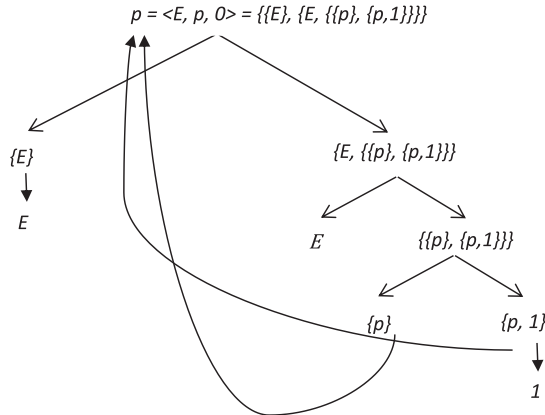
“Onun [Yargıç Thomas] için çalışan hukuk fakültesi profesörü [Profesör Hill], onu [Profesör Hill] taciz eden yargıcı [Yargıç Thomas] suçladı.”

“Hukuk fakültesi profesörü” ifadesinin hangi nesneye gönderim yaptığı “onun” ifadesinin gönderim yaptığı nesneye bağlıdır. Aynı şekilde, “onun” ifadesinin hangi nesneye gönderim yaptığı “taciz eden yargıç” ifadesinin gönderim yaptığı nesneye bağlıdır. Bu şekilde devam ettiğimizde, “taciz eden yargıç” ifadesinin hangi nesneye gönderim yaptığı “onu” ifadesinin gönderim yaptığı nesneye; “onu” ifadesinin hangi nesneye gönderim yaptığı ise “hukuk fakültesi profesörü” ifadesinin gönderim yaptığı nesneye bağlıdır. Barwise’in da belirttiği gibi döngüsel olmasına rağmen buradaki gönderim dil kullanıcıları tarafından kolaylıkla anlaşılmaktadır¹¹.

Bir diğer örnek olarak ise şu cümle gösterilebilir:

“Bu önermenin Türkçede on kelime kullanılarak ifade edilmesi mümkün değildir.”

Herhangi bir p önermesinin Türkçede on kelime kullanılarak ifade edilebilmesini $\langle E, p, 1 \rangle$, ifade edilememesini $\langle E, p, 0 \rangle$ olarak formüle edelim. Bu durumda, yukardaki cümleye karşılık gelen küme iyi-yapılanmış değildir. Bu kümenin resmini verebilmek için $\langle E, p, 0 \rangle$ ifadesini $\langle E, \langle p, 0 \rangle \rangle$ şeklindeki sıralı ikilisine dönüştürelim. Son aşamada, bu ifadeyi $\{\{E\}, \{E, \{\{p\}, \{p, 0\}\}\}\}$ olarak formüle edebiliriz. Bu kümenin resmi şöyle çizilebilir¹²:



10 Peter Aczel, *Non-Well-Founded Sets* (Stanford: CSLI Publications, 1988), 1-37.

11 Jon Barwise ve John Etchemendy, *Liar An Essay on Truth and Circularity* (New York: Oxford University Press, 1987), 51-52.

12 Barwise ve Etchemendy. *Liar An Essay on Truth and Circularity*, 41-42.

Zadrozny ve Lapin'in de belirttiği gibi dilsel bir ifadenin anlamının kendisine uygulandığı bağlamlarla sıklıkla karşılaşılmaktadır. İyi-yapılanmış fonksiyonlar bu tür örnekleri temsil etmek için yeterli değildir. Öyle ki herhangi iyi yapılanmış bir f fonksiyonu için $f(f) = 20$ şeklindeki bir eşitlikten bahsedemeyiz. Dolayısıyla, bir ifadenin anlamını kendisine fonksiyonel olarak uygulayabilmek için iyi-yapılandırılmamış kümeler başvurmamız gerekmektedir.

Zadrozny Aczel'in iyi-yapılandırılmamış kümeler kuramını kullanarak herhangi bir m anlamsal fonksiyonu için bileşimsel olan μ anlam fonksiyonunun var olduğunu ispatlamaktadır. İspatın ön şartı S kümesinin bütün elemanları için aşağıdaki eşitliğin sağlanmasıdır:

$$\mu(s) = \langle s, m(s) \rangle \cup \{ \langle \mu(t), \mu(s.t) \rangle : t \in S \}$$

Bu eşitlik formunun S 'nin bütün elemanları için doğru olduğunun gösterimi çözümlemasına dayanmaktadır. Çözüm lemmasını bu duruma uygulayabilmek için öncelikle Aczel'in "atom" adını verdiği, inşasında küme içermeyen nesnelere oluşan bir X kümesine ihtiyacımız bulunmaktadır. Çözüm lemması bize $x = a_x$ ($x \in X$) formundaki ifadelerden oluşan herhangi bir denklem sisteminin eşsiz bir çözümü olduğunu ifade etmektedir. Bu formdaki ifadeleri, x 'e indisler ekleyerek, örneklendirebiliriz:

$$x_n = a_{x_n} \quad (x_n \in X)$$

Bu eşitlikte x_n atom a_{x_n} ise atomlardan ve saf kümelerden oluşan bir kümeyi temsil etmektedir. a_{x_n} için şöyle bir örnek verebiliriz:

$$a_{x_n} = (a_n, x_{n+1})$$

Bu durumda, aşağıdaki eşitliği elde etmiş oluruz.

$$x_n = (a_n, x_{n+1})$$

$$x_n = \{ \{ a_{x_n} \}, \{ a_{x_n}, x_{n+1} \} \}$$

Çözüm lemması bu denklemin saf küme olan b_n ile aşağıdaki gibi çözüldüğünü göstermektedir:

$$b_n = \{ \{ a_{x_n} \}, \{ a_{x_n}, x_{n+1} \} \}$$

Zadrozny, çözüm lemmasına dayanarak, $Xs = \langle s, m(s) \rangle \cup \{ \langle Xt, Xs.t \rangle : t \in S \}$ formundaki ifadelerden oluşan, bileşimsel bir anlambilim için yeterli olan bir denklem sisteminin eşsiz bir çözümü olduğunu ifade etmektedir. Bu formdaki ifadeleri şöyle örneklendirebiliriz.

$$X_{\text{kırmızı}} = \langle \text{kırmızı}, m(\text{kırmızı}) \rangle \cup \{ \langle X_{\text{elma}}, X_{\text{kırmızı.elma}} \rangle \cup \{ \langle X_{\text{armut}}, X_{\text{kırmızı.armut}} \rangle \cup \{ \langle X_{\text{araba}}, X_{\text{kırmızı.araba}} \rangle \} \cup \{ \langle X_{\text{şapka}}, X_{\text{kırmızı.şapka}} \rangle, \dots \}$$

$$X_{\text{yeşil}} = \langle \text{yeşil}, m(\text{yeşil}) \rangle \cup \{ \langle X_{\text{elma}}, X_{\text{yeşil.elma}} \rangle \cup \{ \langle X_{\text{armut}}, X_{\text{yeşil.armut}} \rangle \cup \{ \langle X_{\text{araba}}, X_{\text{yeşil.araba}} \rangle \} \cup \{ \langle X_{\text{şapka}}, X_{\text{yeşil.şapka}} \rangle, \dots \}$$

$$X_{sert} = \{ \langle sert, m(sert) \rangle \} \cup \{ \langle X_{clma}, X_{sert.clma} \rangle \} \cup \{ \langle X_{armut}, X_{sert.armut} \rangle \} \cup \{ \langle X_{araba}, X_{sert.araba} \rangle \} \cup \{ \langle X_{şapka}, X_{sert.şapka} \rangle \}, \dots \}$$

Zadrozny, yukarıda bulunan, $X_s = \{ \langle s, m(s) \rangle \} \cup \{ \langle X_t, X_s.t \rangle : t \in S \}$ formuna sahip ifadelerin çözümünü $\mu(s) = \{ \langle s, m(s) \rangle \} \cup \{ \langle \mu(t), \mu(s.t) \rangle : t \in S \}$ olarak ifade etmektedir. Sonuç olarak herhangi bir anlambilimsel yapıyı bileşimsel olarak kodlayabileceğimiz bir μ fonksiyonun varlığı çözüm lemması kullanılarak gösterilmektedir.

Zadrozny, μ 'nun grafiğine $\langle \$, \$ \rangle$ ikilisini ekleyerek, aşağıdaki önermeyi de benzer bir şekilde ispatlamaktadır:

$$\forall s \mu(s.\$) = m(s)$$

Bu önerme, herhangi bir ifadenin orijinal anlamının bileşimsel anlamı üzerinden, ifadenin ortografik özelliklerine başvurulmaksızın, elde edilebileceğini göstermektedir.

2. Bileşimsellik ve Sistematiçlik

Bileşimsel olsun ya da olmasın herhangi bir anlambilimsel yapının bileşimsel olarak kodlanabilmesi, bileşimselliğın önemsiz bir ilke olduğunu göstermektedir. Zadrozny bir anlambilimsel yapı için önemli olan özelliğın sistematiçlik olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla, anlamın sistematiçliğı bileşimselliğından ayrı bir özelliçtir. Burada sistematiçlik ile kastedilen anlam fonksiyonunun kısıtlı bir F kümesinden seçilmesidir. F-sistematiçliğı olarak belirtilen bu sistematiçlik anlam fonksiyonlarına hesaplama karmaşıklığı açısından belirli bir sınırlama getirmektedir. Dolayısıyla, homomorfizm şartını sağılayan herhangi bir fonksiyonun F-sistematiçlik kısıtlamasına uduğunu söyleyemeyiz.

Bütünün anlamının, parçalarının anlamlarının bir fonksiyonu olması özelliğı, söz dizimi ve anlambilim üzerinde herhangi bir maddi kısıtlama getirmemektedir¹³.

[Bileşimsellik], yanlış bir şekilde, bir ifadenin anlamı ile onun parçalarının anlamları arasında sistematiç bir bağılantıyı sürdüren herhangi bir kuram tarafından karşılanması gereken bir koşul olarak görülmektedir. Biçimsel ve hesaplamalı anlambilimdeki son gelişmeler, sistematiç anlam kuramlarının bileşimsel olması gerekmediğini göstermektedir¹⁴.

3. Eş anlamlılıç sorunu

Zadrozny'nin iddiasına karşı önemli bir itiraz bulunmaktadır. μ fonksiyonunun orijinal anlamsal yapıyı kodlamak için yeterli olmadığı iddia edilmektedir. Dolayısıyla, μ fonksiyonu bileşimsel bir anlam fonksiyonu olmasına rağmen, hedefte olan anlamsal yapıyı kodlayamadığı iddia edilmektedir.

13 Zadrozny, "From compositional to systematic semantics", 341.

14 Shalom Lapin ve Wlodek Zadrozny, "Compositionality, synonymy, and the systematic representation of meaning," *arXiv preprint cs/0001006*, (2000).

Bu iddianın temelinde eş anlamlılık olgusu bulunmaktadır. Eş anlamlı ifadelerin yer değiştirme ilkesine uymadığı bileşimsel olmayan anlambilimsel yapıların μ fonksiyonu ile kodlanamayacağı iddia edilmektedir^{15 16 17}. Böyle bir anlambilimsel yapıya örnek olarak Frege'nin gönderimsel anlabilimi örnek verilmektedir. Gönderimsel anlabilime göre ifadelerin anlamları onların gönderimde buldukları nesnelere. Mesela "sabah yıldıızı parlaktır" ve "akşam yıldıızı parlaktır" ifadeleri aynı nesneye gönderimde bulunmaktadır:

$$m(\text{"sabah yıldıızı parlaktır"}) = m(\text{"akşam yıldıızı parlaktır"})$$

Ancak bu iki ifadeden birisi herhangi bir S ifadesinde diğerinin yerine geçtiğinde S ifadesinin gönderim yaptığı nesne deęiřebilmektedir¹⁸. rnek olarak, S_1 ve S_2 ifadelerini verebiliriz.

S_1 : John'a göre sabah yıldıızı parlaktır.

S_2 : John'a göre akşam yıldıızı parlaktır.

"Sabah yıldıızı parlaktır" ve "akşam yıldıızı parlaktır" ifadelerinin anlamlarının aynı olmasına karşılık, S_1 ve S_2 ifadelerinin gönderimleri farklı olabilmektedir.

$$m(\text{sabah yıldıızı parlaktır}) = m(\text{akşam yıldıızı parlaktır})$$

$$m(S_1) \neq m(S_2)$$

Buradan, Zadrozny'nin teoremini kullanarak, şu çıkarımları yapabiliriz:

$$1. \quad \forall s \forall a \forall b \mu(a) = \mu(b) \rightarrow \mu(s.a) = \mu(s.b) \quad (\text{Zadrozny})$$

$$2. \quad \forall s \mu(s.\$) = m(s) \quad (\text{Zadrozny})$$

$$3. \quad \forall s \mu(s.\$) = \mu(s)(\mu(\$)) \quad (\text{Zadrozny})$$

$$4. \quad \mu(\text{"sabah yıldıızı parlaktır"}) = \mu(\text{"akşam yıldıızı parlaktır"}) \rightarrow \mu(S_1) = \mu(S_2)$$

$$5. \quad m(S_1) = \mu(S_1)(\mu(\$))$$

$$6. \quad m(S_2) = \mu(S_2)(\mu(\$))$$

$$7. \quad m(S_1) \neq m(S_2) \quad (\text{Frege})$$

$$8. \quad \mu(S_1) \neq \mu(S_2)$$

$$9. \quad \mu(\text{"sabah yıldıızı parlaktır"}) \neq \mu(\text{"akşam yıldıızı parlaktır"}) \quad (4, \text{Modus Tollens})$$

15 Josh Dever. "Compositionality as Methodology," *Linguistics and Philosophy*, (1999): 313-316.

16 Dag Westerstahl, "On Mathematical Proofs of the Vacuity of Compositionality," *Linguistics and Philosophy*, (1998): 636-639.

17 Ali Kazmi ve Jeffrey Pelletier, "Is Compositionality Formally Vacuous?" *Linguistics and Philosophy*, (1998): 629-633.

18 Gottlob Frege, "Sense and Reference," *The Philosophical Review*, (1948): 209-230.

Sonuç olarak μ fonksiyonu asıl anlam fonksiyonunun eş anlamlı olarak kodladığı ifadeler farklı anlamlar vermektedir. Bu da μ fonksiyonunun m fonksiyonunu tam anlamıyla kodlayamadığı anlamına gelmektedir.

4. Kuram-öncesi eş anlamlılık

Zadrozny ve Lapin, bu soruna cevap olarak, iki tür eş anlamlılığın ayırt edilmesi gerektiğini iddia etmektedir¹⁹. Eş anlamlılığın birinci türünde, herhangi iki ifadenin eş anlamlı olması bu ifadelerin bütün bağlamlarda yer değiştirilebilecekleri anlamına gelmektedir. μ fonksiyonunun bu özelliği kodladığı gösterilmektedir²⁰. Ancak söz konusu itirazda eş anlamlılığın bu türü kastedilmemektedir.

Eş anlamlılığın ikinci türü ise kuram-öncesi açıdan anlam aynılığıdır. Kuram-öncesi eş anlamlılık anlambilimsel bir özellik değildir. Dolayısıyla, μ fonksiyonunun bu özelliği kodlaması gerekmemektedir. Yukarıdaki durum kuram-öncesi eş anlamlılığı örneklendirmektedir. Zadrozny ve Lapin'e göre μ fonksiyonundan bu durumu yansıtmamasını bekleyemeyiz.

Buradaki tartışmayı kuram-öncesi eş anlamlılığın anlambilimsel yapının bir özelliği olup olmaması şeklindeki tartışmaya indirgeyebiliriz. Bizim bu konudaki görüşümüz, kuram-öncesi eş anlamlılığın anlambilimsel yapının bir özelliği olmadığı yönündedir. Bu iddiamızın temelinde anlam üzerine yapılan herhangi bir araştırmada kuram-öncesi özelliklerin kuramsal özelliklerden ayrılmasının gerekliliği yatmaktadır. Sadece anlam üzerine yapılan çalışmalarda değil, herhangi bir olgu üzerine yapılan çalışmalarda bu ayırım gereklidir. Herhangi bir X alanı ile ilgili kuram geliştirmekteki amacımız X alanı ile ilgili olarak yaptığımız gözlemlerimizi açıklayabilmektir. Bu gözlemler yapılırken, belirli bir dil kullanılmaktadır. Mesela gözlemlenen nesne çiftlerinin bazılarının R ilişkisi ile birbirlerine bağlı olduklarını düşünelim. Ortaya atılan kuramın amacı büyük ölçüde bu özelliklerin açıklanabilmesi ve öngörülebilmesidir. Ancak kuramsal yapı, kuram-öncesi özellikleri, kuram-öncesi sınıflandırmaları kullanmak zorunda değildir. Dolayısıyla, R ilişkisine başvurulmaksızın, σ_1 ve σ_2 nesnelere R ilişkisi ile bağlanmalarının açıklanabilmesi yeterlidir.

Benzer şekilde L dilini kullanan bir A topluluğunun, a ve b 'nin aynı anlama geldiğini ifade ettiğini düşünelim. Bu durumu açıklamak için ortaya atılan kuramın, bu topluluğun kullandığı eş anlamlılık kavramını kullanması gerekmemektedir. Buradaki amaç, kuramın " a ve b ifadeleri A topluluğunun kullandığı L dilinde eş anlamlıdır" şeklindeki bir iddiayı üretebilmesidir. Kuramın bir dizi aksiyom ve kuraldan oluştuğunu düşünelim. Kuramdan istenen aksiyomların formülasyonunda a ve b 'ye aynı değerleri ataması değildir. Amaçlanan, aksiyomlardan " a ve b eş anlamlıdır" ifadesinin bir teorem olarak türetilmesidir.

Bu aslında bilim felsefesi açısından oldukça minimal bir iddiadır. Doğal bir olayı açıklamak isteyen bir bilim insanının gözlemlerini formüle edebilmek için bir dizi kavram kullandığını

19 Lapin ve Zadrozny, "Compositionality, synonymy, and the systematic representation of meaning".

20 Lapin ve Zadrozny, "Compositionality, synonymy, and the systematic representation of meaning".

düşünelim. Bu kavramsal yapıya L_1 adını verelim. Bu bilim insanının geliştirdiği kuramın formüle edildiği kavramsal yapıya da L_2 diyelim. L_1 ve L_2 kavramsal yapılarının arasındaki ilişki bilim felsefesinin tartışmalı bir konusudur. Örnek olarak L_1 dilinden L_2 diline geçişin süreklilik arz edeceğini, ya da paradigmatik olabileceğini söyleyen görüşler bulunmaktadır^{21 22}. Bir başka görüş ise L_2 ve L_1 arasında keskin bir ayrım olabileceğini, L_2 kavramsal yapısının L_1 kavramsal yapısını tamamen ortadan kaldırmabileceğini iddia etmektedir^{23 24}. Bu yaklaşımların her biri ciddi felsefi argümana ihtiyaç duymaktadır. Ancak, bizim L_2 kavramsal yapısının L_1 kavramsal yapısından farklı olabilmesi şeklindeki iddiamız bu görüşlere kıyasla felsefi anlamda oldukça minimaldir. Bu görüşe karşı çıkmamanın tek yolu, L_1 kavramsal yapısının temel olduğu ve kesinlikle gözden geçirilemeyeceği şeklindeki radikal görüştür.

L_1 ve L_2 ayrımını eş anlamlılık kavramı üzerinden düşünerek asıl sorumuza geri dönelim. Fregeci gönderimsel anlambilimde “sabah yıldızı parlaktır” ve “akşam yıldızı parlaktır” ifadelerinin eş anlamlı olduğu iddiası L_1 kavramsal yapısı kullanılarak ifade edilen bir gözlemden başka bir şey değildir. Frege’nin anlam kuramı devreye girdiğinde “sabah yıldızı parlaktır” ve “akşam yıldızı parlaktır” ifadelerine farklı anlambilimsel değerler verildiği görülmektedir. Frege’nin *gönderim kayması* olarak bahsettiği bağlamsallık bu durumun bir göstergesidir. Frege’ye göre önermesel tutum eylemleri gibi içlemsel bağlamlarda ifadelerin manaları onların gönderimleri olmaktadır. Bu da ifadenin anlamının ifadenin kapsamsallık/içlemsellik derecesini belirten bir değişken kullanılarak yeniden formüle edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu durumda, “sabah yıldızı parlaktır” ve “akşam yıldızı parlaktır” ifadeleri için sırasıyla $\lambda x. m(\text{“sabah yıldızı parlaktır”}, \text{bağlam}=x)$ ve $\lambda x. m(\text{“akşam yıldızı parlaktır”}, \text{bağlam}=x)$ değerleri verilmektedir. Bu şekilde kuram-öncesi eş anlamlılık durumunun da bir açıklamasını elde etmekteyiz. Kuram-öncesi eş anlamlılık ile kastedilen bu iki ifadenin kapsamsal bağlamlarda aynı değeri almasıdır. Herhangi iki, s ve t ifadelerinin kuram-öncesi anlamda eş anlamlı olduklarını söylemek, aşağıdaki eşitlikle ifade edilmektedir:

$$m(\text{“sabah yıldızı parlaktır”}, \text{bağlam}=0) \text{ ve } m(\text{“akşam yıldızı parlaktır”}, \text{bağlam}=0)$$

Sonuç

Özetle, Zadrozny’nin ispatı herhangi bir anlambilimsel yapının bileşimsel olarak kodlanabileceğini göstermektedir. Anlambilimsel bir yapı, belirli işlemlerle oluşturulan ifadelerden, ifade edilebilecek anlamlardan ve bunların arasındaki ilişkilerden oluşmaktadır. İyi-yapılandırılmamış kümeler kuramına dayanarak, herhangi anlambilimsel bir yapı için, ifadeler kümesiyle anlamlar kümesi arasındaki ilişki bileşimsel bir hale getirilebilmektedir. Zadrozny’nin iddiasına karşı olarak, bazı anlambilimsel yapıların bileşimsel olarak kodlandığında

21 W. V. Quine, *From Stimulus to Science* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

22 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962).

23 Paul M. Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,” *Journal of Philosophy*, (1981): 67-90.

24 Patricia S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986).

belirli özelliklerini kaybettiği iddia edilmektedir. Bu duruma örnek olarak, eş anlamlılığın yer değiştirebilme özelliğini garanti etmediği anlambilimsel yapılar gösterilmektedir. Ancak, bu yazıda da gösterildiği gibi bu türden eş anlamlılık, kuram öncesi ve teknik olmayan bir eş anlamlılıktır. İki ifadenin belirsiz bir şekilde aynı anlama geldiğini söylemek ya da onları aynı anlama eşleştirmek bir anlambilimsel yapının korunması gereken bir özelliği değildir. Sonuç olarak, Zadrozny, herhangi bir anlambilimsel yapının bileşimsel olarak kodlanabileceğini göstererek, bileşimsellik ilkesinin herhangi bir dilin sistematikliğine katkı sağlamadığını, başarılı bir şekilde, savunmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

- Aczel, Peter. *Non-Well-Founded Sets*. Stanford: CSLI Publications, 1988.
- Barwise, Jon, ve John Etchemendy. *Liar An Essay on Truth and Circularity*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Barwise, Jon, ve S. Moss Lawrence. *Vicious Circles (CSLI Lecture Notes: Number 60)*. Stanford: CSLI Publications, 1996.
- Churchland, Patricia S. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- Churchland, Paul M. "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes." *Journal of Philosophy*, (1981): 67-90.
- Dever, John. "Compositionality as Methodology." *Linguistics and Philosophy*, (1999): 311-316.
- Dowty, David. "Compositionality as an empirical problem." *Direct Compositionality* içinde, Derleyen Chris Baker ve Pauline Jacobson, 21-101. Oxford: Oxford University, 2007.
- Fodor, Jerry A., ve Zenon W. Pylyshyn. "Connectionism and cognitive architecture: A critical analysis." *Connectionism: Debates on Psychological Explanation* içinde, Derleyen Cynthia MacDonald ve Graham MacDonald, 90-163. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1991.
- Frege, Gottlob. "Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought." *From Frege to Gödel* içinde, Derleyen Jean van Heijenoort, 1-82. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1879/1967.
- . "Sense and Reference." *The Philosophical Review*, (1948): 209-230.
- Kazmi, Ali, ve Jeffrey Pelletier. "Is Compositionality Formally Vacuous?" *Linguistics and Philosophy*, (1998): 629-633.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.
- Lapin, Shalom, ve Wlodek Zadrozny. "Compositionality, synonymy, and the systematic representation of meaning." *arXiv preprint cs/0001006*, (2000).
- Montague, Richard. "English as a Formal Language." *Richmond H. Thomason* içinde, Derleyen Richmond H. Thomason, 188-221. New Heaven: Yale University Press, 1974a.

- Montague, Richard. "Universal Grammar." *Universal Grammar* içinde, Derleyen Richmond H. Thomason, 222-246. New Heaven: Yale University Press, 1974b.
- Pagin, Peter, ve Dag Westerstahl. "Compositionality ii: Arguments and problems." *Philosophy Compass*, (2010): 265-282.
- Quine, W. V. *From Stimulus to Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Schimmerling, Ernest. *A Course on Set Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Westerstahl, Dag. "On Mathematical Proofs of the Vacuity of Compositionality." *Linguistics and Philosophy*, (1998): 635-643.
- Zadrozny, Wlodek. "From compositional to systematic semantics." *Linguistics and Philosophy*, (1994): 329-342.



Kamusal Alana Eşit Katılımın Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Özeline Tartışılması*

A Discussion on Equal Participation in the Public Sphere in Terms of Gender Equality

Hediye Dumlu¹



"Bu çalışmada sorumlu yazarın "Tanınma ve Yeniden Bölüşüm Talepleri Kavşağında Jürgen Habermas ve Nancy Fraser" başlıklı yayımlanmamış doktora tezinden yararlanılmıştır.

¹(Dr.), İstanbul, Türkiye

ORCID: H.D 0000-0003-1708-5218

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Hediye Dumlu
İstanbul, Türkiye

E-posta/E-mail:
hediye.dumlu@gmail.com

Başvuru/Submitted: 23.03.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:
03.04.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:
30.05.2023

Kabul/Accepted: 30.05.2023

Atıf/Citation: Dumlu, Hediye. "Kamusal Alana Eşit Katılımın Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Özeline Tartışılması" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 58 (2023): 39-60.
<https://doi.org/10.26650/arcp.1270070>

Öz

Siyasal bir kategori olan kamusal alan kavramı, demokratik toplumlarda siyasal düzenlerin örgütlenmesi ve kurumların demokratik meşruiyeti açısından vazgeçilmezdir. İyi işleyen demokratik bir toplumun merkezi kategorilerinden biri olan kamusal alan kavramı, ilk kez modern burjuva kamusal alan modeliyle birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Öznelerarası karşılıklı iletişimsel ilişkilerden doğan bu kamu modelinin herkese açıklık, eşit katılım, serbest erişim ve özgür söylem ilkeleri demokratik bir ilerlemeyi temsil etse de bu ilkeler, toplumsal cinsiyet eşitliği açısından pratikte tam olarak gerçekleşmemiştir. Bu çalışmanın amacı, bir taraftan, burjuva kamusal alanının, kadınların kamusal alana eşit katılımını formel olarak dışlayan, kamusal müzakere süreçlerine eşit katılımını enformel olarak engelleyen ve alternatif karşıt kamuların varlığını ve kamular arası ilişkileri ihmal eden cinsiyetçi karakterini tartışmaya açmaktır. Diğer taraftan ise kamusal alana eşit katılımı toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı bir bakış açısından yeniden formüle etmenin yollarını araştırmaktır. Bu araştırmada, kamusal alana eşit katılımı yeniden formüle etmek için başvurulabilecek politik teorik yaklaşımlar tartışılmıştır. Bunlardan ilki, formel dışlamanın olmadığı kapsayıcı katılımdır. İkincisi, kamusal müzakere süreçlerinde, paranteze alınan toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin, açık açık temalaştırılması ve rasyonel eleştirel tartışmaya açılmasıdır. Üçüncüsü, kamusal müzakere süreçlerinde, rasyonel iletişim tarzının yanında, rasyonel iletişime katkı sunacak şekilde rasyonel olmayan iletişim tarzlarının da içerilmesidir. Dördüncüsü, tek bir kamu anlayışına karşı, çoklu kamulara ve kamular arası ilişkilere yer açan bir kamusal yaşam biçimidir. Çalışma boyunca özellikle Nancy Fraser'ın görüşlerinden yararlanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kamusal alan, eşit katılım, toplumsal cinsiyet eşitliği, çoklu kamular, kamular arası ilişkiler

ABSTRACT

The concept of the public sphere is a political category and indispensable for the organization of political order and the democratic legitimacy of institutions in democratic societies. This is a central category of a well-functioning democratic society and was discussed for the first time with the model of the modern bourgeois public sphere. Although the principles of this public model such as openness to everyone, equal participation, free access, and free discourse arising from



intersubjective mutual communicative relations represent democratic progress, these principles have not been fully realized in practice in terms of gender equality. One aim of this study is to discuss the sexist character of the bourgeois public sphere that formally excludes the equal participation of women in the public sphere, informally prevents their equal participation in public deliberation processes, and neglects the existence of alternative competing publics and inter-public relations. The also aims to explore ways to reformulate equal participation in the public sphere from a gender-sensitive perspective. This research discusses political theoretical approaches that can be applied to reformulate equal participation in the public sphere. The first of these is inclusive participation without formal exclusion. The second approach involves clearly thematizing and opening up for rational critical discussion the gender inequalities that are bracketed in public deliberative processes. The third approach involves how non-rational communication styles should be included in public deliberative processes in addition to the rational communication style and in a way that contributes to rational communication. The fourth approach involves a form of public life that makes room for multiple publics and for inter-public relations as opposed to a single understanding of the public. Nancy Fraser's views in particular have been used throughout the study.

Keywords: Public sphere, equal participation, gender equality, multiple publics, inter-public relations

EXTENDED ABSTRACT

This work focuses on the bourgeois public sphere, which is the field of political opinion and will formation. This study opens the boundaries of the bourgeois public sphere, which are not sensitive to gender equality, to critical discussion without abandoning the concept of the public sphere. The article discusses these boundaries and the political theoretical approaches to counter them under three headings. The first approach looks at inclusive participation versus gender-specific formal exclusion. Gender-specific formal exclusion derives from the social preconditions of equal participation in the bourgeois public sphere being constrained to male property owners. These social preconditions narrow the scope of equal participation. This narrowing of the political sphere prevents the normative principles of the bourgeois public sphere, which are formulated as openness to all, free access, equal participation, and free discourse, from being fully realized in practice. Expanding the narrowed political space is possible with an inclusive participation approach. As a matter of fact, inclusive participation supports the elimination of the formal exclusion that prevents equal participation in the public sphere and also supports the realization of the normative principles of the public sphere to a certain extent in practice.

The second approach involves democratic public deliberation against gender-specific informal exclusions. One of the gender-specific informal exclusions is the bracketing of gender-based inequalities in public deliberation processes. This gender-specific informal exclusion takes place even when the bourgeois public sphere is not formally excluded. Therefore, equal participation in the public sphere cannot be reduced to the mere discussion of eliminating formal exclusion but also requires looking at public deliberation processes. This is because the bourgeois model of the public sphere brackets inequalities in the public deliberation processes, so everyone interacts discursively as if they were equals. In reality, however, these processes have unequal participants and work to marginalize women. Conversely, in order to enable some degree of gender-sensitive equal participation, the brackets around gender inequalities should be removed by thematizing and discussing these inequalities in public deliberation processes. In other words, the public sphere should be located in a social context that is undisturbed by unequal relations.

Another gender-specific informal exclusion involves the lack of room for different communication styles in public deliberations apart from the rational communication style. The rational communication style may not always be sufficient for exploring the meanings of modern femininity. In order to uncover these meanings, room must be made alongside the rational communication style for non-rational communication styles, which involve multiple forms of everyday communication. Non-rational communication styles contribute to public deliberations in various ways. As one of these communication styles, storytelling is effective for reaching collective judgments by critically rebuilding memory and ensuring accountability. Storytelling is decisive in creating new themes of public interest and embodying justice, as well as facilitating the creation of better arguments and mutual understanding in public discussions. Storytelling connects some suffering with injustice, which is the subject of a more general discussion, and is effective in revealing social knowledge by playing a role in the mutual transfer and translation of experiences and values. It also contributes to a mutual learning that expands thinking. Another non-rational style of communication is rhetoric, which includes the emotional aspects of communication, figures of speech, and different use of symbols. Rhetoric and its impressive, formal, and concrete aspects make public communication more effective and increase mutual understanding and the power to persuade an audience. It helps participants appropriately and understandably communicate their claims and arguments to the audience.

In addition to the positive aspects of non-rational communication styles, negative aspects also exist that can disrupt communicative interactions. These negative aspects are associated with strategic action. Strategic action involves people instrumentalizing others to serve their own ends. In strategic action, participants aim to influence those with whom they interact for their own purposes by resorting to methods such as manipulation, deception, pressure, bribery, threats, and coercion. In communicative action and opposite strategic action, participants consider those with whom they are interacting not as a means to their own ends but as the ends in and of themselves, namely as autonomous actors whose capacity to judge must be respected. Of course, this distinction between strategic action and communicative action does not entail giving up the positive aspects of the non-rational modes of communication. Instead, non-rational communication styles should be considered for their positive contribution to public deliberation while also excluding the aspects associated with strategic action.

The third approach involves a reconceptualization of the public sphere as opposed to the neglect of the multiplicity of competing publics and inter-public relations. Alternative historiography reveals that the bourgeois model of the public sphere neglects the multiplicity of competing publics and inter-public relations. Alternative historiography also documents the existence of multiple informal publics and inter-public relations through examples that have shown the bourgeois public to not be the whole of the public and women to have different ways of accessing public life. These days, however, public relations are not limited to informal multi-public relations solely for forming opinions. Public relations also encompass formal public spheres that involve both the formation of public opinion and decision-making processes. Formal publics are accountable to informal publics and translate public opinion into laws, thereby increasing the power of public opinion.

All three theoretical public approaches to the boundaries of the bourgeois public sphere contribute to the reformulation of equal participation in the public sphere from a gender-sensitive perspective. Inclusive participation helps to eliminate gender-specific formal exclusion. Democratic public deliberation plays a role in overcoming gender-specific informal exclusions, and the reconceptualization of the public sphere requires considering the multiplicity of competing publics and inter-public relations.

Giriş

Jürgen Habermas'ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nde tahlilini yaptığı modern burjuva kamusal alanı, 17. ve 18. yüzyılların Avrupa toplumlarında, burjuva özel kişilerin bir kamu oluşturacak tarzda bir araya gelmesiyle oluşmuştur.¹ Kamusal alan kavramı, ilk ortaya çıktığı tarihten günümüze kadar, modern bir ilke ve demokratik norm olarak, tarihsel ve zihinsel sürekliliğini korumuştur. Nitekim çağdaş feminist tartışmalarda da kamusal alan kavramı, toplumsal cinsiyet meselesiyle ilgili problemlerin giderilmesinde bir yol sağlayıcı olarak görülmektedir. Kamusal alan kavramına olan bu ilgi, onun günümüz sorunlarına uygun olarak yeniden tartışmaya açılması ve yorumlanması ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Bu ihtiyaç, burjuva kamusal alanının toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı olmayan sınırlarından kaynaklanmaktadır. Bu sınırlardan ilki, kamusal alana katılımın toplumsal ön koşullarıdır. Kadınların, burjuva kamusal alanından formel olarak dışlanmasına neden olan toplumsal ön koşullar, mülk sahibi olmak ve erkek olmaktır. İkincisi, kamusal müzakere süreçlerinde, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin paranteze alınmasıdır. Üçüncüsü, rasyonel iletişim tarzının yanında farklı iletişim tarzlarına yer açılmamasıdır. Burjuva kamusal alanının ikinci ve üçüncü sınırlarından kaynaklı toplumsal cinsiyete özgü enformel dışlamalar, formel dışlamanın olmadığı zamanlarda bile kamusal alana eşit katılımın tam olarak gerçekleşmesini engellemektedir. Dördüncüsü, burjuva kamusal alanının kamunun bütününe temsil ettiği varsayımının alternatif karşıt kamuların varlığını ve kamular arası ilişkileri ihmal etmesidir. Çalışmamızda, burjuva kamusal alanının toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı olmayan bu sınırlarını eleştirel tartışmaya açmaktayız. İlgili tartışmalarda, toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı bir kamusal katılım anlayışını destekleyen politik teorik yaklaşımlara başvuracak ve özellikle Nancy Fraser'ın eleştirilerinden ve görüşlerinden faydalanacağız.

1. Burjuva Kamusal Alanı

Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nde kamusal alanı, toplumsal yaşamımızda “kamuoyuna benzer bir şeyin” kendisi içinde olduğu bir alan olarak tarif eder. Yurttaşların, kamusal bir gövde oluşturmak üzere bir araya toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanır. Bu tarz bir biraradalığı oluşturan yurttaşların eylemleri ne iş ve meslek sahiplerinin özel işleri ile ilgili eylemleri; ne de devlet bürokrasisinin yasal sınırlarına tabi anayasal bir düzenin üyelerinin eylemleri ile benzerdir. Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin herkesi ilgilendiren meseleler hakkında bir anlaşmaya varmak üzere, kısıtlanmamış bir iletişime eşitler olarak katılabilirler; yani tartışmalarını toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlüklerinin güvencesi altında sürdürdüklerinde kamusal bir gövdeyi oluşturabilirler.²

Bütün yurttaşların serbest erişimine ve eşit katılımına açık olan, herkesi ilgilendiren kamusal meselelere ilişkin kısıtlanmamış eleştirel-rasyonel tartışmaların kendisi içinde yürütüldüğü ve kurumsal olarak garanti altına alınan kamusal alanın normatif amacı, “devlet otoritesinin

1 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. by William Rehg (Cambridge: The MIT Press, 1996), 366.

2 Jürgen Habermas, “Kamusal Alan,” *Kamusal Alan* içinde, ed. Meral Özbek (İstanbul: Hil Yayın, 2004), 95.

halk tarafından bilgiye dayalı ve eleştirel tartışma aracılığıyla kamusal olarak” denetlenmesidir.³ Kavramsal olarak devletten ayrılan kamusal alan, ilke olarak devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve dolaştığı bir alandır. Yine kavramsal olarak resmi ekonomiden ayrılan kamusal alan, alım ve satıma dayalı pazar ilişkilerinin değil, diyaloga dayalı söylemsel etkileşimin alanını ifade eder. Devletin müdahalelerinden ve pazar ekonomisinin işleyişinden bağımsız otonom bir alan olarak varlık gösteren kamusal alan, “demokratik kuram için gerekli olan ayrımları, yani devlet aygıtları, ekonomik pazarlar ve demokratik birlikler arasındaki ayrımları” dikkate almamıza izin verir.⁴ Bu ayrımlar, toplumsal cinsiyet meselesinde kadınların yanlış tanınmasına neden olan kültürel temsillere karşı yürütülen kampanyaların, devlet sansürünü çağıran programlarla karıştırılmasını; ev işi ve çocuk bakımının kadının asli rolü olmadığını dile getiren itirazların, ev işinin ve çocuk bakımının metalaştırılmasıyla eşitlenmesini önleyebilir. İlk durumda, toplumsal cinsiyet meselelerini devlet idaresine; ikinci durumda ise pazar mantığına bağımlı kılmanın, kadınların özgürleşmelerinden yana olup olmadığını sorgulamamıza imkân sağlar.⁵

Kamusal alanda gerçekleşen müzakereler, “devlet iktidarının kullanımına yetki veren bağlayıcı, egemen” kararlarla sonuçlanmaz; aksine “kamuoyuyla, yani bambaşka bir yerde oluşmuş yetkili kararlar üzerine eleştirel fikirlerle sonuçlanır. Kısacası kamusal alan devlet değildir; aksine, devleti dengeleyen bir karşı ağırlık oluşturma işlevi görebilecek olan ve gayri resmi olarak harekete geçirilmiş hükümet-dışı söylemsel fikirler gövdesidir.”⁶ Bu kamusal gövde, toplumun ihtiyaçlarının devlete iletilmesi ve devletin etkinliklerinin eleştiriye ve denetime tabi tutulması için toplum ile devlet arasında aracılık yapar. Bu açıdan “içinde kamunun kendisini kamuoyunun oluşturucusu olarak örgütlediği bir alan olarak kamusal alan ilkesi,” herkesin kısıtlamasız erişimine açık olan ve devlete ait etkinliklerin demokratik denetimini sağlayan “kamusal bilgi” ilkesiyle uyumludur.⁷

Öyleyse gerçek bir kamuoyu, yurttaşların herkesi ilgilendiren kamusal meseleler hakkında kısıtlanmamış “özgür söylem ve eşit katılım yoluyla oluşturdukları eleştirel kontrol ve dönüştürme merciidir.”⁸ Kamusal akıl yürütme süreçlerinde, ortak meseleler hakkındaki birbirinden farklı kanaatlerin, rasyonel tartışma ve eleştiri süzgecinden geçirilmesiyle oluşturulan kamuoyu, “kanaatleri (...) işleyen eleştirel aklın ürünüdür; böylece kamusal akıl, kanaatlerin toplamı ya da egemen kanaat değildir.”⁹

Kamusal alanda, kamuoyu oluşturmak üzere kamusal topluluk olarak bir araya gelen yurttaşlar arasında gerçekleşen kamusal akıl yürütme, mevcut iktidardan pay almayı değil, mevcut iktidarın temel ilkesine, devletin etkinliklerinin kamusal kılınmasını sağlayan denetim ilkesiyle karşı

3 Thomas McCarthy, “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü’nün 1989 İngilizce Baskısına Giriş,” *Kamusal Alan* içinde, ed. Meral Özbek (İstanbul: Hil Yayın, 2004), 91.

4 Nancy Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” *Kamusal Alan* içinde, ed. Meral Özbek (İstanbul: Hil Yayın, 2004), 104-105.

5 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 104.

6 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 128-129.

7 Habermas, “Kamusal Alan,” 96.

8 Meral Özbek, “Giriş: Kamusal Alanın Sınırları,” *Kamusal Alan* içinde, ed. Meral Özbek (İstanbul: Hil Yayın, 2004), 57.

9 Özbek, “Giriş: Kamusal Alanın Sınırları,” 42.

koyarak, mevcut iktidarın sadece meşruiyet ilkesini değil; aynı zamanda doğasını da değiştirmeyi hedefler.¹⁰ O halde kamuoyu, “maksadı gereğince ne iktidarın sınırı ne bizzat iktidar ne de bütün iktidarların kaynağı olmak ister. Daha ziyade, kendi aracılığıyla yürütme erkinin karakterinin, bizzat egemenliğin değişmesini hedefler.”¹¹

Kamusal alanın bu normatif amacında, hukuk ve demokrasi arasında bir ilişki kurulur. Buna göre, eşit haklara sahip yurttaşların kendi yaşamları üzerinde kolektif olarak söz sahibi olmalarını mümkün kılan şey, “hukuk güvencesi altındaki eleştirel-rasyonel tartışma sonucu ulaştıkları akla dayalı anlaşma (konsensus) uyarınca devleti denetlemeleridir. Politik sonuç yaratan tüm karar alma süreçlerinin, aklını kullanan yurttaşların tartışarak oluşturdukları genel iradeye bağlanması,” siyasal egemenliğin rasyonelleşmesi anlamına gelir.¹² Bu rasyonellik, siyasal karar alma süreçlerine katılan yurttaşların hukuk güvencesi altındaki eleştirel-rasyonel tartışma yoluyla oluşturdukları en geniş kamusal mutabakatı ifade eden konsensusun, yurttaşların ortak çıkarını ifade ediyor olmasından kaynaklanır. “Bu anlamda burjuva kamusalılığı rasyonellik açısından tarihsel bir ilerlemeyi temsil eder, çünkü devlet yönetimini politik bir sınıfın özel ve keyfi işi olmaktan çıkarır; modern devlet iktidarının meşruluğunun temelini, temel insan hakları ve rasyonel rızaya dayandırır.”¹³ Böylece, kamuoyunun kendisi içinde olduğu demokratik meşruiyet ilkesi olarak kamusal alanın, eleştirel akıl ve rasyonel rızaya dayalı modern özyönetim ilkesiyle tarihsel bağı kurulmuş olur. Bu bağın kurulması, hukuk devleti ve demokrasi arasındaki ilişkiye tekabül eder.¹⁴

Burjuva kamusunun, devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve dolaştığı diyaloga dayalı söylemsel etkileşimin alanı olarak, devletten ve ekonomiden bağımsız otonom bir alanı temsil etmesi; hukuk güvencesi altında kurumsallaşması ve devlet iktidarının meşruluğunu, temel insan hakları ve rasyonel rızaya dayandırması nedeniyle, tarihsel olarak kadınlar açısından da demokratik bir ilerlemeyi temsil etmesi beklenir. Ancak burjuva kamusal alanının, herkese açıklık, eşit katılım, serbest erişim ve özgür söylemden oluşan normatif ilkelerinin, toplumsal cinsiyet eşitliği özelinde, pratikte tam olarak gerçekleşmediği görülür. Çünkü burjuva toplumunda, kamunun siyasal öz bilinci, Habermas’ın belirttiği gibi, mülk sahibi ile insan rollerinin özdeşleşmesine dayanır. Bu özdeşleşmeye, mal dolaşımının ev ekonomisinin sınırlarını yıkmasıyla birlikte, çekirdek ailenin alanı ile toplumsal yeniden üretimin alanı arasında oluşan sınır zemin hazırlar. Bunun sonucunda, mülk sahibiyle insan rolleri bağdaşır.¹⁵ Mülk sahibi ve insan rolleri arasındaki bu özdeşleşme, mülk sahiplerinin çıkarları ile siyasal özgürlüğü birbirine bağlar. Böylece mülk sahipleri, devletin etkinliklerini müşterek çıkarları doğrultusunda belirleyebilirler.¹⁶

Burjuva kamusu, mülk sahibi ile insan rollerinin özdeşleşmesinden ötürü, kendi temelini burjuva toplumunda bulur. Burjuva kamusunun oluşumu, burjuva toplumunda ekonomik

10 Habermas, “Kamusal Alan,” 99.

11 Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 170.

12 Özbek, “Giriş: Kamusal Alanın Sınırları,” 49.

13 Özbek, “Giriş: Kamusal Alanın Sınırları,” 49.

14 Özbek, “Giriş: Kamusal Alanın Sınırları,” 24.

15 Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 95-96.

16 Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 132.

ilişkiler ağından ayrılan, ayırt edilebilir bir sivil toplum kültürü ve birliklerin oluşturduğu insan etkinlikleri ve ilişkileri alanına dayanır. Bu insan etkinlikleri ve ilişkileri alanı, Fraser'ın belirttiği gibi, cemiyetler çağı denecek olan çağda ortaya çıkan gönüllü birliklerin oluşturduğu alandır. Ama bu hayırsever, kentli, profesyonel ve kültürel kulüpler ve derneklerden oluşan gayri resmi ağlar, herkesçe erişilebilir olmaktan uzaktır. Daha ziyade, kendilerini evrensel bir sınıf olarak görmeye başlayan ve yönetmeye uygun olduklarını ilan etmeye hazırlanan bir burjuva erkekler tabakasının meydanı ve eğitim yeridir. Bu yer, gittikçe iktidar üssü olmaya başlar.¹⁷ O halde, burjuva kamusal alanının oluşumu, burjuva sınıfının oluşumunda içerilir. Mülk sahibi burjuva erkekler tabakasını ayrıcalıklı kılan bu oluşum sürecinin karakteristiği, burjuva kamusunun siyasal ödevini de belirler. Buna göre, burjuva kamusu “kamusal olarak akıl yürüten toplumun daha ziyade sivil nitelikli ödevlerine (mal dolaşımının emniyete alınması)” ağırlık verdiğinden, “siyasal ödevi sivil toplumun düzenlenmesidir”.¹⁸ Diğer taraftan bu oluşum sürecinin karakteristiği, burjuva kamusuna katılımın sınırlarını çizen toplumsal ön koşulları da belirler. Buna göre, burjuva kamusal alanına katılımın toplumsal ön koşulları, mülk sahibi olmak ve erkek olmaktır. Kamusal alana eşit katılımı sınırlayan bu toplumsal ön koşullar, kadınların burjuva kamusundan formel olarak dışlanmasına neden olur. Bu dışlama, Gülnur Acar Savran'ın belirttiği gibi, egemenliğin rasyonelleşmesiyle çelişir. Çünkü bu rasyonellik, evrenselliği gerektirir.¹⁹

2. Toplumsal Cinsiyete Özgü Formel Dışlamaya Karşı Kapsayıcı Katılım

Burjuva kamusal alan modelinde, mülk sahibi ve insan rolleri arasında kurulan özdeşleşme, yurttaşlık statüsünde billurlaşır. Yurttaşlık statüsü, mülk sahibi insanlara ait olan bir statüyü ifade eder ve kamusal alana eşit katılım, mülk sahibi olma toplumsal ön koşulu altında gerçekleşir. Kamusal alana katılımın, sadece malların mübadelesi yoluyla mülk sahibi olabilen özel şahıslara açık olması, Habermas'a göre, burjuva kamusal alanıyla ilgili bir güçlüğü doğurur. Söz konusu toplumsal ön koşula sahip olmayan kadınlar ve kendi emeğini mübadele eden ücretli işçiler fiilen ve hukuken siyasal kamunun dışında kalırlar.²⁰

Kamusal akıl yürüten siyasal topluluğa eşit katılım için gerekli olan mülk sahibi olma toplumsal ön koşulunun kökleri, Habermas'ın vurguladığı gibi, mal dolaşımı alanında bulunur. Bireylerin yurttaş statüsü kazanabilmeleri için kendi kendilerinin efendileri olması gerekmektedir. Bunun anlamı yalnızca kendilerine ait olanı mübadele ederek kazanç sağlamaları, diğer bir ifadeyle, kimseye hizmet etmemeleridir. Bu bakımdan, yalnızca “özel mülk sahipleri kendi aralarında malların mübadelesi yoluyla mal sahipleri olarak ilişkide bulunurlar. Yalnızca onlar, seçme hakkına ve örnek anlamda aklın kamusal kullanımı yetkisine sahip olabilirler.”²¹

Siyasal kanaat ve irade oluşumuna aktif katılımı engellenen kadınların, burjuva kamusundan dışlanması, kendi emeğini mübadele eden erkeklerle aynı biçimde gerçekleşmez. Çünkü sınıf

17 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 108.

18 Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 127.

19 Gülnur Acar Savran, *Beden Emek Tarihi: Diyalektik Bir Feminizm İçin* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2019), 156.

20 Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 132.

21 Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 209-210.

çelişkinin kurumsallaşmasından farklı olarak toplumsal cinsiyet ilişkileri sadece ekonomik alana değil, özel alana da bağlıdır. “Buradan da anlaşılıyor ki, kadınların siyasal kamudan dışlanması, sadece erkeklerin buraya kendilerine ayrılmış bir kontenjanmışçasına hakim olması anlamında değil, siyasal kamunun yapısı ve özel alanla ilişkisi itibarıyla” toplumsal cinsiyete özgü bir şekilde belirlenmesi anlamında da açık kılınır.²² Kamusal alana eşit katılıma getirilen bu sınırlama ya da kamusal alana ilişkin toplumsal cinsiyete özgü formel dışlama,²³ kamusal alanın ayırt edici normatif ilkeleri olan herkese açıklık, serbest erişim, eşit katılım ve özgür söylemle bağdaşmaz. Toplumsal cinsiyete özgü formel dışlama, kamusal alana eşit katılımın kapsamını daraltarak, normatif ilkelerinin pratikte tam anlamıyla gerçekleşmesini engeller. Bu daralma, kapsayıcı katılıma olan ihtiyacı ortaya çıkarır. Toplumsal cinsiyete özgü formel dışlamanın ortadan kalkması ve kamusal alanın normatif ilkelerinin pratikte belli bir dereceye kadar gerçekleşmesi, kamusal alana kapsayıcı katılımla mümkündür. Bununla birlikte, burjuva kamusal alanı söyleminin formel olarak dışlayıcı olmadığı durumlarda bile kamusal alana eşit katılım tam olarak gerçekleşmeyebilir. Burjuva kamusal alanındaki söylemsel etkileşimlerde karşımıza çıkan toplumsal cinsiyete özgü enformel dışlamalar da kamusal alana eşit katılımın sınırlarını oluşturur.

3. Toplumsal Cinsiyete Özgü Enformel Dışlamalara Karşı Demokratik Kamusal Müzakere

Kamusal alana eşit katılım, formel dışlamanın olup olmaması tartışmasına indirgenemez. Çünkü burjuva kamusal alanı, formel dışlamanın yanında enformel dışlamaların da görüldüğü bir alandır. Enformel dışlamaların ilki, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin kamusal müzakere süreçlerinde paranteze alınmasıdır. Toplumsal cinsiyete özgü formel dışlama ortadan kalksa dahi, bu kez de eşitsizlikler söylemsel etkileşim süreçlerinde paranteze alındığından, kamusal alana eşit katılımın tam olarak gerçekleşmesi beklenemez.²⁴ Formel dışlamanın olmadığı durumlarda, katılımcıların doğum ve servetten kaynaklı farklılıkları bir kenara bırakılır, sanki birbirinin eşitleriymiş gibi etkileşimde bulunurlar. Oysa katılımcılar, gerçekte eşit değildirler, yalnızca aralarındaki eşitsizlikler paranteze alınır. Fakat, mevcut eşitsizliklerin, her zaman etkili bir şekilde paranteze alınamadığı da görülür. Çünkü burjuva kamusal alanındaki söylemsel etkileşim süreçleri, avantajlı grupların bağlantıları ve işaretleri olan üslup ve adap-edep protokolleriyle yönetilir. Bu protokoller, enformel olarak kadınları marjinalleştirme ve eşitler olarak kamusal müzakere süreçlerine katılmalarını engelleme yönünde işlev görür. “Burada, herkesin formel ve yasal olarak katılım hakkına sahip olmasının ardından dahi, katılım eşitliğinin önünde hala süregidebilen enformel engeller” olduğunu görüyoruz. Bu nedenle eşit katılım meselesi, “bizim aynı zamanda formel olarak dışlayıcı değil de içerici (kapsayıcı) olan kamusal alanlardaki söylemsel etkileşim sürecine bakmamızı gerektirir.”²⁵

Formel olarak dışlayıcı olmayan, fakat enformel olarak dışlayıcı olan kamusal müzakere süreçlerinde, çoğu zaman dezavantajlı gruplara mensup bireylerin kendini ifade edemediği, ifade

22 Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, 22.

23 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 112.

24 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 112-113.

25 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 113.

ettiğinde ise duyulmadığı, dolayısıyla katılım eşitliğinin hala engellendiği görülür. Fraser bunun için fakülte toplantıları ile kadınlar ve erkeklerin birlikte katıldıkları müzakere gruplarını örnek verir. Buralarda gözlemlenen davranışlar, erkeklerin kadınların sözlerini daha çok kesmesi, daha çok söz alma ve konuşma eğiliminde olması ve kadınların müdahalelerinin görmezden gelinmesi şeklinde sıralanabilir.²⁶ Gerçekte var olan eşitsizliklerin paranteze alınarak sanki yokmuş gibi davranılması, bu eşitsizliklerin kamusal alanlardaki müzakere süreçlerine eşit katılımı engellemesini ortadan kaldırmamaktadır. Aksine, Fraser'ın da belirttiği gibi, paranteze alma "genellikle toplumdaki hakim grupların yararına, bağımlı grupların ise zararına" işlemektedir. "Çoğu durumda bu eşitsizlikler etrafındaki parantezleri, bunları açık açık temalaştırmak yoluyla kaldırmak çok daha uygundur."²⁷

Kamusal alana eşit katılımı engelleyen eşitsizlikleri ortadan kaldırmak yerine, paranteze alan bir kamusal alanın ciddi sorunlar barındırdığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle eşitsiz ilişkilere dayalı "bir toplumsal bağlamda konumlanmış ve bilhassa tayin edilmiş söylemsel alanlar içinde yer alan katılımcıların (konuşmacıların) sanki birbirlerinin toplumsal eşitleriymiş gibi müzakere etmelerinin, ilke bazında dahi mümkün olup olmadığını sorgulamak zorundayız."²⁸ Yukarıdaki açıklamaların gösterdiği gibi, katılımcıların eşitler olarak kamusal alanlardaki müzakerelerde yer alabilmesi için, kamusal alanın formel olarak dışlayıcı olmaması yeterli değildir. Eşit katılımın gerçekleşmesi için toplumsal cinsiyete özgü mevcut eşitsizliklerin ortadan kaldırılması gereklidir. O halde, eşitsiz ilişkilerle bozulmamış bir toplumsal bağlamda konumlanmış bir kamusal alan için, mevcut eşitsizliklerin kamusal müzakere süreçlerinde rasyonel eleştirel tartışmaya açılması gerekir.

Toplumsal cinsiyete özgü enformel dışlamaların ikincisi, kamusal müzakerenin rasyonel iletişim tarzıyla sınırlanmasıdır. Burjuva kamusal alanı, iletişimsel rasyonalitenin üretildiği öznelarası paylaşılan bir alan olarak tanımlanır; rasyonel-eleştirel söylem ya da argümantasyon olarak da adlandırılan bu iletişimsel rasyonalite, öznelarası karşılıklı anlamaya dayalı iletişimsel etkileşimler yoluyla oluşur.²⁹ Kamusal alan kavramına ilişkin rasyonel-eleştirel söylemi merkezine alan bu tanım, Maria Pia Lara'ya göre, seçici bir okumadan kaynaklanır. Bu nedenle de modern kadınlığın anlamlarını keşfetmede iletişimsel pratiklerin önemini ihmal eder. Lara, bu okumanın, özellikle özgürleştirici anlatıların belirli grup kimlikleri ile evrensel karakterdeki ahlaksal iddialar arasında aracılık eden rolünü ihmal ettiğini düşünür. Ona göre bu ihmal, bu belirli gruplara mensup olmayanların bu grupların üyeleriyle birlikte katıldıkları iletişimsel etkileşimler yoluyla, kendilerini kavrayışlarını genişletmeleri için gerekli olan yeni çerçevelerin ortaya çıkmasına yeterince izin vermez.³⁰

Pauline Johnson'a göre Lara'nın eleştirel görüşleri, kamusal alan fikrinin, toplumsal cinsiyete ilişkin keşiflerde ve bunların kamusal alanda temalaştırılmasında, bazı iletişim yollarını içermek

26 Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı," 113.

27 Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı," 114.

28 Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı," 115.

29 Lincoln Dahlberg, "The Habermasian Public Sphere: Taking Difference Seriously?" *Theory and Society* 34, no. 2 (2005): 111.

30 Pauline Johnson, *Habermas: Rescuing the Public Sphere* (New York: Routledge, 2006), 162.

konusunda yeterince açık olmadığını vurgulamaktadır. Oysa modern kadınlar ilk kez, özellikle edebi sunumlar yoluyla kendi yaşam dünyalarını iletişimsel olarak kurmayı öğrendiler. Çünkü edebi sunumlar, kadınları kamusal alandan dışlayan liberal teorilerin engelleri karşısında, kadınlara kendilerini ifade edebilmeleri için olanak sundu. Böylece kadınlar, ihtiyaçlarının ve deneyimlerinin anlaşılması adına dar ve ön yargılı adalet anlayışlarına başvurmak yerine, hikâye tarzında anlatı biçimini kullandılar. Kadınlar engellenmelerine rağmen, farklı yollara başvurarak özel otonomi taleplerinin kamusal olarak tanınması için çabaladılar.³¹

Iris Marion Young da kamusal alan kavramının, yalnızca daha iyi argümanın gücünü takip etmeye izin veren bir iletişim tarzını gerektirdiği yaklaşımını onaylamaz.³² Çünkü iletişimin bu rasyonalist biçimi, kendi ötekisine karşı ve onu dışlayarak tanımlanır. Rasyonel olandan ayrılan ve ötekide içerilen farklı iletişim tarzlarından retorik, mit, metafor, şiir, tiyatro ve tören gibi gündelik iletişimin çoklu biçimleri özel olarak tanımlanarak kamusal müzakerelerin dışında bırakılır. Kamusal müzakere sürecinde, gündelik iletişimin bu çoklu biçimlerinin içerilmemesi, bazı grupların seslerinin diğerleri karşısında ayrıcalıklı hale gelmesine neden olurken; bazı grupların seslerinin de diğerleri karşısında marjinalleşmesine neden olur.³³

Young, rasyonel-eleştirel söylemi temel alan kamusal alan kavramının seslerini marjinalleştirdiği gruplara, kadınları ve Avrupalı olmayanları örnek olarak verir. Bu grupların üyelerinin konuşma kültürleri, Young'ın belirttiği gibi, “daha heyecanlı ve somut olma eğilimindedir, duyguların ifadesine, mecazi dil kullanımına, ses tonunda modülasyona ve geniş jestlere daha çok değer verir.” Buna karşılık, beyaz, orta sınıf erkeklerin konuşma kültürü, “önemli bir jest ve duygu ifadesi olmaksızın daha kontrollü olma eğilimindedir.”³⁴ Rasyonel-eleştirel söylemi temel alan kamusal alan kavramı, kadınların ve ötekileştirilmiş grupların ifade tarzlarını; dolayısıyla seslerini ve konumlarını, beyaz ve orta sınıf erkeklerden oluşan egemen gruplar karşısında değersizleştirme ve dışlama eğilimi taşır. Dahası kavram, kamusal alana meşru giriş kazanmanın tek yolu olarak bu ayrıcalıklı iletişim biçimini benimsemeye zorlar. Ayrıca kavram, bu türden bir tahakkümü rasyonalite ve tarafsızlık arkasına saklayarak, demokrasiye katkı sunmak yerine avantajlı toplumsal grupların çıkarlarını destekleme yönünde işlev görür.³⁵ Oysa “kamusal alanlar yalnızca söylemsel fikirlerin oluşum ortamları değil, ama aynı zamanda toplumsal kimliklerin oluşum ve gerçekleşme alanlarıdır.” Bunun anlamı, katılımcının kendi sesiyle konuşabilmesi, “dolayısıyla da kendi kültürel kimliğini kendi deyiş ve üslubunu kullanarak” aynı anda hem kurabilmesi hem de ifade edebilmesidir.³⁶

İletişimsel rasyonaliteye ayrıcalık tanıyan kamusal alan kavramına getirilen diğer bir itiraz, kavramın iletişimin farklı tarzlarını yalnızca değersizleştirme ve dışlama eğiliminde olmadığı;

31 Johnson, *Habermas: Rescuing the Public Sphere*, 162.

32 Iris M. Young, “Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy,” in *Democracy and Difference*, ed. Seyla Benhabib (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 22-25.

33 Dahlberg, “The Habermasian Public Sphere: Taking Difference Seriously?” 113-114.

34 Young, “Communication and the Other,” 24.

35 Eyal Rabinovitch, “Gender and the Public Sphere: Alternative Forms of Integration in Nineteenth-Century America,” *Sociological Theory* 19, no. 3 (2001): 348.

36 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 120-121.

aynı zamanda iletişimin daha iyi bir anlamaya ulaşmayı sağlayacak olan kaynaklarını da iletişimsel rasyonaliteden ayırma eğiliminde olduğu hakkındadır. Bu itiraza göre, akıl/arzu, zihin/beden, bilinç/bilinçdışı vb. arasında olduğu varsayılan ve iletişimsel rasyonaliteye ayrıcalık tanıyan söz konusu ayırım, iletişimsel rasyonaliteye tutarlılık kazandırmak adına yapılmaktadır.³⁷ Rasyonel ve rasyonel olmayan arasındaki bu karşıtlığın, rasyonel-eleştirel tartışmanın daha iyi argümanın gücüne başvurması, katılımcıların tek amacının anlaşmaya varmak olduğundan hareket etmesi ve gerçeği aramanın dışında tüm güdüleri etkisiz kılan koşullar altında gerçekleşmesi nedeniyle üretildiği savunulur.³⁸

Bu karşıtlığı onaylamayan Peter Dahlgren, iletişimin akıl, zihin ve bilinç yanında daha iyi bir anlamaya ulaşmayı sağlayacak bilinçdışı, bedensel ve duygusal boyutlarına da dikkat çeker. Ona göre, konuşmacının kendi özgünlüğüne ve samimiyetine gönderme yapan iletişimin bu boyutları, rasyonel süreçlere katkı sağlar.³⁹ Benzer şekilde Chantal Mouffe, tutkuların ve duygulanımların demokrasiye katkı sağladığını ileri sürer ve rasyonaliteye öncelik veren bir iletişim biçiminin, tutkuların ve duygulanımların bu rolünü ihmal ettiğini vurgular.⁴⁰ Rasyonel-eleştirel tartışmaların duygulardan tamamen arınmış olarak düşünülmemeyeceğini iddia eden Paul Hoggett ve Simon Thompson, rasyonel konuşma ve tarafsız düşünmenin çok çeşitli duygularla etkileşim halinde olabileceğini ileri sürer. Onlara göre sorun, iletişimin duygusal boyutunun ihmal edilmesi ve dar bir çerçeveye hapsedilmesidir.⁴¹ Bununla birlikte, taraflar arasındaki iletişimsel etkileşim duygusal bağlara bağımlı hale gelmemelidir. Aksi halde, yalnızca nedenlerle ilgili olan hakikatin araştırılmasında tarafların iletişime dayalı iş birliği işlevini kaybeder.⁴² Elbette “akıl ve tutkunun iç içe geçmesi muhakkak aklın işleyişini engellemez; aslında onu hem kolaylaştırabilir hem de hayal kırıklığına uğratabilir. Tutkusuz akıl, enerjisiz ve dinamizmsiz akıldır.”⁴³ O halde akıl ve duygu arasında, ikilik yerine yapıcı bir ilişki kurulmalıdır. Bu tarz bir ilişki:

Gereksiz veya yanıltıcı ayrıntıları ayırma ve bir konunun özüne inme kapasitesini; bir argümanı ele geçirme ve eleştirel bir şekilde inceleme yeteneğini ve karşı argümanlar ortalıkta dolaşırken, hayati bir gerçeğe inatla tutunabilme yeteneğini destekler. Daha genel olarak, nefret, sevgi ve umut gibi insan duyguları hem başkasını anlama hem de başkaları tarafından anlaşılma kapasitemize büyük ölçüde katkıda bulunur. Örneğin, kaygıya tahammül etme kapasitemiz olmadan şüphe ve açık fikirliliği sürdüremeyiz.⁴⁴

Kamusal müzakere süreçlerinde, daha iyi argümanlara ulaşmak için kullanılan rasyonel iletişim tarzı yanında farklı iletişim tarzlarına da yer açılması, kamusal alanı, herkesin kendini temsil edebileceği bir sahneye dönüştürebilir. Lara, bu sahnede kadınların kendilerini temsil

37 Peter Dahlgren, *Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media* (London: Sage, 2000), 100.

38 Paul Hoggett and Simon Thompson, “Toward a Democracy of Emotions.” *Constellations* 9, no. 1 (2002): 109.

39 Dahlgren, *Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media*, 100.

40 Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London and New York: Verso, 2000), 95.

41 Hoggett and Thompson, “Toward a Democracy of Emotions,” 113.

42 Axel Honneth. “The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism,” in *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. Stephen K. White (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 304.

43 Hoggett and Thompson, “Toward a Democracy of Emotions,” 114.

44 Hoggett and Thompson, “Toward a Democracy of Emotions,” 114.

etme yollarından birinin yazdıkları hikayeleri anlatmak olduğuna vurgu yapar. Ona göre kamusal alan, ahlaksal meselelerin feminist anlatılarla genişlemesine ve çeşitlenmesine imkân sağlayarak, yeniden tasarlanmasına izin vermelidir. O halde kamusal alan, kadınların kendi taleplerini ve ihtiyaçlarını dile getirme yollarından biri olan hikayelerinin duyulması ve dinlenmesi için önemli bir politik işlev görebilir. Nitekim Lara'ya göre, belli bir konuyu, örneğin zulmü anlamak istediğimizde, belli hikayeler bize bir bakış açısı verirler. Kamusal alanda hikayelerin de sunduğu bakış açıları ile geliştirilen görüşler ve tartışmalar, kolektif yargılara ulaşılmasında etkilidir. “Bu yargılar, hafızayı eleştirel bir şekilde inşa ederek, hesap verebilirliği sağlayarak ve yeni anlatıların kamusal ilgi alanına girmesine izin vererek adaleti somutlaştırmanın temelini oluştururlar.”⁴⁵

Young'a göre de hikâye anlatıcılığı, kamusal tartışmalardaki “iç dışlamalar” karşısında, bütün katılımcıların seslerinin içerildiği kapsayıcı bir iletişime çeşitli biçimlerde katkı sunar. Bazı iç dışlamalar, kamusal tartışmalarda argümanları oluşturmak için başvuru öncüllerin, deneyimlerin ve değerlerin yeterince anlaşılmamasından kaynaklanır. Bu tür durumlarda bazı katılımcıların kanaatleri, deneyimleri ve değerleri kamusal tartışmaya hâkim olur ve bu ise diğerlerinin kanaatlerinin, deneyimlerinin ve değerlerinin yanlış anlaşılmasına ve değersizleşmesine neden olur. Bu tür durumlarda, kamusal tartışmadan dışlananların seslerinin duyulmasında, argümanların yeterli olamayacağını ifade eden Young, farklı kanaatlere, deneyimlere ve değerlere sahip olan katılımcılar arasında, karşılıklı anlayışın geliştirilmesinde ve hegemonik görüşün eleştirilmesinde, hikâye anlatıcılığının demokratik iletişime katkı sunabileceğini tartışır.⁴⁶

Kamusal tartışmalarda, katılımcıların ele aldıkları konuları, diğerlerine anlatmak, açıklamak ve haklı çıkarmak için başvurdukları hikâye anlatıcılığı, haksızlığa ve baskıya maruz kalanlar, hâkim normatif söylem içinde bir adaletsizlik iddiasını ifade edecek terimlere sahip olmadığında, meydana gelebilecek adaletsizliği önleyebilir. Diğer bir ifadeyle, hikâye anlatıcılığının haksızlığın sessiz deneyimi ile adalet hakkındaki politik tartışmalar arasında, genellikle önemli bir köprü olduğu söylenebilir. Çünkü “haksızlığı deneyimleyenler ve belki de onu hisseden başkaları, acıyı adaletsizlik olarak ifade etmek için hiçbir dile sahip olmayabilir, ancak yine de bir haksızlık duygusu ile ilgili hikayeler anlatabilirler.”⁴⁷ Bu hikayeler aracılığıyla, diğerleriyle birlikte adaletsizlikleri adlandıran normatif bir dil geliştirebilir ve deneyimlenen acıların neden adaletsizlik olduğuna ilişkin genel bir açıklamaya ulaşabilirler. Buna, kadınların uzun süredir işyerinde deneyimlediği cinsel tacizi örnek olarak verebiliriz. Cinsel taciz, kadınların birbirlerine ve daha geniş kitlelere, işyerinde erkekler tarafından gördükleri muameleler ve bunların sonuçları hakkında hikayeler anlatmalarıyla birlikte, kademeli olarak tanımlanıp adlandırılmıştır. Böylece cinsel tacizin bir adaletsizlik olarak dili ve teorisi geliştirilebilmiştir.⁴⁸

Hikâye anlatımının bir diğer katkısı, “değerlerin, önceliklerin veya kültürel anlamların kaynağını ortaya çıkarmaktır.”⁴⁹ Kamusal tartışmaya katılanlar, birbirinden farklı geçmişlere,

45 Maria Pia Lara, *Narrating Evil: A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment* (New York: Columbia University Press, 2007), 4.

46 Iris M. Young, *Inclusion and Democracy*. (New York: Oxford University Press, 2000), 70-71.

47 Young, *Inclusion and Democracy*, 72.

48 Young, *Inclusion and Democracy*, 72-73.

49 Young, *Inclusion and Democracy*, 75.

geleneklere, değerlere ve kültürlere sahiptirler. Bu farklılıklar arasında kurulacak bir demokratik müzakere, ortak paylaşılan öncüllerden yoksun olursa gerekçeli argümanlarla ilerleyemez. Bu koşullar altında anlatı, belli pratiklerin, değerlerin, sembollerin ne anlama geldiğini, neden önemli olduğunu açıklamaya hizmet edebilir.⁵⁰ Çünkü “normların aksine değerler, çoğu kez argümanla gerekçelendirilemez. Ama keyfi de değildir. Temelleri genellikle kişi veya grupların yerleşik anlatısından ortaya çıkar.”⁵¹

Anlatı, aynı zamanda, “düşünceyi genişleten toplumsal bilginin oluşturulmasına yardımcı olur.”⁵² Buna göre anlatı, yalnızca öznelerin bakış açısından deneyim ve değerlerin karşılıklı olarak aktarılmasını ya da tercüme edilmesini sağlamaz, aynı zamanda, karşılıklı ilişkilerde toplumsal bilginin ortaya çıkarılmasını da sağlar.⁵³ Çünkü “her kişi ve kolektif, yalnızca kendi yaşamları ve geçmişleri hakkında değil, deneyimlerini etkileyen diğer tüm konularla ilgili bir açıklamaya sahiptir. Böylece dinleyiciler, anlatılan hikayelerden kendi konularının, eylemlerinin ve değerlerinin başkalarına nasıl görüldüğünü öğrenebilirler.”⁵⁴ Bu sayede tek bir konumdan elde edilemeyen, çeşitli sosyal konumlardan farklı bakış açılarının etkileşimi ile elde edilebilen kolektif toplumsal bilgiyi üretebilirler. O halde, anlatıların kamusal alan açısından önemi, katılımcıların kendi dar görüşlerinin dışına çıkmasına ve diğerlerinin bakış açılarını dikkate alarak “genişletilmiş düşünceyi” geliştirebilmesine katkı sunması şeklinde ifade edilebilir.⁵⁵

Kamusal iletişimi, iddialar ileri sürmek ve ileri sürülen iddialara makul gerekçeler sunmakla sınırlandıran rasyonel iletişime çeşitli biçimlerde katkı sağlayan bir diğer rasyonel olmayan iletişim biçimi, retoriktir. Retorik, iletişimin korku, umut, öfke, neşe gibi duygusal yönlerini; benzetme, metafor, kelime oyunları, söz dizimi, vb. gibi konuşma figürlerini ve bu figürlerin ürettiği mizahi, ironik, alaycı tarzları; yalnızca konuşma içermeyen görsel medya, işaretler ve pankartlar, sokak gösterileri gibi farklı iletişim biçimleri ve sembollerin kullanımını birlikte kapsar.⁵⁶ Retorik, etkileyici, biçimsel ve somut yönleriyle kamusal iletişimi daha etkili kılarak, dinleyiciler üzerindeki ikna gücünün artmasını ve daha fazla anlamayı sağlar. Zira retorik, Young’ın belirttiği gibi, iddiaları ve argümanları belirli bir duruma ve belirli bir kamuya uygun olarak biçimlendirir.⁵⁷ Lincoln Dahlberg’e göre de retorik, belli kamularda katılımcıların iddialarını dinleyicilere uygun ve etkili bir şekilde iletebilmesine yardımcı olur.⁵⁸ O halde kamusal bir tartışmaya etkili bir katkı, kamusal tartışmanın bağlamı dikkate alınmadan yapılamaz. Bu noktada, konuşmacının retorikçe başvurarak konuşmasını desteklemesi dinleyicilerle daha etkili bir ilişki kurmasını sağlar. Çünkü retorik, “belirli çağrışımları, sembolleri ve taahhütleri çağırarak veya yaratarak konuşmacıyı, izleyiciyi ve olayı oluşturur. Retorik aracılığıyla, konuştuğumuz belirli bağlama ve hedef kitleye

50 Young, “Communication and the Other,” 131.

51 Young, *Inclusion and Democracy*, 75.

52 Young, *Inclusion and Democracy*, 76.

53 Young, “Communication and the Other,” 132.

54 Young, *Inclusion and Democracy*, 76.

55 Young, *Inclusion and Democracy*, 76.

56 Young, *Inclusion and Democracy*, 64.

57 Young, *Inclusion and Democracy*, 68.

58 Dahlberg, “The Habermasian Public Sphere: Taking Difference Seriously?” 119.

uygun bir şekilde pozisyonlarımızı ve mesajlarımızı oluştururuz.”⁵⁹ Bu, bazen marjinalleşmiş grupların seslerinin duyulmasına yardımcı olabilen sokak gösterisi, dans, şarkı, grafiti, poster gibi sivil protesto şeklinde de olabilir.⁶⁰ Anlaşıldığı gibi, bazı zamanlarda önemli bir konu hakkında kamusal tartışma başlatmak, katılımcıların dikkatini çekmek ve onlar üzerinde konunun ciddiyeti hakkında ikna edici bir etki bırakmak için retorığe başvurmak gerekebilir. Bu bağlamda retorik, olumlu kullanıldığında bazen uygun ve etkili bir yol olabilir.

Retorik, akıl yürütmeye başlayan ve yargılamaya doğru ilerleyen süreci de motive eder. İyi bir retorikçi, dinleyicileri ikna etmek için önerileri ve argümanları onların çoğul çıkarlarına ve arzularına yönlendirebilir. Dahası dinleyicileri, çoğul çıkarlarına ve arzularına yönlendirilmiş bu argümanları, birlikte yargıda bulunmak için dönüştürmeye davet edebilir. Böylece katılımcılar, yalnızca ortaya çıkan iddiaları ve argümanları kabul etmezler; aynı zamanda kabul ettikleri bu iddiaların ve argümanların kendi iradelerinden kaynaklandığını da bilirler. Bazen birkaç önerinin rasyonel olarak kabul edilebilirliğinin eş değerinde olduğu durumlar ortaya çıkabilir. Bu gibi durumlarda retorik, bunlar arasından seçim yapmak konusunda ihtiyaç duyulan bağlamı ve motivasyonu sağlar.⁶¹

Ancak retorüğün olumlu katkıları yanında, iletişimsel etkileşimi bozabilen olumsuz yönleri de bulunmaktadır. Çünkü bu iletişim biçimi, “insanların kendi amaçlarına hizmet etmeleri için başkalarını manipüle ettikleri stratejik eylemle” ilişkilendirilebilir.⁶² Arzu edilen davranışın ortaya çıkarılması ile ilgili olan stratejik eylemde bulunan katılımcılar, dinleyiciler üzerinde belirli etkiler üretmeyi amaçlayarak iletişimsel etkileşimi bozabilirler. “Örneğin, stratejik eylemde katılımcılar, tehditler, rüşvetler veya zorlama gibi bir argümanın esasıyla ilgisi olmayan etkileri ortaya koyarak genellikle birbirlerini etkilemeye çalışırlar.”⁶³ Çünkü stratejik eylemde bulunan katılımcılar, etkileşimde buldukları diğerlerini “kendi amaçlarına ulaşmayı sınırlayan ya da kolaylaştıran araçlar” olarak görürler.⁶⁴ İletişimsel eylemde bulunan katılımcılar ise etkileşimde buldukları diğerlerini, kendi amaçları için bir araç olarak değil, kendilerinde amaç olarak; yani “rasyonel yargılama kapasitesine saygı gösterilmesi gereken otonom aktörler olarak” kabul ederler.⁶⁵ Bununla birlikte, Young’ın haklı olarak işaret ettiği gibi, “daha fazla anlamayı ve iş birliğini amaçlayan iletişimsel eylemler ile başkalarını kendi amaçlarını gerçekleştirmenin bir yolu olarak araçsallaştıran stratejik eylemler arasında ayırım yapmak uygun olsa da bu ayırım rasyonel ve retorik konuşma arasında bir ayırım yoluyla yapılamaz.”⁶⁶

Young, rasyonel olmayan iletişim tarzlarının manipülasyona, baskıya ve damgalamaya yol açabileceği konusunda uyararak kalmaz; uyarısına, bunların rasyonel-eleştirel tartışmanın

59 Young, *Inclusion and Democracy*, 68.

60 Dahlberg, “The Habermasian Public Sphere: Taking Difference Seriously?” 119-120.

61 Young, *Inclusion and Democracy*, 69.

62 Young, *Inclusion and Democracy*, 66.

63 Simone Chambers, *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse* (Ithaca, New York and London: Cornell University Press, 1996), 99.

64 Chambers, *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, 100.

65 Chambers, *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*, 100.

66 Young, *Inclusion and Democracy*, 66.

yerine geçecek iletişimsel pratikler olmadığını da ekler. Ona göre, demokratik iletişimin “normatif idealleri, katılımcıların birbirlerinin gerekçelerine ihtiyaç duymalarını ve bunları eleştirel bir şekilde değerlendirilmelerini önemli ölçüde gerektirir.” Bununla birlikte, rasyonel olmayan “iletişim biçimleri, daha ziyade genişletilmiş bir demokratik katılım anlayışında tartışmaya önemli eklemeler” olarak görülmelidir.⁶⁷ Bu eklemeler, katılımcıların çıkarlarını, deneyimlerini ve fikirlerini birbirine iletmeleri ve öne sürdükleri iddiaların adil olduğuna birbirini ikna etmeleri konusunda demokratik iletişime katkı sağlar.⁶⁸

John Dryzek de iletişimsel eylemlerle stratejik eylemler arasında ayırım yapar. Bu bağlamda, farklı iletişim tarzlarının rasyonel kamusal tartışmalarda içerilebileceğini onaylamakla birlikte, bu içerilmenin şartlı olarak kabul edilebileceğini öne sürer. Bu konuda başvurulabilecek iki testin olduğunu ifade eder: “İlki, baskı ve baskı tehdidi içeren herhangi bir iletişimin dışarıda bırakılması gerekliliğidir. İkincisi ise tikel olanı genel olana bağlayamayan herhangi bir iletişimin dışarıda bırakılması gerekliliğidir.”⁶⁹ Herhangi bir iletişim biçiminin bu iki teste tabi tutulabileceğini belirten Dryzek, bu sayede farklı iletişim biçimlerinin barındırabileceği tehlikelere karşı uyanık olabileceğimizi öne sürer.⁷⁰

Tartışmalarda ileri sürüldüğü gibi, rasyonel olmayan iletişim tarzlarının demokratik kamusal müzakerelere sundukları katkılar göz ardı edilemez. Bu nedenle, rasyonel olmayan iletişim tarzlarının olumsuz yönlerinin, demokratik iletişime katkı sunan olumlu yönlerinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Bu amaçla, iletişimsel eylemlerle stratejik eylem arasında ayırım yapılmalıdır. Rasyonel olmayan iletişim tarzlarının, rasyonel iletişim tarzının yanında, demokratik kamusal müzakerelerde olumlu yönleriyle içerilmesi, ancak bu sayede mümkündür.

4. Rakip Kamusal Alanların Çokluğunun ve Kamular Arası İlişkilerin İhmal Edilmesine Karşı Kamusal Alanın Yeniden Kavramsallaştırılması

Burjuva kamusal alanının kamunun bütününe temsil ettiği varsayımı, kamusal alanların çokluğunu ve bunların burjuva kamusal alanıyla ilişkisini ihmal eder. Bu ihmal, Fraser’a göre, burjuva kamusal alanının idealleştirilmesine neden olur.⁷¹ Ona göre, kamusal yaşama erişimin tek tarzı olarak sunulan burjuva kamusal alanı, mevcut eşitsizliğin etkilerini daha da şiddetlendirir.⁷² Oysa burjuva kamusal alanının, kamusal alana erişimin tek tarzı olmadığını; kamusal alanların çokluğunu ve kamusal alana katılımın farklı tarzlarının olduğunu belgeleyen alternatif tarih yazımları vardır. Burjuva kamusunun, kamunun bütünü olmadığını ortaya koyan Mary P. Ryan ve Geof Eley’in alternatif tarih yazımları bunlar arasındadır.

Ryan, 19. yüzyılda Kuzey Amerika’da her sınıftan, ırktan ve etnik kökenden kadınların, oy

67 Young, *Inclusion and Democracy*, 79-80.

68 Young, *Inclusion and Democracy*, 79-80.

69 John Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations* (New York: Oxford University Press, 2002), 68.

70 Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, 68.

71 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 109.

72 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 117.

kullanma yerleri, şehir konseyleri, kamu ofisleri, gazete odaları ve siyasi kulüpleri içine alan resmi kamusal alana erişimi olmamakla birlikte, siyasal kamusal yaşama çeşitli yollardan ulaştıklarını farklı bir tarihsel anlatıya başvurarak ortaya koyar. Bu anlatıya göre kadınlar, köleliğin kaldırılması için öne çıkarak, işçi toplantılarına katılarak ve kendi çıkarlarını eşlerine, babalarına ve oğullarına ödenen aile gelirine yönelik itirazlarla kaynaştırarak, demokratik bakış açısından farklı kamuların yaygınlaşmasını ve bunun da kadınlar açısından yeni politik imkanlara yol açmasını sağlamışlardır. Kamusal yaşamın bu çoklu biçimlerine kadınların da dahil olması, kamusal alana katılımın erkek merkezli standartlarında kırılma yaratmıştır. Bu kırılma, kadınlara ayrılan özel alan ile erkeklere ayrılan kamusal alan arasında bir ilişkinin kurulmasını mümkün kılmıştır. Dahası, kamusal yaşamdaki bu demokratik genişleme, kadınların kendi adına politik olarak örgütlenmeleri için alan da yaratmıştır. Kadın hakları tarihinin ilk sözleşmeleri bu dönemden kalmadır. Örneğin, kadınlara kamuda yer açmanın imkanlarını ve sınırlarını gösteren “Female Moral Reform Societies” adlı kamusal sözleşme, cinsel reform kampanyasıyla bu dönemde etkin kılınmıştır. Bu kampanyayla, cinsel ahlaksızlık erkeğin baştan çıkarıcı eylemleri olarak yorumlanmış ve bu tarz eylemlerde bulunan erkeklere para cezası ya da hapis cezası veren bir yasanın çıkarılması için çalışılmıştır.⁷³

Kadınlar, kamusal alana erişimle birlikte, kendi politik kimlikleri üzerine düşünme ve kendi toplumsal cinsiyetlerinden kaynaklı taleplerini ve ihtiyaçlarını, kamusal meseleler olarak formüle etme imkânı bulmuşlardır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile sınıf eşitsizliği arasında köprü kurmuşlar; kamusal alanda yürüttükleri kampanyaları kadın hakları ilkesiyle birleştirmişlerdir. Kamusal alan, bağımsız kadın hareketiyle birlikte, kadınlar için de uygun bir alan haline gelmiştir. Bağımsız bir kamu olarak kadın hakları hareketi, siyah ve beyaz kadınlar için toplumsal cinsiyet meselelerinin geniş gündemini belirlemeye başlamıştır. Bu gündem, yalnızca oy hakkını değil; aynı zamanda evlilik reformunu, eşit ücreti, cinsel özgürlüğü ve üreme haklarını da kapsamına dahil etmiştir.⁷⁴

Bu dönemin Kuzey Amerika’sında, burjuva kamusal alanının dışında gelişen ve kadınların yanında işçilerin, göçmenlerin, Afrikalı Amerikalıların oluşturduğu birbirinden ayrı ve bağımsız kamusal alanlar, politik marjinalleştirmeye ve toplumsal adaletsizliğe karşı kurulmuş karşıt kamusal alanlar olarak ortaya çıkmışlardır. Bu toplumsal gruplar, kendi taleplerini ve ihtiyaçlarını kamusal meseleler haline getirerek kamusal alanı genişletmişlerdir. Kamusal alanın genişlemesi, kamusal müzakerenin demokratikleşmesinde rol oynamıştır.⁷⁵ Kamusal alanın genişlemesiyle birlikte deneyimlenen demokratik müzakere pratiği, burjuva kamusal alanında rastlanmayan bir tarzda, bir yandan çoklu kamulardan oluşan merkezsiz bir kamusal alan kavramını desteklemiş; diğer yandan ise yurttaşların haklarının genişlemesine hizmet etmiştir.

Ryan’ın alternatif tarih yazımı, Fraser’a göre, kamusal alanların çokluğunu ve kadınların kamusal yaşama katılmalarının farklı tarzlarını göstererek, kadınların kamusal alandan dışlandığına ilişkin görüşün ideolojik olduğunu ortaya koymaktadır. “Çünkü böyle bir görüş,

73 Marry P. Ryan, “Gender and Public Access: Women’s Politics in Nineteenth-Century America,” in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (Cambridge, Massachusetts, and London: MIT Press, 1996), 270-272.

74 Ryan, “Gender and Public Access,” 281-282.

75 Ryan, “Gender and Public Access,” 283-284.

sınıf ve toplumsal cinsiyet ön yargıları taşıyan ve burjuva kamusunun genel kamunun bizatihi kendisi olduğuna ilişkin iddiasını irdelemeden kabul eden bir kamusal anlayışına” dayanır.⁷⁶

Burjuva kamusunun, kamunun bütünü olmadığını gösteren Eley’in alternatif tarih yazımı da birbiriyle çatışan karşıt kamular çokluğunun varlığını onaylar ve bu kamuların burjuva kamusu ile yaklaşık aynı zamanda ortaya çıktıklarını belgeler. Oysa Habermas’ın tahlilini yaptığı burjuva kamusal alan modelinde, bütün bu çeşitlilik ihmal edilir ve kamusal alanın her zaman çatışma içinde kurulduğu gözden kaçırılır. Bu nedenle Eley’in belirttiği gibi, “burjuva kamusunun ortaya çıkışı, hiçbir zaman yalnızca mutlakiyete ve geleneksel otoriteye karşı mücadeleye tanımlanmamıştır; aynı zamanda halkı kapsama sorununa da hitap etmesi gerektirir.”⁷⁷

Ryan’ın ve Eley’in alternatif tarih yazımında, burjuva kamusal alanının genel kamunun bizatihi kendisi olduğuna ilişkin kamusal anlayışının doğru olmadığı ve kamusal alanın, kamular arası ilişkilerle oluştuğu tezi netlik kazanır. Fraser’a göre, Ryan ve Eley’de rastladığımız bu revizyonist tarih yazımında, Habermas’ın burjuva kamusal alanına ilişkin perspektifinde ağırlıklı olarak yer verilmeyen dışlamalar ve çatışmalar kurucu nitelikler olarak yer alırlar. Bu nedenle, kamusal alanın anlamında değişime neden olurlar. “Artık bu durumda, burjuva kamusal alan anlayışının basitçe gerçekleşmemiş bir ütopyik ideal olduğu varsayımını sürdüremeyiz; çünkü bu anlayış aynı zamanda yeni ortaya çıkan bir sınıf egemenliği biçimini meşrulaştırma yönünde işlev gören erkek yanlısı ideolojik bir nosyondur.”⁷⁸ Bu nedenle Fraser, eşit katılım idealine ulaştıracak, avantajlı ve dezavantajlı gruplara mensup bireyler arasında var olan eşitsizliği azaltacak kamusal yaşam biçiminin, kamular arası ilişkilerin ürünü olması gerektiğini ve kamusal yaşamın kurumsal yapısının gayri resmi çoklu kamuları kapsamaması gerektiğini ileri sürer.⁷⁹

Günümüzde, iyi işleyen demokratik bir kamusal alanın ön koşulu, burjuva kamusal alan modelinde iddia edildiği gibi, devlet ve sivil toplum arasına keskin bir ayırım çizgisi çizmek değil; devlet ve sivil toplumun birbiri ile kesişmesi olduğundan, kamular arası ilişkileri, yalnızca gayri resmi çoklu kamular arası ilişkiler olarak ele alamayız.⁸⁰ Daha ziyade, gayri resmi çoklu kamular ile resmi kamular ya da Fraser’ın ifadesiyle, zayıf kamular ile güçlü kamular arasındaki ilişkileri de içerecek şekilde yeniden ele almalıyız. Zayıf kamular, demokratik müzakere pratiği yalnızca kamuoyu oluşturma süreciyle sınırlı olan ve eş zamanlı olarak karar alma sürecini içermeyen gayri resmi çoklu kamulardır. Buna karşılık güçlü kamular, parlamenter egemenliğin ortaya çıkışı ile devletin içinde bir kamusal alan olarak işlev görmeye başlayan egemen parlamentolardır. Bunlar hem kamuoyu oluşturma hem de karar alma sürecini birlikte kapsayan kamulardır. Bağlayıcı kararların ya da yasaların müzakere edildiği kamusal alan olarak parlamento, yalnızca siyasal egemenliğin meşruluk kazandığı ya da meşruluktan yoksun bırakıldığı bir alan değil; aynı zamanda ve eş zamanlı olarak siyasal egemenliğin söylemsel olarak yetkilendirildiği bir

76 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 109-110.

77 Geof Eley. “Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century,” in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (Cambridge, Massachusetts, and London: MIT Press, 1996), 306.

78 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 110.

79 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 116.

80 Fraser, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” 128.

alandır. Kamusal alanın, parlamenter egemenliğin ortaya çıkmasıyla birlikte yaşadığı bu tarihsel dönüşüm, devlet ve sivil toplum arasındaki ayrımı belirsizleştirmiştir. Böylece burjuva kamusal alanının devletin bağlayıcı kararlarını kamuoyunun eleştirel denetimine tabi tutma görevinin ancak devlet ve sivil toplum arasına keskin bir ayrım çizilmesiyle işlerlik kazanabileceği iddiası zayıflamıştır. Fraser'a göre bu dönüşüm, demokratik bir ilerlemenin göstergesidir. Çünkü zayıf kamulara karşı sorumlu olan güçlü kamular, kamuoyunu yasalara tercüme ederek kamuoyunun gücünün artmasını sağlamıştır.⁸¹

Fraser, güçlü kamuları yalnızca parlamenter kamularla sınırlamaz. Kamuoyunu yetkili kararlara dönüştüren güçlü kamuların kendi kendini yöneten kurumlar biçiminde çoğalmasının imkanları üzerinde durur. Fraser'a göre, kendi kendini yöneten iş yerleri, kreşler ve mahalle toplulukları, fikir oluşumu ve karar almayı birlikte içerecek şekilde, yarı doğrudan ya da doğrudan demokrasi alanları oluştururlar. Ancak bu tarz güçlü kamuların da parlamenter kamular gibi sorumlu oldukları kamusal alanlarla olan ilişkisi yanıtlanmayı bekleyen önemli bir soru olarak kalır. Bu soru, özellikle karar alma süreçlerine doğrudan katılmamakla birlikte, alınan kararlardan etkilenenlerin varlığı dikkate alındığında daha da önemli hale gelmektedir. Bu nedenle, etkilenen insanların söz konusu kararlar üzerinde meşru söz söyleme hakları için farklı bir güçlü kamu ya da zayıf kamuya ihtiyaçları olacaktır.⁸²

Fraser, her ne kadar bu önemli soruyu yanıtlamadan bırakmış olsa da kamusal tartışmalara eşit katılımı tek bir kamusal alandan ziyade zayıf kamular ve güçlü kamular ile kamular arasında akan iletişimin teşvik edebileceği kanısındadır. Diğer taraftan kamular arası iletişim, farklı kamuları ortak kesen daha geniş bir demokratik kamusal alan olasılığını dışlamaz. Çünkü kamusal alan kavramı, Fraser'ın belirttiği gibi, bireylerin farklı kamulara katılmalarına ve aynı anda birden fazla kamuya üye olmalarına izin vererek, kamular arası ilişkileri ortak kesebilen iletişimi ilke olarak barındırır.⁸³

Seyla Benhabib, kamusal alana eşit katılım ve toplumsal cinsiyet eşitliği açısından Fraser'ın kamular arası ilişkilerden oluşan kamusal yaşam önerisini destekler. Nitekim ona göre, kadınlara kendi talep ve ihtiyaçlarını kendi sesleri ile duyurabilme imkânı sunan siyasal katılım, tartışma ve kanaat oluşumunun alanı olan zayıf kamular, örneğin özel ve kamusal arasındaki sınırların yeniden düşünülmesine ve yeniden formüle edilmesine hizmet edebilir. Diğer taraftan Benhabib, toplumsal hareketlerde ifadesini bulan zayıf kamular ile egemen parlamentolarda ifadesini bulan yasa yapımının alanı olan güçlü kamular arasındaki iletişim akışının gerekliliğine de vurgu yapar. Farklılıkları bastıran tek ve homojen bir kamusal alan yerine, farklılıkları kapsayan bir kamusal alan modelini savunur.⁸⁴

Young da kamusal alana eşit katılım ve toplumsal cinsiyet eşitliği açısından zayıf kamuları

81 Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı," 129.

82 Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı," 130.

83 Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı," 122.

84 Seyla Benhabib, "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy," in *Democracy and Difference*, ed. Seyla Benhabib (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 83-84.

destekler. Bu bağlamda rasyonel olmayan iletişim tarzlarından retoriğin ve hikâye anlatıcılığının zayıf kamulara katkısına dikkat çeker. Zayıf kamulardan bazıları, birbiriyle örtüşen ve birbiriyle etkileşime giren kimi marjinalleştirilmiş sosyal konumlar ve belli çıkar grupları etrafında örgütlenen kamularken, bazılarıysa belirli değerleri ya da kültürü paylaşan kamulardır. Retorik hem belirli bir kamuya uygun iletişimin oluşturulmasına yardımcı olur hem de bu iletişimin diğer kamulara tercüme edilmesini sağlayarak, kamular arası iletişimin kurulmasında olumlu bir siyasal işlev üstlenir.⁸⁵ Diğer taraftan zayıf kamular, bireylerin deneyimledikleri benzer sorunları ve bu sorunların olası çözümlerini genellikle hikâye anlatımı yoluyla siyasallaştırdıkları alanlardır. Young, dayak ve cinsel tacizin kadın hareketindeki bazı kişilerin dahil olduğu bilinç yükseltme süreçlerinde, siyasal bir sorun haline getirilmesini buna örnek olarak verir.⁸⁶ Young burada, retoriğin ve hikâye anlatıcılığının, siyasal düzenlemeye ihtiyaç duyan toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin zayıf kamularda kamusal mesele olarak formüle edilmesinde ve diğer kamulara tercüme edilmesinde, rasyonel iletişime katkı sağlayabileceğine dikkat çeker. Böylece retoriğin ve hikâye anlatıcılığının olumlu yönlerinin, yalnızca kamu içi iletişimi değil; aynı zamanda kamular arası iletişimi de kolaylaştırabileceğini vurgular.

Toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı bir katılım anlayışı, çoklu kamulardan ve kamular arası ilişkilerden oluşan kamusal yaşam biçiminde, belli bir dereceye kadar sağlanabilir. Nitekim bu kamusal yaşam biçimi, eşit katılımı, formel ve enformel olarak dışlayıcı olan tek bir kamuya göre çok daha fazla teşvik eder. Farklılaşan taleplerin ve ihtiyaçların müzakere edilebilmesi için daha elverişlidir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kamusal mesele olarak temalaştırılmasına ve tartışılmasına yer açarak, toplumsal cinsiyete dayalı eşitsiz ilişkileri azaltmaya yardımcı olur. Katılımcıların seslerinin duyurulması; karşılıklı anlamanın, bilgi edinmenin ve öğrenmenin sağlanması ve daha iyi argümanların ortaya çıkarılması için rasyonel iletişim tarzının yanında, farklı iletişim tarzlarının da kamusal müzakerelerde içerilmesine izin verir. Bu gerçeklerle, Fraser'ın kamusal alan kavramını yeniden kavramsallaştırarak, burjuva kamusal alanının cinsiyetçi karakterinin aşılmasına ve kamusal alana eşit katılımın, toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı bir biçimde yeniden formüle edilmesine önemli katkılar sunduğu söylenebilir.

5. Sonuç

Habermas'ın tahlilini yaptığı burjuva kamusal alanı, çağdaş demokrasi tartışmaları açısından önemini korusa da onu bu tartışmalar için yeterince elverişli kılmayan zayıflıklar içerir. Bu zayıflıklardan bazıları, toplumsal cinsiyet eşitliği tartışmalarında gün yüzüne çıkar. Burjuva kamusal alanını toplumsal cinsiyet eşitliği açısından elverişsiz kılan zayıflıkları, onun dışlayıcı sınırlarından kaynaklanır. Çalışmamızda, burjuva kamusal alanının toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı olmayan dışlayıcı sınırlarını, kamusal alan kavramını terk etmeden eleştirel tartışmaya açtık. Tartışmalarımızda, toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı bazı politik teorik yaklaşımlara başvurduk. Söz konusu yaklaşımlardan ilki olan kamusal alana kapsayıcı eşit katılımı, formel dışlamalara karşı; ikincisi olan demokratik kamusal müzakereyi, enformel dışlamalara karşı;

85 Young, *Inclusion and Democracy*, 69.

86 Young, *Inclusion and Democracy*, 73.

üçüncüsü olan kamusal yaşam biçimini, kamusal alanların çokluğunun ve kamular arası ilişkilerin ihmal edilmesine karşı savunduk. Kamusal alana eşit katılımı, toplumsal cinsiyet eşitliğine duyarlı bir bakış açısından yeniden düşünmenin imkanlarını sunan bu yaklaşımların, toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikleri azaltmayı teşvik ettiğini öne sürdük.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

- Benhabib, Seyla. "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy." In *Democracy and Difference*, edited by Seyla Benhabib, 67-94. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Chambers, Simone. *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*. Ithaca, New York and London: Cornell University Press, 1996.
- Dahlberg, Lincoln. "The Habermasian Public Sphere: Taking Difference Seriously?" *Theory and Society* 34, no. 2 (2005): 111-136.
- Dahlgren, Peter. *Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media*. London: Sage, 2000.
- Dryzek, John. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Eley, Geof. "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century." In *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun, 289-340. Cambridge, Massachusetts, and London: MIT Press, 1996.
- Fraser, Nancy. "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı." *Kamusal Alan*. Editör Meral Özbek, 103-133. İstanbul: Hil Yayın, 2004.
- A. Savran, Gülnur. *Beden Emek Tarihi: Diyalektik Bir Feminizm İçin*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2019.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Translated by William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. "Kamusal Alan." *Kamusal Alan*. Editör Meral Özbek, 95-103. İstanbul: Hil Yayın, 2004.
- Habermas, Jürgen. *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. Çeviren Tanıl Bora ve Mithat Sançar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Hoggett, Paul and Thompson, Simon. "Toward a Democracy of Emotions." *Constellations* 9, no. 1 (2002): 106-126.
- Johnson, Pauline. *Habermas: Rescuing the Public Sphere*. New York: Routledge, 2006.
- Lara, Maria Pia. *Narrating Evil: A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*. New York: Columbia University Press, 2007.
- McCarthy, Thomas. "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü'nün 1989 İngilizce Baskısına Giriş." *Kamusal Alan*. Editör Meral Özbek, 95-103. İstanbul: Hil Yayın, 2004.
- Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. London and New York: Verso, 2000.
- Özbek, Meral. "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları." *Kamusal Alan*. Editör Meral Özbek, 19-91. İstanbul: Hil Yayın, 2004.

- Rabinovitch, Eyal. "Gender and the Public Sphere: Alternative Forms of Integration in Nineteenth-Century America." *Sociological Theory* 19, no. 3 (2001): 344-370.
- Ryan, Marry P. "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America." In *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun, 259-289. Cambridge, Massachusetts, and London: MIT Press, 1996.
- Young, Iris M. "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy." In *Democracy and Difference*, edited by Seyla Benhabib, 120-135. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.
- Young, Iris M. *Inclusion and Democracy*. New York: Oxford University Press, 2000.



Antik Yunan Tarihinin “Sınırlarında”: Karatani ve İzonomi

On the Borders of Ancient Greek History: Karatani and Isonomy

Şilan Kesler¹



¹(Araştırma Görevlisi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: Ş.K. 0000-0003-0850-9250

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Şilan Kesler

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

E-posta/E-mail:

silan.kesler@msgsu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 10.11.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:

26.12.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:

07.06.2023

Kabul/Accepted: 07.06.2023

Atıf/Citation: Kesler, Şilan. “Antik Yunan

Tarihinin “Sınırlarında”: Karatani ve İzonomi”

Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy, 58 (2023):

61-88. <https://doi.org/10.26650/arcp.1202576>

öz

Kojin Karatani dünya tarihi üzerine yaptığı çalışmalarda, İlyonya’da, M.Ö. 6. ve 5. yüzyıllarda, bugün izi silinmiş bir yönetim biçimi olduğunu öne sürdüğü, hareket serbestliğine dayalı göçebe bir toplum modelini ortaya koyan izonominin (hükmetmenin olmaması) söz konusu olduğunu, aynı tarihlerde, Atina’nın ise demokrasiyle yönetildiğini iddia eder. Karatani yaptığı bu radikal karşılaştırmayı, kendi mübadele tarzları teorisinde de belli bir çerçeveye yerleştirerek, Sokrates’in izonominin son temsilcisi olduğunu; öğrencisi Platon’un ise Pythagorasçılardan filozof-kral fikrini edinmiş, Devlet diyalogunda Sokrates üzerinden bu fikri savunmuş olduğunu ileri sürer. Karatani bu iddiasını gerekçelendirmek üzere; Sokrates ve Platon arasındaki felsefi ilişkide, izonomiyi temsil ettiğini ileri sürdüğü Sokrates’i İlyonya felsefesine; Platon’u ise Pythagoras’a yaklaştırarak, dolayısıyla bu iki filozofu birbirinden ayırarak okumayı dener. Bu makalede, çeşitli Antik Yunan kaynaklarında; örneğin Herodotos’ta, demokrasiyle eş anlamlı kullanılabilen izonominin, esasen çok-anlamlı bir kavram olduğu ve Antik Yunan politik tarihinde demokrasiye yön veren ilkelerden birini teşkil ettiği gösterilecektir. Thukydides’in bize aktardığına göre, oligarşik politik rejimlerde de izonomiye rastlarız. Fakat bu durumda da demokrasi modeline yakın olduğu ölçüde, oligarşilerin izonomik olduğu görülmektedir. Bu makalede, Karatani’nin bir yönetim biçimi anlamıyla kullandığı izonominin, yalnızca İlyonya’da gerçekleştiği sonucuna varmanın spekülâtif olduğu ortaya konacak, Karatani’nin projesini İlyonya’ya uygulama gerekçesi irdelenerek, bunun için izlediği stratejiler analiz edilecektir. Karatani’nin Platon okumasında, Devlet diyaloguna doğrudan odaklanmayan, bunun yerine dönemin dramatik dönüşümlerini merkeze alan bir okuma yaptığı ileri sürülecek; Yasalar’da ve Mektuplar’da izonomik bir politik rejim üzerine tartışma yürüten Platon’un izonomiyi ve demokrasiyi nasıl anladığını görmenin yolunun, filozof-kral fikrinin dile getirildiği Devlet diyaloguna bakmaktan geçtiği gösterilecektir. Platon’un demokrasiden hoşnutsuzluğunun izonomiyi karşıtlığı üzerinden anlaşılamayacağı, Platon’un, Karatani’nin iddia ettiği gibi demokrasi ve izonomi arasında keskin bir ayrım yapmadığı ortaya konacaktır. Sonuç olarak izonominin ayrı bir yönetim biçimi değil, demokrasiyle ilişkili bir ilke olduğu savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İzonomi, demokrasi, mübadele, Atina, İlyonya

ABSTRACT

In his studies on world history, Kojin Karatani suggests that in the 6th -5th centuries BC, Ionia had isonomy (no rule), a model of a nomadic society based on freedom of



movement that he argues to currently be an obsolete form of government, while Athens had been governed by democracy at that same period. By placing this radical comparison within a certain framework in his own theory of modes of exchange, Karatani asserts Socrates to have been the last representative of isonomy, while his student Plato had acquired the idea of the philosopher-king from the Pythagoreans and defended this idea through Socrates in the dialogue of his *Republic*. In order to justify this claim, Karatani tries to read the philosophical relationship between Socrates and Plato by bringing Socrates closer to Ionian philosophy and Plato closer to Pythagoras, thus separating these two philosophers. This article will show isonomy, which could be used synonymously with democracy in various Ancient Greek sources such as Herodotus, to in fact be a polysemous conception and to constitute one of the guiding principles of democracy in Ancient Greek political history. According to Thucydides, one also encounters isonomy in oligarchic political regimes. In this case, however, oligarchies also appear to be isonomic to the extent that they resemble a model of democracy. This article will suggest the conclusion that isonomy, which Karatani uses in the sense of a form of government, had only occurred in Ionia to be speculative, will examine Karatani's justification for extending his project to Ionia, and will analyze the strategies he employs for this will. The paper argues that Karatani's reading of Plato does not focus directly on the dialogue from the *Republic* but to instead focus on the dramatic transformations of the period. This paper will also argue that the way to understand how Plato, who discussed an isonomic political regime in *Laws* and *Epistles*, understood isonomy and democracy would be to look at the dialogue in the *Republic*, where he expresses the idea of the philosopher-king. Plato's objection of democracy cannot be understood through his opposition to isonomy, nor did Plato make a sharp distinction between democracy and isonomy, as Karatani claims. In conclusion, this paper claims isonomy to be no separate form of government but rather a principle related to democracy.

Keywords: Isonomy, democracy, exchange, Athens, Ionia

EXTENDED ABSTRACT

According to Karatani, Ionia in the 6th century BC had not only established an unprecedented culture but had also heralded the birth of philosophy and practiced an isonomic form of government without domination, one where equality was achieved through freedom. Athens, on the other hand, had a democracy based on nationalism and an unequal model of society. Karatani frames this radical comparison in his own theory of modes of exchange. He tries to read the philosophical relationship between Socrates and Plato by bringing Socrates closer to Ionian philosophy, which he argues represents isonomy, and Plato closer to Pythagoras, thus separating these two philosophers. He concludes that in order to get rid of democracy, Plato had sentenced his teacher Socrates to death. Karatani also finds the solution to defending the philosopher-king hypothesis to have been inspired by the Pythagoreans. However, difficulty is had in determining whether Pythagoras had been the source of Plato's philosopher-king idea, given the historical record. Difficulty is also had in concluding Socrates to have embraced isonomy and Plato to have been alienated from the isonomic form of government. This is because isonomy meant many things in Athens' political life, and Plato had even discussed isonomy in his texts. This shows that Plato had no discontent with the basic principles of isonomy. Plato's concern with democracy stemmed not from his opposition to isonomy in any sense, such as equality before law, citizens acting publicly, the absence of a ruler, or constitutional principles. Plato's concern instead was based on how he equated isonomy and democracy in terms of producing a radical lack of equality and form.

The first section of this article will lay the groundwork for Karatani's interpretation of isonomy using his own theory of modes of exchange and analyze the reasons for his special

interest in Ionia and Socrates. The second section will examine how Ionia and Athens differed in distinguishing between democracy and isonomy. The third section will focus on the meanings of isonomy in some ancient Greek sources and argue Karatani's isonomy to resolve economic tensions while emphasizing that the historical records he draws on risk turning into speculation by pointing to the need to return to the dialogue in the *Republic*, where Plato put forth the idea of the philosopher-king. The fourth section will show how Karatani's strategy for cutting the philosophical link between Plato and Socrates brings Plato closer to Pythagoras and how Karatani as a result tries to understand isonomy and the idea of the philosopher-king through some speculative assumptions rather than through the dialogue in the *Republic*. One of these speculations involves Plato having acquired the idea of the philosopher-king from Pythagoras. In order to arrive at this conclusion, Karatani has had to rely on the idea of the historical Socrates, an idea that lacks a definitive conclusion. Karatani argues Pythagoras, not Socrates, to have been the source of Plato's epistemology. By creating a sharp distinction between Plato and Socrates, Karatani removes the basis for considering whether Plato's ideas on democracy as discussed in an epistemological-political framework are linked to Socrates. Even if one assumes that Karatani's attempt to consider Plato at an intersection with Pythagoras is justified, the fifth section will argue this assumption to be invalid, given that Plato had actually discussed the isonomic form of government. The last section will attempt to conduct an investigation on Plato's relevant dialogue in the *Republic* and suggest that Plato's reading of democracy should be read not through an equality-freedom dichotomy but rather through a freedom-order dichotomy. In this respect, the study will argue Plato's negative views on democracy to have instead stemmed from his opposition to the Solonian principle of eunomia (good order).

Giriş: Karatani’nin Projesi: Üretim Tarzlarından Mübadele Tarzlarına

Kojin Karatani’nin *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri* çalışması, bu kitabını önceleyen *Dünya Tarihinin Yapısı*’nda oluşturduğu teorik çerçeveyi dayanak alıyor. Bu bakımdan kitap, orada sunulan ve dünya tarihini mübadele tarzları üzerinden ele almayı amaçlayan kapsamlı bir girişimin, Antik Yunan toplumuna ve felsefesine uygulanma denemesi olarak görülebilir. Öte yandan, mübadele tarzları teorisiyle doğrudan bağlantılı olmasa da Karatani’nin perspektifiyle uyumlu olup, bahse konu iki çalışmasıyla bütünlük oluşturan, Immanuel Kant ve Karl Marx’ı birlikte okuduğu *Transkriptik: Kant ve Marx Üzerine* de onun genel projesini anlamakta önemli rol üstlenir. Çünkü Karatani’ye esin kaynağı olan, devlet-ulus-sermaye üçlüsünü dünya tarihindeki önemli kırılma noktaları üzerinden, arkaik toplumlardan modern toplumlara uzanan bir hat aracılığıyla okuma çabası, Marksist felsefeye yönelik iki önemli eleştiriyi referans alıyor. Bunlardan ilki; Marksistlerin devlet ve ulus meselelerini ele almada yaşadıkları başarısızlık. Diğeri ise, insan toplumlarının kapalı toplum modelinden açık toplum modeline doğru gerçekleştirdiği sıçrayışı açıklamada, ekonomik bir temellendirmenin gerekli olmakla birlikte bir başka koşula bağlı olması gerçeği: Karatani kendi teorisinin bu koşulu, klasik üretim tarzlarının yerine mübadele tarzlarını koyarak sağladığını öne sürüyor. Karatani’nin mübadele tarzları teorisini ayrıntılı bir biçimde açıklamak, elbette ki bu makalenin amaçlarını ve sınırlarını aşacaktır. Fakat onun niçin bu kapsamlı çabanın ardından, teorisini Antik Yunan’a ve özellikle İyonya toplumuna uyguladığını; neden literatürde demokrasiye nazaran az yer bulmuş “izonomi” kavramına başvurduğunu anlamak adına, bu teorisinin ana hatlarını görmek yararlı olacaktır. Böylece makalenin son bölümünde ele alacağımız, “Sokrates, Platon, Atina demokrasisi ve İyonya” temaları açısından izonomi kavramının nasıl bir yer teşkil ettiğini de daha kolay kavrayacağız.

Karatani için Marx’ın üretim tarzları analizinin ve Kant’ın, önemli duraklar olduğunu söyledik. Şimdi bu meselelere yakından bakmaya çalışalım. Karatani’nin Marx’a dönüşünün, *Dünya Tarihinin Yapısı*’nda ortaya koyduğu kavrayış biçimi dikkate alındığında; Francis Fukuyama’nın “komünist düzenin çöküşü ve ABD’nin zaferi” tezine ve SSCB’nin 1989’daki yıkılışıyla birlikte gerçekleşen liberal demokrasinin galibiyetine bir cevap arayışından kaynaklandığını görmek güç değildir. Nitekim Karatani, Marx’ta, tarihin sonu fikrinin reddedilmesi ve bir gelecek felsefesi için zemin bulduğuna işaret eder.¹ Bu noktaya kadar Marx’ın sunduğu güzergâh Karatani için işlevseldir. Ancak Karatani’nin incelemesini daha radikal biçimde yapacağı ilkel toplumlar için devlet, ekonomi ve siyasî yapı bu şekilde bir ayrıma sahip değildir. Bu yönüyle üretim tarzı analizi, bu eski toplum modellerine uygulanmaya elverişli değildir. Çünkü insan toplumlarını anlamak için, insanın esas özü olan “karşılıklı ilişki” ilkesi üzerinden yola çıkmak gerekir. Bu karşılıklı ilişkiler, tarih boyunca çeşitli biçimlerde; kölelik, yağma, yeniden bölüşüm ve meta ticareti gibi bazı mübadele tarzları şeklinde ortaya çıkmış, toplulukların ve devletlerin tarihini şekillendirmiştir.

İşte Karatani bu tip bir analizi, kendi ifadesiyle “mübadele tarzlarındaki dönüşümü” anlamaya çalışarak; bunları A, B, C ve D tipi mübadeleler şeklinde isimlendirdiği modellerle

1 Kojin Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*. çeviren Ali Karatay, İstanbul: Metis, 2017, 22.

ifade eder. Burada A tipi mübadele ulusa, B tipi devlete, C tipi sermayeye tekabül eder. D tipi mübadele ise, A tipinin daha üst biçimde bir “geri dönüşüdür”.² A tipi mübadele, aile veya topluluk içindeki bir mübadele olarak armağan değiş tokuşunu esas alır ve arkaik toplumlar için belirleyici olmuştur. Despot devlet rejiminde ortaya çıkan B tipi mübadele ise, hükmeden-hükmedilen arasındaki bir mübadeledir. Devlet halk için emniyet sağlayarak yine bir armağan mübadelesini gerçekleştirir. C tipi mübadele iki topluluk arasındaki meta mübadelesini esas alır. Burada sermaye birikimi yoluyla bir mübadele söz konusudur. D tipi mübadele ise, tabir caizse Karatani’nin İyonya toplumuna yönelik incelemesinde iştahını kabartan mübadele türüdür. Çünkü bu mübadele türünde sınıfsal ayrılıklar aşılmıştır; Karatani’ye göre bunun tarihteki önemli ama gözden kaçırılmış örneği İyonya’dır. Bu tip mübadelede karşılıklı olmasının yanı sıra, özgür bir mübadele söz konusudur. Nasıl ki A tipi mübadele, arkaik toplumlarda gördüğümüz bir modele işaret ediyorsa, D tipi mübadelenin de ortaya çıkardığı bazı toplumsal formasyonlar vardır. Bunlar anarşizm, komünizm, sosyalizm, konsey komünizmi ve birlikçiliktir.³ D tipi mübadele bu bakımdan göçebe toplumun yeniden bir inşasına işaret eder. Zira yerleşik hayat, zenginliğin biriktirilmesine sebep olurken göçebelere kaynaklar eşit bölüşülür. Bu yüzden ilkel çağlarda bir ilkel komünizm mevcuttur. Peki “bunun Marx ile bağlantısı nedir?” diye soracak olursak, Karatani’nin bu soruya yanıtı; komünizmin, üretim araçlarının ortak mülkiyetinden ziyade, göçebelige “geri dönüş” bağlı olduğu şeklindedir.⁴

Karatani’nin Kant okumasını da bu modelle hizalandırarak okuduğumuzda, bir yapbozun parçalarının birleşerek bir resim oluşturması gibi bütünlüklü bir yapı ortaya çıkar. Karatani’ye göre, tıpkı Frankfurt Okulu’nun Marksist filozoflarının Marx’taki eksiklikleri gidermesi gibi, Kantçı Marksistler olarak ifade ettiği Sartre vb. filozoflar da Marx’ta ekonomik olarak belirlenen biçimlerin eksik kısımlarını, ahlâki ve varoluşsal arayışlar ekseninde telafi etmeye çalışmışlardır. Karatani Kant’ta, daha özelden Kant etiğinde, D tipi mübadeleden doğan bir toplumsal formasyon olduğunu söylediği “birlikçilik” fikrine ulaşır. Bu açıdan Alman İdealizminde ve Sosyalizmde birlikçilik fikrinin de kökleri Kant’a dayanan bir fikir olduğuna işaret eder.⁵ Marx’ta karşımıza çıkan komünizm düşüncesi de Karatani’ye göre bir birlikçiliktir. Elbette ki Karatani, Marx’ın bakış açısından Kantçı bir çizgiden yola çıkmanın komünizmin zorunlu oluşunu mümkün kılmadığının altını çizerek. Bu yönüyle bu daha çok bir çapraz ve birlikte okuma denemesidir. Karatani bu bakımdan, ahlâk yasasının pratik dünyada geçerlilik kazanmış şekli olan “amaçlar krallığına” aşamalar hâlinde ilerleyişimizin de dünya tarihi olduğunu öne sürer. Ebedi barış

2 D tipi mübadelenin bu şekilde, yani “geri dönüş” veya “bastırılanın geri dönüşü” metaforuyla açıklanması, Karatani’nin diğer çalışmalarıyla uyumlu bir biçimde, onun D tipi mübadeleyle ilişkilendirdiği toplum modellerinde veya bazı tarihsel figürleri (Sokrates gibi) tasvirinde sıkça karşımıza çıkıyor. Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 37, 176-177 ve sayfa 202’de “bastırılanın geri dönüşü” ve Sokrates ilişkilendirmesiyle karşılaşmaktayız. Yine Kojin Karatani, *İkonomi ve Felsefenin Kökenleri*, çeviren Ahmet Nüvit Bingöl, İstanbul: Metis, 2019, 20.

3 Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 15-16.

4 a. g. e., 70.

5 Karatani, *Transkriptik: Kant ve Marx Üzerine*, Çev. E. Ünal, Metis, İstanbul, 2017, s. 17. Karatani bir önceki dipnotta işaret edilen “dönüş” metaforunu, Kant için de “başkalık meselesine” dair bir “epistemolojik dönüş” olarak yine kullanır. Makalenin diğer bölümlerinde, Sokrates ve İkonomi kavramının ele alınışı, bu dönüş metaforu ekseninde oluşan resmi çok daha açık kılacaktır.

yoluyla, “mücadele temelli bir adalet” sağlanmış ve Dünya Cumhuriyeti’ne geçilmiş olduğunda, devlet ve sermaye de ilga edilmiş olacaktır.⁶

Karatani tam da bu tür bir “geri dönüş” fenomeniyle, klan toplumunun üst boyutta bir geri dönüşü olarak, göçebelik formundaki toplum modeliyle Antik Yunan tarihinde, İyonya’da karşılaştığımızı iddia eder. Burada geri dönüş, izonomi şeklindeki yönetim biçimiyle gerçekleşmiştir.⁷ Karatani’ye göre; İyonya toplumunda izonominin ortaya çıkışı, genelde anlatılanın aksine, yalnızca doğa felsefesiyle değil; içinde yaşadıkları *polis* üzerine de soruşturma yapmış olan filozoflarla yakından bağlantılıdır. Fakat tüm bu tarihsel seyirde elbette bir karşı kutup da söz konusu olmuştur. Karatani için bu karşı kutup, Atina demokrasisi ile demokrasiye karşıt söylemleriyle bilinseler de Aristoteles ve Platon gibi Atinalı filozoflardır.⁸ Ancak bir politik yönetim ilkesi anlamında kullanıldığı ölçüde izonomi ilkesi, Karatani’nin kullandığı sınırlı anlamıyla yalnızca yönetmenin olmaması veya eşitliğin özgürlük aracılığıyla gerçekleştirilmesi içeriğiyle sınırlandırılmaz. Yalnızca bu anlamıyla sınırlı tutulduğunda, bir Atinalı filozof olarak Platon’un demokrasiye karşıt tutumunun izonomi konusunda da sabit tutulduğunu düşünme zannına kapılırız. Oysa bunun yerine izonomi, aslında eşit yasa, eşit söz hakkı ve eşit yönetim gücü gibi özellikleriyle demokratik bir *polis*’in tesisinde pay sahibi ilkelere biri olarak anlaşılmalıdır.⁹

1. İyonya’da Farklı Olan: Kapalı Toplumdan Açık Topluma, Demokrasi Yerine İzonomi

Karatani’nin dünya tarihini ele alışında belli sürekliliklerin, paralelliklerin ve dönüşümlerin basat rol üstlendiğini söylemek mümkündür. Karatani bu süreklilikleri ve geçişleri incelemek üzere, Karl Popper gibi açık toplum-kapalı toplum ayrımını yeniden ele alır. Popper’den önce, bu ayrımın ilk örneğiyle karşılaştığımız Henri Bergson, 1932 tarihli *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı* kitabında, insan topluluklarının küçük ve kapalı bir toplumdan açık topluma geçişini, din seviyesinde anlamaya girişir. Karatani bunun doğru, ama eksik bir düzey olduğunu savunur. Doğru olmasının sebebi; kendi mücadele tarzları teorisinde D tipi mücadeleye geçiş için, “evrensel din” faktörünün oldukça önemli olmasıdır.¹⁰ Çünkü ancak evrensel dinin B ve C tipi mücadeleler tarafından feshedilmesiyle, yani karşılıklılık ilişkisine dayanan toplumun devlet yönetimi ve para ekonomisinin yayılması sayesinde parçalanması sonucunda, evrensel din bu karşılıklılık ilişkilerini daha yüksek düzeyde tesis edecek; böylece D tipi mücadele gerçekleşmiş olacaktır.¹¹

Şunu görmüş oluruz: Karatani din faktörünün tek başına açıklayıcı olmadığını, ekonomik analizin dahil edilmesi gerektiğini düşünür. Dolayısıyla toplumun kapalı toplumdan açık topluma geçişi de benzeri bir ekonomik dönüşümle yaşanmış olmalıdır. Bu dönüşüm, M.Ö. 6.

6 Karatani, Dünya Tarihinin Yapısı, 316.

7 a.g.e., 173.

8 Karatani, İzonomi, 91.

9 Vlastos, Gregory. 1953. «Isonomia.» *The American Journal of Philology* (The Johns Hopkins University Press), 355-356.

10 Karatani, İzonomi 13-14.

11 a. g. e., 16-17.

yüzyıla yaklaşırken, klan toplumundan bir dünya imparatorluğuna doğru evrilme süreci olarak gerçekleşmiştir.¹² Karatani tam bu tarihte ortaya çıkmış olan eşzamanlı sıçrayışın anlaşılmasında, Weberci etik peygamber-örnek peygamber ayırımına başvurur. Bu makale özelinde, İyonya ve izonomiye dair analizimiz için etik peygamber kavramı görece daha az önemli görünür. Fakat örnek peygamber kavramı önemlidir. Weber'deki anlamıyla örnek peygamber, “kendi ilkeleri üzerinden diğer insanlara bir selamet yolu açan” Buda ve Lao Tzu gibi özgür düşünen figürlerdir. Karatani için İyonya'nın doğa filozofları da bu yönüyle örnek peygamber kategorisine dahil edilebilirler.¹³ Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı'nda* bu örnek peygamber figürünün en doğrudan temsilcilerinden birini, Sokrates'in sunduğunu belirtir.¹⁴

Bunların yanı sıra, Karatani'nin İyonya'yı Atina'dan ayırt ettiği birçok unsur vardır; bu unsurları şöyle sıralayabiliriz: Atina merkezli bakış açısı, felsefenin doğuşunu Atina'ya bağlasa da aslında, Antik Yunan'ı ayırt eden özelliklerin görüldüğü yer İyonya'ydı. İyonya olmadan Atina'nın kültüründen ve siyasetinden bahsedemerdik.¹⁵ Antik Yunan'ın eski kaynaklarında; tragedyalarda, oyunlarda veya tarih incelemelerinde zaman zaman eş anlamlı olarak kullanılan, bugün de çoğu zaman aynı anlamda değerlendirilen izonomi ve demokrasi farklı şeylerdir. Felsefenin doğuşunun yanında, demokrasinin doğuşu için de Atina işaret edilir; oysa Atina'da demokrasi söz konusu iken, İyonya'da bugün izi silinmiş izonomi vardı.¹⁶ Kökenlerine önem vermeyen ve Yunan Anakarası'nın kalan şehirlerinin aksine kabile toplumu geleneklerinden uzak olan İyonyalılar, emsali görülmemiş bir kültür kurmuşlardır. Aksine Atina'da ise bir tür ulusçuluk esasına dayalı demokrasi mevcuttur.¹⁷ Bu yüzden Atina'da toprak sahibi bir yabancı dahi yurttaş olamazdı. İyonya'da çiftçiler kendilerine ait toprağı işlemekteydi; eğer bireyin kendine ait toprağı yoksa, başka birinin himayesinde kalmak yerine yeni bir yere gidiyordu. Böylelikle İyonya toplumunda göçebe hayatı canlandırılmış ve dışarıyla ticaretin gerçekleştirilmesi sayesinde de güçlendirilmişti.¹⁸ İyonya'da köle emeğı küçük görülmezken; Atina'da kol emeğı, zanaatkârlık ve işçilik küçümsenirdi. Köle isyanlarını önlemesi gereken Atina ve Sparta gibi devletler militarist devletlerdi.¹⁹

Böylece görülür ki, İyonya örneğinde; Karatani'nin D tipi mübadele olarak isimlendirdiğı özellikler pratiğe dökülmüştür. Dolayısıyla izonominin gerçekleşmesi için gereken; hareket serbestliğı ile ticarete ve üretime verilen değer gibi koşullar da sağlanmıştır. İzonomi Karatani'ye göre, gerçekleşmesi için hem dışsal hem de içsel bazı şartları gerektirir. Fakat gerçekleştiğinde; eşitliğin özgürlük aracılığıyla sağlandığı bir yönetim biçimini ortaya koyar. D tipi mübadele, eşitliğin özgürlük yoluyla gerçekleştirildiğı izonomidir.²⁰ İyonya'da böylesi bir yönetim biçimi yaşanırken, Yunan anakarasının kalan *polis*'lerinde klan toplumunun akrabalık bağları esasına

12 a.g.e., 14-15.

13 a.g.e., 22.

14 Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 202.

15 a.g.e., 27.

16 *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri* kitabının birçok yerinde bu fikri dile getirir. Karatani, *İzonomi*, 36, 42 ve 54. sayfalara bakılabilir.

17 a.g.e., 37.

18 a.g.e., 43.

19 a.g.e., 43.

20 a.g.e., 43.

dayalı toplumsal formasyonlar gerçekleşmiştir. Bu tür bir toplum biçiminde, sınıf ayrılıkları vardır ve hareketsiz bir toplum modelidir. Karatani analizinin bu noktasında, Bergson’dan ilhamla kullandığı açık-kapalı toplum ayırımına başvurmaz. Fakat kapalı toplumda dinin statik olduğu, açık toplumda ise dinamik olduğu düşünülünce, klan toplumunun kapalı toplum modeline, açık toplumun İyonya’da vuku bulan izonomiye yakın göründüğünü düşünmemiz mümkündür.

Açık toplum-kapalı toplum ayırımına benzer kavram çiftleri gibi, bugün eşitlik ve özgürlük arasındaki bağlantıyı düşünmek için Karatani’nin liberal demokrasiye dair fikirlerini ele almakta fayda vardır. Nitekim bunlar da yine ilk bölümde açıkladığımız, “tarihin sonu” ve “gelecek fikri” temalarıyla bir süreklilik gösterir. Karatani’nin genel projesini anlamakta da etkin pay sahibidir: Karatani’ye göre; liberal demokrasi insanlığın nihai biçimini aldığı hipotezini ortaya koyarken, insanlığı bir anlamda yalnızca onun sınırları içerisinde hareket ettiği ve ilerleyebildiği, dolayısıyla da hareket imkânının elinden alındığı bir kapalı kutuya sokmuştur. Karatani’nin tam da bu sebeple, Antik Yunan’ı ve İyonya’yı Karatani anlamında bir “dönüşle”, bir retrospektif bakışla yeniden ele aldığını söyleyebiliriz. Zira Atina, modern demokrasinin çelişkilerini anlamak için önemli bir imkân sağlarken; aşılması güç gözükken liberal demokrasinin açmazlarını ise İyonya’da örneği görülmüş izonomi ile aşmak mümkündür. Atina bu bakımdan, Karatani’nin tespitine göre, bir tür liberal demokrasi örneği sergiler.²¹

Öte yandan, Karatani mübadele tarzlarını açıkladığı iki kitabında da Atina demokrasisini modern siyasi kavramlarla yakın bir şekilde okumakta, ancak izonomi için 18.yüzyıl Amerikan kasabaları ve 10-13. yüzyıl İzlarda örnekleri dışında; bize, modern siyasi kavramsallaştırmalarımız üzerinden okuma şansı veren hiçbir örnek sunmamaktadır. Hâliyle belli tarihsel koşullar sağlandığı belli bir anda yaşanmış, daha önce eşi pek görülmemiş bir oluşumun ve üzerinde durulmayan bir kavramın gün yüzüne çıkmasına aracılık ediyor gibi görünmektedir. Fakat Karatani, özellikle Atina demokrasisini ve İyonya izonomisini ele alırken, bugünün değer-yüklü politik kavramlarından hareket ediyor gibi gözükür. Burada özellikle kullandığı bir strateji, Atina demokrasisini daha olumsuz değer-yüklü kavramlar üzerinden okumak yönündedir. Oysa Atina’da sosyal düzenin, bugünün modern devletine pek benzemediği düşünülmektedir.²² Nitekim, şayet Antik Yunan’ı anlamak için günümüzde de geçerli olan bir terim arıyorsak, buna uygun gözükken en yakın terimin *kosmos* olduğu belirtilir.²³ Buna karşın, teorisinin temelini yerleştirdiği izonomi kavramı açısından önemli bir yer teşkil eden yasa (*nomos*) kavramının dahi, Yunan toplumunda MÖ 6.yüzyıldan önce, pozitif hukuk açısından taşıdığı anlama işaret etmediği görülür.²⁴ Bu açıdan yasanın, hukuki anlamı kadar, gelenek-görenek anlamı da mevcuttur. Ayrıca resmi veya gayri resmi kullanımı bakımından da teoride ve pratikteki ayrımı bulanıktır.²⁵ Yasa kavramı MÖ 5. yüzyıldan itibaren “yazılı hukuk” anlamını taşır hale gelmekte, bunun öncesinde daha geniş anlamlara gelecek biçimde kullanılmaktadır.²⁶

21 Karatani, *İzonomi*, 31.

22 Cartledge, Paul. Millett Paul ve Sitta von Reden, *Kosmos: Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*. New York: Cambridge University Press, 1998, 7.

23 a.g.e., 4.

24 Vlastos, *Isonomia*, 349.

25 Cartledge, Millett ve von Reden, *Kosmos: Essays in Order*, 6.

26 Orrù, Marco. «Anomie and Social Theory in Ancient Greece.» *European Journal of Sociology* (Cambridge University

Bununla birlikte Karatani, hükmetmenin olmaması esasına dayalı bu yönetim biçiminin, yani izonominin gelecekte ortaya çıkabilmesi için gerekli koşulları da sıralamaktadır. Bu sıralama, elbette tarihin sonu fikrinin reddi ve bir gelecek felsefesi için makuldür. Nitekim aynı zamanda Karatani'nin çalışmasında referans verdiği, fakat izonominin tüm Yunan şehir devletlerinde gerçekleştiği kanaatine vardığı için eleştirdiği, Hannah Arendt'in izonomi kavrayışıyla da uyumludur. Çünkü Arendt'e göre izonomi, modern demokrasilerle çelişen bir hükümet biçimine gönderme yapar²⁷. Eğer Arendt'in dediği doğruysa; izonominin bugün siyasî topluluklara dair analizimizde yerleştiğimiz perspektifte bir yer bulamaması doğaldır. Ancak burada şunu sormamız mümkün görünmektedir: Modern demokrasi tahayyülümüz bizleri Antik Yunan'da demokrasinin ne olduğunu sorgulatmaya yöneltmiş olabilir. Acaba izonomi kavramı da klasik demokrasi kavramından hareketle anlaşılabilen, bir tür “projeksiyonel kavram” olabilir mi? Bir başka soru da kuşkusuz, Karatani'nin iddia ettiği gibi demokrasi ve izonominin bu denli ayrı kavramlar olup olmadığına yöneliktir. Bunun için öncelikle, “Karatani izonomi” üzerinde, yani Karatani'nin literatürde doğrulama yanlılığı (*confirmation bias*) olarak bilinen, bir tür tümevarım hatasına düşerek, kendi düşüncelerini teyit etmek için kullandığı anlamıyla izonomi ile Antik Yunan literatüründe kullanıldığı anlamdaki izonomi kavramı üzerinde durmamız ve bunları birbirinden ayırmamız gerekecektir.

2. İzonomi: Bir Politik İlke mi Bir Yönetim Biçimi mi?

Önceki bölümde üzerinde durduğumuz noktaları toparlarsak; Karatani izonomi şu anlamlara sahiptir: Liberal demokrasiyi aşma potansiyeline sahip olan ve Antik Yunan'da saklı kalmış bir tür “anahtar”, eşitliğin özgürlük yoluyla sağlanması, hükmetmenin olmayışı, göçebe toplum modeline dönüş veya mübadele teorisinde denk geldiği ifadeyle “D tipi mübadele”. Karatani bu bakımdan izonominin doğrudan kelime anlamı olan “yasa önünde eşitlik”, “eşyasallık”, “eşyasallık”²⁸ gibi anlamlarını pek referans almaz. Yerine “hükmetmenin olmaması” şeklindeki anlamını dayanak alır. Bu bir çeşit doğrulama yanlılığından kaynaklanmaktadır ve bunu yapmaktaki stratejisini tahmin etmemiz kolay gibi görünmektedir. Çünkü eğer burada “yasa” ile “eylemleri yöneten kurallar” anlaşılıyorsa, modern demokrasilerin çoğunlukla bu ideale bağlı olduğunu görmek zor değildir. Ayrıca bu durum, neden izonomi kavramının gizemli bir şekilde ortadan kaybolduğunu da açıklar.²⁹

Buna karşın Karatani'nin bu gizemli kayboluş için, ilk bakışta pek de ikna edici görünmeyen bir cevabı vardır: İzonomi yaşanan bir gerçeklikken İyonyalılar bunu kanıksamış ve rasyonelleştirmiş

Press) no 26 (1985): 6.

27 Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çeviren Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim, 2012, 36-37.

28 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Di%3Asonomi%2Fa>

29 David Kreider, “Isonomia: The Greek Idea of Freedom”, Master Tezi, University of Montana, 1973, 5. Öte yandan Yunancada eşitlik kavramına dair pek çok kavramın bulunduğunu görüyoruz. Bu makale özelinde, konumuzla doğrudan ilgili olmadığından bunları uzunca açıklamamız mümkün görünmüyor. Bu kavramlardan *homoiotês* benzerliği ve denkliği, *isotês* matematiksel eşitliği, *isomoiria* topraktan alınan payın eşit dağılımını, *isegoria* söz söyleme konusundaki özgürlüğü, *isokratia* güç eşitliğini ifade eder. Özgüç Güven, “Politik Bir Kent Olarak Miletos ve Felsefenin Ortaya Çıkışı.” *Felsefede Kent ve Kent Hakkı* içinde, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, (2021): 72.

oldukları için kurumsallaştırmaya çalışmamıştır. Bu sebeple elimizde izonominin açıklandığı oldukça az belge kalmıştır.³⁰ Oysa aslında izonomi kavramının geçtiği belge sayısı azımsanacak düzeyde değildir. Esas zorluk, kavramın karşımıza çıktığı yerlerdeki anlamlarına, dolayısıyla kavramın tam tercümesine ve ne türden bir eşitliğe işaret ettiğinin anlaşılmasına dair bir zorluk gibi görünmektedir. Bu yönüyle kelimenin *iso-nomos*'tan (eş/eşit-yasa) mı *iso-nemein*'den (eşit bölüşüm/dağıtım) mi geldiği meselesi tartışmalıdır.³¹ İster “yasa önünde eşitlik” olarak anlaşılsın, ister “hükmetmenin olmaması” olarak veya “eşit politik katılım hakkı” olarak anlaşılsın (kuşkusuz aynı anda üçünün de anlaşılması mümkündür), izonomi kavramına ilişkin bazı tespitlere varabiliriz: İzonomi kavramı, Antik Yunan dünyasında politik rejimlerin evrildiği ve bu yönüyle önemli kavramsal geçişlerin yaşandığı kavşak noktalarında karşımıza çıkar.³² Geç 6.yüzyıl kökenli ve öyle ya da böyle demokrasiyle ilişkisi kesin olan bir kavramdır. Nitekim Karatani'nin, M.Ö. 6. yüzyılda, İyonya *polis*lerinin düşüşü sırasında doğa felsefesinin ortaya çıkmış olması şeklindeki analiziyle zamansal açıdan paraleldir.³³ Antik Yunan tarihçisi Paul Cartledge da Antik Yunan tarihindeki belirleyici atılımın MÖ 6.yüzyılda “İyonya Aydınlanması” olarak adlandırılan zihinsel ve sembolik dönüşümle gerçekleştiğini vurgular. Cartledge, bu yeni İyonyalı düşünürlerin insani olmayan kozmosa ve her şeyin nihai bileşeninin ne olduğuna dair bir soruşturma yaptıklarına işaret ederken, insani dünyayı anlamaya yönelik eski paradigmalardan devre dışı kalmasıyla birlikte, politik bir devrimin yanında, entelektüel bir devrimin de gerçekleşmesinin zorunlu hale geldiğini ileri sürer. İşte izonomi kavramı da, Kleisthenes sonrası politik düzeni adlandırmak için kullanılan bir sözcük olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁴ Cartledge izonomi kavramının, etkin yurttaşların kişiler arası bir saygıyla beraber yasalar karşısındaki eşitliğini tanımladığını düşünür. Yine de bu noktada tespiti, demokrasi ve izonomiyi eş anlamlı kavramlar olarak okuyamayacağımız şeklindedir. Benzer biçimde demokrasi, izonominin basitçe bir ikamesi veya modernleşmesi olarak da görülemez. Cartledge'a göre, izonomi yerine demokrasinin hem güncel hem de resmi bir kullanıma kavuşmasının esas sebebi, Atinalı seçkinlerin (*aristoi*) giderek daha baskın hale gelen *demôs*'u yenmeye çalışmak yerine, ona katılmayı tercih etmiş olmasıdır. Cartledge, bu senaryoya göre, Solon zamanının ve sonrasının hor ve kötü (*kakoi*) olarak görülen yoksul halk kitlelerinin, seçkinler tarafından demokratik *politeia*'nın eşit yurttaşları olarak kabul edilmeye başladıklarını iddia eder.³⁵

Bazı tragedya metinlerinde, Herodotos'ta, Thukydides'te ve Platon'da da (hem *Yasalar*'da hem de *Devlet* diyalogunda) izonomi kavramının karşımıza çıktığını görürüz.³⁶ Herodotos'ta

30 Karatani, İzonomi, 21.

31 Nakategawa'dan akt. Güven, Politik Bir Kent Olarak Miletos, 73. Vlastos da aynı tartışmaya işaret eder. Vlastos, *Isonomia*, 347.

32 John Lombardini, “Isonomia and the Public Sphere in Democratic Athens”, *History of Political Thought*, No 34 (2013): 395.

33 Karatani, İzonomi, 79.

34 Paul Cartledge. *Ancient Greek Political Thought in Practice: Key Themes in Ancient History*. New York: Cambridge University Press, (2009): 63.

35 a.g.e. 63.

36 Herodotos ve Platon ile ilgili meseleyi daha geniş biçimde değerlendirmek adına, bu referanslar makalenin ilerleyen bölümlerinde kavramın kullanıldığı bağlamlar üzerinden detaylıca ele alınacaktır.

çoğu zaman demokrasi kavramıyla eş anlamlı, Thukydides'te oligarşinin yakın bir versiyonunu³⁷ sınıflandırmak için kullanılır. Thukydides ilgili pasajda, Thebai halkının mevcut politik rejiminin eşitliğe dayalı bir oligarşiyi (*oligarchia isonomos*) meydana getirdiğini bildirirken izonomi sözcüğünü kullanır.³⁸ İzonomi kavramına dair en erken metinlerden birini kaleme almış olan Gregory Vlastos, Thebai örneğinde karşımıza çıkan oligarşinin, ancak soylu klanların politik ayrıcalıklarını bastırıldığı ve yurttaşlarına yönetimde tümüyle eşit bir pay verdiği ölçüde politik rejimini bir tür izonomiye dayalı oligarşi olarak isimlendirebildiğini belirtir. Bu sebeple, oligarşilerin izonomi terimini ancak ve ancak demokrasi modeline yaklaşılabildikleri ölçüde kullanabildiklerini ileri sürer.³⁹ Nitekim bu da bize, Karatani'nin iddiasının aksine, demokrasi ve izonomi arasında keskin ayrımların bulunmadığını, bu kavramların birbirilerine oldukça yakın içerimler taşıdığını düşündürmelidir.

Platon için *Yasalar*'da birbirlerinden farklı anlamlarda, *Devlet* diyalogunda ise doğrudan eş anlamlı kullanılıyor gibi gözükür. Öte yandan bu kavramla sosyal ve politik düşüncede karşılaştığımız gibi, sağlık ve kozmolojiye dair metinlerde de karşılaşırız. İzonominin işaret ettiği anlamıyla eşitlik, herkesin siyasete katılmak için eşit fırsata sahip olmasıdır; bu fırsat özellikle de mecliste konuşmak için bir eşit fırsat durumunu ifade eder. Euripides'in MÖ 423'te sahnelenen *Yalvaranlar* (*The Suppliants*) isimli oyununa baktığımızda, izonomi kavramı tam da bu anlamda kullanılmaktadır. Bu metinde de izonomi kavramı, "eşitlik" anlamında kullanılmaktadır. Atina demokrasisinin efsanevi kralı olarak bilinen Theseus şöyle söyler:

Saygıdeğer yabancı, burada bir despot aramakla konuşmanıza yanlış bir başlangıç yaptınız. Zira bu şehir, tek bir kişi tarafından yönetilmez, özgür bir şehirdir. Halk her yıl sırayla kendisini yönetir, zengine ayrıcalık tanınmaz, yoksulun aldığı pay ile zengininki aynıdır (izonomia).⁴⁰

Ancak izonomiyle birlikte anılan eşitlik kavramı esasen politik olup, toplumun sosyal ve ekonomik alanlarına yayıldığı fikri ise kuşku uyandırıcıdır.⁴¹ Cartledge, Antik Yunan'da iyi niyetli ve sağlıklı her yurttaşın, izonominin yasalar önünde eşitlik anlamı taşıdığına bir itirazının olamayacağını, ancak bu kavramın her ne kadar bir eşitlik fikrine gönderme yaptığı açık olsa da, bu eşitlik fikrinin kimin ve nasıl eşit sayılacağıyla ilgili bir belirsizlik taşıdığını düşünmektedir.⁴² Karatani'ye dönecek olursak, Karatani'nin izonomi incelemesinin önemli bir gerilimi çözer gibi görüldüğü söylenebilir. Bu tam da Cartledge'ın kuşku uyandırıcı olduğunu belirttiği ekonomik gerilimdir. Bu gerilimin çözülmesi önemlidir, zira Antik Yunan'ı Marksist bir anlayışla inceleyen George Thomson, Antik Yunan'da demokrasinin M.Ö. 508'de Kleisthenes reformları

37 Thukydides, *Peloponnesos Savaşları*, çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Belge, 2019, 3. 62. ve 3. 63.2, 149-150.

38 Thucydides, *Peloponnesian War: Books III and IV*. Çeviren Charles Foster Smith, Cambridge: Loeb Classical Library, 3.62.3, 111.

39 Vlastos, *Isonomia*, 365.

40 Euripides, *Suppliants*, çeviren E. P. Coleridge, Adelaide: The University of Adelaide Press, 2014, 16 (Çeviri ve vurgu bana aittir.)

41 Simon Hornblower ve Antony Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary*. New York: Oxford University Press, 1999, 451.

42 Cartledge, *Ancient Greek*, 73.

ile başladığına işaret ederken, izonomiye “demokrasinin parolası” olarak tarif eder. Thomson, her yurttaşın devletin yönetimini eşit biçimde paylaşabildiği bir politik rejimin yaratılması gibi reformların, mal sahiplerinin açık pazarda eşit kimseler olarak karşılaşmasına mâni olmadığını ifade eder. Bu yönüyle de mülkiyet hakları bakımından bir eşitlik sağlanmadıkça, yasa önünde eşitliğin boş olduğunu belirtir.⁴³ Thomson’un yanı sıra, Gregory Vlastos da, izonominin soya dayalı bir aristokrasinin tekelindeki bir politik ayrıcalığa veya hukuka dayanmadığını belirtir. Vlastos, izonomi ilkesine uygun olarak düzenlenmiş bir politik rejimin oluşumunda yoksullarla soylular arasındaki payın eşit dağıldığına vurgu yapar.⁴⁴ Vlastos izonomi ilkesiyle birlikte en yoksul yurttaşın devletin yasa yapma, yasaları yönetme ve yasaları uygulama gücünde eşit haklar vaat edildiğini belirtmektedir.⁴⁵

Karatani’nin tarif ettiği anlamdaki izonomi soyut bir eşitlik fikrine dayanmaz.⁴⁶ Toprak sahibi olmayan kişi, daha önce değindiğimiz gibi, başka bir şehre göç ederek birinin emri altında çalışmaktan kurtulabilmektedir. Üstelik para ekonomisi İyonya’da ortaya çıkmış olmasına rağmen, İyonya’da bu türden eşitsizlik veya sınıf ayrılığı yaşanmamıştı. İyonya’nın sıkça üzerinde durulduğu üzere, yurttaşlar arasında belli kesimler için hak isteme ve söz söyleme olanağının bulunduğu bir politik kent olarak düşünülmesi haklı bir varsayımdır. Ancak felsefeyle meşgul olmanın serbest zaman gibi toplumsal koşullara bağlı olduğu düşünüldüğünde; bahse konu serbest zamana sahip olma durumunun, artı değer üreten bir ekonomik yapıdan bağımsız olması mümkün değildir. Aynı şekilde, artı-değerden pay alanların ve üretici güçlerin serbest zamanı kullanma tasarrufları da felsefe yapma imkânıyla ilişkilidir.⁴⁷

Thomson’un Homeros’un şiirlerinden hareketle Antik Yunan toplumu üzerine yaptığı analize göre de İyonya ekonomisi, birincil olarak tarıma dayalı görünür. Fakat zamanla deniz ticareti öyle artmıştır ki, toprak için savaş kısa sürmüştür. Bunun yerine, topraksız insanlar çareyi denizler ötesinde aramaya koyulmuştur. M.Ö. 7. yüzyıl başında İyonya’da politik kontrol, toprak sahibi aristokratların elindedir. Deniz ticaretinin artmasıyla beraber, bu toprak sahibi aristokratların elinden tiranlar ve ticaret prensleri tarafından zorla alınmıştır.⁴⁸ O hâlde Thomson’un tarifine baktığımızda; İyonya halkının hareket değişikliğinin sebebi, Karatani’nin sunduğu sebepten farklıdır. Sebep izonominin getirdiği bir özgürlükten çok, bir ticaret aristokrasisinin yükselişidir. Nitekim Thomson, aristokrat şiirin gelişiminin İyonya kıyıları boyunca çok hızlı olduğuna da vurgu yapar. Ayrıca İyonya biliminin bir “ticaret aristokrasisinin bilimi” olduğuna işaret eder. Bu fikrin kaynağında ise, bir yağ tekeli kurmuş olmasının yanı sıra, deniz ötesi ticaretin gelişimi için gereken seyrüsefer tekniğini de geliştiren Thales vardır.⁴⁹

43 George Thomson, *Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler 2: İlk Filozoflar*, çeviren M. H. Doğan, İstanbul: Yordam, 2021, 201.

44 Vlastos, *Isonomia*, 355.

45 a.g.e., 356.

46 Karatani, *İzonomi*, 30.

47 Güven, *Politik Bir Kent Olarak Miletos*, 68.

48 George Thomson, *Aiskhylos ve Atina: Tragedyanın Kökeni*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yordam, 2021, 74.

49 a.g.e., 77.

Thales'in Karatani tarafından nasıl ele alındığına bakalım: Karatani de Thales'in bir filozof ve siyasetçi olmasının yanında bir mühendis oluşuna vurgu yapar. Fakat Karatani için bu, İyonya biliminin ticaret aristokrasisiyle olan ilişkisine referans vermez. Bunun yerine İyonyalıların bilgisinin pratikliğine gönderme yapar.⁵⁰ Dolayısıyla tarihsel incelemeler ışığında baktığımızda; birbirinden oldukça farklı iki perspektifle karşı karşıya kalıyoruz. Benzer bir farklılığa, Anaksimandros örneği söz konusuken de denk geliyoruz. Thomson da Karatani gibi Miletos doğa filozoflarının yegâne sorunsallarının doğa felsefesi olmadığını, siyasî ve toplumsal meselelere ilgilerinin de yoğun olduğunu dile getirir. Tabii önemli bir farkla: Karatani'ye göre bu doğa filozoflarının siyasetle ilgisiz görülmelerinin kaynağında, İyonya felsefesini bünyesine katmaya çalışmış ve devamında bu felsefeyi kendilerine rakip görmüş olan Platon ve Aristoteles bulunur. Dahası Platon, Karatani'ye göre, tüm yaşamı boyunca İyonya'nın doğa felsefesine savaş açmıştır.⁵¹ Thomson'un Anaksimandros'a dair verdiği bilgilere dönecek olursak; Anaksimandros, Miletos'ta tiranlığın çöküşünü izleyen yıkıcı iç savaşlar sırasında eser vermiş, İyonya aristokrasisi yeni toplumsal yapının meydan okumasıyla karşı karşıya kaldıkça dünyanın düzenini soruşturmaya başlamıştır. Dünya düzeni için kullandığı *kosméo* fiili ise, Homeros'un *İlyada*'sında "işgal edilmiş topraklara kabilelerin yerleştirilmesi" anlamında kullanılmakta olup, toplumsal ve siyasî bir yan anlama sahiptir.⁵² Bu bakımdan Anaksimandros'un felsefesinde dile getirdiği "zıt güçlerin etkileşimi", tam da kabile sistemleri arasındaki bir dinamiği işaret ediyor olabilir.⁵³ Öte yandan Karatani'nin iddia ettiği kadarıyla, izonominin yaşandığı bir toplumsal formasyon olan İyonya'da bu tarihlerde kabileler sistemi söz konusu değildir.

Nitekim Karatani de Antik Yunan'a dair incelemelerinde, kendisi gibi Marksist anlayışa yakın duran ve çalışmaları güncel olmayan George Thomson'a başvurur. Oysa Karatani'nin hareket ettiği tarihsel metodolojinin başka kaynaklarla örtüşmediği görülmektedir. Hem politik ekonomi bakımından ele alındığında hem de olgusal verilerden yola çıkıldığında, İyonya'da, Karatani'nin iddiasının aksine, dikkat çekecek nitelikte eşitsizliklerin ortaya çıkabildiği görülmektedir.⁵⁴ İyonya'da ticari etkinlikler yoluyla zeytinyağı ve şarap üreticisi büyük toprak sahipleri, tüccarlar ve gemi sahiplerinden oluşan kayda değer bir varlıklı sınıfın bulunduğunu görüyoruz. Üstelik artı değerün üretiliyor olması dahi tek başına eşitsiz bir sürecin işareti niteliğindedir.⁵⁵ Buradan

50 Karatani, İzonomi, 77.

51 a.g.e., 53.

52 MÖ 8. yüzyıl ortalarında, Dreros'ta politik rejimin meydana getiriliş sürecini incelediğimizde, arkaik dönemin Yunan dünyasında "yüksek düzeyde yöneticisi" tanımlayan ifadenin de yine "*kosmos*" olduğu bilgisiyile karşılaşmaktayız. Gagarin, Michael, ve David Cohen, . 2005. *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press. 46. Makaleme ilişkin değerlendirmesinde bu bilgiyi paylaşarak haberdar olmamı sağlayan hakeme teşekkür ederim.

53 Thomson, Aiskhylos, 77-78.

54 Yanı sıra, toplumsal sınıflar hakkında bilgi edinmek için bir başka örnek, tapınaklarda bulunan sunu nesnelere dir. Zira tapınaklar aynı zamanda kamusal alanlar olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan Miletos'ta bulunan Kalabaktepe'deki Artemis, Zeyintepede'deki Aphrodite tapınaklarında yer alan kültür birbirlerinden farklı olup, bu nesnelere niteliği bize toplumsal güç ilişkileri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Eren'den akt. Güven, Politik Bir Kent Olarak Miletos, 85. Detaylı analiz için bkz. Kenan Eren, "Arkaik Dönem Miletos Kutsal Alanlarında Bulunmuş Sunu Nesnelere Üzerine Değerlendirmeler", MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi, 2019, No 19, 72-84.

55 Güven, Politik Bir Kent Olarak Miletos, 84.

hızlıca, Karatani'nin tasvir ettiği İyonya resminin, zorunlu olarak hatalı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.⁵⁶ Dikkate alınması gereken; makalemizin temel derdi olan, Karatani'nin Antik Yunan kavrayışı ışığında, izonomi ve demokrasi kavramlarının birlikte ele alınması hususunda Karatani'nin üzerinde gezindiği ve özellikle kullanmayı tercih ettiği tarihsel verilerin ait olduğu zeminin kayganlığı ve değişkenliğidir.

3. Sokrates'in Dönüşü: Karatani'nin Atina Demokrasisini Kavrayışında Platon ve Sokrates

İzonominin bir politik ilke mi yoksa bir yönetim biçimi mi olduğu sorusunu sorduk ve izonomi kavramına dair genel bazı bilgiler sıraladık. Şimdi bir de Karatani'nin Platon'a ve Sokrates'e dair incelemesine ve Atina demokrasisine yaklaşımına bakalım. Karatani'nin bu bakımdan belli başlı stratejileri takip ettiğini söylemek yerinde olur. Bunları şöyle sıralayabiliriz: *Devlet* diyalogu, Platon'un demokrasiye dair olumsuz düşüncelerinin en bilinen örneğini sunuyor olsa da, Karatani'nin tam olarak diyalogun kendisine yönelik bir okuması yoktur. *Devlet* diyalogunun kendi dinamiklerine veya diyalogun dramatik unsurlarına odaklanmak yerine; daha çok, kritik bir tarih olduğunu da belirttiği, M.Ö. 6. yüzyılın politik ve felsefi tarihindeki dramatik dönüşümlere odaklanmaktadır. İkinci olarak Karatani, Platon okumaları için çoğu zaman bir gerilim sebebi olan, tarihsel Sokrates figürüne dair bir analiz yapmaktadır. Bu analiz büyük oranda, Atina'da kamusal-özel yaşam ayrımını ve Sokrates'in yargılanmasını merkeze almaktadır. Özel alanı kamusal nazarın üstün bir konuma yerleştirilmesi sebebiyle; Sokrates'in Platon ve Aristoteles gibi Sokratesçilerden çok, Anthisthenes ve Diogenes gibi Sokratesçilere benzediği sonucuna varmaktadır.⁵⁷ Elbette ki Karatani'nin bu hamlesi ona özgü değildir, nitekim Michel Foucault'nun Antik Yunan okumasında Sokrates'i ele alış biçimi de bu minvaldedir.⁵⁸ Ancak Karatani'nin hamlesi, yukarıda da açıklamaya çalıştığımız projesine uyum sağlamak için seçtiği stratejik bir tercihtir.

Karatani, Sokrates'in kamusal ve özel yaşam arasında ayrım yaratmama eğiliminin ve bir kamu figürü olarak eylemde bulunmayı reddetmesinin, İyonya'da gerçekleşen bir yönetim biçimi olan izonominin ilkesi olduğunu ileri sürer. Çünkü Atina'da kamu figürü olmak, çoğunluğun desteğine bağlıdır. Nitekim Karatani'ye göre, "konuşma ve düşünce sanatları açısından gelişmemiş" olduğunu ileri sürdüğü Atina'da hitabet, çoğunluğun desteğini kazanma arzusundan dolayı, demokrasiyle birlikte önem kazanmıştır. Yanı sıra Karatani, İyonyalılar için doğayı anlama yöntemi olan retoriğin, Atinalılar aracılığıyla, insanlara hükmetmek ve boyun eğdirmek için kullanılan bir araç hâline getirilmesinin de bununla ilgili olduğunu saptamaktadır.⁵⁹ Tüm bu resimde Platon, kamusal hayatı arzulama eğiliminde oluşu üzerinden açıklanmaktadır.

56 Karatani'nin durumu daha çok, tarihsel olguların teorik çerçeveye yerleştirilmesinden (bu örnekte mübadele tarzları teorisine) kaynaklanan bir güçlük gibi görünüyor.

57 Karatani, *İzonomi*, 151.

58 Michel Foucault. 2018. *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*. Çeviren Adem Beyaz. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 124-125, 133 ve daha birçok bölümde ve elbette ki Michel Foucault. 2021. *Söylem ve Hakikat*, Çeviren Kerem Eksen ve Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı.

59 a.g.e., 143.

Platon; idealizmi ve filozof-kral gibi düşüncelerinin kaynağını Sokrates'te aramış olsa da, Karatani'ye göre bunların kaynağında Pythagoras mevcuttur. Yine de Platon, hocası Sokrates'ten bazı özellikler de almıştır. Bunlar da *polis*'in yaşamına katkıda bulunmak ve doğru olan için savaşmak gibi özelliklerdir.⁶⁰ Ancak Sokrates'in kamusal faaliyetlerden geri durmayı öneren ve Atina demokrasisine karşı tümüyle düşman bir figür olarak okunması, Karatani'nin kendi projesi açısından işlevsel olanın tercih edilmesiyle ilişkili gibi gözükür. Zira Sokrates'in, özellikle Platon'un erken dönem diyaloglarında Atina'ya ve Atina demokrasisi ile yasalarına karşı bağlılığını ortaya koyduğu da görülür. Elbette ki bu bağlılığı, Sokrates'in şüphe gözetmeyen bir sadakatle Atina demokrasisine inanmakta olduğu şeklinde yorumlamak makul değildir. Fakat Sokrates'in, idama mahkumiyetinin de etkisiyle, sadık bir demokrat vatansverin duygularını ifade eder gibi gözüküğünü söyleyebiliriz. *Kriton*'da Sokrates'in sözleri şu şekilde aktarılır:

Kente aşırı bir sevgi duymuyor olsaydın, diğer tüm Atinalılardan fazla burada kalmazdın. [...] Başkalarının yaptığı gibi hiçbir yere seyahat etmedin, başka bir kenti ve başka yasaları tanıma arzusuna kapılmadın, biz ve kentimiz sana yettik.⁶¹

Benzer biçimde, Sokrates'in şu cümleleri de aynı bağlılığı vurgulamakta gibi görünür:

Ama sen bilindiği üzere, ne her fırsatta iyi yasalarla yönetildiklerini söylediğin Sparta ile Girit'i, ne de Helen ya da barbar kentlerinden herhangi birini Atina'ya tercih etmedin. Körlerden, topallardan ya da başka sakatlardan bile az ayrıldın vatanından. Bütün bunlar, açıkça kenti ve biz yasalarını diğer Atinalılardan daha çok beğendiğini gösteriyor, çünkü yasaları olmayan bir kenti kim beğenir?⁶²

Yanı sıra Sokrates'in adaletsizliğin kaynağı için yasaları değil, bunları uygulamakta olan yargıçları işaret ettiği görülür:

Aklımdan geçirdiklerin, ne senin ne de yakınların için, ne bu dünyada ne de gideceğin öbür dünyada iyi, doğru ve dine uygundur. Şimdi ölüme gidersen, biz yasalar tarafından değil, insanlar tarafından haksızlığa uğramış olarak gideceksin.⁶³

Dolayısıyla Sokrates'in mahkumiyetinin kaynağını Atina yasalarında değil, bunları uygulayanlarda, yani insanlarda gördüğü anlaşılmaktadır. Elbette ki, buradan hareketle Sokrates'in Atina yasalarının mükemmel olduğunu iddia ettiğini ileri süremeyiz. Fakat Sokrates, yasaların makul olduğunu, önemli olan şeyin yargılama fiilinin adil bir yargıç tarafından gerçekleştirilmesi olduğunu savunur. Gregory Vlastos, Ksenophon'un Sokrates ile Platon'un diyaloglarındaki Sokrates arasında bir karşılaştırma yapar ve buradan hareketle, Ksenophon'un Sokrates'i açısından, yurttaşın mutluluğu için önemli olan şeylerin askeri üstünlük ve hem içeride hem dışarıda iyi yürütülen devlet ilişkileri olduğunu söyler. Platon'un Sokrates'i açısından önemli olanın ise, devlet yönetiminin ahlaki mükemmellik adına nasıl kullanılabileceğini

60 a.g.e., 153.

61 Platon., *Kriton*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası, 2019, 80, 52b-52c.

62 a.g.e., 82, 53a.

63 a.g.e., 83, 53c.

belirleme uzmanlığı olduğunu saptar. Vlastos, Platon’un erken dönem diyaloglarında Sokrates’in demokrasiyi tercih ettiğini, hatta Sokrates’in bir demokrofil olduğunu ileri sürer.⁶⁴

Karatani ise Sokrates’in, Diogenes’e veya Platon’a benzemeyen bambaşka bir konumunun olduğunu ileri sürer. İlk bölümde söylediğimiz gibi; Karatani için Sokrates, Weberci anlamda bir örnek peygambere karşılık gelir. Peygamberler ise, evrensel dinleri yaratan kişiliklerdir.⁶⁵ Hatırlanacağı üzere; evrensel din, B ve C tipi mübadeleler aracılığıyla feshedildikten sonra, A tipi mübadeleyi daha yüksek düzeyde geri kazanma girişimiydi.⁶⁶ Dolayısıyla D tipi mübadeleye, izonomiye veya göçebe toplum modeline geçiş, evrensel dinle bağlantılıdır. İşte bu, tam da Sokrates’in özel konumudur. Sokrates’in kendisine kamusal eylemi yasaklayan *Daimon*’dan aldığı işaretler de yine, Karatani’nin nezdinde, “bastırılanın geri dönüşü” olup burada bastırılan, “İyonya düşünce ve siyasetidir”.⁶⁷ Ayrıca makalenin ilk bölümünde ele aldığımız Kantçı eğilimi de dahil edince, Karatani’nin “Sokrates bilmecesi” çözüme açık biçimde kavuşturulmuş olur: Kantçı anlamıyla, devlet içinde birey olarak kalıp, bir kozmopolit olarak harekete geçme ilkesi, Sokrates’in özel konumunun diğer bir vechesidir.⁶⁸ Dolayısıyla Karatani’nin tüm bu tarihsel ve teorik izonomi tasavvuruna uygun kişi Sokrates olacaktır. Fakat Karatani’nin onu birinden ayırması gerekecektir: Bu, Sokrates’in tersine, İyonya izonomisini yaşatmak bir tarafa, İyonya düşüncesiyle tamamen ihtilafı bir bağlantısı olduğunu öne sürdüğü Platon’dur.

Karatani Platon’un diyaloglarında Sokrates’i konuşturuyor olmasının aldatıcı bir durum olduğunu, diyalog formatında yazılmış olan bu metinlerin esasen, “Platon’un kendisinin tefekkürleri” olduğunu ileri sürer.⁶⁹ Nitekim “*Sokrates’in Savunması*” hariç diğer diyaloglarda Sokrates’in konuşmalarına, “Sokrates karakteri” olarak gönderme yapar. Dolayısıyla Platon’un “Sokrates karakteri” ile yukarıda tarif ettiğimiz Sokrates birbirlerinden farklıdır. Böylelikle Karatani, Platon ve Sokrates arasındaki geleneksel anlamda bilinen bağı bertaraf etmiş olur. Tarihsel Sokrates bilmecisini ele almak, kendi başına büyük bir problematiğe işaret ediyor olup bu makalede kat edilmesi güç bir sorundur. Fakat görünen o ki Karatani, Platon’u, “ruh göçü öğretisinden” de etkilendiği bilinen Pythagoras ile güçlü bir kesişim içerisinde düşünmektedir. Bu bakımdan Platon için Sokrates’in ölümü, ruh göçü öğretisiyle ilişkisi ekseninde, Platon’un

64 Vlastos, Gregory. “The Historical Socrates and Athenian Democracy.” *Political Theory* 11, no. 4 (1983): 495–516. Bununla birlikte, Ellen Meiksins Wood, Vlastos’un makalesine yanıt olarak kaleme aldığı metninde, Sokrates’in hem erken hem geç dönem Platon diyaloglarında, demokrasinin dostu olarak okunamayacağını ileri sürmektedir. Buna göre, Sokrates’in Atina’ya olan bağlılığının sebebi, Atina’da doğmuş ve yaşamış olmasıdır. Yanı sıra, Wood’a göre, Sokrates demokrasiyi tercih ettiği için değil, hukukun üstünlüğüne ve her şeyden önce sosyal düzenin bağlı olduğu ilkelere sadakatini belirtmek için *Kriton*, *Sokrates’in Savunması*, *Gorgias* gibi diyaloglarda Atina’ya bağlılığını ve Atina yasalarına sadakatini bildirmektedir. Dolayısıyla söz konusu bağlılığın kaynağında, yurttaş ve yasalardan kurulu bir düzen arasında yapılan bir sözleşmede, Sokrates’in kendi tarafına düşen görevi yerine getirme isteği bulunmaktadır. Wood, Ellen Meiksins, and Neal Wood. “Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos.” *Political Theory* 14, no. 1 (1986), 60. Yine de Wood’un karşı yanıtı, Sokrates’in Atina’ya ve yasalarına olan bağlılığını bildirdiği bu cümlelerini yanlışlamaktadır.

65 Karatani, *Dünya Tarihinin Yapısı*, 203.

66 Karatani, *İzonomi*, 16-17.

67 a. g. e., 176.

68 a.g.e., 153.

69 a.g.e., 162.

felsefi sistemini ve İdealar Teorisi'ni oluşturmasında kritik bir öneme sahiptir. Fakat Karatani'ye göre Platon, Pythagoras'ın sadece ruh göçü öğretisinden etkilenmemiştir; *Devlet* diyalogunda ortaya konan “filozof-kral” fikrinin de kaynağında Pythagoras vardır. Fakat Karatani bu sonuca, tam olarak fikrin zemini olan *Devlet* diyalogu üzerinden bütünlüklü bir soruşturma yaparak varmaz. Bu daha çok Karatani'nin, kamusal ve politik işlere katılmaya istekli olan Platon'dan farklı olarak, devlet işlerine katılmayı reddettiğini belirttiği Sokrates'i devre dışı bırakmasının bir sonucu gibi durmaktadır. Diyalogu merkezine almayan bir soruşturma, bizi elbette bazı tarihsel kayıtlarla temasa zorlayacaktır: Karatani bu tarihsel kaydı, Platon'un M.Ö. 388'de İtalya'ya geçtiğinde Pythagorasçılarla kurduğu derin düşünsel temasa ve İtalya'da Pythagorasçı bir ezoterik mezhebin lideri olan Arkhytas ile görüşmesine dayandırır. Çünkü Karatani'ye göre; hayatının tamamında kamusal hizmetten geri durmuş biri olduğunu ileri sürdüğü Sokrates'in, filozof-kral fikrini ortaya koymuş olmasına olanak yoktur. Kamu faaliyetlerini kabul etmediğini bildirdiği filozof Sokrates'in, *Devlet* diyalogunda bahsedilen, “kamu işlerini de yapması gereken” filozof fikriyle hemfikir olması, Karatani'ye göre mümkün değildir. Oysa Karatani, Platon ve Sokrates arasında yarattığı derin ikilikle birlikte, Sokrates'in kamusal hizmetten geri durmuş bir figür olarak değerlendirilmesi konusunda da spekülasyona yol açan bir okuma yapar gibi görünür. Nitekim *basileia* ve *aristokratia* gibi kavramların, *tyrannis* ve *oligarchia* kavramlarının pozitif biçimleri olarak sınıflandırılmasının, başta Platon ve Aristoteles olmak üzere, Sokrates'in takipçilerinin bir icadı olduğu düşünülmektedir. Benzer biçimde, aristokratik bir politik rejimin Helenistik dönemde, Polybios'tan günümüze dek uzanacak şekilde anlam kazanmasının da yine bahsi geçen filozofların, bilhassa da Sokrates'in etkisinden kaynağını aldığı görüşü söz konusudur.⁷⁰

Karatani'ye göre; Platon çoğunluğun yönetimi, aşırı özgürlüğün kölelikle sonuçlanması gibi demokrasinin yarattığı sorunlar üzerine düşünme pratiğinin sonucunda, çareyi Pythagorasçılar'dan edindiği filozof-kral fikrini ortaya koymakta bulmuştur.⁷¹ Platon'un ideal devletinde filozof-kralın yönetimi, hükümlerini reddeden hükümdarların yönetimidir; bu yüzden izonominin ortaya çıkardığı hükmetmenin olmayışı durumundan farklıdır. Böylece Platon, Karatani'nin iddiasına göre; Sokrates'in kendi pratik yaşamıyla uyumlu olan düşüncesini tersine çevirmiştir.⁷² Platon'un oluşturduğu metafizikten kurtulmanın çaresi ise, Sokrates'in “geri dönüşü”dür. Fakat bu kolayca bir geri dönüş metaforuyla açıklayıp aradan çekilebildiğimiz bir durum gibi görünmemektedir. Karatani, Platon'un filozof-kral fikrinin, SSCB'nin çökmesiyle birlikte sona ermiş bir fikir olduğunu düşünmektedir. Nitekim bu fikir, akla dayanan bir yönetim olması itibarıyla, Bolşevizm'e ve Leninizm'e yakındır.⁷³ Dolayısıyla tarihin sonunu getiren bu fikrin öncüsü Platon iken, bu fikirden çıkışın anahtarı, tüm bu politik tartışmalarda izi silinen izonominin son temsilcisi olan Sokrates'tir.

70 Hansen, Mogens Herman, ve Thomas Heine Nielsen. 2004. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. New York: Oxford University Press, 82-83.

71 Platon'un filozof-kral hükümlerindeki devleti bir İdea iken, Sokrates'in izonomisi bir çelişki sonucu ortaya çıkar. Platon ise bunu “göklere aradığı bir İdea” olarak bulduğu için ortaya çıkardığı durum, “izonominin kendisine yabancılaşmasından” ibarettir a. g. e., 173.

72 a. g. e., 172.

73 a. g. e., 175.

Daha önce, Karatani'ye göre Platon'un Sokrates'ten miras aldığı bazı özellikler olduğunu belirtmiştik. Fakat Karatani'nin anlattıklarına bakılırsa, Platon'un Sokrates'ten aldığı- etkisi tartışmalı olan- önemli bir fikri, kaynağını kesin olarak Sokrates'ten almamaktadır. Bu fikir, İdealar Teorisi'dir. Platon, İyonya düşüncesiyle, başka deyişle İdealar Teorisi'nin muhalifleriyle yaşadığı fikir ayrılığını, hocası Sokrates'i diyaloglarında konuşturarak meşru kılmaya çalışmıştır.⁷⁴ Dolayısıyla, geleneksel felsefe tarihi okumalarında da farklılıkları ve benzerlikleri tartışmalı olan Sokrates ve Platon, Karatani'nin teorisi için oldukça anlamlı ve işlevsel olabilecek biçimde, kendi politik ve toplumsal tarih okumasının iki zıt kampına yerleştirilmektedir: İyonya felsefesi ve Atina felsefesi. Yani Sokrates, İyonya doğa filozofları tarafında, Platon ise bu felsefeyi sindiren ve rakip olan Atina felsefesi tarafında konumlandırılmaktadır. Burada Karatani'nin yaptığı en kritik hamle, Sokrates'le İdealar Teorisi'nin Platoncu anlamdaki bağını kesmek gibi gözükmektedir.

4. Platon ve Pythagoras Açısından İzonomi

Karatani'nin sunduğu bu resim karşısında akla gelebilecek ilk sorulardan biri, Platon'un bu denli etkisinde kaldığı ve hatta diyaloglarında konuşturduğu hocası Sokrates'in izonomisini niçin terk edip, çareyi Pythagorasçı tarikatta gördüğü ve filozof-kral fikrine ulaştığıdır. Pythagoras'ın yaşamını dikkate aldığımızda, bu bizi ancak ihtimaller düzleminde kalan, spekülasyona dönüşme riski de barındıran bazı varsayımlara itebilir. Çünkü Pythagoras'ın memleketi Samos'tan ayrılıp tarikat kurduğu dönemin Güney İtalya'sıyla ilgili bilgiler kesin değildir. Öte yandan Karatani'nin de değindiği gibi,⁷⁵ Pythagoras'ın Tıp Okulu'nda birlikte öğrenim gördüğü Krotonlu Alkmaion da sağlıklıyla ilgili şu sözleriyle bilinir:

Sağlık, güçlerin (ıslak ve kuru, sıcak ve soğuk, acı ve tatlı...vb.) eşit haklardaki (*isonomia*) yararlanmasıdır; bunlardan birinin ya da ötekinin üstün gelmesiyse hastalığa (*monarchia*) neden olur.⁷⁶

Thomson, burada Krotonlu Alkmaion'un hastalığı monarşiyle, fiziksel sağlığı ise demokratik bir politik rejimin özelliğiyle (izonomi) açıkladığını söyler. Sağlığın bedendeki zıtlıkların birbiri içinde erimesi olduğu fikri ise, Pythagorasçı "zıtların birliği" fikrinden esinlenir.⁷⁷ Alkmaion'un bir tür eğretilenim olarak izonomi kavramını kullanmış olmasına bakılırsa, Pythagoras'ın bir ilke veya yönetim biçimi olarak izonomiden haberdar olmamasına imkân yoktur. Fakat Pythagoras sadece Alkmaion gibi tıpçıların değil, aynı zamanda Aiskhylos gibi tragedya yazarlarının da esasen demokratik eğilimleri sebebiyle etkisinde kaldığı bir filozoftur. Thomson, Pythagoras'ın kısa bir süre bağımsız kent-devletlerini bir arada tutan federal bir birlik kurduğu bilgisini verir. Öte yandan Diogenes Laertios da Pythagorasçılar'ın Kroton'u iyi (*arista*) yönettikleri bilgisini paylaşır.⁷⁸ Bu bilgileri göz önüne alarak, *Yasalar*'da federatif yönetim biçimini de tartıştı

74 a.g.e., 166.

75 Karatani, İzonomi, 102. Karatani Pythagoras'ın her ne kadar "kendine yabancılaşmış" olsa da bir izonomik yönetime yakın olduğuna işaret eder.

76 Thomson, Eski Yunan, 234.

77 a.g.e., 233.

78 a.g.e., 220.

bilinen Platon'un, Pythagorasçılar'dan filozof-kral fikrini edinmiş olduğu sonucuna ulaşılabilir. Matematikçi ve filozof Arkhytas liderliğinde iyi bir federal birlik oluşturmuş Pythagorasçılar, Platon'a demokrasiden kurtulmak için kurtarıcı bir fikir sunmuş olabilir. Platon'un federatif birlik meselesine *Mektuplar*'da⁷⁹ nasıl yer verdiğine bakalım. *Mektuplar*'da Platon, federal Sicilya meselesini tam da izonomi kavramı üzerinden tartışır. Yedinci Mektup'ta, tüm Sicilya'nın kolonizasyonundan ve bu bölgeye yasa önünde eşitlik hakkının yani izonominin getirilmesinden (“κατοικισμος τε και ισονομια”) söz eder.⁸⁰ Platon burada yalnızca Siraküza'nın da değil, tüm Sicilya'nın kolonizasyonundan bahsetmektedir. Ve getirmek istediği şey de demokrasi değil, izonomidir. Dahası, Platon, federatif bir izonominin, onu kabul edenlere iyi bir rejim sunacağını da belirtir. Böylece bu örnekte Platon için izonominin, bir federal devletin ahlâkî ve siyasî yönden bozulmasına engel olması için uygulanan bir ilke, politik rejime dair meselelerle ilgili bir vizyon olduğunu düşünmek mümkündür.⁸¹ Üstelik bu tam da Platon'un Siraküza projesine ilişkin olarak tartıştığı bir ilkedir. Karatani Platon'un Pythagoras'tan, filozof-kral fikrini edindiğini ileri sürüyordu. Oysa Pythagoras'ın yönetimi, her ne kadar bir liderin başında olduğu bir federasyon olsa da bir tür aristokratik yönetime⁸² veya demokratik bir yönetime daha fazla benzemektedir. Ayrıca izonomi ilkesini vurgulayan Pythagorasçı filozof-tıpçıların olduğunu da söylemiştik. Öte yandan Platon'un Yedinci Mektup'ta yazdıklarına bakılırsa; sadece Siraküza'yı değil, aynı zamanda tüm Sicilya'yı da kapsayan, izonomi ilkesine dayalı bir federasyon kurmayı planladığı görülür. Dolayısıyla filozof-kral fikrinin yanı sıra, izonomiye de sadık olduğu düşünülebilir. Nitekim izonomi kavramına dair soruşturmamızı Platon üzerinden gerçekleştirirken *Yasalar* kitabını veya *Mektuplar*'ı ele almak yetersizdir; demokrasiye dair olumsuz düşüncelerin sıralandığı ve filozof-kral fikrinin esas kaynağı olan, doğrudan izonomi kavramını da kullandığı *Devlet* diyaloguna bakmak gerekecektir.

5. İzonomi, Demokrasi ve Düzen: Platon'un *Devlet*'i

Böylece izonomi bu tartışmalarda, bir yönetim ilkesi veya politik rejime ilişkin kalıpları belirleyen bir vizyon gibi görünmektedir. Daha önceki vurgumuzu hatırlarsak; izonomi birçok anlama sahip bir kavramdır. Bu kavramın anlaşılmasına dair en büyük zorluk da kavramın

79 Karatani *Mektuplar* metnini referans olarak filozof-kral fikrinin Pythagoras ile bağlantılı olduğunu tespit eder.

80 Plato, *Phaedrus and The Seventh and Eight Letters*. çeviren William Hamilton, London: Penguin Books, 1973, 336d, 128. Nitekim Dušanić, Platon'un *Yasalar*'ın ilk kitabında izonomik politik rejimleri, federatif politik rejimler olarak sunmuş olduğuna da işaret ediyor. Slobodan Dušanić, “Plato's Projects For A Confederate Sicily and the Constitutional Patterns in the Third Book of the “Laws””. *Aevum*, no 84 (2010): 63 Aristoteles *Politika*'nın II.kitabında (Aristoteles., *Politika*, çeviren Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan, 2021, 1261a 18-33, 195-196), Platon'u bu açıdan eleştirir. Aristoteles, geometrik izonomi ilkesinin, çeşitli sosyal organizasyonların, örneğin federal ve şehir benzeri yapıların sorunlarına ortak bir şekilde uygulanamayacağını savunur (Dušanić, Plato's Projects, 64). Dušanić Aristoteles ve Platon arasındaki bu tartışmayı, Platon'un federal Arkadia'da izonomi ilkesini uygulama isteğiyle, Aristoteles'in buna karşı çıkması üzerinden okuyor. Öyleyse, izonomi tartışması Aristoteles ve Platon'un üzeri silinmesi veya tarihsel kayıtlardan çıkıp gitmesi için uğraştıkları bir yönetim biçimi değildir; aksine, kurumsal-politik bir tartışmaya konu olmuş bir kavramdır.

81 a.g.e., 63.

82 Kroton'da buldukları dönemde, toprak sahibi aristokratların elinden yönetimi alıp metal para bastıkları ve meta üretimini hızlandırdıkları öne sürülmektedir. Bu bakımdan Kroton'u bir tür aristokrasiyle yönetmiş olma ihtimalleri üzerinde de durulmalıdır. (Thomson, Eski Yunan, 223)

tercümesine ilişkindir. Karatani'nin izonomiyle ilgili kayda değer bir fikri ise şudur: Karatani, Sokrates'in halk meydanında görünen bir figür olduğunu belirtirken, demokrasinin mecliste, izonominin ise agorada mevcut olduğuna işaret eder. Ayrıca Atina'da izonominin söz konusu olabileceği tek yerin de agora olduğunu söyler. Karatani'nin izonomiyi ve Atina'yı bir arada düşünebildiği tek şey de Sokrates'in konumu üzerinden ulaştığı bu tespittir.⁸³ Öte yandan bu tespit bize izonominin, yurttaşların bir araya gelip kolektif eylemde bulunması, dolayısıyla bir iş birliği olması ihtimalini düşündürmelidir. Eğer bu doğruysa izonomi, *polis*'te gerçekleşmesi beklenen bir eşitlik ve özgürlük fikri olabilir.⁸⁴ İzonomi kavramının, en kolay yoldan “*eunomia*” kavramı sayesinde anlaşılabilceğine dair bir perspektif de söz konusudur.⁸⁵ Bu perspektiften izonomi kavramını anlamayı deneyelim. Sonrasında, buradan elde edebileceğimiz sonuçları, *Devlet* diyalogundaki demokrasi tartışması açısından ele alalım.

Gerçekleştirdiği reformlar yoluyla, Atina demokrasisinin kurulmasına giden yolu açtığı kabul edilen Solon, bu demokrasiyi sağlamış olan M.Ö. 6. yüzyıldaki politik reformlarını, *eunomia* ve *dysnomia* olmak üzere iki ilke üzerinden açıklar. Kendi reformlarının asıl hedefi olduğunu belirttiği *eunomia*, yasa etrafında biçimlenmiş bir iyi düzene; *dysnomia* ise Solon'un kendi yasalarından önceki Atina'nın durumu için kullandığı bir kavram olup, yasadışıya ve kötü düzene gönderme yapar. Yasa yapma etkinliğini kendi şiiirinde teorik boyuta taşıyan Solon, adalet koşullarını yaratma yönteminin, yasama yetkisi aracılığıyla (*kratei nomou*) güç (*bia*) ve adaleti (*dike*) birleştirmekten geçtiğini belirtmiş; bu yasaların hem yoksulları (*kakou*) hem de elitleri (*agathos*) eşitlik standardı altında bir araya getirmeyi amaçladığını söylemiştir.⁸⁶ Solon'un tanıttığı bu yeni rejim, yurttaşlardan adalet koşullarını sürdürmeleri için etkin bir yurttaşlık sürdürmelerini talep etmektedir. Soloncu *eunomia* fikri, şehri organize bir bütün, bir kozmos olarak görmeyi esas almaktadır.⁸⁷ Tüm parçaların yerinde olduğu, Platoncu iş bölümü ilkesi gibi, her bir kişinin kendi erdemine göre gücü paylaştığı bir şehir düzeni fikrine dayanır. İzonomi ise her ne kadar iyi veya kötü gibi ahlâkî bir içeriğe işaret etmese bile, yine de tıpkı *eunomia* gibi özel ve kamusal ilgilerin uyumlu olduğu bir güçler dengesine ilişkindir. Fakat *eunomia*'da bu denge hiyerarşikken, izonomide stabil ve eşit dağıtılmıştır.⁸⁸ *Eunomia* kavramı, basit anlamıyla “iyi” anlamındaki “*eu*” ile “yasa” anlamındaki “*nomos*”un bir birleşiminden oluşmaz; bu yüzden “iyi yasa” manasına gelmez.⁸⁹ İşaret ettiği anlam, öncelikli olarak, bir topluluk içerisindeki yurttaşların davranışlarına ilişkindir ve yurttaşların yasaya itaat ettiği bir devletin durumunu tanımlar. *Eunomia* kavramıyla Aristoteles'in *Politika*'sında da yukarıda bahsettiğimiz anlamında karşılaştırırız:

83 Karatani, İzonomi, 160.

84 Kreider, Isonomia: The Greek Idea, 24.

85 Lombardini, Isonomia, 395.

86 Gagarin ve Cohen, *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, 402.

87 Lombardini, Isonomia, 395.

88 a. g. e., 395-399. *Eunomia* ilkesi, demokratik olmayan Sparta'da pratiğe dökülmüştür. a. g. e., 397. Herodotos., *Tarih*. Çev. M. Ökmen, İş Bankası, İstanbul, 2021, 1.65.6., 36-37. Yine Thucydides de Sparta'nın uzun süre devam eden bir *stasis* döneminin ardından, MÖ 5. yüzyıl boyunca şiddetli yasalara maruz kalmadan iyi bir yasalar sistemiyle (*eunomia*) yönetildiğini bildirir. Thucydides, Peloponessian War, 1.18, 31-32.

89 Andrewes, «Eunomia.» *The Classical Quarterly* (Cambridge University Press) no 32 (1938): 89.

Fakat yasalar, iyi konulmuş olsalar bile, uyulmadığında iyi yönetim var olamaz. İyi yönetimi, bu nedenle, konmuş yasalara uyulduğunda bir şekilde, uyulan yasaların iyi konmuş olması durumunda başka bir şekilde anlamalıyız; zira kötü konmuş yasalara bile uyulabilir. Bu (yani iyi konmuş yasalara uyulması) iki şekilde olabilir: İnsanlar, kendileri için mümkün olan en iyi yasalara (*eunomia*) ya da mutlak olarak en kötü yasalara uyabilir.⁹⁰

Esasen *eunomia* kavramı, toplumsal düzeni yasadışıktan ve şiddetten korumak için bir güvence anlamı taşır.⁹¹ Atina demokrasisi ise, bu *eunomia* ilkesinin bir reddi gibi görünmektedir. Zira Ksenophon'un *Atinalıların Anayasası'ndaki* ifadeleri dikkate alınırsa; *demos* düzenli bir şehirde yaşarken köleleşmek istemez ve hem özgür olmak hem de yönetmek ister. Kötü düzeni ise umursamaz.⁹² *Devlet* diyaloguna baktığımız zaman; Platon'un demokrasiye hoşnutsuzluğunun da yine bu düzen yoksunluğundan kaynaklandığını görürüz.⁹³ İdealar Teorisi'ni ve rejimlerin çöküşünü, dolayısıyla kötü yönetim biçimlerini ele aldığı Sekizinci Kitap'ta, bu biçim yoksunluğunu ve düzensizliğini, demokratik yönetim biçiminin sorunu olarak gördüğü özellikle belirgindir. Tıpkı Yedinci Kitap'ta Mağara Alegorisi'nde ortaya konduğu gibi, Sekizinci Kitap'ta da esasen epistemolojik olan bir tartışma, İdealar Teorisi üzerinden politik bir çerçevede düşünülebilir. Bu bakımdan demokrasi tartışması, demokrasinin özgürlük ve eşitsizlik ısrarındaki, biçimsiz bir rejim olması sorununa, epistemolojik ifadesiyle de *eidōs*'tan, yani biçimden ve düzenden yoksun olması probleminde odaklanır.⁹⁴ Bununla birlikte, Karatani'nin kritik bir tarih olarak ileri sürdüğü MÖ 5. yüzyılın toplumsal ve politik koşullarını da göz önünde bulundurmakta yarar vardır. MÖ 5. yüzyıl, Yunan dünyasında toplumsal ve politik olaylar ile tarımsal, ticari, dolayısıyla ekonomik ve politik yönleriyle birlikte Yunan dünyasında ve kültüründe bir dönüm noktası olarak karşımıza çıkar. Bu tarih, aynı zamanda Yunan edebiyatında, Antik Yunan toplumunun ahlaki krizinin ve bir çeşit anomi durumunun betimlendiği bir dönemi işaret etmektedir.⁹⁵ Burada anominin genel anlamıyla bir "yasasızlıktan" daha geniş boyutlarda, yasadışı ve topluma aykırı davranan bir bireyin davranışını tanımladığını düşünmemiz gerekir.

Nitekim Karatani de Platon'un *Devlet*'te ele aldığı anlamda demokrasinin temel sorunlarından birinin, "aşırı özgürlük" ortaya çıkarması olduğuna gönderme yapar. Epistemolojik-politik birlikteliği göz önünde bulundurunca Karatani bu tespiti özelinde haklıdır. Bu haklılığı gerekçelendirmeye çalışalım: *Eidos*, Platon için, duyularımızla algılanan dünyayı neyin ayırdığını

90 Aristoteles, Politika, 1294a, 347.

91 Andrewes, Eunomia, 89.

92 Xenophon. 2008. The Old Oligarch and the Athenian Constitution. Çeviren J.L. Marr ve P.J. Rhodes. Oxford: Aris&Phillips, 1.8, 39.

93 Benzer biçimde, Sokrates'in başlangıçtaki siyasi bağlılığının da iyi düzenlenmiş bir polis vizyonuyla ilişkili olabileceği, hatta Sokratik felsefeyi ortaya çıkaran sebeplerden birinin bu siyasi perspektif olduğu öne sürülmüştür. Sokrates'in politik "partizanlığının", onun felsefi arayışına ivme kazandırdığı ve entelektüel enerjisini artırmasına sebep olarak Sokratik felsefeye bir biçim verdiği ve tutarlılık kattığı düşünülmüştür. Wood, Neal. "Socrates as Political Partisan." *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique* 7, no. 1 (1974), 6.

94 Arlene Saxonhouse, "Democracy, Equality, and Eide: A Radical View from Book 8 of Plato's Republic", The American Political Science Review, no 92 (1998): 273.

95 Orrù, Anomie and Social Theory in Ancient Greece, 4.

ve birleştirdiğini, dolayısıyla dünyayı bilmemizi sağlar; belirsizlikler içinde bir dünyayla karşı karşıya kalmamak için ihtiyaç duyulan şeydir. Demokrasi ise özgürlükle kurduğu ilişkisi içerisinde *eidōs*’un reddini mecbur kılar.⁹⁶ Demokrasi başlangıçta görünüşü bakımından oldukça güzel bir rejim gibidir. Fakat düzenden mahrumdur.⁹⁷

Sekizinci Kitap’ta, 561e’de Platon’un, demokrasinin bir düzensizlik rejimi olması sorununa değinirken, bunu tam da izonomiyle bağlantılı olarak sunması dikkat çekicidir. Burada öncelikle demokratik insan uzunca tarif edilir; bu tip bir insan “kendini düzene sokmayan, kendisi için neyin iyi, neyin kötü olduğunu ayırt edemeyen ve ölçülü olmayan” biridir. Adeimantos Sokrates’in bu tanımı üzerine, demokratik insanı “izonomik” bir insan olarak tanımlar; Sokrates ise bu izonomik insanı, demokratik insanın yanına koyabileceğimizi belirtir: “Eşitlik adamının yaşayışını (*βίον ἰσονομικὸν τήνος ἀνδρός*) çok iyi anlattın doğrusu.”⁹⁸ Yine 563b’de Sokrates, demokrasiyi yıkan en temel unsur olarak açıkladığı özgürlüğün yaşlılar ve gençler arasında da bazı bozukluklara neden olacağını anlatırken izonomi sözcüğüyle karşılaşıyoruz:

Ama dostum, özgürlük düzeninin en aşırı gittiği taraf, satın alınmış kadın erkek kölelerin, kendilerini satın alanlar kadar hür olmasıdır. Bir şeyi daha unuttuyordum az kalsın: Kadınlarla erkekler arasında eşitlik (*ἰσονομία*) ve özgürlük bir hayli ileri gider.⁹⁹

Bu pasajlardan çıkarılacak ilk sonuç, Platon’un demokrasi nefretinin aynı zamanda bir izonomi nefretiyle paralel olduğu mudur? En azından *Mektuplar*’da federatif devlet modeli için izonomi ilkesi düşünmüş bir Platon göz önüne alınırsa, bu hızlı bir cevap olacaktır. Aslında sorun, daha önce iddia ettiğimiz üzere, demokrasinin izonomiyle yakın ilişkili olması ve birkaç anlamda kullanılabilir olmasıdır. Alıntılıdığımız pasaja bakılırsa, Platon burada demokrasiyi izonomiyle keşişiminde düşünmüştür. Nitekim izonomi yalnızca İyonya’ya özgü değildir, Atina toplumunda da izonomiden söz edilebilir. Çünkü izonomi, agorada da gerçekleştirilmekte; yurttaşların kamusal olarak kolektif katılımı anlamına da gelebilmektedir. Ayrıca Platon Atina demokrasinden bahsederken izonomi kavramını kullanmakta olduğuna göre, izonominin sadece İyonya’da gerçekleşmiş olduğuna dair bir delilimiz mevcut değildir. Platon’un Atina demokrasisinde olmadığını düşündüğü şey, izonomiden ziyade *eunomia* ilkesidir. Nitekim Platon’un yanı sıra, izonomi kavramını en fazla kullanmış figürlerden biri olan Herodotos’un da “*Tarih*” kitabında demokrasiyle izonomiyi yer yer ayırt ederek çoğu zaman ise eş anlamlı kullandığı görülmektedir. III. Kitap’ta Persli Otanes şöyle söyler:

Buna karşılık halk idaresi, en başta adı güzel, İsonomi (*ἰσονομίην*), yasalar karşısında eşitlik. İkincisi hükümdarın aşırılıkları bunda yok; yöneticiler kura

96 Saxonhouse, *Democracy, Equality, and Eidē*, 279.

97 “Çünkü, özgürlük olduğu için bütün düzenler vardır burada. (...) Bir düzen panayırıdır demokrasi, beğen beğendiğini al.” Platon, *Devlet*, 557d, 285.

98 a.g.e., 562a, 291. “That is perfect description,’ he said, ‘of a devotee of equality (*ἰσονομικόν*).” (Plato, *Republic Books VI-X*, çeviren Paul Shorey, Cambridge: Harvard University Press Loeb Classical Editions, 1942, 562a, 303).

99 a.g.e., 563b, 293. “And I almost forgot to mention the spirit of freedom and equal (*ἰσονομία*) rights in the relation of men to women and women to men.” Plato, *Republic*, 563b, 309.

ile seçilirler; yöneticiler sorumluluk taşırlar; her karar kamuya dayanır. Benim önerim bu, bu monarşiyi bırakalım, halk yönetimine geçelim; zira her iyilik halk yığınlarındadır.¹⁰⁰

Burada ifade edilen; yöneticilerin kura ile seçilmesi, sorumluluk taşıması ve kararların kamuya dayanması gibi özellikler, demokratik bir yönetim modeliyle de uyum içindedir.¹⁰¹ Herodotos'un Pers sarayında geçen bir tartışma olarak betimlediği ve Otanés'in konuşması üzerinden aktardığı bu olayda Otanes, esasen demokrasi kavramından söz eder gibi gözükür. Ancak demokrasi kavramı, Yunan politik düşüncesi açısından değer-yüklü bir sözcük olagelmıştır. Kavramın etimolojisine bakıldığında *demôs* sözcüğü, yalnızca sosyal ve ekonomik açıdan elit bir azınlığı işaret etmez; aynı zamanda bir bütün olarak yurttaşları, özellikle ve çoğunlukla yoksulları ve ayrıcalıksız sınıfları tanımlar. İktidar üzerinde etkin bir hakimiyet duygusu taşıyan *kratos* ile birleştiğinde *demôkratia*, gerici bir Yunan anti-demokrat için neredeyse Leninist proletarya diktatörlüğüne dahi gönderme yapar gibi gözükür.¹⁰² Bu sebeple Otanes, bu denli olumsuz değer-yüklü olmayan, aksine olumlu bir çağrışımı bulunan ve eşitliği esas alan tüm bir politik programı tek kelimedede özetleyebilecek "izonomi" kavramını kullanmıştır. Olumlu anlamıyla izonomi kavramının, MÖ 508-507 yıllarında tarihlenen, Atina'daki politik devrimle alenen ilişkilendirilen bir slogan olduğu ileri sürülmektedir.¹⁰³

Herodotos'un izonomi kelimesini *Tarih* kitabı boyunca kullandığı pasajlarda; "*es mesôn*" ifadesinin de kullanılması dikkat çeker. "Ortaya" olarak tercüme edilebilecek bu ifadenin, "kamuya" ya da "kamusal alana" gönderme yapıyor olması mümkündür. Çünkü bu pasajlarda ifadenin kullanımı, bireyin veya grubun düzenli kontrolünden azade olan, hangi sınıfa dahil bulunduğu fark etmeksizin eşit katılım sağlayan bir alana gönderme yapmaktadır.¹⁰⁴ Bu Karatani'nin de belirttiği gibi, izonominin agorada, dolayısıyla kamusal alanda gerçekleşebilen bir ilke olması fikriyle uyumludur. Fakat Platon'un demokrasiyle temel derdinin, izonominin ortaya çıkardığı bir "yönetmenin olmaması" veya "kamuya yönelik, iş birliği içerisinde eylemde bulunma" durumunun önüne geçmekten çok, düzen eksikliğinin ve ayırt edilemezliğin önüne geçmek olduğunu söylememiz mümkündür. Bu bakımdan temel hoşnutsuzluk, kimin yöneteceğine doğru biçimde karar verememeye ilişkin gibi görünür. İster kamusal ister özel alanda olsun, demokraside düzenin veya *eidôs*'un olmaması durumunda; yöneten-yönetilen ayrımı belirsizleşir, şehirlî yurttaş yabancıdan ayırt edilemez. Dolayısıyla kamusal alanda kimin belirgin olacağını yanında, özel alanda da ayrımların ortadan kalktığı bir zemine geçiş yapılmış olur. Yine Sekizinci Kitap'ta Platon, bu meseleyi baba-oğul ilişkisi, yabancı-yerli ilişkisi bakımından ele alır.¹⁰⁵ Bu

100 Herodotos, *Tarih*, çeviren Muntekim Ökmen, İstanbul: İş Bankası, 2021, 3. 80., 254. Otanes yine III. kitapta "ne emir vermek ne emir almak istiyorum" derken de "*ισονομίην*" ifadesi kullanılır. a. g. e., 3. 83., 256. İzonomiye atfedilen "yönetmenin olmayışı" anlamı, Herodotos'taki bu pasajdan ilham almış gibi duruyor.

101 Lombardini, *Isonomia*, 408.

102 Cartledge, *Ancient Greek*, 74.

103 a.g.e., 74.

104 Herodotos'un "*Tarih*" kitabında 3. 62. 1'de ve 6. 130. 1'de *es mesôn*'un örneklerini görürüz. Herodotos, *Tarih*, 3.62.1, 243. ve 6.130.1, 501.

105 Platon, *Devlet*, 563a, 293.

bakımdan Platon demokrasiye izonomiyle ilişkili bir anlamda kullandığı zaman, bunları filozof-kral fikriyle karşıtlığından ziyade *eunomia* ilkesiyle karşıtlığı bakımından değerlendiriyor olabilir.

Öyleyse Platon'un demokrasiye duyduğu hoşnutsuzluğun ve kaygının sebebi sadece, bu rejimin, hocası Sokrates'i idam ettiren rejim olması değildir. Platon'un bu hoşnutsuzluğu, ancak epistemolojik-politik bir perspektifte düşünülürse anlamlı olabilir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Karatani Platon'un epistemolojisini, dolayısıyla İdealar Teorisi'ni, Sokrates'ten ayırır. Nitekim bunun oldukça önemli bir hamle olduğunu da söylemiştik. Zira Karatani böylece, Platon'un *Devlet*'te demokrasiye ilişkin sunduğu resimde, epistemolojinin politik rolünü tartışma olanağımızı da elimizden alır. Daha doğrusu Platon'un filozof-kral fikrine Pythagoras'tan esinle ulaşıp ulaşmadığı sorusuna cevap vermemiz açısından böylesi bir tartışmayı anlamsız ve gereksiz kılar. Bu noktadan sonra epistemolojinin politik rolü kabul edilse dahi, bu epistemolojiden çıkan tek sonucun filozof-kral fikri olduğu yanılığına sebep olur. Zaten filozof-kral fikri de Pythagoras'la ilişkilendirilmiştir.

Öte yandan Platon'un filozof-kral fikri eşitlik ekseninde despotluğa yönelirken, Sokrates'in izonomisi eşitlik ekseninde özgürlüğe yönelmektedir.¹⁰⁶ Platon, daha önce izah ettiğimiz üzere, Karatani'nin iddiasına göre, hocası Sokrates'in temsil ettiği izonominin tam da tersi bir yönetim biçimi fikrini ortaya koymuştur. Bu da Karatani'nin sunduğu tabloda, Platon'un genel itibarıyla izonomiye de karşı olduğunu veya kuşku duyduğunu düşündürür. Buna cevap verebilmemiz için *eidōs* ve düzen tartışmamıza geri dönmeliyiz. Öncelikle, Platon için birbiriyle çelişen şeylerin özgürlük ve eşitlik olduğu sonucuna bu kadar hızlı bir şematizm üzerinden ikna olmak yerine, temkinli davranmalıyız. Demokratik rejimin sorununun *eidōs*'un/formun/biçimin bulanıklaşması, dolayısıyla eşit şeylerin ve eşit olmayan şeylerin birbirinden ayırt edilememesi olduğu düşünülürse; özgürlükle esas çelişen şeyin bu düzen veya biçim olduğu da söylenebilir. Bu bakımdan Sekizinci Kitap'ta Platon'un bize betimlediği şey, *eidōs*, yani düzen olmaksızın bir şehrin ve o şehirde yaşayanların tehdit edici bir portresidir.¹⁰⁷ Filozof-kralı bir tirandan farklı kılan da budur: Filozof-kral, formu en yüksek düzeyde kavrayan kişi olarak, eşitliği herkese dağıtabilecek kişidir. Eşitliğin kendisine karşı değil, eşitler arasında ayırım yapamama durumuna karşı Platon'un ulaştığı çözümdür. Nitekim İkinci Kitap'ta ortaya konan, her bir kişinin kendi doğasına uygun olan işi yapması ilkesi de adil şehrin kurulmasına bağlı olduğu oranda, yine bu düzen kaygısıyla ilgili gibi görünür. Herkesin birçok şeyi yaptığı ve kimsenin kalıcı olan tek bir işi yapmadığı demokratik rejimde, düzen kavramı bulanık ve belirsizdir.¹⁰⁸ Dolayısıyla filozof-kral fikri, Platon'un "çok sayıda yaşam tarzıyla dolu olan"¹⁰⁹, zevklerin birbirinden ayırt edilemediği¹¹⁰ demokratik rejimin, biçimden ve düzenden mahrum olduğu için radikal bir eşitlik yaratması sorununa bulduğu çözümdür. Bu yönüyle Platon'un demokrasiye dair kaygısı; yasa önünde eşitlik, yurttaşların kamusal olarak eylemde bulunması, hükmetmenin olmayışı veya politik

106 Karatani'nin "eşitlik ekseninde özgürlük eksenine" şeması dikkate alındığı zaman. Karatani, *İzonomi*, 175.

107 Saxonhouse, *Democracy, Equality, and Eudē*, 281.

108 a.g.e., 279.

109 Platon., *Devlet*, 561d, 291.

110 a.g.e., 561b, 290.

rejime dair bir ilke gibi birçok anlamdaki izonomiyle karşıtlığından ziyade, radikal bir eşitlik ve biçim eksikliği ortaya çıkarması bakımından birbirine eş tuttuğu izonomiden ve demokrasiden kaynaklanır. Platon'un demokrasiye dair huzursuzluğu, izonominin demokrasiye götüren bir yol olmasından çok, demokrasinin Solon'dan miras kalan *eunomia* ilkesiyle, yani bir iyi düzen vizyonu ile karşıtlığından kaynaklanmaktadır. Zira Platon için izonomi ve demokrasi arasında, Karatani'nin iddia ettiği anlamıyla keskin bir ayırım yoktur; Platon için izonomi, demokrasiye ilişkin, Antik Yunan siyasal yaşamında yer almış bir ilkedir.

Sonuç

Karatani kendi mübadele tarzları teorisi açısından D tipi mübadeleye karşılık gelen izonominin pratiğe döküldüğünü tespit ettiği, M.Ö. 5.-6. yüzyıllardaki İyonya'yı incelemiştir. Ancak bu incelemesinde, kritik bir dönem olduğunu bildirdiği bu tarihlerdeki dramatik dönüşümlere odaklanarak, spekülasyona varma riski barındıran, tarihsel açıdan varsayımsal ve sınırlarda duran bir İyonya portresi ile Atina-İyonya mukayesesi ortaya koymuştur. Bu spekülasyonlardan biri, Platon'un filozof-kral fikrini Pythagoras'tan edindiğine ilişkindir. Karatani bu sonuca varabilmek için, kesin bir sonuçtan mahrum olan "tarihsel Sokrates" meselesi gibi bir fikri dayanak almış; Platon'un epistemolojisinin kaynağında Sokrates'in değil, Pythagoras'ın bulunduğunu öne sürmüştür. Atina demokrasisi ve İyonya izonomisi arasında yaptığı keskin ayırma benzer biçimde, Platon ve Sokrates arasında da keskin bir ayırım yaratmıştır. Böylece Platon'un demokrasiye dair fikirlerinin, epistemolojik-politik bir çerçevede tartışılmasının Sokrates'le bağlantılı olup olmadığını düşünmemiz için gerekli zemini elimizden almıştır. Çünkü bu durumda, Platon'un İdealar Teorisi de filozof-kral fikri de Pythagoras'tan ilhamla ortaya çıkmıştır. Oysa *Devlet* diyalogunda Platon, izonomiyi demokrasiyle aynı anlamda kullanmaktadır. Nitekim bu Platon'a özel bir durum değildir; birçok Antik Yunan metninde izonominin bu çok anlamlılığı karşımıza çıkmaktadır. Platon *Devlet* diyalogunda izonomiyi demokrasiyle eş anlamlı kullanırken olumsuz fikirler ortaya koysa bile, aynı Platon'un başka metinlerinde izonomiyi federal bir devlet modeli olarak önerdiği görülmektedir. Dolayısıyla Platon'un, demokrasiden kaygı duyduğu gibi izonomiden de kaygı duyduğu söylenemez. Ancak bu kavramın çok anlamlı bir kavram olduğu söylenebilir. Tarihsel kayıtları bir yana koyup *Devlet* diyaloguna döndüğümüzde, Platon'un demokrasiye dair esas endişesinin, bir düzen yoksunluğu olduğu görülür. Bu durumda tıpkı izonomi gibi, Antik Yunan'da rastladığımız bir başka ilke olan *eunomia* ilkesi üzerinden de bir okuma yapılabilir hale geliriz.

Öte yandan izonomi, aristokratik bir fikir değildir. Çünkü soylular her ne kadar zaman zaman tiranlara karşı halkla ortak hareket etseler de, amaçları izonominin getirdiği eşitliğe yönelik bir ilerleme gerçekleştirmek değildir. Bunun için Antik Yunan'da eşitlik talebinin ortaya çıkış biçimini hatırlamakta fayda vardır. Eşitlik talebi Yunan toplumunda ilk olarak, tiranlığın gücünü ortaya koymasından da önce, kalıtsal haklarla yönetimin tekeline elinde tutmak isteyenlere karşı yükseltilmiştir. Halk, hak mücadelesinde, soylulara karşı yasada eşit bir pay almaksızın yasal baskıdan kurtulamayacağını fark etmiştir. Daha sonrasında tiranlıkla karşılaşan halk, hukukun üstünlüğüne dayanmayan eşitlik vaadinin ne kadar boş olduğunu, ancak ve ancak eşitliğin elde

edilmesinin hukukun üstünlüğünü güvence altına alabileceğini keşfetmiştir. Tiran, soyluların yasal gücünü kırma sözü vererek halkın desteğini kazanabilirken, halk bu vadin ve bir tiranın yasadışı yönetimi altında eşitlik umudunun tek yolunun, devlet kontrolünde, tüm yurttaşların eşit payını genişletmek ve hükümeti yönetilenlere eşit kılmak olduğunu acı deneyimlerle görmüştür. İzonomi tam da bu geçmiş deneyimlerden alınan dersin bir sloganda kristalize olmuş hali gibi gözükmektedir.¹¹¹ İzonomi zamanla daha kesin bir ifade gibi gözükken demokrasiyle yer değiştirdiğinde, yine de demokrasinin en gözde sloganı olarak kalmıştır. Vlastos, izonominin bu açıdan en büyük başarısının, Yunan aklının öngörebileceği en yüksek sınırlara kadar eşitlik anlayışını ifade ediyor olmasına bağlamaktadır. Bu bakımdan izonomi, demokrasiye meydan okumak anlamına değil, tam da onu desteklemek anlamına gelmektedir.¹¹² İzonomi eşit söz hakkı (*isegoria*), yasaların oluşturulmasında ve yönetimde eşit güç (*isokratia*) gibi, biri olmaksızın diğersinin de olması mümkün gözükmeyen ve demokrasiye ait olan ilkelerden birisidir. Dolayısıyla izonomi, politik gücün eşit bir biçimde dağıtılmasına gönderme yapan, demokrasiyle ilişkili bir ilke olup, Karatani'nin bu modele yalnızca İyonya'da rastlamış olduğumuz şeklindeki okuması, Atina demokrasisi üzerine yazılmış birçok Antik Yunan kaynağı ışığında da düşünülecek olursak spekülatifdir. Aynı zamanda Karatani'nin okumasında demokrasi ve izonomi, değer-yüklü birer kavram olarak ele alınmaktadır. Bu bakımdan da Karatani'nin yaptığı okumanın bir çeşit doğrulama yanlılığını ortaya çıkardığını söylememiz gerekir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

- Andrewes, A. 1938. «Eunomia.» *The Classical Quarterly* (Cambridge University Press) (32): 89-102.
- Arendt, Hannah. *Devrim Üzerine*. Çeviren Onur Eylül Kara. İstanbul: İletişim, 2012.
- Aristoteles. *Politika*. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan, 2021.
- Cartledge, Paul. *Ancient Greek Political Thought in Practice: Key Themes in Ancient History*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Cartledge, Paul, Paul Millett, ve Sitta von Reden. *Kosmos: Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Dušančić, Slobodan. 2010. "Plato's Projects For A Confederate Sicily and the Constitutional Patterns in the Third Book of the "Laws"." *Aevum*, April.
- Euripides, *Suppliants*, çeviren E. P. Coleridge, Adelaide: The University of Adelaide Press, 2014.
- Eren, Kenan. 2019 "Arkaik Dönem Miletos Kutsal Alanlarında Bulunmuş Sunu Nesnelere Üzerine Değerlendirmeler", MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi, No 19: 72-84.

¹¹¹ Vlastos, *Isonomia*, 366.

¹¹² a.g.e., 365.

- Foucault, Michel. *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*. Çeviren Adem Beyaz. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel. *Söylem ve Hakikat*, Çeviren Kerem Eksen ve Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı, 2021
- Gagarin, Michael, ve David Cohen. *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Güven, Özgüç. 2021."Politik Bir Kent Olarak Miletos ve Felsefenin Ortaya Çıkışı." *Felsefede Kent ve Kent Hakkı* içinde, 63-94. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi.
- BIBLIOGRAPHY Hansen, Mogens Herman, ve Thomas Heine Nielsen. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Herodotos. *Tarih*. Çeviren Müntekim Ökmen. İstanbul: İş Bankası, 2021.
- BIBLIOGRAPHY Herodotos. *Ancient Empires of the East: Herodotus I-III*. Düzenleyen: Archibald Henry Sayce. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Hornblower, Simon, and Antony Spawforth. *The Oxford Classical Dictionary*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Karatani, Kojin. *Dünya Tarihinin Yapısı*. Çeviren Ali Karatay. İstanbul: Metis, 2017.
- . *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. Çeviren Ahmet Nüvit Bingöl. İstanbul: Metis, 2019.
- . *Transkriptik: Kant ve Marx Üzerine*. Çeviren Erkal Ünal. İstanbul: Metis, 2017.
- Kreider, David. *Isonomia: The Greek idea of freedom*. Master's Thesis, The University of Montana, Graduate Student Theses, Dissertations, & Professional Papers, 1973.
- Lombardini, John. 2013 "Isonomia and the Public Sphere in Democratic Athens." *History of Political Thought*: 393-420.
- Orrù, Marco. 1985. «Anomie and Social Theory in Ancient Greece.» *European Journal of Sociology* (Cambridge University Press) (26): 3-28.
- Plato. *Phaedrus and The Seventh and Eight Letters*. Translated by Walter Hamilton. London: Penguin Books, 1973.
- . *Republic II*. Çeviren Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press Loeb Classical Editions, 1942.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası, 2016.
- Platon. *Sokrates'in Savunması, Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası, 2019.
- Saxonhouse, Arlene W. 1998. «Democracy, Equality, and Eidè: A Radical View from Book 8 of Plato's Republic.» *The American Political Science Review*: 273-283.
- Thomson, George. *Aiskhylos ve Atina: Tragedyanın Kökeni*. Çeviren Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yordam, 2021.
- . *Eski Yunan Toplumunu Üstüne İncelemeler 2: İlk Filozoflar*. Çeviren Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yordam, 2021.
- Thucydides, Peloponessian War: Books I and II. Çeviren Charles Foster Smith, Cambridge: Loeb Classical Library, 1919.
- Thucydides, Peloponessian War: Books III and IV. Çeviren Charles Foster Smith, Cambridge: Loeb Classical Library, 1958.
- Thucydides. *Peloponnesos Savaşları*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Belge, 2019.
- Xenophon. *The Old Oligarch and the Athenian Constitution*. Çeviren J.L. Marr ve P.J. Rhodes. Oxford: Aris&Phillips, 2008.
- Vlastos, Gregory. 1953. «Isonomia.» *The American Journal of Philology* (The Johns Hopkins University Press) 337-366.
- Vlastos, Gregory. "The Historical Socrates and Athenian Democracy." *Political Theory* 11, no. 4 (1983):

495–516.

Wood, Ellen Meiksins, and Neal Wood. "Socrates and Democracy: A Reply to Gregory Vlastos." *Political Theory* 14, no. 1 (1986): 55–82.

Wood, Neal. "Socrates as Political Partisan." *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique* 7, no. 1 (1974): 3–31.

Elektronik Kaynaklar:

Perseus Digital Library, Henry George Liddell, Robert Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Di\)sonomi%2Fa](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0058%3Aentry%3Di)sonomi%2Fa), Erişim Tarihi: 25.03.2023.



Yalanlar, Hikayeler ve Argümanlar: Asil Yalansız Bir Kallipolis Mümkün Mü?

Lies, Stories, and Arguments: Can A Callipolis Exist Without the Noble Lie?

Tonguç Seferoğlu¹



¹(Dr. Öğr. Üyesi), Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ardahan, Türkiye

ORCID: T.S. 0000-0001-8604-7851

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Tonguç Seferoğlu
Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ardahan, Türkiye

E-posta/E-mail:
tongucseferoglu@ardahan.edu.tr

Başvuru/Submitted: 12.01.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:
12.03.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:
26.03.2023

Kabul/Accepted: 18.04.2023

Atıf/Citation: Seferoglu, Tonguc. "Yalanlar, Hikayeler ve Argümanlar: Asil Yalansız Bir Kallipolis Mümkün Mü?" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 58 (2023): 89-110.
<https://doi.org/10.26650/arc.1233381>

öz

20. yüzyılın ikinci yarısında Platon'un *Devlet*'te ortaya koyduğu vatandaşlık ve yönetim teorisi totaliter, ırkçı ve eşitlikçilik karşıtı olmakla suçlanmıştır. Özellikle ulus ve yurttaş kimliği yaratmak için yönetici elitler tarafından kurgulanması öngörülen asil yalan hikayesinin vatandaşları doğuştan gelen politik ve ekonomik bir hiyerarşiye inandırmak için bir propaganda aracı gibi kullanılması haklı olarak yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Platon'u yukarıdaki suçlamalar karşısında tamamen aklamayacak olsa bile, asil yalanın epistemik statüsü ve ikna etme gücü hakkında yapılacak dilsel ve mantıksal analizler bize Platon'un felsefi amacına dair kapsamlı bir resim sunabilir. Bu bağlamda, (i) asil yalanın filozof-yönetici olmak için eğitilecekleri *Kallipolis*'in ve vatandaşların iyiliği için çalışmaya yönlendirmek için kurgulanmış olduğu; (ii) Platon'un bu yalanla ne kendini tamamıyla gerçekleştirmiş filozof-yöneticilerin ne de halkın geri kalanının yönetim biçiminin iyiliği ve yararı konusunda ikna olmasını beklemediği iddia edilecektir. Bu hikâye hem *Devlet*'i okuyacak sıradan halkın Platon'un idealini anlaması için hem de eğer bir gün *Kallipolis* kurulacaksa rasyonel argümanları anlayamayacak vatandaşları ikna etmek için kullanılabilir. Sonuç olarak, bu makale Platon'un asil yalanın ideal devletinin ne kuruluşu ne de istikrarlı bir şekilde sürdürülmesi için güvence sağlayamayacağını farkında olduğunu, asil yalanın politik ideali için ne zorunlu ne de gerekli olduğunu göstermeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, *Devlet*, asil yalan, *Kallipolis*, filozof-yöneticiler

ABSTRACT

During the second half of 20th century, Plato's presentation of a theory of citizenship and government in the *Republic* has been accused of being totalitarian, racialist, and anti-egalitarian. In particular, the use of a noble lie as a propaganda tool to persuade citizens about a congenial politic and economic hierarchy has rightly been subjected to intense criticism. Although Plato would not be completely acquitted of all the charges against him, linguistic and logical analyses of the epistemic status and persuasive power of the noble lie can furnish one with a deeper comprehension of Plato's philosophical purpose. I argue that (i) the noble lie is devised to motivate those who are educated to become philosopher-rulers to work for the good of the *Callipolis* and its citizens and that (ii) Plato did not expect the noble lie to be enough to persuade either the philosopher-rulers or the rest of the citizens about the goodness



and advantages of the government of the *Callipolis*. This story can be used either for having those of the common people who read Plato's *Republic* understand his ideal or for persuading the future citizens of *Callipolis* who are unpersuadable by rational arguments, should that ever come to be. In conclusion, this study seeks to establish Plato's awareness of the facts that the noble lie does not ensure the foundation or stability of the *Callipolis* and that the noble lie is thus neither sufficient nor necessary for Plato's political ideal.

Keywords: Plato, *Republic*, noble lie, *Callipolis*, philosopher-rulers

EXTENDED ABSTRACT

This paper aims to examine epistemologically the noble lie, put forward how serious Plato was concerning the noble lie, and analyze whether the noble lie is sufficient and necessary for the creation of the *Callipolis*. In this respect, I argued that (i) the noble lie was devised to motivate the educate populace to become philosopher-rulers who work for the good of the *Callipolis* and its citizens and that (ii) Plato did not expect the noble lie to be sufficient at persuading either the philosopher-rulers or the rest of the citizens about the goodness or advantages of the government of the *Callipolis*. The noble lie has two basic components: (a) the genetic story (*R.* 414d1-414e5) and (b) the hierarchical story (*R.* 415b1-415c7).

According to the genetic story, all citizens are earthborn brothers and sisters, and the life one assumes to be living is just some dreamlike state. The target of this claim involves the first generation of citizens, because later generations would no longer be first-degree relatives. Here, one needs to observe that persuading a child about their family and the rest of society being earthborn brothers and sisters is epistemologically different than convincing people that their life experiences are not real. In the latter case, people should accept that they cannot distinguish the real world from the dream world. This stresses the difficulty of persuading people about the noble lie, because they must acknowledge that cognitive apparatuses such as sense perception, memory, and imagination are neither secure nor reliable. The Hierarchical story claims that the souls of the citizens are made out of the distinct metal alloys of gold, silver, or a mix of bronze and iron. A gold citizen naturally belongs to the ruling class, a silver one to the assistants of rulers, and an admixture of iron and bronze to the class of craftsmen and farmers. This story is clearly in line with the tripartite theory of the soul and the classes of society discussed elsewhere in the *Republic*. In Book IV (436a-444e), Socrates argues that the human soul is divided into three parts (i.e., rational [λογιστικόν], appetitive [ἐπιθυμητικόν], and spirited [θυμοειδές]) and that these three parts correspond to the three classes of society (i.e., the rulers, the auxiliaries, and the farmers and craftsmen).

For Socrates, two kinds of stories exist: true (ἀληθές) *logoi* and false (ψεῦδος) *logoi*. The false stories are *muthoi* [myths] (*R.* 377a4) and also involve two sorts of falsehoods: true falsehood

(ἀληθῶς ψεῦδος) and not altogether pure falsehood (οὐ πᾶν ἄκρατον ψεῦδος (R. 382b7-c1). Both the gods and humans hate true falsehoods (R. 382c3-4). Although the gods hate the other type of falsehood, those with cognitive competence can use such lies as a drug and make them beneficial by having them approximate the truth as much as possible (ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα R. 382c10-d3). Socrates presents “those ancient events involving the gods about which we don’t know the truth (R. 382d1-2)” as an example of not altogether pure falsehoods. Also, the noble lie involves that kind of a story and is not altogether a pure falsehood. Such falsehoods do not harm the soul because only imitate the true lies mirrored in the words (R. 382b9-10). Therefore, the philosopher-rulers’ souls are not harmed because they know the story they are telling to be a falsehood that will benefit the state as a result of their good intentions.

Socrates defined the noble lie as a contrivance (R. 414b8, μηχανή). But what roles and meanings could this μηχανή have? The literal meaning of μηχανή is machine. Figuratively, it can also carry the meanings of a scheme or contrivance, as it is used in the famous phrase ἀπὸ μηχανῆς θεός [Deus ex machina]. In the *Republic*, Plato aims to convince people of the benefit and goodness of the *Callipolis*, yet he is aware that many will not easily accept his more rational arguments. In this case, Plato has a shortcut solution (i.e., μηχανή/device) up his sleeve: the noble lie. However, to think that Plato prefers rational arguments for persuading people about the *Callipolis* being the best kind of government would be a reasonable and just thought. In conclusion, Plato tries to convey a philosophical idea with the noble lie, as he often does. The caution that Socrates shows while discussing the noble lie is quite understandable because he may have felt embarrassed about using such a grand /blatant lie regarding the political structure of the *Callipolis*. In conclusion, the noble lie does not ensure the stable existence of the *Callipolis*; therefore, it may only be meant to play a small supporting role in explaining and achieving his political ideal.

Giriş

Platon'un *Devlet* kitabında karşımıza çıkan asil yalan hikâyesi 20. yüzyıl ortalarından beri sert politik eleştirilere maruz kalmıştır. Bu hikâyeye göre şehrin tüm vatandaşları kardeştir ve şehirdeki sınıf ayrımının nedeni Tanrı'nın her bir ruhu farklı metallerden yaratmış olmasıdır. Karl Popper ilk kez 1945 yılında basılan *The Open Society and Its Enemies* (*Açık Toplum ve Düşmanları*) kitabında Platon'un politik programını genel anlamda totaliter, sansürcü ve eşitlikçilik karşıtı olarak nitelmiştir. Benzer bir şekilde, Popper asil yalan (*gennaion pseudomenous*) ifadesinin elitizmini ortaya koymak için "*lordly lie*" olarak çevirmiş, bu yalanda asil (*noble*) hiçbir yön olmadığını altını çizmiş, Platon'u ırkçılık ile suçlamış, Platon'un kendisinin de bu ırkçı duruşunun zamanının demokratik ve insancıl eğilimlerine karşıt olduğunu farkında olduğunu belirtmiş, bu yüzden de asil yalanı çekingen bir biçimde sunduğunu iddia etmiştir. Popper'a göre, Platon aslında asil yalanın yine kendinin ortaya doğruluk teorisi ve gerçek filozofların doğruya olan aşkı fikri ile çatışmasına rağmen, politik amacına hizmet ettiği için bu çatışmayı çıkarıcılıkla göz ardı etmiştir. Bir başka deyişle, Popper'a göre Platon için tek doğruluk kriteri vardır, o da bir düşünce, argüman veya inancın totaliter devletin çıkarına olup olmadığıdır.¹

Elbette ki asil yalanın biçimine ve politik amacına karşı çıkan tek düşünür Karl Popper değildir. Mesela, John Rawls asil yalanı başka türlü ayakta kalamayacak bir politik yapının tek kurtuluş yolu olarak görürken Bertrand Russell asil yalanın felsefe ile bağdaşmayacağını iddia eder.² Asil yalana karşı geliştirilmiş politik eleştirilerin örnekleri daha da çoğaltılabilir. Popper ve diğerlerinin Platon'un vatandaşlık ve yönetim idealine getirdikleri eleştirilerin topyekûn temelsiz veya haksız olduğunu iddia etmek elbette mümkün değildir. Asil yalanı bir kenara bıraksak bile, Platon'un *Kallipolis*'i hala kolektivist (yani bireyin haklarının kısıtlanması pahasına toplumun iyiliğini önceleyen) ve anti-demokratik (yani elit sınıf da dahil olmak üzere toplumun tüm kesimlerinin tercihlerini ve isteklerini göz ardı eden) olmakla suçlanabilir. Ayrıca totaliteri *Kallipolis*'te rakip politik gruplara yer vermeyen anlamında kullanacak olsak, *Kallipolis* kesinlikle totaliterdir; devlet farklı sınıflardan oluşsa bile bu sınıflar rakip değildir.³ Platon'a göre her sınıfın ve bu sınıfların her üyesinin mutluluğunun bir bütün olarak toplumun mutluluğuna bağlı olduğunu kabul edersek, bireylerin devlet "makinesinin bir çarkına" indirgenmediği gerçeğini göz ardı edemeyiz.⁴

Elbette ki, Popper'ın Platon'a getirdiği "özcülük (saf bilginin ve bilimin şeylerin değişmez özünü ve şeylerin gizlenmiş varlığını keşfedip tanımlayabileceği görüşü)" ve "tarihsicilik (tarihin sosyal bilim tarafından ortaya koyulabilecek ilkeler doğrultusu ile belirli bir yöne veya sona ilerlediği fikri)" eleştirileri temelsiz olmayabilir.⁵ Ne var ki, bu makalede Popper'ın asil yalan eleştirisinin haklı olup olmadığına odaklanmak yerine, göz ardı ettiği bazı dramatik ve

1 Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies: New One-Volume Edition* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 133-135.

2 David Lay Williams, "Plato's Noble Lie: From Kallipolis to Magnesia," *History of Political Thought* (2013) 34, 363.

3 Lesley Brown, "How Totalitarian is Plato's Republic?," *Essays on Plato's Republic* içinde, Der. Erik Nis Ostenfeld (Aarhus University Press, 1998), 13-14.

4 Brown, "How Totalitarian is Plato's Republic?," 23-25.

5 Bkz. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 29-31.

epistemolojik unsurların dikkatli bir okuması yoluyla asil yalana dair farklı bir resim ortaya konulmaya çalışılacaktır. Popper'in çizdiği Platon portresinin fazlasıyla karanlık ve birçok açıdan çarpıtılmış olduğu pek çok bilim insanı tarafından kabul edilse de bu Popper'in söylediklerinin tamamen temelsiz olduğunu göstermez. Bir başka deyişle, Platon ve Popper'dan hangisinin politik ve epistemolojik açılardan haklı olduğu araştırılmayacak, yalnızca Popper'in asil yalan yorumundan farklı bir okumanın Platon'un amacını daha iyi anlamamızı sağlayacağı gösterilmeye çalışılacaktır

Bu makalede hedeflenen, asil yalanı epistemolojik açıdan incelemek, Platon'un asil yalanı ne kadar ciddiye aldığını ortaya koymak ve asil yalanın Platon'un ideal devleti *Kallipolis* için yeterli ve zorunlu olup olmadığını araştırmaktır.⁶ Bu açıdan, bu çalışmada daha analitik bir yöntem izleyerek asil yalan hikâyesinin dilsel ve mantıksal analiziyle cevabı aranacak soru şudur: İddia edildiği gibi Platon'un doğru, bilgi ve bilgelige dair söyledikleri ve asil yalan fikri birbirleriyle çelişiyor mu? Yani, nasıl olur da İyi formunun bilgisine sahip olan ve *Kallipolis*'i Bilgelik üzerine inşa etmeyi hedefleyen kurucu filozof-yönetici böylesi bir yalan söyleyebilir?⁷ Bu sorulara tatminkâr birer cevap bulabilirsek, Platon'un en çok tartışılan fikirlerinden birisi olan asil yalana yeni bir bakış açısı getirebiliriz ve onun bu hikâyeyi kurgularken sahip olduğu motivasyonunu daha iyi anlayabiliriz.

İlk bölümde asil yalan hikâyesinin anlatıldığı kısmın bir çevirisi yapılacak ve bu yalanın içeriği yalın bir şekilde şematize açıklanacaktır. İkinci bölümde "asil yalan" ifadesinin dilsel ve epistemolojik bir analizi yapıp Sokrates'in doğru-doğru olmayan yalan ayrımı üzerinden yalanların onlara sahip olan veya onları söyleyen bireyin ruhundaki etkisi araştırılacaktır. Üçüncü bölümde asil yalanın neden bir *μηχανή* olarak adlandırılmış olduğunu anlamak için bu kelimenin anlamı incelenecek ve Platon'un asil yalanın yapay ve eğreti bir çözümden öte bir şey olmadığını farkında olduğu gösterilecektir. Son bölümde ise *Kallipolis*'in asil yalanın hem filozof-yöneticiler hem de sıradan halk üzerindeki ikna etme gücü üzerinden Platon'un asil yalanı ne kadar inanılabilir bulduğu irdelenecektir. Bu açıdan, asil yalanın *Kallipolis*'in kuruluşu ve devamlılığı için zorunlu olup olmadığı sorusuna cevap aranacaktır. Sonuç olarak Platon'un asil yalanın ideal devletinin ne kuruluşu ne de daha sonra istikrarlı bir şekilde sürdürülmesi için güvence sağlayamayacağını farkında olduğunu ortaya koyup, asil yalana sadece destekleyici bir yan rol verdiğini göstermek hedeflenmektedir.

6 Makale boyunca Eski Yunanca πόλις (*İng.* city-state, *Tür.* şehir devleti) kelimesini bağlama uygun şekilde "şehir", "ülke" veya "devlet" şeklinde çevirdim. Eski Yunancada polis hem fiziksel bir varlık olarak şehri (Lat. *urbs*) hem de yasal bir oluşum olarak "devlet" ve "vatandaşlar bütünü" anlamlarını karşılayabilir. *Bkz.* Mogens Herman Hansen, "Greek City-States", *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean* içinde, Der. Peter Fibiger Bang ve Walter Scheidel (New York: Oxford University Press), 262-263.

7 Platonik formlardan bahsederken ya "Xin formu (İyinin formu)" formülünü kullanacağım ya da bahsi geçen Platonik formun ilk harfini büyük yazacağım (İyilik, Bilgelik, Adalet vb.). Literatürde yaygın olarak kullanılan filozof-kral (*philosophos basileus*) yerine, cinsiyet ayrımı gözetmeyen filozof-yönetici kalıbını kullanmayı tercih ettim. Her ne kadar, Platon ilgili kısımda "οἱ βασιλεῖς (R. 473c11)" maskülen ismini kullansa bile, Platon'a göre kadınlar da yönetici sınıfa dahil olabilir (*bkz.* R. 451-455). Platon'un bir feminist olduğu mitine karşı çıkarak Platon'un kadınları özgürleştirmek gibi bir kaygısı olmadığını gösteren ve toplumun yarısını oluşturan kadınların yönetici sınıfa dahil edilmesinin tek amacının bir devletin iyiliği olduğunu iddia eden inceleme için *bkz.* Julia Annas, "Plato's 'Republic' and Feminism," *Philosophy*, 51 (1976), 307-321.

1. Asil Yalanın İçeriği

Bu bölümün amacı asil yalanın içeriğini ortaya koyup epistemolojik açıdan incelemek ve bu yalanın ikna etme gücünü değerlendirmektir. Böylece Platon'un asil yalanı aslında çok da ciddiye almadan, gösterişli bir hikâye olarak kurguladığını, asil yalanın onu kullanacak olan filozof-yöneticilerin bilgelik sevgisi ile çelişmediğini ve *Kallipolis*'in kuruluşu ve devamlılığı için asil yalanın zorunlu olmadığını anlamak için temel bir çerçeve çizmiş olacağız. *Devlet* kitabındaki ilgili kısmın çevirisi ile başlayalım.⁸

Sokrates: O halde, az önce bahsettiğimiz gerektiğinde ortaya çıkan o yalanlardan birini nasıl icat edebiliriz (414b8-9, Τίς ἄν οὖν ἤμῃν μηχανῆ γενόιτο τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων [...])? Öncelikle yöneticilerin kendilerini, eğer bu mümkün olmazsa, en azından şehrin geri kalanının inanacağı türden asil bir yalan (414c1, γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους).

Glaukon: Ne tür bir yalandan bahsediyorsun?

Sokrates: Yeni bir şey değil, Fenike kökenli bir hikâye. Daha önce pek çok yerde zaten ortaya çıkmış, ozanlar böyle söylüyor ve birilerini de inandırmışlar, ancak bizim zamanımızda gerçekleşmedi ve gerçekten olabilir mi onu da bilmiyorum. İnsanları inandırmak için oldukça çaba harcamak gerek.

Glaukon: Anlatmaktan çekiniyormuş gibi görünüyorsun.

Sokrates: Anlattığım zaman çekinmekte ne kadar haklı olduğumu göreceksin.

Glaukon: Anlat, korkmana gerek yok.

Sokrates: Öyleyse anlatıyorum, ama doğrusu cesaretimi nasıl toplayacağımı veya ne tür sözlerle anlatacağımı bilmiyorum. Şimdi, öncelikle yöneticilerin kendilerini ve askerleri, sonrasında da şehrin geri kalanını şu konuda ikna etmeye çalışacağım: onlara verdiğimiz tüm eğitim ve öğretim, deneyimledikleri ve başlarına gelen her şeyi sanki bir rüyada gibi hayal ettiler (414d5, ἔδόκουν).⁹ Gerçekte ise o zamanı kendileri, silahları ve yapılan tüm aletleri toprağın altında şekil alarak ve oluşarak geçirdiler. İş tamamen bittiğinde, toprak anaları onları dışarı attı. Ve şimdi, yaşadıkları vatani anaları ve onları yetiştiren biriymiş gibi düşünmeli, eğer saldıran olursa onlara karşı korumalı ve diğer tüm vatandaşları topraktan doğma kardeşleri gibi görmelidir.

8 *Devlet* kitabında Sokrates bir gün önceki konuşmayı kimliği belli olmayan bir kişiye anlatmaktadır bu yüzden orijinal eski Yunanca metinde “ben dedim ki (ἦν δ’ ἐγώ)” ve “o dedi ki (ἦ δ’ ὅς)” gibi kalıplar kullanılmaktadır. Daha sade bir çeviri verebilmek için bu kalıpları kullanmayıp, metni karşılıklı bir konuşmamış gibi çevirdim.

9 ἔδόκουν fiilini “hayal etmek” diye çevirirken James Adam, *The Republic of Plato*, I. Cilt (New York: Cambridge University Press, 2009), 194 önerisini takip ediyorum. δόκεω başka bağlamlarda “sanmak” olarak çevrilebilir ancak burada vurgulanan gerçek olduğu düşünülen şeylerin aslında hayal edilmiş olduğudur. Yani kendilerini rüyada sanmıyorlardı, yaşadıkları her şeyi rüyada gibi hayal ediyorlardı.

Glaukon: Bu yalanı (414e7, τὸ ψεῦδος) anlatmak için uzun süre çekinmiş olman boşa değilmiş.

Sokrates: Elbette çekinmekte haklıydım. Ama hikâyenin (415a2, τοῦ μύθου) kalan kısmını da dinlemelisin. Onlara hikâyemizi anlatırken şöyle diyeceğiz: “Bu şehirdeki herkes kardeştir ama tanrı sizi biçimlendirirken aranızda yönetmeye yetkin olanların yaratılış sırasında onlara altın karıştırmıştır, bu yüzden onlar en kıymetlilerdir. Yardımcıları gümüşle, çiftçiler ve diğer zanaatkarlar için demir ve bronzla karıştırmıştır. Böylelikle, çoğu zaman kendinize benzeyen çocuklara sahip olacaksınız fakat hepiniz aynı soydan geldiğiniz için gümüş bir çocuk altın ebeveynden, altın bir çocuk gümüş bir ebeveynden ve diğer hepsi birbirlerinden bazen doğabilir. Bu yüzden tanrının yöneticilere verdiği ilk ve en önemli emir şudur: Yeni neslin ruhundaki karışımın koruyuculuğunu daha iyi yapmaktan veya onlara dikkatlice göz kulak olmaktan daha gerekli hiçbir işleri yoktur. Bir taraftan, eğer kendi çocukları bakır veya demir alaşımli olarak doğarlarsa, hiçbir şekilde onlara merhamet göstermemeli, ama onlara doğaları gereği hakkettikleri değeri vermeli ve onları zanaatkarlar ile çiftçilere katılmaları için yanlarından kovmalıdır; diğer taraftan, eğer onların [çiftçiler ve zanaatkarlar] arasında altın veya gümüş alaşımli biri doğarsa, onlara hakkettiği kıymeti vererek bazılarını koruyucuların, bazılarını ise yardımcıların arasına yükseltmelidir çünkü şöyle bir kehanet vardır: bir demir veya bronz koruyucu olduğu zaman şehrin sonu gelir”. Peki, onları bu hikâyeye (415c7, τὸν μῦθον) inandırmamız için bir yöntemin (415c7, μηχανήν) var mı?

Glaukon: Söylediğimiz kişilerin kendilerini inandırmak için kesinlikle yok, ama onların çocukları ve sonraki nesiller ve daha sonra gelecek diğer insanlar için var.

Sokrates: Ne demek istediğini az çok anlıyorum ama bu bile onların şehirlerine ve birbirlerine daha çok göz kulak olmaları için yerinde olacaktır. Her neyse, bırakalım bu meseleyi gelenek (415d6, ἡ φήμη) istediği yere götürsün (R. 414b7-415d6).¹⁰

Asil yalanın iki temel bileşenden oluştuğunu söyleyebiliriz: (a) 414d1-414e5 arasındaki “genetik anlatı”, (b) 415b1-415c7 arasındaki “hiyerarşik anlatı”. Genetik anlatıdan kastedilen şehrin tüm bireylerinin aynı kökenden geldiğidir. “Otokton”, yani “toprağın kendisinden doğan (CGL, s.v. αὐτόχθονος)”, kelimesi bu anlatıyı tanımlamak için daha uygun olsa da dilimizde pek kullanılmadığı için tercih etmedim. Genetik anlatıya göre şehirde yaşayan tüm vatandaşlar sadece aynı soyağacına mensup değil, aynı zamanda kardeştir. Otoktonluk fikri Sokrates’in de belirttiği gibi Fenike kökenlidir ve Kadmos’un öldürdüğü ejderhanın dişini gömmesi ve

10 Makaledeki tüm çeviriler aksi belirtilmediği sürece yazara aittir. *Devlet* dahil tüm kitapların eski Yunanca metinleri için John Burnet’in hazırladığı *Oxford Classical Texts: Platonis Opera* edisyonlarını kullandım ve İngilizce yapılmış başlıca çevirilerden faydalandım. Platon’un diyaloglarının kısaltmaları için *Liddle-Scott-Jones Greek-English Lexicon*’u takip ettim. *The Cambridge Greek Lexicon*, der. James Diggle, (Cambridge: Cambridge University Press, 2021) Yunanca-İngilizce sözlük olarak kullanılmıştır ve metinde CGL olarak kısaltılmıştır.

sonrasında Spartalıların tüm silahlarını ve zırhlarını kuşanmış oldukları halde doğduğu hikâyeden türetilmiştir.¹¹ Bu ve benzeri otokton hikâyeler Platon'un yaşadığı MÖ 4. ve 5. yüzyıllarda sıklıkla kullanılan ve kültürlerarası bir fenomendir.¹² Bu açıdan popüler bir hikâyedir, yani okuyanlar ilgili kısma dair bir aşinalık ve farkındalık sahibidirler. Bu noktada altını çizmemiz gereken şudur: Sokrates'in hikâyesinin hedefi zaten kurulmuş bir şehrin halihazırdaki vatandaşlarını, yani birinci nesli ikna etmektir çünkü ikinci nesil ve sonrasında bahsi geçen kardeşlik bağı ortadan kalkacaktır. Sokrates hikâyesinin birinci nesil vatandaşların kendi çocuklarını da topraktan doğma olduğuna ve tüm yaşam deneyimlerinin hayal olduğuna inandırması gerektiğini söylemek istememektedir. Otokton anlatının ikna etmesi gereken vatandaşlar politik ve kültürel belirli bir yapı içerisinde yaşayanlardır çünkü ikna olmaları halinde *Kallipolis*'in ihtiyaçlarına uygun bir anlayışla yeni nesiller zaten yetiştireceklerdir ve otokton anlatı bir zorunluluk olmaktan çıkacaktır.

Bir başka deyişle, şehrin ilk vatandaşlarının kendi çocukları ve daha sonraki her nesil için topraktan doğma kardeş olmayacak ama aynı soyağacına mensup bireyler olacaklardır. Metnin sonunda Glaukon'un da belirttiği üzere, bu hikâyeye çocukları ve gelecek nesilleri inandırmak daha kolay olacaktır çünkü halihazırda yetişkin bir insanı tüm yaşamının bir hayal olduğuna ikna etmek epistemik olarak oldukça güçtür. Bir çocuğu aslında kendi ailesi de dahil olmak üzere tüm toplumun topraktan doğma kardeşler olduğuna ikna etmek ile bir kişinin tüm hayatının hayal olduğuna ikna etmek epistemik olarak farklı iki perspektifi işaret eder. Çocukların kendisinin birincil deneyimi olmayan bir konuda (*P*: “İlk nesil toprakta yetişip doğdu”) ikna edilmesi yeterli olacaktır. Ancak yetişkinlerin hem ilk elden tüm deneyimlerinin yanlış (*Q*: “Tüm yaşamınız bir rüyaydı”) önermesinin hem de *P* (“İlk nesil toprakta yetişip doğdu”) önermelerine ve sonuçta $P \rightarrow \sim Q$ önermesinin doğru olduğuna inanmaları gerekecektir. Daha da zoru, ilk neslin üyelerinin rüya ile gerçeği ayırt edemeyeceklerine inanmaları gerekir, başka şekilde tüm deneyimlerinin bir rüya olduğunu kabul etmeleri mümkün değil. Bu da aslında asil yalana birisini ikna etmenin ne kadar zor olduğunu gösterir çünkü o kişi aynı zamanda en temel bilişsel araçlarının, örneğin duyuusal deneyim, hafıza ve hayalin, sağlam ve güvenilir olmadığını kabul etmelidir.

Hiyerarşik anlatının temelini oluşturan metaller arasındaki değer sıralaması ise Hesiodos'un *İşler ve Günler* (109-201) şiirinden değiştirilerek aktarılmıştır.¹³ Hesiodos'un anlatısında beş çağdan bahsedilir: Altın Çağ, Gümüş Çağ, Bronz Çağ, Kahramanlar Çağı ve Hesiodos'un kendisinin de yaşadığı Demir Çağ. Hesiodos'un versiyonu Platon'dan iki temel noktada ayrılır. Birincisi, Hesiodos'un farklı metallerle temsil edilen çağları birbirini takip eden farklı dönemlerdir, her metalin temsil ettiği insanlık farklı zamanlarda yaşamıştır ve insanlar her seferinde baştan yaratıldıkları için aralarında genetik bir bağ yoktur. Platon'un versiyonunda ise hepsi aynı anda var olur.¹⁴ İkincisi, Hesiodos'un anlatısında farklı metallerin temsil ettiği çağın insanları arasında altından demire doğru aşağı yönlü değersel bir fark olduğu çok da açık değildir. Örneğin, bu

11 James Adam, *The Republic of Plato*, I. Cilt (New York: Cambridge University Press, 2009), 194.

12 Joseph Gonda, “A New Interpretation of the Noble Lie”, *Plato Journal* (2021) 21, 73.

13 Hesiod, *Theogony. Works and Days. Testimonia*, çev. ve der. Glenn Most (London: Harvard University Press, 2006), 97-105.

14 Adam, *The Republic of Plato*, I. Cilt, 195.

durumda Kahramanlar Çağındaki yükselişi açıklamak güç olacaktır.¹⁵ Bu açıdan, altın ve diğer çağlar arasında çöküş yaşandığı iddia edilmemektedir, bu çağlar arasında bir karşıtlık ilişkisi olduğunu düşünmek daha akla yatkın görünmektedir. Platon'da ise altından demire doğru bir değer kaybı olduğu açıktır. Aslında, hiyerarşik anlatı çok açık bir şekilde Platon'un *Devlet* kitabında ortaya koyduğu üç kısımlı ruh ve devlet anlayışı ile bir uyum içerisindedir. Özetle, Platon *Devlet*'in IV. kitabında (R. 436a-444e) özetle şöyle der: İnsan ruhu akılcı (*λογιστικόν*), iştahlı (*ἐπιθυμητικόν*) ve yürekli (*θυμοειδές*) olmak üzere üç parçaya ayrılır ve bu üç parça sırasıyla devletteki yöneticiler, askerler ve zanaatkarlar ile çiftçilere karşılık gelir. Genetik anlatıda bu sınıf ayrımının doğuştan olduğu iddia edilir; çünkü sahip oldukları metal karışımının kıymetine göre bireylerin ait oldukları sınıfta bulunmaları doğaldır. Tanrı bazı vatandaşları altın alaşımı, bazılarını gümüş alaşımı ve yine bazılarını da demir ve bronz alaşımı kullanarak yaratmıştır. Nasıl ki, metaller en kıymetliden en kıymetsize altın, gümüş ve demir ile bronz olarak sıralanırsa hem ruhun parçaları hem de devletteki sınıflar aynı şekilde düzenlenirler.

Özetle, asil yalan devletin iyiliğine hizmet etmek adına iki temel ilke ortaya koyar. Birincisi, *Kallipolis*'in tüm bileşenleri uyum içerisinde yaşmalıdır; çünkü uyum devletin iyiliği için zorunludur. Genetik öğretisi ile tüm vatandaşlar birbirine bağlanırlar. Platon'un içinde yaşadığı şehir olan Atina'da ve belki diğer şehirlerde yaptığı gözlemler onu şehrin tüm vatandaşlarının birbirini kardeş olarak görmesi gerektiği fikrine itmiş olabilir. MÖ 411 yılında oligarşi ve demokrasi destekçileri arasında yaşanan bölünme veya Peloponnesos Savaşı sonrası 404 yılında başa geçen Otuzlar Tiranlığı ve karşıtları arasındaki çatışma hizipçiliğin sonuçlarının en çarpıcı örnekleridir.¹⁶ Platon demokrasi ve oligarşi destekçileri arasındaki karşıtlığı *Devlet*'in VIII. kitabında 555a-557b arasında açıkça ortaya koymaktadır. Ama elbette ki *Kallipolis*'e kıyasla hem demokrasi hem de oligarşi bozuk rejimlere birer örnektir. Platon'un idealinde yöneticiler öncülüğünde devleti oluşturan tüm bileşenler hem içeriden şehre zarar verecek eylemlerden kaçınacak hem de dışarıdan gelecek tehditlere karşı şehri koruyacaktır. Bu birliktelik ve uyum algısı devleti oluşturan gruplar arasında ortaya çıkabilecek her gerilimin çözümünde rol oynayacaktır.¹⁷ Tabii burada asıl rol, diğer iki sınıfı hükmü altına alacak yöneticilere verilmiştir, onlar her daim bir şekilde sınıflar arasındaki uyumu tahsis etmelidir. İkincisi, şehirdeki tüm vatandaşların doğasına uygun eğitim-öğretimi alması ve doğasına aykırı eylemlerden ve işlerden kaçınmasıdır. Hikâyenin sonundaki kehanet bu noktanın altını çok açık bir şekilde çizmektedir: Doğası gereği koruyucu olamayacak kişiler şehrin yönetimini ele geçirirse veya bir şekilde dikkatsizlik sonucu şehrin yönetiminde yer alırlarsa şehrin sonu gelecektir. Bu nihai öğüt ile yukarı yönlü sınıfsal geçişin ancak koruyucuların gözetiminde gerçekleşebileceği ve her bireyin tüm topluma kendi doğalarına uygun bir biçimde katkı sağlamasının zorunlu olduğunun gösterilmesi hedeflenmektedir.

15 Joseph Fontenrose, "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages", *Classical Philology*, 69 (1974), 8.

16 Mogens Herman Hansen, "Political Parties in Democratic Athens Greek," *Roman, and Byzantine Studies* 54 (2014), 385-389.

17 Gonda, "A New Interpretation of the Noble Lie," 83.

2. Saf ve Saf Olmayan Yalanlar

Bu noktaya kadar, asil yalanın ana hatları ile ne olduğunu ve hangi amaca hizmet ettiğini görmüş olduk. Ancak, çoğu zaman olduğu gibi Platon bize asil yalan hakkında ne düşündüğünü sarıh bir şekilde söylemiyor ve okuyucu olarak bizlerin hem yukarıdaki metindeki ipuçlarını takip edip hem de *Devlet* kitabının diğer kısımlarında bu konuda söylenenler ile elimizdeki metni ilişkilendirip bu bulmacayı çözmemiz gerekiyor. Bunu başarmak için, asil yalanı hem dilsel hem de epistemolojik açıdan analiz etmek yerinde olacaktır. Elbette ki incelememiz “γενναῖόν τι ἔν ψευδομένουσ” ifadesi ile başlamalıdır. Türkçeye “asil” olarak çevirdiğimiz γενναῖος kelimesinin ikili bir anlam taşıyabileceğini belirtmemiz gerekir. Esasen, γενναῖος kişiler için “doğuştan toplumda yüksek bir sosyal statüye sahip olan, soylu bir aileden gelen kişi” anlamında, şeyler içinse “harika, yüce” anlamında kullanılır (*CGL*, s.v. γενναῖος). Ama ikincil olarak γενναῖος günlük konuşma dilinde “gerçek”, “sahih” anlamında da kullanılabilir.¹⁸ Bir yazar çevirisinde şu notu düşer: “Hizmet ettiği politik amaç açısından bu yalan görkemli ve asildir (*gennaios*), ama Yunanca kelime gündelik dilde de “hakiki yalan”, yani kocaman, hiç şüphesiz yalan anlamı vermek için kullanılabilir”.¹⁹ Bir diğer yazar da benzer bir biçimde bu kalıbın içeriğinin abartılı olması bakımından “cömertçe” kurulmuş bir yalan şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.²⁰ Özetle, Platon dilsel bir oyunla iki anlamı bir arada verir: Amacı açısından baktığımızda asil bir yalan, ama içerik ve biçim olarak kuyruklu ve büyük yalandır. Ayrıca, Sokrates’in hikâyeyi gerçekten yaşanıp yaşanmadığı konusunda ısrarcı olmaktan kaçınması ve hatta başlı başına hikâyeyi anlatmaktan çekinmesi bize Platon’un asil yalanın epistemik statüsüne dair neler düşündüğü konusunda önemli ipuçları verir.

Yeni ipuçları için bu deyişteki ikinci kelimeye geçelim, yani ψευδομένουσ. Platon ψεῦδος (*Tür.* yalan, yanlış) bir hikâyeyi gerçekten asil olarak nitelendirebilir mi? Analizimizi biraz daha derinleştirmek için öncelikle Platon’un *Devlet*’in önceki sayfalarında “yalan” hakkında söylediklerine bakalım. Bildiğimiz üzere II. ve III. kitaplarda, Sokrates ileride *Kallipolis*’i yönetmesi düşünülen çocukların nasıl bir eğitim alması gerektiğini resmeder. Bu eğitimin ilk basamağını “μουσική”, yani “düzgün bir eğitimin temel bileşenleri olarak müzik ve şiir (*CGL*, s.v. μουσική)”, oluşturur (*R.* 376e4-6). Bu eğitimin bir parçası da anlatılardır, yani *logoi* (*R.* 376e9). Sokrates’e göre anlatılar “doğru (ἀληθές)” ve “yanlış (ψεῦδος)” olmak üzere iki türdür. Yanlış anlatılar ise söylenlerdir, yani *muthoi* (*R.* 377a4). Fakat yine de bu söylenler planlı ve sağlıklı kurgulanırsa içerisinde biraz da olsa doğru barındırabilir (*R.* 377a6). Söylenler de kendi içinde güzel olanlar (καλόν) ve olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılır ve güzel olanları seçmek şehrin yöneticilerin görevidir (*R.* 377b11-c2). Sokrates iyi olmayan ve çocuklara anlatılmaması gereken söylenlere Homeros ve Hesiodos’u örnek olarak verir (*R.* 377d4-6) çünkü bu eski mit-yapıcılar tanrıları ve kahramanları kötü resmeder (*R.* 377e1-3). Sonuç olarak, kavga eden, savaşan ve birbirinin kuyusunu kazan tanrılar ve kahramanları resmeden hikâyeleri dinleyen ve alegorik olan ile olmayanı ayırmayan çocukların ruhu asla düzelmeyecek şekilde zarar görür (*R.* 378b7-e3).

18 Bu anlam için bkz. Sofokles, *Aias*, 938 γενναία δῶη, “gerçek ızdırıp”.

19 G. R. F. Ferrari ve Tom Griffith, *Plato: The Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 107.

20 Francis Macdonald Cornford, *The Republic of Plato* (Oxford: Oxford University Press, 1951), 103.

Bu bağlamda Sokrates'in asil yalanı *Kallipolis*'in filozof-yöneticilerim eğitim programına eklenmesinin planlandığı düşündüğünü ve bu anlatının toplumun tüm kesimlerini bir araya getirip uyum içinde yaşamaları sağlanması için yaratıldığını söyleyebiliriz.²¹ Platon'un zanaatkar ve çiftçilerin çocuklarının eğitimi veya onların da benzer bir eğitime tabi tutulup tutulmayacağı konularında ne düşündüğünü tam olarak bilemiyoruz. Ama elimizde ayrıntılı olarak betimlenmiş bir filozof-yönetici eğitim programı var. Platon yönetici olmak için seçilenlerin nasıl bir eğitime tabi tutulacağını, hangi şartlarda başarısız sayılacaklarını ve neden eğitimden alınmaları gerektiğine dair açıklamalarda bulunuyor.²² Elbette ki belirli bir kesim matematiksel bilimler hakkında eğitilecek ve bu eğitimi de başarı ile tamamlayanlar diyalektik üzerine eğitimi alacaktır. Bu açıdan, doğası gereği çiftçi ve zanaatlar olanların hiçbir şekilde yüksek eğitim almayacağı da açıktır.²³ Yöneticilerin sınıfsal geçişlilikten sorumlu olduğunu ve zanaatkar ile çiftçilerin çocuklarından doğası gereği koruyucu olmaya yatkın olanların yükseltilmesi gerektiği fikrini ciddiye alıcaksak, en azından temel kültürel eğitimin tüm topluma verildiğini düşünmemiz gerekir. Platon bize bunun aksini düşünmemizi neden olacak bir gerekçe vermiyor. Kaldı ki, yöneticilerin yukarı yönlü geçişi nasıl idare edeceğini ve koruyucu doğasına sahip çiftçi ve zanaatkar çocuklarını nasıl bulacağını açıklamak mümkün gözüküyor.

Şimdi paradoksal görünen “doğru yalan” veya “doğru yanlışlık” kavramına da kısaca inceleyelim. Sokrates yeni bir ayırım yapar: “doğru yalan (ἀληθὺς ψεῦδος)” ve “büsbütün saf olmayan yalan (οὐ πᾶν ἄκρατον ψεῦδος)” (R. 382b7-c1). Burada doğru ve yanlış arasındaki ayırım formel olarak değil, ona inanan kişinin zihnindeki doğruluk statüsü üzerinden kıyaslanmaktadır. Yani Platon'un buradaki amacı “Sokrates ölümlüdür (P)” ve “Sokrates ölümlü değildir (P-değil)” önermelerini doğruluk değerleri üzerinden kıyaslayarak ikinci önermeyi doğru yalan olarak kabul etmek değildir. P-değil önermesi ancak S öznesi tarafından doğru olarak kabul edilirse doğru yalan olur. Doğru yalan sadece yanlış değildir, özne tarafından doğru olduğu düşünülen bir yanıştır, yani yanlış inançtır. Sokrates doğru yalanı daha sonra “gerçek yalan (R. 382c3, τῷ ὄντι ψεῦδος)” olarak betimler ve onu büsbütün saf olmayan yalandan ayırır. Sokrates doğru yalandan ne kastettiğini şöyle açıklar: (a) kişinin kendisinin “en yetkili parçasını (τῷ κυριώτατῳ)” ve “en çok güvenilir konularda (περὶ τὰ κυριώτατα)” kandırılması (R. 382a7-9), (b) “yalan söylenen birinin ruhundaki bilgisizlik (R. 382b8-9, ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου).

Burada doğru yalanın ne olduğunu daha iyi anlamak için Sokrates'in onu karşılaştırdığı diğer yalan türünün ne olduğuna bakmak yerinde olacaktır. Sokrates diğer türden yalanı ise “ruhtaki bu türden duygu durumunun kelimelerdeki taklidi (R. 382b9-10, ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος)” olarak tanımlar. Yani, büsbütün saf olmayan yalan doğru yalanın ruhta yarattığı duygu durumunun ardından ortaya ikincil bir türdür. Eğer yalancı dile getirdiği P önermesinin yanlış olduğunun farkındaysa, bu P'yi büsbütün saf yalan olmayan yalan yapar. Bu durumda yalancı tamamen bilgisiz değildir. Çünkü yalanın doğru olmadığını

21 Malcolm Schofield, “The Noble Lie”, *The Cambridge Companion to Plato's Republic* içinde, Der. G. R. F. Ferrari (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 162-163.

22 James Wilberding, “Plato's Two Forms of Second-Best Morality,” *The Philosophical Review* 118 (2009), 358.

23 George F. Hourani, “The Education of the Third Class in Plato's Republic,” *Classical Quarterly* 43 (1949), 58.

biliyordur.²⁴ Bu bağlamda, “gerçek” yalanları yanlış inançlar, “taklit” yalanları ise dildeki yalanlar olarak tanımlamak doğru olacaktır.²⁵ Örneğin, “Glaukon, Adeimantos’un kardeşi değildir” ve “iki artı iki dört değildir” yanlış önermelerdir. Sokrates bu önermelerin doğru olduğunu inanıyorsa ruhunda “doğru yalan” vardır. Ancak Sokrates bu önermelerin yanlış olduğunu biliyor ve sadece birisini kandırmak için söylüyorsa yanlış inanca sahip değildir; yani yalanı dildedir ve bu yüzden büsbütün saf değildir. Yalanın gerçek mi yoksa sahte mi olduğu yalan söyleyenin epistemik durumu (özne yanlış bir inanca sahip midir?) ve yalanın yeri (ruhta mı yoksa dilde mi?) üzerinden belirlenir. Bu yüzden, yalan sadece bilgiye ve erdeme sahip filozof-yöneticiler tarafından söylenirse temellendirilebilir çünkü sahip oldukları yeti sayesinde sadece onlar yalanın epistemik durumu ve yeri üzerinde otoriteye sahip olabilirler.²⁶

Sokrates bir süre sonra, dildeki sahte yalanların bir tür ilaç “*φαρμάκον* (R. 389b4)” olduğunu ve bu ilacı şehri iyiliği için yöneticiler tarafından kullanılmasının kabul edilebilir olduğunu söyler (R. 389b7-9). Bu noktada *φαρμάκον* kelimesinin yalanların politik gücünün ve doğru kullanımın ne olduğunu anlamakta yol gösterici olabilir. İlk olarak şunu belirtmeliyiz: *φαρμάκον* kendinde muğlak bir anlam taşır ve herhangi bir dile çevrilirken anlamının tek bir kelime ile karşılanması güçtür. *φαρμάκον* yerine göre “tedavi”, “reçete”, “zehir”, “ilaç”, “iksir” anlamların herhangi birini ifade edebilir ve bu çevirilerin hiçbiri de yanlış olarak adlandırılmaz.²⁷ Belki de bu muğlaklık ve “çok anlamlılık” tam da Platon’un amacına hizmet eder: *φαρμάκον* olarak yalanlar eğer yöneticiler tarafından kullanılırsa tedavi edici bir ilaç olabilir ama her ilaç gibi hastayı tamamen acısız bir şekilde de iyileştirmez ve hatta onu daha da hasta edebilir.²⁸ Aynı şekilde sahte yalan insanları büyüleyen bir iksir olabilir ama bu iksirin hangi amaçla ve kim tarafından kullanıldığına bağlı olarak iyiliğe veya kötülüğe hizmet edebilir. Ama bu tür yalanlar sadece yöneticiler tarafından sıradan halkı (*Ἰύν. ἰδιώτης, Lat. plēbēs*) kandırmak için kullanılmalı, ancak eğer sıradan halktan birisi yöneticileri aldatmak için kullanılırsa o kişi cezalandırılmalıdır (R. 389d1-5). Nasıl ki doktorun hastasının faydası için yalan söylemesi kabul edilebilirse, yöneticiler de halkın iyiliği için yalanı kullanabilir (R. 389b4-5). Ancak hastanın doktora sağlığı veya tayfanın kaptana geminin durumu hakkında yalan söylemesi çok büyük bir hatadır. Çünkü onlar söyledikleri yalanın faydalı olup olmayacağını anlayabilecek teknik veya teorik kapasiteye sahip değillerdir (R. 389c3-6). Aynı şekilde, yöneticilerin de sıradan halkta doğru ahlaki değerleri oluşturmak için sahte yalanların kullanılmasını hoş görmekte bir sakınca olduğunu düşünmez.²⁹ Filozof-yöneticiler sahip oldukları bilişsel kapasite ile hem neyin gerçekten iyi olduğunu bilirler hem de söyledikleri yalan sadece dilde olduğu için kendi ruhları da bu yalandan etkilenmez.

Bu noktada şunun da altını çizmek gerekiyor: Platon hiçbir zaman yalan söylemenin her şekilde ahlak dışı olduğunu söylememiştir, bu anlamda sözdeki yalanların yönetimde olanlar

24 Adam, *The Republic of Plato*, I. Cilt, 122.

25 Nicholas R. Baima, “Republic 382A–D: On the Dangers and Benefits of Falsehood,” *Classical Philology* 112 (2017), 17-18.

26 D. Dombrowski, “Plato’s Noble Lie,” *History of Political Thought* 18 (1997), 575.

27 Jacques Derrida, *Dissemination*, çev. Barbara Johnson, (London: Athlone Press, 1981),71-72.

28 Derrida, *Dissemination*, 97.

29 Baima, “Republic 382A–D: On the Dangers and Benefits of Falsehood,” 17-18.

veya bir konuda otorite sahibi olanlar tarafından söyleniyor olmasında Platon'un yalana karşı takındığı genel duruşu açısından bir çelişki doğurduğunu söyleyemeyiz.³⁰ Bu açıdan, bir yalandan nefret eden ve sadece bilginin peşinde koşan filozof-yönetici *P* (insanlar topraktan doğmuştur) önermesinin yalan olduğunun farkında ise hem *P* hem de *P-değil* (insanlar topraktan doğmamıştır) önermelerine aynı anda inanmış olmaz, yani aynı anda iki karşıt önermeye doğru olduğu inancına sahip değildir. Aynı şekilde, yanlış olduğunu bildikleri *P* önermesine kendilerini inandırmış olmazlar; çünkü *P* önermesinin doğru olmadığı bilirler. Yukarıda yaptığımız *γενναίως* incelemesi göz önünde bulundurduğumuzda, Sokrates kandırılanın da bu yalanın büsbütün saf yalan olarak ruhuna kabul etmeyeceğini öngördüğünü söyleyebiliriz. Bu yalan o kadar kuyruklu ve büyük bir yalandır ki, sıradan halk için bile doğru ve gerçek bir yalan olmaktan oldukça uzaktır. Yani onlar bile büyük olasılıkla bu yalanı ruhlarına kabul etmeyeceklerdir.

Bundan başka, filozof-yöneticiler sadece bilgiye değil, bilgi ve eğitim teorilerine sahip olduğu sonucu zorunlu olarak karşımıza çıkıyor. Bu yöneticiler sadece bilgi üretmeyecek, aynı zamanda doğası uygun olan diğerlerini de bu bilgiyi elde etmek için yetiştireceklerdir. Bu açıdan bakıldığında filozof-yönetici olmak üzere yetiştirilecek gençlere Mağara Alegorisi'ni anlatmak ile asil yalanı anlatmak arasında en azından biçimsel olarak pek de bir fark yoktur.³¹ Nasıl ki Mağara Alegorisi'yle (*R.* 514a-520a) gençlere toplumun büyük bir kısmının aslında gerçek bilgiden uzak yaşadığını, bu bilginin nasıl elde edileceğini ve neden bu bilgiye sahip olmanın çok önemli olduğu salık veriliyorsa, asil yalan ile de sadece halk kitlelerine neden yöneticileri dinlemeleri gerektiği gösterilmiyor. Aynı zamanda filozof yöneticilere de mağaraya tekrar dönmek zorunda olduklarına inandırılması gerekmektedir. Mağara'nın dışına çıkıp İyinin Formunu gören filozof-yönetici adayları tekrar diğer insanların arasında dönmek istemeyecektir; çünkü oldukları yerde çok mutlulardır (*R.* 517c8-d7). Ama Sokrates'e göre *Kallipolis*'in yasalarının amacı tek bir sınıfın mutluluğu değil kentin toplu mutluluğudur ve bu yüzden de dönmeye zorlanmak zorundadırlar (*R.* 519e1-520a5). Bu açıdan bakıldığında filozof-yönetici adaylarının mağaraya dönüşün asil yalanın genetik anlatısı ile öğretilen vatandaşların hem birbirlerine hem de onları yaratan kente olan sorumlulukları arasındaki ilişkiyi rahatlıkla görebiliriz.

3. Araçsal Yalanlar ve Doğruluk

Sokrates asil yalan hikâyesini gerektiğinde ortaya çıkan bir icat (*R.* 414b8, *μηχανή*) olarak tanımlamıştı. Peki nedir bu *μηχανή* ve nerede kullanılır? *μηχανή* gerçek anlamı *düzenektir*, örneğin inşaat taşları kaldırmak için kullanılan bir kaldıraç veya karşı kıyıya geçmek bir için gemilerin oluşturduğu bir köprü. İkincil ve daha dar anlamıyla ve günümüzde de pek çok dilde deyimsel olarak kullanılan *ἄπο μηχανῆς θεός*, yani *deus ex machina* (*CGL*, s.v. *μηχανή*). Bu yöntem, yani *ἄπο μηχανῆς θεός*, ilk olarak Yunan tragediyalarında Aiskhylos tarafından *Eumenides* tragedyasında Tanrıça Athene'nin savaş arabası ile sahneye girmesinde kullanılan ve daha sonra Euripides'in sıklıkla kullanmaya başladığı bir vinci, yani makinayı, işaret etmekte

30 Schofield, "The Noble Lie", 146.

31 Dombrowski, "Plato's Noble Lie", 569.

kullanılır.³² Platon, Aristoteles ve Cicero'ya göre, bu *μηχανή* yardımı ile sahneye indirilen tanrı veya kahraman çözülemez bir zorluğa yapay bir çözüm sağlar, ancak bazen de *ἀπὸ μηχανῆς* tragedya yazarı tarafından işleri daha fazla karmaşık bir hale getirme veya izleyiciye duygusal *katharsisi* daha güçlü bir şekilde yaşattırmak için de kullanılabilir.³³ İster bir olayı kestirmeden çözümlenmek ister bir durumu daha da karmaşıklaraştırmak için kullanılsın, *μηχανή* kelimesinin tragedyalardaki bu kullanımını bir diğer yan anlamı olan “yöntem” veya pejoratif anlamda kullanılan “tertip” anlamlarını ortaya çıkarır.

Platon *Kratylos* diyalogunda *ἀπὸ μηχανῆς θεός* açıklamalara dair bir gözlemde bulunur. İlgili bölümde, Sokrates harfler ve heceler tanımladıkları nesnelere hakkında bilgi verecek şekilde oluşturulmuştur, yani örneğin *rho* (ῥῶ) harfi hareket belirten bir araçtır (*ῥοργανον*), bu yüzden de *ῥεῖν* ve *ῥοή* kelimelerinde bu hızlı akışı taklit etmek için *rho* harfine sahip olduğunu iddia eder (*Cra.*, 426d3-7). Bu etimolojik teori üzerine Sokrates şunları söyler:

Hermogenes, nesnelere harflerin ve hecelerin taklit etmesi yoluyla belirtildiği düşüncesinin aptalca görüneceğini tahmin edebiliyorum, ama böyle olmak zorunda. Zira ilk kelimelerin doğruluğu için başvurabileceğimiz daha iyi bir sava sahip değiliz, tabii ki tragedya yazarlarının yaptığı gibi bir çıkmaza düşünce tanrıları bir düzenek üzerinde yükseltme (*ἐπὶ τὰς μηχανὰς [...] θεοῦς αἰρῶντες*) yoluna başvurmayı istemiyorsan (*Cra.*, 425d1-6).

Sokrates bazılarının aptalca görünecek olsa bile kelimelerin etimolojik kökenleri açıklamak için verdiği savdan daha iyisi olduğunu düşünmüyor ve bu türden nedensel bir açıklamayı *deus ex machina* çözümlere her durumda tercih ettiğinin altını çiziyor. Burada *deus ex machina* çözüm olarak “ilk kelimeleri tanrılar belirlemiştir ve bu yüzden bu kelimeler doğrudur” (*Cra.*, 425b7-8). Yani karmaşık bir soruya tanrısal ama yapay bir çözümdür. Şimdi asil yalana geri dönelim. Platon'un asil yalanı bir *μηχανή* olarak gördüğünü belirtmiştik. Ayrıca, bu hikâyenin tanrısal ve kutsal betimlemelerle dolu olduğu da açıktır. Örneğin, Sokrates genetik anlatı kısmında tanrının emrinden ve kutsal bir kehanetten bahsediyor. Bu açıdan bakıldığında, Platon *Devlet* kitabı boyunca ortaya koyduğu politik vizyonun en iyi olduğunu birçok rasyonel açıklama ile temellendirmiştir. Ancak yine de birçok fikrinin herkes tarafından kolay kolay kabul görmeyebileceğinin de farkındadır. Örneğin, Platon şu üç önerisinin insanlar ne kadar sarsıcı olabileceğini çok iyi biliyor: kadınların koruyucu olarak yetiştirilmesi (*R.* 451c-457b), koruyucu sınıfında ailenin ortadan kaldırılması (*R.* 457b-466d) ve yönetimin filozoflara devredilmesi (*R.* 471c-480a). Bu üç öneri toplum tarafından en güçlüsü sonuncusuna karşı olacak üç güçlü tsunami dalgası ile karşılaşacaktır ve Sokrates'in ortaya koyduğu sav bu dalgalara dayanıp batmaktan kurtulmalıdır.³⁴ Peki teori ile bunu başaramazsa Platon ne yapacaktır? Tragedya yazarlarının da yaptığı gibi bir *μηχανή* yoluyla doğan çelişkilerden kurtulmaya çalışacaktır. Ama birazdan da göreceğimiz gibi, Platon'un ilk tercihinin insanları bu asil bir yalanla kandırmak değil, onları

32 T.G. Chondros, “‘Deus-Ex-Machina’ Reconstruction and Dynamics”, *International Symposium on History of Machines and Mechanisms* içinde, Der. M. Ceccarelli (Dordrecht: Springer, 2004), 91.

33 R. B. Appleton, “The Deus ex Machina in Euripides,” *The Classical Review* 34 (1920), 11.

34 David Sedley, “Plato's Tsunami,” *Hyperboreus* 11 (2005), 213-214.

Kallipolis'in yönetim biçiminin diğer tüm yönetimlerden daha iyi olduğunu rasyonel argümanla göstermek olduğunu düşünmek daha hakkaniyetli olacaktır.

4. Argümanlar ve Hikâyeler

Devlet neden en iyi ve güzel yönetimin *Kallipolis*'de gerçekleşeceğini ispatlamaya çalışan argümanlarla doludur. Kitap temelde Sokrates ve muhatapların “neden adil olmak her zaman adil olmaktan daha iyidir?” sorusuna cevap aramaları ekseninde şekillenir, adaletin her zaman adaletsiz olandan daha faydalı olduğunu ispatlamak için pek çok argüman üretilir. Bu argümanların en güçlüleri de *Kallipolis*'in nasıl yönetildiği ve bu yönetimin nasıl adaleti sağlayacağına yönelik araştırmalar sırasında ortaya çıkar. Bu argümanları irdelemek ve ne kadar sağlam olduklarına dair bir yargı vermek bu makalenin amacı değil. Ancak asil yalan ve *Kallipolis*'in kuruluşu arasındaki ilişkiyi anlamak için şu soruyu sormamız gereklidir: Şehrin yöneticileri olacak filozofların, bu argümanlarla değil de asil yalanla ikna olabileceğini düşünmek gerçekçi olur mu? Yukarıda da belirttiğimiz üzere, asil yalana özellikle veya en çok (μάλιστα) ve ilk olarak (πρώτον) filozof-yöneticilerin kendileri inanmalıdır; çünkü bu filozoflar her vatandaşın en iyi ve doğasına en uygun şekilde eğitilmesi için bir program yaratacaklardır. Bu yüzden de ancak ve ancak filozof-yöneticiler bu hikâyenin amacına inanırsa Sokrates'in projesi başarılı olabilir.³⁵ Peki nasıl olur da “en büyük öğrenme (*R.* 505a2, μέγιστον μάθημα)” olarak adlandırılan İyinin Formunu bilen filozof bu yalana inanacaktır? Asil yalanın filozof-yönetici olmak için yetiştirilen öğrencilerin sadece kültürel eğitimleri sırasında anlatılacağı varsaysak bile, bu yalan filozof-yönetici eğitiminin basamakları tırmanan, her basamakta daha bilge olan ve en sonunda İyinin Formunun bilgisine erişen kişi üzerinde etkisini yitirecektir.

O halde, asil yalanın filozof-yöneticilerin eğitiminde daha çok araçsal ve *propaedeutik* bir işlevi var diyebiliriz: Asil yalan filozof-yönetici olmak için yetiştirilecek ve sonunda neden *Kallipolis*'in yönetim biçiminin en iyi ve en adil olduğunu rasyonel argümanlarla anlayacak öğrencileri bilimsel ve diyalektik eğitime yükselene kadar hazır ve dirençli tutmaktır. Yani bir açıdan asil yalan sıradan halka propaganda yapmak için değil, yönetici olmak için yetiştirilecek öğrencilerin gerçek yöneticiler olana kadar topluma ve kente bağlarını güçlendirmek için kullanılacaktır.³⁶ Bir başka deyişle, Asil yalanı Mağara'dan dışarı çıkmak için bir merdiven gibi kullanacak ve gerçek bilgiye eriştiklerinde artık bu yalana ihtiyaç duymayacaklardır; çünkü bu yalanın aslında kendi doğaları ve diğerlerinin doğasına dair bir metafor olduğunu anlayacaklardır.³⁷ Tabi ki, bu amaç ile askerler ve sıradan halkın bu yalana inandırılması birbirini dışlamaz, ama hem nedensel hem de zamansal olarak ilk amaç önce gelir. Bu yüzden, filozof-yöneticiler kentin iyiliği için asil yalanın politik amacına inanmaya devam edecektir; çünkü artık bu amacı rasyonel argümanlarla anlamış ve içselleştirmiştir. Burada birkaç seçenek ile karşı karşıya kalıyoruz: (1) *Kallipolis*'in varlığı pamuk ipliğine bağlıdır; çünkü kuruluşunu ve daimiliğini çok da sağlam olmayan bir

35 Catherine Rowett, “Why the Philosopher Kings will Believe the Noble Lie,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (2016), 80.

36 Darrell Dobbs, “Choosing Justice: Socrates' Model City and the Practice of Dialectic,” *The American Political Science Review* 88 (1994), 269.

37 Catherine Rowett, “Why the Philosopher Kings will Believe the Noble Lie, 74-75.

yalana borçludur. (2) Asil yalan sadece gösteriş olsun diye yazmıştır ve genel politik hedef için hiçbir anlamı yoktur. (3) Gösterişli bir tarafı olmakla beraber, asil yalan Platoncu pek çok mit gibi belirli bir amaca dolaylı olarak hizmet eder. Hakkaniyet ilkesi gereği, Platon'un tüm politik idealini bu kadar zayıf bir temele oturtmuş olabileceği seçeneği göz ardı etmek gerekir; çünkü birinci seçeneği kabul etmek Platon'un *Kallipolis*'i savunma pahasına sağlam olmayan bir yol kullanmaktan hiç çekinmediğini öngörmeyi; daha da kötüsü bu durumun ya hiç farkında olmadığını ya da önemsemediğini varsaymayı gerektirecektir. İkinci yolu seçmek ise Platon'un yüceliği inancı üzerinden onun bu kadar zayıf bir argüman kurmayacağı varsayımını yapmaya neredeyse eşdeğerdir. Ancak Platon'un sistemindeki yanlışları veya zayıflıkları Platon'u kurtarmak adına temizlemek de pek felsefi bir yaklaşım olmayacaktır. Bu açıdan üçüncü seçeneği incelemek hem daha doğru hem de daha verimli sonuçlar doğuracaktır.

İncelememize şu soruyla başlayabiliriz: Asil yalan *Kallipolis*'in kuruluşu ve devamlılığı için zorunlu mudur? Açıkçası, asil yalanın zorunlu olduğunu söylemek *Devlet* kitabında ortaya konulan ve *Kallipolis*'in neden en iyi devlet olduğunu göstermeye çalışan tüm argümanlara aldırılmamak ve Platon'un çok yönlü felsefi yöntemini göz ardı etmektir. Bu noktada asil yalanın diyalogun hangi aşamasında çıktığına bakmak yerinde olacaktır. Most'a göre, "Platoncu mitler her zaman ya (a) genişletilmiş bir diyalektik bir açıklamanın başlangıcında ya da (b) sonunda bulunur".³⁸ Asil yalanın öncesinde *Devlet*'in II. ve III. kitaplarda koruyucuların ne tür bir temel kültürel eğitim alması gerektiğini anlatmıştır. Bu hikâyenin hemen öncesinde de koruyucular ve onların yardımcıları arasında bir ayırım yapmıştır. Kültürel eğitimin son aşamasında tüm öğrenciler çeşitli sınavlara tabi tutulacak. Bu sınavların amacı öğrencilerin yoldan çıkıp yozlaşmış topluluğunun tümünün faydası ve iyiliğine olmayan davranışları seçip seçmeyeceklerini görmektir (R. 412e5-8). Eğer bir öğrenci en temel olanın topluluğun iyiliği için çalışmak olduğunu unutup yozlaşırsa, o kişi koruyucu eğitiminden çıkarılmalıdır (R. 413e5-414a4). Çünkü gerçek koruyucu olacak kişi korku veya haz veren durumlarla karşılaştığında ve asla bozulmadan kalmalıdır (R. 413d10-413e5). Sokrates bu durumu altının ayarını ateşle kal etme (R. 413e1-4, χρυσὸν ἐν πυρὶ) işlemine benzetir. Antik dönemde bu işlem şu şekilde yapılırdı: (1) metal alaşımın gümüş hariç diğer elementler oksitleyici alev ile ayrıştırılır; (2) geriye kalan altın-gümüş alaşımı çok yüksek derecede ısıtılması sonucunda gümüş gümüş klorüre dönüşüp tuğla tozu tarafından emilir ve son olarak geriye saf altın kalır.³⁹ Dolayısıyla, diyalektik olarak açıklanan eğitim ve seçme sürecinin asil yalanda metaller anlatsı üzerinden mitolojik olarak ortaya koyulduğu görülebilir.

Hatırlamakta fayda var: Hiyerarşik anlatıya göre koruyucular altın alaşımı, askerler gümüş alaşımı ve çiftçiler ile diğer zanaatkarlar ise bronz ve demir alaşımından yaratılmıştır. Yine bu hikâyeye göre eğer bir koruyucunun doğasında altından başka bir metal varsa o doğasına uygun olan sınıfa gönderilmelidir. VIII. kitapta betimlenen *Kallipolis*'in en iyi yönetim biçiminden en kötüye düşüşü asil yalan ile doğrudan ilişkilendirilebilir: Filozof-yöneticilerin arasındaki bozulma, yani altın alaşımı dışındakilerin yönetimde yer alması, yönetimin gitgide daha kötü

38 Glenn W. Most, "Plato's Exoteric Myths", *Plato and Myth* içinde, Der. C. Collobert, P. Destrée ve F. J. Gonzalez, (Leiden: Brill, 2012), 18-19.

39 W. A. Oddy, "Assaying in Antiquity," *Gold Bull* 16 (1983), 53-54.

bir hal alması ile sonuçlanacaktır.⁴⁰ Eğer “eğitimsel” kal etme işlemi sırasında saf altından başka bir metal ortaya çıkarsa, örneğin bronz, o kişi ifti ve zanaatkarlar arasına gönderilmelidir. Aynı Şekilde, bronz alaşımdan olduğu dşinlen bir çocuğun ayar belirleme işlemi sonrası altın alaşımı olduğu anlaşılıp, hakkettiği yere koruyucuların arasına yükseltilmesi gerekir. Diyalektik açıklama ile ikna olan birisi için artık asil yalandaki hiyerarşik anlatıya gerek kalmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında *Kallipolis*’in yönetim biçiminin diğerlerinden daha iyi ve doğru olduğunu kabul etmek için asil yalana inanmak zorunlu değildir.

Ayrıca, Platon’un *Devlet* diyaloğunu sadece *Kallipolis*’in bir şablon veya modeli çizmek için yazmadığını da göz ardı etmemeliyiz. Diğer tüm diyaloglarda olduğu gibi Platon *Devlet* kitabını da belli amaçlara yönelik, belli bir okuyucu kitlesi ve belirli değerler ile felsefi görüşleri inceleyip eleştirmek için yazmıştır.⁴¹ Bu okuyucu kitlesinin sıradan halk, bilimsel eğitim almış kişiler ve Platon’un kendi öğrencilerinden olduğunu da söylemek yerinde olacaktır.⁴² Elbette ki, sıradan halk Platon’un tüm argümanlarını derinlemesine anlayamayacaktır. Belki de okuma yazma bilmelerine rağmen *Devlet*’i baştan sona okuyacak kapasiteye bile sahip değillerdir.⁴³ Ama bu durum sıradan halkın belli başlı argümanları takip edemeyeceği anlamına gelmez. Sıradan halk belki entelektüeller gibi Formlar teorisini açıklayan Mağara, Güneş Alegorilerini ve *Bölünmüş izgi Analojisini* tam anlamıyla kavrayamayacaktır; ancak bu alegori ve analogilere dair yüzeysel bir anlayış geliştirebilirler. Sonuçta, Platon’un diyaloglarının felsefi eğitim almamış kitlelerin ilgisine yönelik de olduğunu inkr edemeyiz.⁴⁴ Platon’un sıradan halk kitlesinin bile *Devlet*’in VIII. ve IX. kitaplarını da okuyarak neden *Kallipolis*’in yönetim biçimi olan aristokrasinin diğer yönetim biçimlerinden (yani sırasıyla azalan aksiyolojik derecelendirmeye timokrazi, oligarşi, demokrasi ve tiranlıktan) daha doğru ve iyi olduğuna ikna olabilirler. Bu bakımdan, ne geleceğin filozof-yöneticileri ne de sıradan halkın *Kallipolis*’te yaşamaya ikna olmaları için asil yalan zorunlu değildir.

Ne var ki, belki de asil yalandan daha da acımasız ve despot bir yöntem VII. kitabın sonunda karşımıza çıkıyor. Ayrıca *Kallipolis*’in en azından kuruluşu için bu yöntem en uygun ve en olası olarak görünüyor. Sokrates’in Glaukon’un filozof-yöneticilerin şehri nasıl kuracağına dair verdiği şu cevabı inceleyelim:

Sokrates: Yaşı ondan büyük olan herkesi taşraya (εις τυς γρυς) sürecek, onların çocuklarını o anki değerlerden (των νν θων), ailelerinin de sahip olduğu değerlerden, uzak tutarak onların sorumluluğunu alacak, onları biraz önce bahsettiğimiz kendi gelenek ve trelerinde (ν τις σφετροις τρποτοι και νόμοις) yetiştirecekler. Bu yol ile bahsettiğimiz şehrin ve yasaların en hızlı ve en kolay Şekilde kurulacağını, kendisinin bayındır olacağını ve onu ortaya çıkaran halka çok büyük faydalar sağlayacağı düşünmüyor musun?

40 Gonda, “A New Interpretation of the Noble Lie,” 76.

41 David Wolfsdorf, *Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2008), 15-16.

42 T.A. Szlezk, *Reading Plato*, ev. Graham Zanker (London, New York: Routledge, 1999), 20.

43 Jill Frank, *Poetic Justice: Rereading Plato’s Republic* (Chicago, London: The University of Chicago Press, 2018), 47-48.

44 Most, “Plato’s Exoteric Myths”, 21.

Glaukon: Bu açık ara en hızlı ve kolay yol. Ve Sokrates, bence onun [*Kallipolis*] nasıl ortaya çıkacağını, eğer bir noktada ortaya çıkacaksa, iyi tarif ettin (R. 540e5-541b1).

Bu öneri asil yalandan daha rahatsız edici görünüyor. Çocukların ailelerinden koparılışına yönelik bu önerinin aksine, asil yalan doğrudan pratik bir teklif içermeyen bir hikâyeden ibaretti. Ne var ki, asil yalan ile bu öneri arasında açık bir bağlantı da var. Asil yalanla ilgili kısmın sonunda Sokrates Glaukon'a insanları bu yalana inandırmak için bir yöntem (R. 415c7, *μηχανή*) bilip bilmediğini sormuştu. Glaukon da cevap olarak asil yalanı söyleyeceğimiz yetişkinler için değil de onların çocuklarını inandırmak için bir yöntem bildiğini söylemiş ama bu yöntemin ne olduğunu açıkça belirtmemişti. Hemen yukarıdaki metin sayesinde bu yöntemin ne olduğunu anlamış oluyoruz: Çocukları içerisinde yaşadığı toplumun değerlerinin etkisinden kurtarmak ve onları *Kallipolis*'in değerlerine göre yetiştirmek.

Buna ek olarak, bu önerinin asil yalanın hiyerarşik anlatısı ile doğrudan bir bağlantısını kurabiliriz. Eğer *Kallipolis* en baştan ve yeni değerler ile yetiştirilecek çocuklarla yaratılacaksa, tüm çocukların eşit bir şekilde eğitime başlayacağını varsayarsak ilk başta bir sınıf ayrımı olmadığı çıkarımını yapabiliriz. Şehrin kurucuları on yaşın altındaki tüm çocukları eğitecek ve eğitim sürecinde bir kısmının bronz ve demir aşımından yaratılmış çiftçi ve zanaatkarlar, bir kısmının gümüş aşımından yaratılmış askerler ve bir diğer kısmının da altın aşımından yapılmış koruyucular olduğunu ortaya çıkaracaktır. Böyle düşününce, bu çocukları genetik anlatıya yetişkinlerden daha kolayca inandırmak mümkün olacaktır; çünkü yetişkinlerin aksine çocukları tüm yaşamlarının bir rüya olduğuna inandırmak gerekmeyecektir. Bu çocukların inanması gereken ebeveynlerinin topraktan doğma kardeş olduğuna ve herkesin kuzen olduğuna inanması yeterli olacaktır. İlk vatandaşlar, yani on yaşın altındaki çocuklar, yetenekleri ve doğalarına göre sınıflandırılacaktır. Yani en baştan kurulacak olan *Kallipolis*'te eşit fırsat ilkesinin olduğunu bile söyleyebiliriz çünkü bu devlette bireylerin sınıflandırılmasının eğitim sırasında ortaya çıkacak sonuçlara göre yapılacağını aksine bir fikir ortaya koyulmuyor.⁴⁵ Elbette ki, ikinci ve sonraki nesiller sınıf ayrımı olan bir topluluğa doğacaklar; ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, bu durumda bile koruyucuların kararıyla hem yukarı hem aşağı yönlü sınıfsal geçiş mümkün olacaktır. Platon'un daha önce eşit fırsat ilkesinden bahsetmediği ve sadece filozof-yöneticilerin denetimi ile sınıfsal geçişin olanaklı olduğu düşünüldüğünde, bu iddianın *Devlet*'in diğer kısımları ile çeliştiği düşünülebilir. Bu görünürdeki çelişkinin nedeni *Kallipolis*'in iki farklı şekilde kurulabileceği gerçeğidir. Eğer *Kallipolis* zaten varolan bir toplum içerisinden, varolan yetişkin vatandaşlar ve aynı coğrafi konumda ortaya çıkacaksa seçilen yol katı bir elitizm ve kurucu filozof-yöneticilerin kararı ile yönetici, asker ve çiftçi-zanaatkar sınıfları oluşturmaktır. Ancak eğer bu on yaşın altındaki çocuklara yeni bir vatandaşlık bilinci ve etiği vererek en baştan yaratılacak ise, o zaman geleceğin tüm vatandaşlarına fırsat eşitliği sağlanacaktır ve sınıf ayrımı kendiliğinden ve alınan eğitimde gösterilen başarı/ başarısızlıkla ortaya çıkacaktır.

Şayet bu yorum kabul edilebilirse iki çıkarım yapabiliriz: (i) İnsanların doğası gereği-yani altın, gümüş ve bronzla demir karışımı ile yaratılmış olmaları sebebiyle-belli bir politik, sosyal ve

45 Edward Andrew, "Equality of Opportunity as the Noble Lie," *History of Political Thought* 10, 1989, 594.

kültürel kategoriye ait olduğu ontolojik savını gevşetebiliriz. Çünkü bir önceki toplumda hangi sınıftan ebeveynleri olduğuna bakılmaksızın tüm çocuklar aynı eğitime tabi tutulup, eğitim sürecinde uygun oldukları sınıfa yerleştirilecektir. Elbette bu bile Platon'un toplum yaratırken kullandığı baskıcı eğilimleri ortadan kaldırmaz ama tüm topluluğa sunulan bu fırsat eşitliği Platon'a getirilen elitizm eleştirisini zayıflatır. (ii) Burada Platon'un kendi yaşadığı şehri değiştirmek gibi bir amaç gütmemesinin altını çizmek gerekiyor.⁴⁶ Daha II. kitabın başında, Sokrates'in kendisi de *Kallipolis*'in teorik incelemesini yaptığını belirtiyor (R. 369c-d). Bir taraftan, asil yalanın halihazırda var olan bir devletin yasalarını ve değerlerini değiştirmede çok da faydalı ve etkili olabileceğini söyleyemeyiz. Eğer öyle olsaydı, ne Glaukon bu yalana yetişkinleri inandırmanın bir yolu olmadığını ne de Sokrates onların taşraya, yani şehrin dışına, sürülmesi gerektiğini söylerdi. Diğer taraftan, en baştan kurulacak bir devletteki önemi de çok fazla değildir. Var olan değerlerin etkisinden kurtulmuş olan çocuklar filozof-yöneticilerin gözetiminde asil yalana çok da ihtiyaç duymadan *Kallipolis*'in değerlerine inanıp, şehrin iyiliği ve yararı için gereken ne ise yapmayı kabul edebilirler. Bu bağlamda, asil yalan ne halihazırda var olan bir kenti değiştirmek için yeterlidir ne de en baştan kurulacak *Kallipolis* için zorunludur. İşte tam da bu yüzden bu hikâye asil olduğu kadar yarı ciddi ve kuyruklu bir yalandır. Yarı-ciddidir çünkü Platon doğuştan gelen yetenek ve beceriler olduğuna inanıyor olsa bile, hiyerarşik anlatının kelimesi kelimesine doğru olduğunu düşünmesi gerekmiyor. Kuyruklu bir yalandır çünkü Sokrates insanları tüm yaşamlarının bir rüya olduğuna inandırmanın olağanüstü ve hatta bayağı olduğunun farkındadır; bu yüzden Sokrates'in hikâyeyi anlatmakta çekinceleri vardır.

Sonuç

Bu makaledeki temel amacım asil yalanın görüldüğünden daha katmanlı olduğu fikri üzerinden, bu hikâyenin içeriğini, amacını ve epistemik statüsünü incelemek ve *Devlet*'te ortaya koyulan politik teoriyle ilişkisini hakkaniyetli bir şekilde açıklamaktır. Bunu başarmak için, Sokrates ve Glaukon arasında geçen diyalogun dramatik yapısının göz önünde bulundurulmasına, bu asil yalanın dilsel ve epistemolojik analizine ve *Devlet*'in diğer kısımlarıyla ilişkisine dikkat edilmesine gerek olduğu fikriyle hareket edilmiştir. Sonuçta, her ne kadar ilk bakışta asil yalanın totalitaryen tarafları göze çarpsa da Platon'un bu yalanın salt propaganda amaçlı ve elitlerin faydası için sıradan halka yönelik kullanılması gerektiğini iddia etmediğini gördük.

Ancak makale boyunca asil yalanın kelimesi kelimesine okunmasının problemliliği olduğunu ve Sokrates'le Glaukon'un bu yalanın ikna gücü üzerine yaptıkları yorumların başka bir okumaya olanak sağlayabileceğini göstermeye çalıştım. Bu okumaya göre Platon asil yalana inanmanın epistemik ikna gücünün zayıf olduğunun farkındadır; bu yüzden de asil yalan *Kallipolis*'in kuruluşu ve devamlılığı için ne zorunlu ve ne de gereklidir. Buna ek olarak, Platon'a getirilen grup-egoizmi eleştirisinin de isabetsiz olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü bu yalan yüzünden en büyük zararı mağaranın dışındaki teorik hayatı (*bios theoretikos*) bırakıp geri dönmek zorunda kalan filozoflar görecektir. Bu noktada, önemli olan sınıftan bağımsız olarak bireyin değil, tüm toplumun iyiliğidir. Bu açıdan, Platon'un kolektivist olduğunu ve Popper'ın söylediğinin

46 James Adam, *The Republic of Plato*, II. Cilt (New York: Cambridge University Press, 2009), 155.

aksine “grup-egoizmini” savunmadığını görebiliriz.⁴⁷ Hatta, Platon için bir insan için en iyi yaşam olan *bios theoretikos*’u geride bıraktıkları için en çok da filozoflar toplum için kendi mutluluk ve iyiliklerinden vazgeçecektir (*Bkz.* R. 519c-520d). Bu açıdan, asil yalanın filozof-yöneticilerin bilgelik sevgisi ve doğruya verdikleri değer ile çelişmediğini, bu yalanın onların ruhunu yozlaştıramayacağını ve aslında yalnızca kültürel eğitimlerinin bir parçası olduğunu da gördük.

Ayrıca ne *Devlet*’in ne de asil yalan hikâyesinin Platon’un politik düzen hakkındaki son sözü olduğunu söylemek doğru olur. Platon *Politikus* diyalogunda yönetici/yasa yapıcı tarafından koyulanan her zaman tam olarak en iyi ve en adil olamayacağı söyler. Çünkü insan ilişkileri hiçbir zaman durağan değildir, bu yüzden de her zaman ve her konuyu en iyi şekilde düzenleyecek mutlak bir yasanın bulunması mümkün değildir (Pl. *Plt.* 294a10-b6). Bu açıdan, Platon’un *Devlet* kitabında ortaya koyduğu yönetim biçiminin de değişime açık olabileceğini ve Platon’un yeni bir yasa yapıcı devlet adamı *Kallipolis*’inkinden daha iyi, daha adil ve değişen insan ilişkilerine daha uygun yasalar yazıp yürürlüğe koyacağına dair bir inanca sahip olageldiğini söylemek çok da anlamsız olmayacaktır. Nitekim, *Yasalar*’da yöneticilerin yozlaşmaya açık olduğu fikri üzerinden bir denge ve denetim mekanizmasının gerekliliği belirtilmiş ve bu amaçla yöneticilere denetimin belirli araçlarla yapılması önerilmiştir.⁴⁸ Buna ek olarak, yine *Yasalar*’da yalan topyekûn kötülenmiş ve yöneticilerin yalan söylemesi aklanmamıştır; sadece sözde olan asil yalanlar bile bayağı görülmüştür.⁴⁹ Kaldı ki, Platon’un *Yasalar*’da ortaya koyduğu denetim mekanizması ve yöneticilerin söyleyeceği asil yalanların da kötü kabul edildiği fikirlerini bir kenara bırakıp *Devlet*’i Platon’un politik düzen üzerine söylediği son ve mutlak söz olarak alsak bile, asil yalan hikâyesinin totaliter bir devlet düzenine etkisi ve katkısı konusunda dikkatli olmamız gerektiğinin altını çizmeliyiz.

Son olarak şu iki noktayı vurgulamak yerinde olacaktır. Birincisi, eğer bir gün *Kallipolis* kurulacaksa asil yalan hikâyesi rasyonel argümanları anlayamayacak vatandaşları ikna etmek için kullanılabilir. Ancak yukarıda da gördüğümüz üzere hali hazırda varolan bir *polis*in vatandaşlarını ikna etmek için kullanılırsa işe yaraması oldukça güçtür çünkü insanların rüya ve gerçeği ayırt etmesinin bir yolu olmaması gibi epistemolojik olarak zayıf varsayıma dayanmaktadır. Bu yüzden, belki de asil yalanın gerçekten çalışacağı tek yer en baştan kurulacak bir *Kallipolis*’te ebeveynlerinin ve eski düzenin değerleri ile yozlaşmamış çocukların eğitimidir. Ancak asil yalanın oradaki gerekliliği bile tartışmalıdır çünkü bu çocukların rasyonel argümanları anlamayacağı varsayımına dayalıdır. Bu noktada ispat yükü Platon’un insanların anlama kapasitesine dair karamsar olduğunu iddia edenlerde olacaktır. Bu ispatlanmadan baştan yaratılacak *Kallipolis*’te asil yalana ihtiyaç olduğu düşüncesinin temeli çok da sağlam değildir. Çünkü İyî’nin Formunun bilgisi filozof-yöneticilere has olsa bile ne *Devlet*’te ne de başka diyaloglarda Platon rasyonel argümanları anlama yetisinin belirli bir kesime özel olduğunu söylemiştir.

47 *Kıy.* Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 96-97.

48 Williams, “Plato’s Noble Lie: From Kallipolis to Magnesia”, 382-383.

49 Williams, “Plato’s Noble Lie: From Kallipolis to Magnesia”, 386-387. *Bkz.* L. 730c; 738e.

İkincisi, Platon'un çoğu zaman yaptığı gibi bir hikâye ve mit ile felsefi bir fikri aktarmaya çalıştığını söylemek gerekir. Ancak bu mitler ve hikayeleri çoğu zaman kelimesi kelimesine okumak yanlış sonuçlar verebilir. *Devlet*'te de iddia edildiği gibi, Platon için doğru mitler de gerçeği açıklamayı hedefler ve rasyonel argüman ile temellendirmesi güç konularda kullanılabilir. Platon'un diyaloglarında bu amaçla kullanılan pek çok mite rastlarız ve bu mitlerin alegorik incelemesi ve içeriğinin analitik çözümlemesi bizi daha sağlam sonuçlara götürebilir. Örneğin *Phaidon*'un ruhun yazgısı, *Gorgias*'ın ruhların yargılanması ve *Protagoras*'ın politik erdemin kökeni mitleri hem rasyonel argümanlarla ifade edilebileceklerin ötesinde hem de okuyuculara diyalektik argümanlardan daha açıklayıcı ve ilgi çekici görüşler sunar. Sokrates'in asil yalanı anlatırken gösterdiği çekingenliğin nedeninin o noktaya kadar adım adım yürüttüğü rasyonel argümanı bir tarafa bırakıp, bir miti *Kallipolis*'in politik yapısını anlatmak için kullanmanın sığılığı ve bir yalanla *Kallipolis*'in vatandaşlarını kandırmanın bayağılığı olduğu düşünülebilir. Bu açıdan, asil yalan hikâyesinin *Devlet* kitabında bulunmasının araçsal bir amacı olduğunu düşünebiliriz. Felsefi derinliği olmayan veya Platoncu felsefi çevrenin dışındaki *Devlet* okuyucularının Platon'un politik idealini anlamasını sağlamaktır. Bu okuyucuların mitte anlatılan her şeye tamamen inanması gerekmez; hatta bu hikayenin bir yalan olduğunun farkında da olabilirler. Okuyucuların her insanın doğuştan belirli yeteneklere sahip olduğunu, bu yeteneklerin zaman içinde ortaya çıkacağını ve kolektif mutluluğu arttırmak için insanın kendisine verilen rolü yerine getirmesi gerektiğini anlamaları yeterlidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

- Adam, James. *The Republic of Plato*, 2 Cilt. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Andrew, Edward. "Equality of Opportunity as the Noble Lie." *History of Political Thought* 10, 1989: 577-595.
- Annas, Julia. "Plato's 'Republic' and Feminism." *Philosophy* 51 (1976): 307-21.
- Appleton, R. B. "The Deus ex Machina in Euripides." *The Classical Review* 34 (1920): 10-14.
- Baima, Nicholas R. "Republic 382A-D: On the Dangers and Benefits of Falsehood," *Classical Philology* 112 (2017): 17-18.
- Brown, Lesley. "How Totalitarian is Plato's Republic?" *Essays on Plato's Republic*. Derleyen Erik Nis Ostenfeld, 13-17. Aarhus University Press, 1998.
- Burnet, John. *Platonis Opera*, 5 Cilt. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.
- Chondros, T.G. "Deus-Ex-Machina' Reconstruction and Dynamics." *International Symposium on History of Machines and Mechanisms*. Derleyen M. Ceccarelli, 87-104. Dordrecht: Springer, 2004.
- Cornford, Francis Macdonald. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- Jacques Derrida. *Dissemination*. Çeviren Barbara Johnson. London: Athlone Press, 1981

- Dobbs, Darrell. "Choosing Justice: Socrates' Model City and the Practice of Dialectic." *The American Political Science Review* 88 (1994): 263–77.
- Dombrowski, D. "Plato's Noble Lie," *History of Political Thought* 18 (1997): 565–78.
- Ferrari, G. R. F. ve Griffith, Tom. *Plato: The Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Frank, Jill. *Poetic Justice: Rereading Plato's Republic*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2018.
- Fontenrose, Joseph. "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages." *Classical Philology* 69 (1974), 1–16.
- Gonda, Joseph. "A New Interpretation of the Noble Lie." *Plato Journal* 21 (2021): 71-85.
- Hansen, Mogens Herman. "Greek City-States." *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean*. Derleyen Peter Fibiger Bang ve Walter Scheidel, 259–278. New York: Oxford University Press, 2013.
- Hansen, Mogens Herman. "Political Parties in Democratic Athens." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 54 (2014): 379–403.
- Hesiod. *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Çeviren ve Derleyen Glenn Most. London: Harvard University Press, 2006.
- Hourani, George F. "The Education of the Third Class in Plato's Republic," *Classical Quarterly* 43 (1949): 58-60.
- Most, Glenn W. "Plato's Exoteric Myths." *Plato and Myth*. Derleyen C. Collobert, P. Destrée ve F. J. Gonzalez, 13-24. Leiden: Brill, 2012.
- Oddy, W. A. "Assaying in Antiquity." *Gold Bull* 16 (1983): 52-59.
- Rowett, Catherine. "Why the Philosopher Kings will Believe the Noble Lie." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (2016): 67-100.
- Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies: New One-Volume Edition*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Schofield, Malcolm. "The Noble Lie." *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Derleyen G. R. F. Ferrari, 138-164. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Sedley, David. "Plato's Tsunami." *Hyperboreus* 11 (2005): 205-214.
- Szlezák, T.A. *Reading Plato*. Çeviren Graham Zanker. London, New York: Routledge, 1999.
- The Cambridge Greek Lexicon*. Derleyen James Diggle Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Wilberding, James. "Plato's Two Forms of Second-Best Morality." *The Philosophical Review* 118 (2009): 351-374.
- Williams, David Lay. "Plato's Noble Lie: From Kallipolis to Magnesia." *History of Political Thought* 34 (2013): 363–92.
- Wolfsdorf, David. *Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008.



Aristoteles'in *Kategoriler*'i Formlar Teorisini Nasıl Eleştirir?*

How Does Aristotle's *Categories* Criticize the Theory of Forms?

Zeynep Duran¹



*Bu makale, Doç. Dr. Refik Güremen danışmanlığında hazırladığım "Predication in Aristotle's *Categories*: A response to Plato's Theory of Forms" başlıklı yüksek lisans tezini temel alınarak yazılmıştır. (This article is based on my master's thesis, "Predication in Aristotle's *Categories*: A Response to Plato's Theory of Forms," which I wrote under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Refik Güremen.)

¹(Doktora Öğrencisi), Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye

ORCID: Z.D. 0000-0003-4897-2100

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Zeynep Duran

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye

E-posta/E-mail:

zeynep.duran@metu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 09.12.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:

20.02.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:

13.04.2023

Kabul/Accepted: 17.04.2023

Atıf/Citation: Duran, Zeynep. "Aristoteles'in *Kategoriler*'i Formlar Teorisini Nasıl Eleştirir?" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 58 (2023): 111-133.

<https://doi.org/10.26650/arc.1217018>

öz

Kategoriler'de, iki tür ontolojik yüklemleme ilişkisi ve karşılık gelen iki temel varlık ayrımı karşımıza çıkar. Aristoteles, *bir taşıyıcı içinde olma* ifadesiyle tözleri ilineklenden, *bir taşıyıcı için söylenir olma* ifadesiyle de tümelleri, özleri bakımından aynı olan tikellerinden ayırır. Anılan ayrımlar bize Aristoteles'in varlık görüşündeki iki temel prensibi verirler: Var olan çok anlamlıdır ve her zaman belirli bir şeydir. Bu bakımdan *Kategoriler*, şeylerin hem özerlerini hem de ilineklerini açıklamaya ve böylece ilgili yüklemleme problemlerini çözmeye iddiasına sahiptir. Bu doğrultuda, metnin kendisinde doğrudan bir atıf bulunmasa da literatürde *Kategoriler*'in Platoncu formlara yönelik iki temel eleştiri getirdiği sonucuna varılır: (1) Formlar teorisi var olanları tek anlamlı varsayarak şeylerin ilineksel özelliklerini açıklamakta başarısız olur; (2) formlar teorisi ilişkisiz bir yüklemleme modeli kabul ettiğinden şeylerin özlerini açıklamakta başarısız olur. Bu yazı, *Kategoriler* ve Platoncu formlar arasındaki bu eleştirel ilişkinin *Metafizik*'in A kitabında yer alan bir pasajda (990b22-991a3) açıkça görülebileceği iddiasını taşır. Bilhassa Afrodisyaslı Aleksandros'un şerhi ışığında ele alındığında, pasajda formlar teorisine yöneltilen karşıt argümanların kategoriler kuramını varsaydığı ve argümanlar ile tam da literatürde konu edilen iki eleştirinin yapıldığı görülür. Bunun devamı olarak pasajdan, *Kategoriler*'in kaçındığı fakat formlar teorisinin yüzleşmek zorunda olduğu bazı ontolojik zorlukları çıkarsamak da mümkündür. Bu yazı ile, anılan pasaj bir kanıt olarak sunulmakta ve böylece *Kategoriler*'de formlar teorisinin örtük bir eleştirisi bulunduğu yönündeki literatür okumalarına katkıda bulunulması amaçlanmaktadır. Bunun için önce Aristoteles'in bu metinde ortaya koyduğu yüklemleme kuramı açıklanmakta ve ardından anılan pasaj analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Kategoriler*, formlar teorisi, Afrodisyaslı Aleksandros, yüklemleme, taşıyıcı

ABSTRACT

Aristotle's *Categories* posits two kinds of ontological predications and two corresponding distinctions of being. Aristotle distinguishes substances from non-substances by accidental predication (*being in a subject*), particulars from their universals by essential predication (*being said-of a subject*). These distinctions provide two fundamental principles regarding Aristotle's ontology: (1) Being is said in many ways, and (2) being is always being something. In this respect, *Categories* has the claim of explaining both the essences and accidents of things and thereby solving the related problems of predication. Accordingly, although no direct reference can



be found in the text itself, scholarly opinion has concluded *Categories* to offer two fundamental critiques of Platonic Forms: (1) The theory of Forms fails to explain the accidental features of things by assuming one kind of being, and (2) the theory of Forms fails to explain the essential natures of things because of its relational account of predication. This paper argues that the critical relationship between *Categories* and the Platonic Forms can be explicitly read in a passage in Book A of Aristotle's *Metaphysics* (990b22-991a3). When considered in light of Alexander of Aphrodisias' commentary on it in particular, one notices that the counterarguments directed against the theory of Forms in the passage assume the doctrine of categories and make precisely two criticisms as ascribed in the literature. Furthermore, one can infer from the passage some ontological difficulties that the Platonic Forms has to face while *Categories* avoids. This article aims to contribute to the scholarly idea of reading *Categories* against Plato's theory of Forms by providing this passage as textual evidence. To this end, I will first explain Aristotle's theory of predication as introduced in this treatise and then analyze the aforementioned passage.

Keywords: *Categories*, theory of Forms, Alexander of Aphrodisias, predication, substratum

EXTENDED ABSTRACT

Aristotle's *Categories* is widely accepted for positing a predication theory of being. He constructs his theory by assuming two fundamental ideas: being is said in many ways and being is always being something. Accordingly, he distinguishes substances from non-substances, as well as universals (*eidē* [species] and *genē* [genera]) from particulars. Therefore, the way substantial beings *are* differs from the way non-substantial beings *are*; with particulars being the essential instances of their species and genera within the same ontological categories. While non-substances are predicated of substances by accidental predication (*being in a subject*), universals are predicated of particulars by essential predication (*being said-of a subject*).

Although *Categories* does not mention Plato or doctrine of Forms, this elaborated theory has been considered within the scholarly literature to reflect Aristotle's anti-Platonic understanding of reality and to provide better answers to certain ontological problems that the theory of Forms (TF) fails at answering. As such, the charges in *Categories* that are deemed to address TF are as follows: TF cannot explain both the essential and accidental features of things. Moreover, it fails to answer how one thing can have many names, and is closely associated with the notion of bare substratum.

In this paper, I defend that this philosophical exegesis can be explicitly read in a passage in *Metaphysics*¹ in which Aristotle criticizes TF. When read in light of Alexander of Aphrodisias' detailed commentary,² the passage offers an exceptional opportunity to see how the ideas in *Categories* can be applied to a critique of TF, thus lending textual evidence to this scholarly reading within the contemporary literature.

In this passage I refer to, Aristotle conceives the TF and propounds its deficiencies by assuming the predication theory in *Categories*: Although Platonists commit themselves to the existence of

1 Aristotle, *Metaphysics*, 990b22-991a3.

2 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, 88,5-95,2.

Forms of both substantial and non-substantial things, their very ideas and principles, together with the necessity of logic, preclude the existence of Forms of non-substances. If TF is true, then, there should only be essential participation (predication). Because Forms are substances, there should be substantial things only. Therefore, TF provides no account regarding the being of non-substances and thus contradicts itself. As a result, one can conclude that, unlike *Categories* and its elaborate explanation on this issue, TF is unable to explain how accidental beings *are* and, thereby, is bound to turn things into a bundle of substances (the question of how can one thing have many names).

Subsequently, the passage in *Metaphysics* aims to show how TF also fails to account for the essence of things. Although TF limits itself to the existence of the Forms of substances only, it also fails to provide a persuasive relation between the two separate realms where Forms and particulars dwell. If things participate in Forms in an essential way, then the well-known third-man problem occurs. Hence, if TF is true, things cannot possess essences. In other words, unlike the essential particulars (primary substances) of *Categories*, the participants in TF are merely contingent things. This conclusion supports the idea that TF is associated with the problematic notion of the bare substratum (the substratum theory of concrete particulars). Said another way and in light of this argument, TF is unable to provide an adequate justification for refusing the substratum theory that states concrete particulars to be the sum of a bare substratum and their extrinsic properties.

The passage this study addresses suggests Aristotle's conception of concrete particulars to have determined his critique of TF. His terminology and how he deals with the problems further support this impression. Alexander of Aphrodisias' detailed arguments patently clarify that the two charges against TF in *Metaphysics* stem from the account in *Categories*. By analyzing this passage, I aim to contribute to the contemporary readings concerning the critical relationship between Plato's TF and Aristotle's *Categories*.

Giriş¹

Kategoriler, Aristoteles'in mantık üzerine yazdığı diğer metinleriyle birlikte *Organon* başlığı altında gruplandırılır. Önermeleri oluşturan terimlerin incelendiği bu metin hem Aristoteles mantığının hem de külliyyatının başlangıç kitabı olarak düşünülür. Diğer taraftan, Aristoteles'in, dildeki sözcüklerin var olanları² temsil ettiği görüşü ile uygun biçimde,³ *Kategoriler*'de, dile ait kullanımlara başvurarak bir ontoloji geliştirdiği de kabul edilir.⁴ Buna göre, özne-yüklem formundaki anlamlı cümleler, yalnızca sözel ifadeler olmayıp, özne ve yüklem karşılıklı geldiği var olanlar arasındaki ilişkiye işaret eder. Böylece, bu ontolojik ilişkileri inceleyen *Kategoriler*'de Aristoteles, varlığa ilişkin bir yüklemleme kuramı ortaya koyar.

Bu kabul doğrultusunda, bazı çağdaş yazarlar, *Kategoriler*'i Platoncu formalar teorisine⁵ (bundan

- 1 Yazı boyunca Aristoteles referanslarını metinlerin Bekker numaraları ile, Platon referanslarını Stephanus numaraları ile, Afrodisyalı Aleksandros referanslarını satır numaraları ile yaptım. *Kategoriler*'den yaptığım alıntılar, "Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, trans. with notes and glossary by John L. Ackrill (Oxford: Clarendon Press, 1963)" tercümesini esas alarak; *Metafizik*'ten yaptığım alıntılar, "Aristotle, *Metaphysics*, trans. with introduction and notes by C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett Publishing, 2016)" çevirisini takip ederek ve hem Antik Yunanca metinlerle hem de Türkçe çevirileriyle karşılaştırarak kendi ifadelerimle aktardım. Platon'dan yaptığım alıntılar için "Plato, *Complete Works*, ed. J. M. Cooper, assoc. ed. D. S. Hutchinson (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1997)" künyeli toplu basıma; Aleksandros'un *Metafizik* şerhi için "Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics I*, trans. with notes by W.E. Dooley, S. J. (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989)" künyeli tercümeyle başvururdum ve yine alıntılarını kendi ifadelerimle aktardım.
- 2 Yazı boyunca bir terim olarak "var olan" ifadesini *to on*, "töz" terimini *ousia* karşılığı olarak; "varlık" ifadesini ise teknik bir anlam yüklemeyen genel kabul gördüğü şekliyle kullandım. Anılan terimler, farklı kullanımları ve felsefi karşılıklar için bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004).
- 3 Kastedilen, var olanların özel isimleri değil ortak isimlerdir (insan, beyaz vs...). Buna göre, Aristoteles, dil, zihin ve var olanlar arasında tam bir örtüşme olduğunu kabul eder: "Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri... Bununla birlikte, aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkeşçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır." Bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018), 16a3-8.
- 4 John L. Ackrill, *Aristotle: Categories and De Interpretatione* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 71; B. Gareth Matthews, "Aristotelian Categories", *A Companion to Aristotle*, ed. G. Anagnostopoulos (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 144.
- 5 Elbette Platon bize aksiyomatik-bilimsel bir teoriden söz etmez. Dahası, diyalog formunda yazılmış ve her zaman açık ya da tutarlı olmayan metinlerden sistematik bir öğreti çekip çıkarma çabası yüzyıllar boyu doğal güçlüklerle karşılaşmıştır. Öte yandan, yazıda konu edilen *Metafizik* A9'da Aristoteles'in itiraz ettiği formlar, Platon'un sıklıkla orta dönem diyaloglarından bildiğimiz temel özelliklere sahiptir: şeylerin özelliklerinin sebebi olma (*Phaedo* 100c-101c; *Symposium* 211b), yüklemelerin taşıyıcısı olma (*Cratylus* 439d; *Phaedo* 74a-75a; *Symposium* 210e-211c, *Republic* 529c-d), çokluk üzerinde tek olma (*Republic* 596a), şeylerden ontolojik olarak ayrı olma (*Phaedo* 75c-d, 100b; *Republic* 476b-d), emsalsiz olma (*Republic* 597b-c) gibi. Dolayısıyla, Platoncu formlara Aristoteles'in ilgili metinlerinden bakmayı deneyen bu yazı ile Platon'a felsefi bir öğreti isnat etmiyorum; fakat kullanım kolaylığı sağlaması bakımından, referans kaynaklarımdaki uzlaşmayı takip ederek "formlar teorisi (FT)" ifadesini kullanıyorum ve bu ifadede söz konusu yaygın okumayı kastediyorum. Bu okumanın Platon'un görüşlerini yansıtır yansıtmadığı, bu özelliklere sahip bir felsefi öğretinin sınırlarının ve zaman içindeki değişimlerinin ne olduğu gibi soruları ve ilgili tartışmaları yazının kapsamı dışında bırakıyorum. Diğer taraftan, Aristoteles *Metafizik*, A6 ve 9'da bu felsefi öğretiyi, "Platon" a (987a29; 987b12; 988a7-8) veya "formları ortaya atanlar" a (990a34-990b1) atfeder. Aleksandros ise *Metafizik* A şerhi boyunca bu öğretinin savunucusu olarak "Platon" dan söz eder ya da – çoğunlukla – cümlelerini özel bir ifade kullanmadan üçüncü tekil ya da çoğul şahısta kurar (70,6'da istisnai olarak "Platon'un etrafındakiler" ifadesini kullanır). Metinlerin İngilizce ve Türkçe çevirilerinde ise üçüncü çoğul şahıs kullanımları "Platoncular" olarak ifade edilebilmektedir. Ben de yazı boyunca bu uzlaşya bağlı kalarak, herhangi bir felsefi ya da tarihsel ayrım

sonra “FT”) karşı okumuşlardır. Gerçekliği kavrayışlarındaki açık farklılıklara ve *Kategoriler*'deki yüklemleme kuramının bazı ontolojik problemlere FT'den daha elverişli çözümler sunduğu fikrine dayanan bu felsefi okuma, Aristoteles'in *Kategoriler* ile FT'ye eleştirel bir yanıt verdiği fikrini doğurur. Ancak *Kategoriler*'de Aristoteles ne Platon'a ve FT'ye ne de onları ima edecek herhangi bir felsefi probleme ya da düşünceye yer verir.

Öte yandan Aristoteles FT'yi, *Metafizik*'te açıkça eleştirmiştir. *Metafizik*'in A kitabında yer alan 990b22-991a3 pasajında, Platoncu FT'nin varlığa ilişkin iddialarının çeşitli tutarsızlıklara yol açtığı savunulur. Her ne kadar, Aristoteles'in *Metafizik*'te, *Kategoriler*'den farklı bir ontoloji benimsediği kabul edilse de bilhassa Afrodisyaslı Aleksandros'un şerhi ışığında okunduğunda buradaki argümanlar, bize kategoriler kuramını anımsatır. Kullanılan terminoloji ve problemlerin ele alınış biçimiyle birlikte, argümanların *Kategoriler*'de ortaya konmuş olan yüklemleme kuramını varsaydıkları görülmektedir.

Bu yazıda, *Kategoriler*'de bulunduğu varsayılan örtük FT eleştirisinin açık olarak anılan pasajda hayata geçirildiğini iddia etmekte ve böylece söz konusu fikre metinsel bir kanıt sunmayı amaçlamaktayım. Bunun için, ilk olarak, Aristoteles'in *Kategoriler*'de ortaya koyduğu yüklemleme kuramını iki temel fikir çerçevesinde okuyacağım: “var olan çok anlamlıdır” ve “var olan her zaman belirli bir şeydir.” Her iki fikrin karşılık geldiği yüklemleme ilişkisini ve sonuçlarını, ilgili problemlere verdiği cevaplarla birlikte anlatacağım. Daha sonra, kuramın bu iki fikir bakımından FT'den ayrıldığına ilişkin literatürdeki iddialara değineceğim. Ardından, bu iddiaları desteklemek üzere, Aleksandros'un şerhini esas alarak *Metafizik*'in 990b22-991a3 pasajını analiz edeceğim. Böylece, Aristoteles ve Aleksandros'un buradaki argümanlarda kategoriler kuramını varsaydıklarını ve FT'ye isnat ettikleri problemlerin tam da *Kategoriler*'in çözüm ürettiği problemler olduğunu göstermeye çalışacağım.⁶

- gözetmeksizin, “Platon” ve “Platoncular”ı, formlar teorisini savunan(lar) anlamında birbirinin yerine kullanıyorum.
- 6 Belirtmek gerekir ki *Kategoriler*, günümüze ulaşan ve Aristoteles'e atfedilen külliyat içerisinde sahihliği en çok sorgulanan eserdir. Geç antik dönemden itibaren başlayan bu tartışmaların başlıca sebepleri şunlardır: Metnin bölümleri arasındaki bağlantısızlık, bölümlerin eksiksiz bir iç bütünlüğünün olmayışı, başlık-içerik uyumsuzluğu ve bunların bir sonucu olarak metnin konusunun, amacının ve ortaya koyduğu felsefi öğretinin net olmayışı. Bu konuları kapsamlı olarak tartışan Frede, *Kategoriler*'in dili, içeriği, yapısı bakımından Aristoteles'e ait olabileceği; ilaveten *Topikler* ile olan yakın ilişkisi nedeniyle, aksi yönde kanıtlar olmadığı sürece, her iki metni aynı yazara atfetmemenin mümkün olmayacağı sonucuna varır. Bkz. Michael Frede, “The Title, Unity, and Authenticity of the Aristotelian *Categories*”, *Essays in Ancient Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 11-25. Bu yazının ana iddiası dolayısıyla akla gelen ve *Kategoriler*'in sahihliği konusunda da antik dönemden itibaren endişeleri artıran en büyük güçlük ise *Kategoriler*'de ortaya konduğu düşünülen töz kuramı ile *Metafizik*'te karşımıza çıkan töz kuramı arasındaki uyumsuzluktur. *Kategoriler*, birincil tözler olan tikelleri varlığın yapıtaşı olarak kabul ederken, Aristoteles *Metafizik*'te *hylomorphism* anlayışını savunarak şeyleri madde (*hylē*) ve form (*eidos* ve *morphē*) olarak analiz eder ve birincil töz statüsüne formları yerleştirir. Ancak bazı yazarlar bir kuramdan ötekine tarihsel ya da felsefi olarak geçmenin imkânsız olduğu kanıtlanmadıkça bu farklılığın *Kategoriler*'in – ya da *Metafizik*'in – Aristoteles'e ait olmadığını iddia etmeye yetmeyeceğini düşünmüş ve bu geçişi farklı şekillerde yorumlamışlardır. Bu görüşlerin bir derlemesi için bkz. Paul Studtman, “Aristotle's Early and Late Ontologies”, *Philosophy Compass* 6/7 (2011), 473-475. Bu yazı ise, Frede'yi takip ederek *Kategoriler*'i Aristoteles'in erken dönem eseri olarak kabul eder. Bununla birlikte, *Kategoriler* ve *Metafizik* ontolojileri arasındaki uyumsuzluk şu bakımlardan yazının iddiasını zayıflatmaz: Öncelikle, yazının iddiasını desteklemek için başvurulan pasaj (990b22-991a3) *Metafizik*'in giriş kitabı olarak kabul edilen A kitabında bulunur. Burada Aristoteles, henüz ilgili ontolojik ayrımlarını açıklamaz ve töz kuramını ortaya koymaz,

1. Kategoriler'de Yükleme

1.1. Var Olan Çok Anlamlıdır: İki Tür Var Olan ve Yükleme

Kategoriler'de, bu terimlerle dile getirilmemiş olsa da varlığa ilişkin özsel ve ilineksel olmak üzere iki tür yükleme ilişkisi tanımlandığı kabul edilir.⁷ Aristoteles'in kullandığı iki özel ifade, sırasıyla bu iki farklı ontolojik ilişkiye karşılık gelmektedir: *bir taşıyıcı için söylenir olma (legesthai kath' hypokeimenou)* ve *bir taşıyıcı içinde olma (en hypokeimenoi einai)*. Aşağıdaki iki önermeyi kıyaslayarak aradaki farkı görmek mümkündür:

- (1) Sokrates insandır.
- (2) Sokrates beyazdır.

Her bir cümlede, koşul olan *-dır* ile, ontolojik özneye (Sokrates) bir isim (bir tümelin ismi) yükler, böylece Sokrates'in hem insan hem de beyaz *olduğunu* iddia ederiz. Diğer bir ifadeyle, *insan* ve *beyazın* varlığını Sokrates'te onaylarız. Ancak bu isimlerden sadece biri, "Sokrates nedir?" sorusunun cevabıdır. Aristoteles bu farkı, taşıyıcıya ismi yüklenen şeyin tanımının (*logos*) da

fakat bilgeliği ilk ilkelerin ve sebeplerin bilgisi olarak tanımlayarak bu konuda kendinden önceki filozofların neler düşündüğünü tartışır. Kitabın 6. ve 9. bölümleri, şeylerin sebepleri olarak formları ortaya atan Platon'a ayrılır ve çok kapalı bir üslupla da olsa, Platoncu formların varlığına ve bu kabulün sonuçlarına karşı argümanlar sunar. Literatürdeki genel kabul doğrultusunda, *Metafizik*'in farklı zamanlarda birbirlerinden ayrı yazılan tek tek kitapların ya da ders notlarının bir derlemesi olduğu dikkate alındığında – Bkz. David W. Ross, *Aristotle's Metaphysics, Vol. I* (Oxford: Clarendon Press, 1924), xiii; Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, tr. Richard Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1948), 168-170, 197; Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978), 105; John, L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 116; Jonathan Barnes, "Metaphysics", *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. J. Barnes (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 67; Georgios Anagnostopoulos, "Aristotle's Works and the Development of His Thought", *A Companion to Aristotle*, ed. G. Anagnostopoulos (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 17-19 – A kitabının, çok daha kapsamlı bir araştırma yürütülerek tözün tartışıldığı kitaplarla (ZHΘ) aynı zamanda ve aynı saikle yazılmamış olması ihtimal dışı değildir (Hatta Jaeger, 9. bölümde Aristoteles'in "biz" diliyle konuşarak kendisini de Platon'un takipçileri arasında ima etmesini kitabın erken dönemde yazıldığına işaretleri olarak okur. Bkz. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, 171). Eğer öyleyse, bu yazıya konu edilen pasajda, Aristoteles'in erken dönemine ait kategoriler kuramını varsayamayacağına yönelik güçlü bir delilimiz bulunmayacaktır. Öte yandan literatürde, 9. bölümün aslen A kitabına ait olmadığı, Aristoteles'in kendisi tarafından önceki yazılarından derlendiği ve ölümünden sonra editörler tarafından A kitabına yerleştirildiği de iddia edilmektedir. Bkz. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, 95. Bu bölüm içinde, Aristoteles'in günümüze ulaşmayan fakat Aleksandro'sun detaylı şerhi (79,1-85,13) aracılığıyla hakkında bilgi sahibi olduğumuz *Peri Ideon* eserindeki beş adet Form karşıtı argümandan (990b11-16) hızlıca söz etmesi de bu görüşü desteklemektedir. Fine'a göre, Aristoteles'in Platoncu formları tartıştığı *Peri Ideon*'daki terminolojisi ve problemleri ele alış biçimi *Organon*'daki anlatımı ile uyumludur. Bu nedenle de erken dönem eseri olduğu düşünülmektedir. Bkz. Gail Fine, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms* (Oxford: Clarendon Press, 2004), 42. Kısaca, A9'da bulunan ilgili pasajın *Metafizik* ontolojisi ile doğrudan bir bağının olmadığını iddia etmek irrasyonel olmayacağı gibi buradaki *Kategoriler* göndermelerini (özellikle Aleksandro'sun detaylı şerhinin de katkısıyla) dikkate almak, söz edilen gerekçeler ışığında, makul gözükmektedir. Yazının anonim hakemlerine, bu konuya dikkat çektikleri için teşekkür ediyorum.

7 James Duerlinger, "Predication and Inherence in Aristotle's 'Categories'", *Phronesis* 15-2 (1970); J. Michael Loux, *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2008 [1991]), 21.

yüklenmesi ile açıklar. Sokrates *insan* ismiyle çağrılır, ancak aynı zamanda *insanın* tanımını da taşır. Bunun anlamı şudur: *insan olmak* ne ise, bu, Sokrates için de geçerlidir. Başka bir deyişle, *insan (anthrōpos) tek bir insan (ho tis anthrōpos) için söylenir.*⁸

Aristoteles'e göre, tanım öze ilişkindir. Bir şeyin tanımı onun mahiyetini açığa vurur.⁹ O halde, Sokrates'in insan yüklemine tanımını taşıyor olması, o yüklem Sokrates'in özüne ait olduğunu gösterir. Öyleyse, *bir taşıyıcı için söylenir olma (insanın Sokrates için söylenmesi)* özel bir yüklemlemedir.

İkinci cümle, *Kategoriler*'in terminolojisine göre, “beyaz Sokrates'in içindedir” ifadesiyle anlatılır. Buradaki beyaz yüklemi, açıktır ki, Sokrates ile onun özüne dair bir ilişki kurmaz. Diğer bir ifadeyle, beyaz, Sokrates *olmanın* bir unsuru olmayıp Sokrates'in *sahip olduğu* bir özelliği ifade eder. Çünkü artık burada yüklem tanımını değil, yalnızca adı taşıyıcıya yüklenir.¹⁰ Böylece Sokrates *beyaz* adını taşır, fakat, *beyaz olmak* Sokrates *olmak* ile aynı değildir (Sokrates bir insandır, oysa beyaz bir renktir ya da renk, *beyaz için söylenir*). Dolayısıyla, burada *beyaz* Sokrates'e yalnızca ilineksel olarak yüklenmiştir.

Kategoriler'in bu iki tür yüklemleme ilişkisi bize dörtlü bir sınıflama verir:¹¹ Birincil ve ikincil tözler (*ousia*) ile tikel (*particular*) ve tümel (*universal*)¹² töz-olmayanlar (ilinekler). Genel olarak, *bir taşıyıcı içinde olmanın* tözleri ilineklere; *bir taşıyıcı için söylenir olmanın* ise tikelleri tüzemlerden (tür ve cins) ayırdığı yaygın olarak kabul görülür.¹³

8 Aristotle, *Categories*, 2a19-24.

9 Duerlinger, “Predication and Inherence in Aristotle's ‘Categories’”, 193.

10 Aristotle, *Categories*, 2a27-34.

11 Aristotle, *Categories*, 1a20-1b9. Metinde yalnızca “birincil ve ikincil tözler” (*prōtodeutera ousia*) terimleri açıkça kullanılmakta, ancak töz dışı kategoriler için özel bir ortak isim önerilmemektedir. 4. bölümde (1b25-2a4) yapılan onlu sınıflama ise, tüzü toplam dokuz ayrı töz-olmayanlardan ayırmaktadır: nicelik, nitelik, görelilik, yer, zaman, duruş, sahiplik, etkenlik, edilgenlik.

12 Aristoteles *Kategoriler*'de “tümel” (*katholou*) terimini de açıkça kullanmaz ancak ifadelerinden ve örneklerinden bu sonuca varılır. Zira Aristoteles'e göre tümel, doğası gereği pek çok şeye yüklenir (*Yorum Üzerine*, 17a38). İlaveten, *Kategoriler*'de tikel (*kath' hekaston*) terimine yalnızca bir kez yer verilir (2b3).

13 Bu geleneksel ve yaygın görüş *Kategoriler*'in Ackrill tercümesi ve yorumuna dayanır. Bkz. Ackrill, *Aristotle: Categories and De Interpretatione*.

Tablo 1. Kategoriler'e göre var olanların dörtlü sınıflaması: ¹⁴		
	Bir taşıyıcı için söylenmez	Bir taşıyıcı için söylenir
Bir taşıyıcı içinde değil	Birincil tözler - Belirli bir insan - Belirli bir at	İkincil tözler - İnsan - At
Bir taşıyıcı içinde	Tikel ilinekler - Belirli bir gramer bilgisi - Belirli bir beyaz renk	Tümel ilinekler - Gramer bilgisi - Beyaz renk

Tablodan görüldüğü gibi, hiçbir taşıyıcıya yüklenmeyenler birincil tözlerdir. Fakat diğer her şey ya onlar için *söylenir* ya da onların *içindedir*.¹⁵ Ancak bu iki farklı yüklemleme ilişkisinin kendine özgü çalışma prensibine dikkat etmek gerekir. *İnsan* yüklemi Sokrates'e (birincil töze) *kendisini* (özünü) taşırken, *beyaz* yüklemi ona tekil (*individual*) bir beyaz taşır. Her ne kadar Aristoteles bu noktayı açıkça belirtmese de ortaya koyduğu sınıflama, tikel ilineklerin, kendi tümelleri (tür ve cinsleri) ile birincil tözler arasında bir tür aracılık rolü oynadığına işaret eder.¹⁶ Beyaz renk, ancak özsel yüklenmiş olduğu tekil bir beyaz vasıtasıyla Sokrates'e yüklenmiş olur. Böylece, beyaz tümeli hem tikel bir beyaz için *söylenir*, hem de Sokrates'in *içindedir*.¹⁷ Kısaca, birincil tözler, farklı tür tümelleri kendine özgü yüklemleme mekanizmaları doğrultusunda taşırırlar.¹⁸

O halde, açıktır ki, insan ve beyazın (birincil tözde) var oluşları aynı değildir. Beyaz tümeli hiçbir zaman birincil bir töze özü bakımından ait olmaz. Bir başka deyişle, ilinekler daima birincil bir tözü ne ise o yapan şeyin dışında kalırlar. Demek ki birincil bir töz, sahip olduğu mevcut ilinekler olmadan da ne ise o olmaya devam edebilir.¹⁹ Fakat tersi ilinekler için geçerli değildir.

14 Tablo biçiminin kaynağı için bkz. Matthews, "Aristotelian Categories", 145.

15 Aristotle, *Categories*, 2a34-35. Aristoteles bu ifadesini şu örnekle açıklar: "Örneğin, hayvan insana yüklenir, o halde, tek bir insana da yüklenir; eğer tek tek insanların hiçbirine yüklenmemiş olsaydı, hiçbir suretle insana da yüklenmeyecekti. Yine, renk beden içindedir, o halde, tek bir beden de içindedir, eğer tek teklerin hiçbirinin içinde olmasaydı, hiçbir suretle beden de içinde olmazdı" (2a36-2b3). Her şeyin birincil töz tarafından taşınması (tümeller arasındaki ilişkilerin de ancak birincil töze yüklenerek mümkün olması) fakat birincil tözün daha temel hiçbir şeye yüklenmemesi, birincil tözlerin nihai taşıyıcılar olduğuna işaret eder. Bkz. Loux, *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, 23-24; Riin Sirkel, "The Problem of *Katholou* (Universals) in Aristotle" (PhD diss., The University of Western Ontario, 2010), 62-Electronic Thesis and Dissertation Repository, 33, erişim 5 Aralık 2022, <https://ir.lib.uwo.ca/etd/62>.

16 Literatürde tikel ilineklerin bu rolü farklı yorumlanmıştır: Duerlinger ve Allen'e göre, *bir taşıyıcı içinde olma* ilişkisi tikel ve tümel ilinekler için farklı anlamlara gelmektedir. Bkz. Duerlinger "Predication and Inherence in Aristotle's 'Categories'", 183-188; E. Reginald Allen, "Individual Properties in Aristotle's Categories", *Phronesis* 14-1 (1969), 35. Moravcsik ve Grafton-Cardwell ise, ilineklerin bir töz içinde bulunmasının doğrudan ya da dolaylı olabileceğini düşünür. Buna göre, tikel bir beyaz doğrudan, tümel beyaz ise dolaylı olarak birincil bir tözde bulunabilir. Bkz. J. M. E. Moravcsik, "Aristotle on Predication", *The Philosophical Review* 76-1 (1967), 87; Patrick Grafton-Cardwell, "Understanding Mediated Predication in Aristotle's Categories", *Ancient Philosophy* 41-2 (2021).

17 Aristotle, *Categories*, 1a29-1b3.

18 R. J. Jones, "Are the Qualities of Particular Things Universal or Particular?", *The Philosophical Review* 58-2 (1949), 162-163; Duerlinger, "Predication and Inherence in Aristotle's 'Categories'", 181-182.

19 Burada kastedilen tözün tamamen ilinekten arınmış olması değildir. Örneğin, bir insanın renginin ya da uzunluğunun olmaması mümkün görünmez. Fakat bir insanın beyaz yerine siyah olması yahut olduğundan farklı bir boyda olması onun insan olmak-lığını değiştirmez. Bkz. Sirkel, "The Problem of *Katholou* (Universals) in

Beyaz renk, bir insan (veya türü ve cinsi tarafından belirlenmiş başka bir birincil töz) tarafından taşınmazsa var olamaz. Öyleyse *Kategoriler*'de tözlerin töz olmayanlara göre ontolojik öncelikli sahip oldukları söylenebilir.²⁰ O halde, bu iki varlık türü farklı statüdedir. Bir bakıma, töz kendi başına bir şey iken, ilinekler o şeyin olumsal olarak içinde bulunduğu bir durumu veya hali bize anlatırlar.²¹

Bununla birlikte Aristoteles, *Kategoriler*'de, varlık meselesini açıkça tartışmaz. Ancak *Metafizik*'te, var olmanın (*to einai*) anlamının her bir kategori için farklı olduğunu söyler.²² Yine, *-dir* (*to estin*)²³ koşacının bütün kategorilere ait olduğunu, ancak bu aidiyetin birine (töze) birincil anlamda, diğerlerine (ilineklere) ise ikincil anlamda olduğunu vurgular.²⁴ Aynı fikri, var olanın (*to on*) cins olduğunu reddettiği argümanında da görürüz.²⁵ Var olan bir cins değilse, o halde, tek bir doğası ya da karakteristiği yoktur ve bu yüzden eşadlıdır (*homonymous*). Kategoriler kuramı da var olmanın farklı anlamlarına işaret ettiğinden, bu ilkeyi netleştirmeye hizmet eder.²⁶ Dolayısıyla *Kategoriler*'de Aristoteles ontolojisinin en temel fikirlerinden biri olan, var olanın çok anlamlı olduğu (*to on pollakhos legetai*) fikrinin işlendiği sonucuna ulaşabiliriz.

Kategoriler'deki yüklemleme kuramının varsaydığı ilk fikri belirledikten sonra, bu fikirle Aristoteles'in çözüm sunduğu düşünülen bir probleme değineceğim. Problem, Aristoteles'in de benimsediği, dildeki kelimelerin zihin dışında yer alan gerçek şeylere tekabül ettiği kabulünden kaynaklanmaktadır. Buna göre, sözcükler esasen işaret ettikleri şeylerin (tümellerin) isimleridir. Bu ontolojik bağlantı sayesinde aynı sözcükler hep aynı nesnelere işaret etmiş olur ve böylece bir dil içinde tutarlı kalarak birbirimizi anlayabiliriz.

Ancak aynı varsayım bir zorluğa da yol açar: Her isim bir var olanı ifade ediyorsa, o halde, "A, B'dir" biçimindeki bir önerme, A ve B'nin karşılık geldiği kendi başına iki şey arasında bir yüklemleme ilişkisi kurar. Diğer bir deyişle, B nesnesi A nesnesine yüklenmiş, B'nin varlığı kendinde değil A'da onaylanmış olur. Bu kabul edilemez sonuçtan kaçınmanın bir yolu önermenin özdeş olduğunu varsaymaktır: A ve B isimleri aynı şeye işaret etmelidir.²⁷ Böylece bir şey yalnızca ne ise odur. İnsan insandır ya da iyi iyidir. Fakat "insan iyidir" diyemeyiz. Ontolojik

Aristotle", 48.

20 a.g.e., 48-49.

21 W. David Hamlyn, "Aristotle on Predication", *Phronesis* 6-2 (1961), 116.

22 Aristotle, *Metaphysics*, 1017a22-30.

23 Antik Yunançada *estin*, *einai* (var olmak) fiilinin üçüncü tekil şahıs, haber kipi ve geniş/şimdiki zamanda çekilmiş halidir. Türkçe'de, özne-yüklem cümlelerini birbirine bağlayan *-dir/dir* koşacına karşılık gelir. Ontolojik olarak ise, bir yüklem özne tarafından taşınmasını, başka bir deyişle, o taşıyıcıda *var olmasını* anlatır. Dolayısıyla burada ifade edilen, tözlerin ve ilineklerin aynı şekilde taşınmadığı veyahut var olmadığdır.

24 Aristotle, *Metaphysics*, 1030a21-22.

25 Aristotle, *Metaphysics*, 998b21-26.

26 Ackrill, *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, 81; Loux, *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, 27-28. İlaveten, *Kategoriler*'deki var olanın çok anlamlılığı yalnızca töz ve töz-olmayanlara ilişkin gözükmez. Aynı düşünce doğrultusunda, ilinek *olmak* dokuz ayrı töz-olmayan kategori için de eşadlı olacaktır. Bkz. Michael Frede, "Categories in Aristotle", *Essays in Ancient Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 48.

27 Bu sonuç, elbette, her bir yüklem (tümelin) yalnızca bir tek isim taşıdığı kabulüne dayanır.

özne yalnızca kendi özüne ait tek bir yüklemi taşıyabilir. Peki, o zaman nasıl oluyor da gerçekte, aynı şey birden fazla isimle çağrılabilir? Bir A öznesinin kendisi dışında yüklem taşıması nasıl mümkün olabilir?²⁸

İşte, Aristoteles'in tözlerin var oluşunu töz-olmayanlardan ayırması ve her ikisini de kendine özgü yükleme ilişkisi ile açıklaması bu probleme makul bir çözüm sunar. *Kategoriler*'de yükleme ilişkisi yine, sözcüklerin işaret ettiği, iki ayrı var olan arasında gerçekleşiyor olsa da yukarıda gördüğümüz gibi, her var olan artık aynı ontolojik statüde kabul edilmez. Bu sayede herhangi bir zorluğa yol açmaksızın bir töz-olmayı töze yükleyebiliriz. "İnsan iyidir" önermesinde artık iki bağımsız ve eşit statüde var olandan bahsedilmez. Aksine, burada yüklem (iyi) var olması öznenin (insan) var olmasına *bağlıdır*, zira iyi, ancak insanın *içinde* olmakla ne ise odur. İnsanın özüne ait olmayan ancak onun belli bir vechesi olan iyi, insan *için söylenmez*, dolayısıyla ona tanımla birlikte özü bakımından değil yalnızca ismiyle ilineksel olarak yüklenir. O halde, insan kendi tanımını taşımaya devam ederken iyi yükleminden gelen herhangi bir ilave tanım yüklenmez. Böylece insan hem kendi adını hem de iyinin adını taşıyabilmiş olur.²⁹

1.2. Var Olan Her Zaman Belirli Bir Şeydir: Tikellerin Özsel Sınıflanması

Kategoriler'in dörtlü tasnifine göre, her kategoride yer alan tür ve cinsler, tikel örnekleri için *söylenir* (onlara özsel yüklenirler).³⁰ Fakat öze ilişkin bu ontolojik bağlantı, iki farklı varlık türü arasında (tümel ve tikel) tam olarak nasıl sağlanır?

İlk olarak, Aristoteles, tümelleri tikeller gibi tekil varlıklar (*individuals*) olarak düşünmez. Bölünmez (*atomon*) ve sayıca bir olan (*hen arithmōi*) şeylerin *bir taşıyıcı için söylenmeyeceğini* ifade ederek³¹, tür ve cinsi tikel örneklerinin yanında ilave bir tikel gibi anlamaz. İkinci olarak,

28 Hamlyn, "Aristotle on Predication", 110-111.

29 Hamlyn, "Aristotle on Predication", 115-116. Bu problemi Platon'un *Sofist* diyalogunda (251a-c) açıkça görmekteyiz. Platon duyu nesnelere (Aristotelesçi birincil tözlerin) değil, fakat formların birden çok isim almasını esas problem olarak gördüğünden, pasajın devamında buna dair kendi önerisini sunar. Bkz. aşağıdaki not 63. Hamlyn de Aristoteles'in probleme dair *Kategoriler*'de ima ettiği çözümünü, Platon'un verdiği örneğe uygun olarak tümeller ile izah eder. Fakat açıklar ki, Aristoteles için nihai taşıyıcılar birincil tözler olduğundan, problem birincil tözler için de ilineksel yüklemlemenin özsel olandan ayrılmasıyla çözülmüş olacaktır. Sokrates özsel olarak insan, ilineksel olarak da beyaz ve/veya iyi yüklemine taşıyacak, böylece zorluk yaşamadan her iki isimle de çağrılabilir. Öte yandan, *Kategoriler*'in bu probleme sunduğu çözüm bundan ibaret değildir. Aristoteles'in tümel anlayışı ve özsel yükleme ilişkisi, her bir kategoride yer alan tikellerin hem türlerinin hem de cinslerinin ismini (ve tanımını) sorunsuzca taşımalarını sağlar. Bkz. B. Gareth Matthews and S. Marc Cohen, "The One and the Many", *The Review of Metaphysics* 21-4 (1968), 648. Burada izlenen amaç doğrultusunda, problemin yalnızca birinci bölümüne değinmekle yetiniyorum.

30 Türler de cinslerin taşıyıcısı oldukları (veyahut cinsler de türlerle yüklendikleri) için (Aristotle, *Categories*, 2b17-19), bir kategori içindeki (töz ya da ilineksel) tümeller arasında da özsel yükleme sağlanmış olur. Böylece, tikeller, altında gruplandıkları tüm tümellerin (hem türlerinin hem de cinslerinin) tanımlarını yüklenmiş olurlar. Aristoteles bunu açıkça şu şekilde ifade eder: "Bir şey, bir taşıyıcı olarak diğerini yüklediğinde, yüklenen için söylenen her şey, taşıyıcı için de söylenecektir. Örneğin, insan [*anthrōpos*] tek bir insana [*ho tis anthrōpos*] yüklenir, hayvan [*to zōon*] ise insana; böylece tek bir insana hayvan da yüklenektir. Zira tek bir insan hem bir insandır hem de bir hayvan." (*Categories*, 1b10-15).

31 Aristotle, *Categories*, 1b6-7.

birincil tözler olmadığında, başka bir şeyin var olması imkânsızdır diyerek³² tümellere ayrıık bir mevcudiyet vermez. Diğer bir deyişle, Aristoteles'e göre, nihai olarak birincil bir töz tarafından taşınmayan herhangi bir türden ya da cinsten söz edemeyiz.

Öyleyse, *bir taşıyıcı için söylenen şeyleri* (tümelleri) nasıl tasavvur edebiliriz? Aristoteles, birincil tözleri ikincil tözlerle karşılaştırırken, ikincilleri "nitelik" (*poion ti*) ifadesiyle anlatır.³³ Buna göre, tür ve cins, tözün ne olarak var olduğunu belirler.³⁴ Dolayısıyla ikincil tözler, belirli bir varlık formülasyonu ile birincil tözleri karakterize eden ve açıklayan özellikler olarak düşünülebilir.³⁵ Bu anlamda, ikincil bir töze "bu" diyerek işaret edemeyiz³⁶ fakat onun tekil örneklerinde o tözün kendilerine sağladığı ve onları o şey yapan formülasyonu görebiliriz.³⁷ O halde Aristoteles'e göre, tür ve cins olan tümellerin, duyuşal örneklerine doğalarını verdiği, fakat onlardan ayrı müstakil varlıklar olmadıkları ve var olabilmelerinin de tikellerin var olmasına bağlı olduğu söylenebilir.

Diğer yandan Aristoteles, yalnızca ikincil tözlerin, "x nedir?" sorusuna yanıt vererek, birincil tözü açığa çıkardığını söyler: "Biri tek bir insanın ne olduğunu söyleyecek olsa türünü veya cinsini vermesi yerinde olacaktır."³⁸ Sokrates'i ne ise o yapan şey onun insan ve hayvan olmak-lığı ise, o halde, Sokrates insan/hayvan olarak vardır. Onu bu tümellere başvurmadan bir birey olarak düşünmek mümkün değildir.³⁹

Gerçekten bu, Aristoteles'in birincil tözlerle neden "bu-şey" (*tode ti*) dediğini⁴⁰ açıklar. Birincil töz, kesinlikle bir "bu"dur, çünkü ona sayıca "bir" olarak işaret edebiliriz. Fakat aynı zamanda türün/cinsin kendisine taşıdığı içeriğe veya karaktere tekabül eden bir şeydir de: Sokrates, bir *bu-insandır*. Demek oluyor ki, insan türünün tekil örneklerinden birisidir.⁴¹ Yine, Aristoteles'in birincil töz için örnek verme şekli de bu fikri desteklemektedir. Diğer metinlerinden farklı olarak Aristoteles *Kategoriler*'de özel isimlerle değil, tür isimleriyle örnek verir. "İnsanın biri" (*ho tis anthrōpos*) ya da "atın biri" (*ho tis hippos*) ifadeleri, belli bir insan ya da hayvanı değil, doğal bir türün belirsiz bir üyesini ifade etmeyi amaçlar görünmektedir.⁴²

Bu, diğer varlık türleriyle birlikte düşünüldüğünde, *Kategoriler*'in, var olan her bir tikel şeyi zorunlu olarak kendi türünün bir üyesi olarak kavradığını gösterir. Buna göre, istisnasız her

32 Aristotle, *Categories*, 2b5-6.

33 Aristotle, *Categories*, 3b15-16. Aristoteles, pasajın devamında, kastedilen niteliğin "beyaz"ın işaret ettiği nitelikten (*poion ti*) farklı olduğunu ekleyerek, burada, ilineklar arasında saydığı nitelik kategorisinden bahsetmediğini anlatmış olur (3b18).

34 Aristotle, *Categories*, 3b19-20.

35 Ackrill, *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, 88-89.

36 Aristotle, *Categories*, 3b10-15.

37 Her ne kadar bu karşılaştırma töz kategorisinde yapılmış olsa da, var olanların dörtlü sınıflaması ışığında, töz olmayanlar için de aynı sonucu çıkarabiliriz. Aristoteles, *bir taşıyıcı için söylenir olma* ilişkisini (ya da tikellerin tür/cinsleri ile ilişkisini) çoğunlukla töz kategorisinde anlatır, ancak tüm kategorileri kastettiği açıktır. Bkz. Ackrill, *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, 75.

38 Aristotle, *Categories*, 2b31-33.

39 Sirkel, "The Problem of *Katholou* (Universals) in Aristotle", 37-40.

40 Aristotle, *Categories*, 3b10-12.

41 Loux, *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, 29.

42 Sirkel, "The Problem of *Katholou* (Universals) in Aristotle", 43-44.

şey bir türe ve cinse ait olmalıdır. Bu fikir, her kategorideki tümellerin hiyerarşik soy ağaçları olarak yapılandığını varsayar. Daha fazla bölünemeyecek olan en alt türden (*infima species*) en yüksek cinse (*summum genus*) kadar her bir basamak birbirine özsel yüklemleme ile bağlanır (bir üst basamak alttaki için *söylenir*). Herhangi bir tikelin var olması, bu ağaçlardan birinin altına düşmesine bağlıdır.⁴³ Bir insan, insan/hayvan ağacının altında; tek bir beyaz renk ise beyaz/renk ağacının altında yer alır.

O halde, *Kategoriler*'e göre tümeller ile onların tikel örnekleri arasındaki ilişki, iki müstakil varlık arasındaki bir ilişki gibi olamaz. Aksine, *Kategoriler*'deki özsel yüklemleme *ilişkisel* bir kuram olmayıp, "sınıflandırma" kavramıyla daha iyi anlaşılabilir. *Bir taşıyıcı için söylenir olma*, Sokrates'i töz kategorisinde insan olarak; Sokrates'in *içindeki* beyazlığı ise ilinek kategorisinde beyaz olarak sınıflandırmamızı sağlar. Herhangi bir kategoride sınıflandırılmamış bir bireyin (türü/cinsi olmayan bir tikel) ya da içinde bireyleri bulunmayan bir sınıflandırma tablosunun (tikel örnekleri olmayan bir tür/cins) var olması mümkün olmadığından, *Kategoriler*'in tikeller ve tümelleri birbirine ontolojik olarak bağımlı varlıklar olarak varsaydığı düşünülebilir.⁴⁴

Bu doğrultuda Matthews, "var olan her bir tekil, bir tekil-şey veya diğeridir" fikrini "Aristoteles'in ilkesi" olarak kabul eder.⁴⁵ O halde, *Kategoriler*'de yer verilen ikinci fikir, "var olan her zaman belirli bir şeydir" şeklinde ifade edilebilir. Böylece tikeller kendilerinden ayrı bir var olanla ontolojik bir ilişki kurdukları için değil, belli doğal türlerin tekil üyeleri oldukları için zorunlu olarak o türün özünü/doğasını yaşatırlar.

Bu ilişkisel olmayan yüklemleme anlayışının bir sonucu, taşıyıcı kuramının (*substratum theory*) reddedilmesidir.⁴⁶ Kurama göre, algı nesnesi şeyler iki ayrı ontolojik öğeden oluşur: Özellikler (yüklemler/tümeller) ile bu özellikleri bir arada tutmaya yarayan altta yatan bir taşıyıcı. Bu taşıyıcı hem nesneye ait özelliklerden biri değildir, hem de kendinde herhangi bir özellikten yoksundur. Diğer bir ifadeyle, taşıyıcı kendine ait herhangi bir yüklem taşımazken nesnenin yüklemelerini taşır. Bu nedenle altta yatan bu öğe, çıplak taşıyıcı/tikel (*bare substratum/particular*) olarak adlandırılmaktadır.⁴⁷

Kuramın açıklamakta yetersiz kaldığı sorulardan biri, bir nesneye ilişkin olan belli nitelikler demetinin neden özellikle belli bir taşıyıcı tarafından bir arada tutulduğu sorusudur. Diğer bir ifadeyle, *bu* çıplak taşıyıcı ile *bu* özellikler arasında zorunlu bir ilişki nasıl kurulabilir? Zira, eğer bir nesnenin özellikleri taşıyıcısının özüne ait değilse, taşınan her bir yüklem taşıyıcı için ilineksel olacaktır. Böylece, taşıyıcı ve taşınanlar arasında özsel bir yüklemleme olmayacak ve

43 Ackrill, *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, 75.

44 Matthews and Cohen, "The One and the Many", 632-637, 643. *Kategoriler*'deki varlığın bu özcü (*essentialist*) yorumu hakkındaki ilave argümanlar için bkz. Loux, *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, 26-33 ve Sirkel, "The Problem of *Katholou* (Universals) in Aristotle", 27-56.

45 Matthews, "Aristotelian Categories", 149.

46 Matthews and Cohen, "The One and the Many", 643; J. Michael Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction* (New York and London: Routledge, 2006), 84-85.

47 White bu taşıyıcı için "boş konteyner" (*empty container*) ifadesini de kullanır. Bkz. F. C. White, "Plato's Middle Dialogues and the Independence of Particulars", *The Philosophical Quarterly* 27-108 (1977), 196.

duyu nesnelere olumsal varlıklar haline gelecektir.⁴⁸

Aristoteles ise, yukarıda gördüğümüz gibi, *Kategoriler*'de birincil tözleri tür ve cinslerinin birer örneği olarak düşündüğü için onları temel ontolojik birimler olarak kabul eder ve böylece daha basit öğelerine ayırmaz. Bu nedenle, nesneye ait yüklemelerin taşıyıcısı, nesnenin kendisinden ayrı olamaz. Başka bir deyişle, altta yatan taşıyıcı ne özellikten yoksundur ne de taşıdığından bağımsızdır. İkincil tözleri özsel olarak, tümel ilineklere de ilineksel olarak bir arada tutan taşıyıcı, ikincil tözler tarafından doğası belirlenmiş olan nesnenin tam da kendisidir. Böylece *Kategoriler*'in duyu nesnelere olumsallık gücünden kaçınmış olur.⁴⁹

2. *Kategoriler*'deki Formlar Teorisi Eleştirisi

Şimdiye kadar söylenenler çerçevesinde, *Kategoriler*'deki yüklemleme kuramı, literatürde FT ile şu şekilde karşılaştırılmaktadır: Birincisi, *Kategoriler*'in çok anlamlı varlık anlayışına karşılık FT'de bu yönde herhangi bir farklılık yoktur. Platon tözlerin var oluşu ile ilineklere var oluşu arasında açık bir ayrım yapmaz. Bu nedenle çeşitli sorunlarla karşılaşır: Eğer kendisinden pay alınan formlar ne'lik ortaya çıkarıyorsa, yüklemleme ilişkisi dolayısıyla (bir şeyin bir şey için söylenmesi) bize pay alan şeyin *ne olduğunu* söylerler. Fakat, öyleyse, örneğin, Sokrates'in cesaret formundan pay alamaması gerekir. Zira cesaret, "Sokrates nedir?" sorusunun cevabı değildir.⁵⁰ Formların statülerini ve duyu nesnelere formlardan pay almasını bu şekilde bir örnek anlayan Platon var olan her şeyi tek bir bütüne indirgemiş olur.⁵¹ Böylece, bir şeyin birden fazla isim alması probleminde *Kategoriler*'in verdiği yönde bir yanıt da veremez.⁵²

İkincisi, *Kategoriler*'deki özsel yüklemleme ve neticesinde tikellerin (ister töz ister ilinek) özlere olan şeyler olarak kavranması, FT'nin duyu nesnesi anlayışını reddeder görünmektedir. Aristoteles'e göre var olan her bir tikel, başka türlü olması mümkün olmayan özsel varlık iken, Platon'a göre yüklemelerin esas taşıyıcısı formlardır. Şeyler ancak kendilerinden bağımsız formlarla belli bir tür ontolojik ilişki kurarak (pay alma ilişkisi) yüklemelerini edinirler. Dolayısıyla FT'de yüklemleme iki ayrı varlık alanı arasında meydana gelir. Bu ilişkisel yüklemleme anlayışı ise, *bu* duyu nesnesi ile *bu* form arasında zorunlu bir bağlantı kuramaz. Dolayısıyla şeyler yüklemelerini özsel değil ancak ilineksel olarak taşıyabilirler. Bu da onları tamamen olumsal varlıklara dönüştürecektir.⁵³ Bu yüklemleme anlayışının bir sonucu ise FT'nin, taşıyıcı kuramı (ve çıplak

48 Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 86-89, 97. Kuramın diğer güçlükleri için bkz. a.g.e., 105-107.

49 a.g.e., 108-111.

50 Duerlinger, "Predication and Inherence in Aristotle's 'Categories'", 180-181.

51 Christopher Shields, *Aristotle* (London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2007), 150-157.

52 W. David Hamlyn, "The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic", *The Philosophical Quarterly*, 5-21 (1955), 302. Problem, Platon için de Aristoteles için olduğu kadar geçerlidir zira Platon'a göre de sözcüklerin anlamları dışarı bir gerçekliğe (formlara) tekabül eder. Bkz. Hamlyn, "Aristotle on Predication", 110-111. FT'ye göre, bir dille kullandığımız kelimeler, bize düşünme ve konuşma için değişmez anlamlar veren formların özel adlarıdır (*Phaedo*, 102b; *Republic*, 596a; *Parmenides*, 130e-131a; 135b-c).

53 Matthews and Cohen, "The One and the Many", 630-637, 643-649; Alan Code, "Aristotle: Essence and Accident", *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*, ed. R. E. Grandy and R. Warner (Oxford: Clarendon Press, 1986), 411-439; Wolfgang-Rainer Mann, *The Discovery of Things: Aristotle's Categories and Their Context* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

taşıyıcı/tikel kavramı) ile ilişkilendirilmesidir. Yükleme bir şeyin bir formdan pay alması ile gerçekleşiyorsa, formdan pay alan şeyin kendisi nedir? Örneğin, insan formuna başlangıçta ne katılmaktadır? Bu soruları takiben, bir şeyin formlardan aldığı özellikler/yüklemeler ile o özelliklerden bağımsız çıplak bir taşıyıcıdan oluştuğu açıklamasının, başka bir deyişle taşıyıcı kuramının FT'ye atfedilebileceği düşünülmektedir.⁵⁴

Kategoriler'in literatürdeki Platon karşıtı bu iki yönlü felsefi yorumuna değindikten sonra, yazının geri kalanında, Afrodisyaslı Aleksandros'un şerhi doğrultusunda *Metafizik*, A, 9, 990b22-991a3'teki argümanları analiz edeceğim. Böylece, bu pasajın *Kategoriler*'de bulunduğu iddia edilen örtük eleştirilerin açık bir uygulandığı olduğunu göstermeye çalışacağım.

2.1. "FT Şeylerin İlineksel Özelliklerini Açıklayamaz"

Aristoteles FT hakkındaki bu iddiasını aşağıdaki pasajda dile getirir:⁵⁵

İlâveten, kendisine dayanarak formların var olduğunu söylediğimiz varsayıma göre, sadece tözlerin değil fakat pek çok başka şeyin de formu olacak (çünkü yalnızca tözler söz konusu olduğunda değil fakat diğer şeyler için de düşüncenin nesnesi bir'dir ve yalnızca tözün değil diğer şeylerin de bilimi vardır ve böyle sayısız başka güçlükler doğar). Öte yandan, zorunluluk ve haklarındaki görüşler gereği, eğer formlardan pay alınıyorsa, yalnızca tözlerin formları olmalıdır, çünkü onlardan ilineksel olarak pay alınmaz, ama bir şey her birinden bir taşıyıcı için söylenmemesi anlamında pay almalıdır (şunu kastediyorum, örneğin, bir şey çiftin kendisinden pay alırsa, ebedilikten de pay alır, fakat ilineksel olarak; çünkü ebedi, çift için ilinektir), dolayısıyla formlar töz olacaktır.

Aleksandros'un⁵⁶ da açıkladığı üzere argüman, Platoncuları bir ikileme karşı karşıya getirmeyi amaçlar: Birinci öncüle göre, FT'yi inşa eden temel argümanlar hem tözlerin hem de pek çok başka şeyin formlarının olması gerektiğini ima eder. Aristoteles, burada kullandığı "töz" terimiyle *Kategoriler*'in birincil tözlerini (tikel insan, at vb.); "pek çok başka şey" ile de bu tözlerin ilineksel özelliklerini (beyaz, iyi vb.) kasteder. Argümanın ikinci öncülü ise, teorinin bazı gerekliliklerinin ve temel prensiplerinin formları yalnızca töz olmakla sınırladığını savunur. Bu çelişki nedeniyle FT yanlıştır.

İkinci öncül içerisinde,⁵⁷ şeylerin formlardan ilineksel olarak pay alamayacağı iddia edilir. Aleksandros'a göre⁵⁸ bu iddianın esas nedeni, formların Platoncular tarafından şeylerin var olma sebebi olarak ortaya atılmasıdır. Eğer duyu nesnelere var olmalarını formlara borçlu ise ve onlar

54 Matthews and Cohen, "The One and the Many", 633, 643-644; Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 87.

55 Aristotle, *Metaphysics*, 990b22-990b34.

56 Aleksandros, pasajı 88,5-91,13 arasında ve üç ayrı argümanla şerh eder. Metni Aleksandros'un bu aralıktaki ilgili açıklamaları ve savlamaları doğrultusunda ve yeri geldikçe kendi örneklerimle birlikte analiz etmeye çalışıyorum.

57 Aristotle, *Metaphysics*, 990b29-990b34.

58 Aleksander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, 89,9-89,12.

için var olmanın yolu formlardan pay almak ise, o halde formlardan ilineksel değil sadece özleri bakımından pay alınmalıdır.

Aristoteles, devamında, iddiasını (“FT Formlardan ilineksel değil yalnızca özsel pay alınmasına izin verir”) dolaylı olarak desteklemek maksadıyla, çift formundan ilineksel pay alma örneği varsayar: Çift formundan pay alan fiziksel nesne, form aynı zamanda ilineksel olarak ebedilik özelliği taşıdığı için, bu özellikten de ilineksel olarak pay alacaktır. Aleksandros’un, örnekten hareketle, bir formdan iki tür pay alma ilişkisine dair izahatı şöyle anlaşılabilir: İkilik formunun⁵⁹ özü ikili olmaktır. Form, aynı zamanda zorunlu olarak ebedidir, ancak bu özelliği, özüne veya tanımına ait değildir. Bu sebeple ikilik formu için ebedi olmak ilinekseldir. Öyleyse, ikilik formundan ikili olmak bakımından – formun özünden – pay almak özsel, ebedi olmak bakımından – formun bir ilineğinden – pay almak ise ilineksel pay alma olarak düşünülebilir.⁶⁰ Böylece Aristotelesçi öz-ilinek ayrımı teorik olarak hem Platoncu formlara hem de formlardan pay alma ilişkisine uygulanmış olur.

Peki, “bir formun ilineksel özelliği” ifadesini tam olarak nasıl anlayabiliriz? FT’ye göre her form bizatihi ayrı bir özelliğin/yüklemnin hakiki taşıyıcısı ise, ifadenin, bir formun (ikilik) *başka bir formla* (ebedilik) ilişkisine işaret ettiğini varsayabiliriz.⁶¹ Nitekim Platon’un *Sofist*’te aktardığına göre⁶², formlar birbirinden tümüyle bağımsız varlıklar olmayıp belli bir mantıksal yapı içerisinde birbirleriyle ilişki içindedir. Böylece, ilgili formlar hem tür-cins ilişkisi içinde konumlanırlar, hem de kendi özleriyle çelişmeyen diğer özellikleri taşımış olurlar.⁶³ Bir formun ilineksel bir özelliğe sahip oluşu da formlar arasında öngörölmüş olan bu ilişki ile anlaşılabilir. Her bir formun töz

59 Aristoteles “çift” (*diplosios*) örneğini kullanırken, Aleksandros bunu “ikilik” (*duos*) olarak değiştirdi.

60 Aleksander of Aphrodisias, *On Aristotle’s Metaphysics 1*, 89,9-89,16; 90,12-90,17.

61 Aristoteles’in ve Aleksandros’un metinleri her ikisine de izin verdiğinden, bir formun ilineksel özelliğinin başka bir formu ima ettiğini varsayma konusunda şu kaynakları takip ediyorum: Gregory Vlastos, *Platonic Studies* (Princeton: University Press, 1973), 326-328; Ravi Sharma, “What is Aristotle’s “Third Man” Argument Against the Forms?”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28 (2005), 136 ve Pieter d’Hoine, “Aristotle’s Criticism of Non-Substance Forms and its Interpretation by the Neoplatonic Commentators”, *Phronesis* 56 (2011), 267-269. Bununla birlikte Owen ve Annas böyle düşünmez ve ebediliği basitçe çift formunun ilineksel bir niteliği olarak alırlar. Bkz. Gwilym E.L. Owen, “Dialectic and Eristic in the treatment of the Forms”, *Aristotle on Dialectic: The Topics; Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, ed. G. E.L. Owen (Oxford: Clarendon Press, 1968), 122-123; Julia Annas, “Aristotle on Substance, Accident and Plato’s Forms”, *Phronesis* 22-2 (1977), 152.

62 Plato, *Sophist*, 251a-260a.

63 Başka bir deyişle, her bir form bir tek adın gerçek taşıyıcısı olsa da bazı formlar diğerlerinin de adlarını alabilir. Platon bu mantıksal yapıyı anlatırken çeşitli fiiller (birleşmek, karışmak, kaynaşmak, pay almak, uymak, kabul etmek, ayrılmak, dışlamak, bölünmek... gibi) kullanır. Cornford’a göre bu, Platon’un bunları metaforik olarak kullandığına ve metaforik bir dilin güçlüklerinden kaçınmak için de kelimelerini çeşitlendirdiğine işaret eder. Bkz. Francis M. Cornford, *Plato’s Theory of Knowledge* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1935), 255-256. Şeylerin, özelliklerini formlardan alması açıklamasından hareketle bu öğretisi de genel anlamda, formlar arası bir pay alma ilişkisi olarak düşünülebilir. Platon şöyle der: “[A]lfabenin harfleri gibi. Bazısı birbiriyle uyum içindedir, bazıları değildir.” (*Sophist*, 253a1-2) Demek ki, neticesinde bir çelişki ya da uyumsuzluk doğmadığı takdirde, formlar başka formlardan pay alırlar. Örneğin hareket (*kinēsis*) ve hareketsizlik (*stasis*) formları birbirini dışlar, zira ilişkileri yalnızca çelişki doğurur. Ancak her biri, diğer tüm formlar gibi, var olan (*to on*) formundan pay alırlar. Böylece, “hareketsizlik vardır” demek doğrudur, “hareketsizlik hareket eder” demek yanlıştır (*Sophist*, 254d, 259a). Formların bu mantıksal dizilimi bize doğanın tür ve cinslere bölünmesinin (*Sophist*, 253d, 257a) ve onun hakkında konuşabilmemizin imkânını sağlamış olur (*Sophist*, 259e).

olduğu kabul edilse bile, formlar arasındaki belirli ilişkilerin onlara ilineksel özellik sağladığı varsayılabilir. Dolayısıyla, ikilik formunun özü ikili olmak, bir ilineği de ebedi olmak ise, ikilik formunun, ebedilik formundan pay aldığı düşünülebilir.

Eğer öyleyse, bir şey, örneğin yan yana duran iki sandalye, ikilik formundan özü bakımından pay aldığı anda, formlar arasındaki anılan bağlantı nedeniyle, aynı zamanda ebedilik formundan da ilineksel olarak pay almalıdır. Ancak sandalyeler gerçekte ikili iken, açıktır ki, ebedi değildir. Bu, ikilik formundan özü bakımından pay alındığında şeyin ikilik özünü edindiğini; ancak ebedilik formundan bir başka formun (ikilik) ilineksel özelliği olması bakımından pay alındığında, formun nesneye hiçbir özellik sağlamadığını gösterir. Öyleyse, FT'ye göre, bir formdan pay alma, ancak özsel pay alma ile mümkündür (formlardan yalnızca özleri bakımından pay alınır).⁶⁴ Bu nedenle bir formdan ilineksel pay alma, FT'de bir karşılığı olmayan teorik bir varsayımdan başka bir şey olamaz.

Bunu kanıtladıktan sonra Aleksandros, Aristoteles'in "Formlar töz olacaktır" ifadesini ikinci öncül olarak alır⁶⁵ ve kendi argümanına devam eder.⁶⁶ Platoncular formları töz kabul ettiklerine göre⁶⁷ töz olan formlardan özleri bakımından pay alanlar da töz olacaktır. O halde, FT'de yalnızca (birincil) tözlerin formları olabilir.⁶⁸ Aleksandros'un bu sonuca *Kategoriler*'in dörtlü

64 Aleksander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, 90,17-90,22.

65 Aleksandros, pasaj boyunca formların töz olduğu iddiasını Platoncular için verili kabul eder ve ilgili her argümanında sabit bir öncül olarak kullanır. Ancak literatürdeki yaygın kanaate göre Aleksandros yanılmaktadır, çünkü Aristoteles bu ifadeyi Platoncu bir varsayım olarak değil, aksine FT'ye saldırı aracı olarak kullanır. Argümanda kullanılan "töz" terimi, Aristotelesçi anlamda kullanıldığından, "formlar tözdür" iddiasının verili alınması değil *kanıtlanması* gerekmektedir. Aristoteles tam da bu nedenle, bir Formdan ilineksel pay alma örneğini verir: (1) Şeyler, formların ilineksel özelliklerinden değil yalnızca tözlerinden pay alıyorsa, (2) formlar pay alınabilir varlıklarsa; o halde, bütün formlar ayrımsızın tözdürler. Bir diğer ifadeyle, başka formların özellikleri olarak var olan formlardan (ya da varlıklardan) değil yalnızca töz-varlıklardan pay alınabilir. Bu nedenle, argümandaki formların töz oldukları ifadesi Aleksandros'un düşündüğü gibi bir kabul değil, fakat argümanın sonucudur. Bkz. Harold F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Vol. I.* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944), 306; Ross, *Aristotle's Metaphysics*, 197; Annas, "Aristotle on Substance, Accident and Plato's Forms", 147, n.3; Sharma, "What is Aristotle's 'Third Man' Argument Against the Forms?", 137-139; d'Hoine, "Aristotle's Criticism of Non-Substance Forms and its Interpretation by the Neoplatonic Commentators", 266.

66 Aleksander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, 90,22-91,5.

67 Aleksandros bu çıkarımı şu gerekçelerle savunur: Platoncular, ilke varlıklar olarak ortaya attıkları formların töz olmadıklarını söylemeyecekler çünkü bu durumda töz-olmayanlar tözlerle öncelikli olmuş olacaktır (89,16-17). Burada, formların, şeylerin ilkeleri (var olma sebebi) olmaları dolayısıyla onlara önceliğinin olduğu varsayılır. Bu durumda, formlar töz-olmayanlar ise, formlar arasındaki bir töz-olmayanın, duyulur dünyadaki (birincil) tözlerle nedensel ve dolayısıyla ontolojik önceliğe sahip olacağını söylememiz gerekir. Platoncuların hemfikir olacağı gibi, bu sonuç kabul edilemez. O halde, formlar tözden başka bir şey olamazlar. Yine, Aleksandros, ilineksel formlarına dair geliştirdiği bir başka argümanın (89,20-90,2) bir bölümünde bu formları ilineksel varsayar. Ancak bu varsayım da iki nedenden ötürü kabul edilemez olacaktır: Platonculara göre ilke varlıklar tözdür. Bu nedenle, ilke olup da töz olmayan bir form kabul edilemez. Diğer yandan bazı formların töz (birincil tözlerin formlarının), bazılarının ise töz-olmayan olduğunu iddia etmek, formların aynı doğada olduğunu savunan Platoncu teoriye aykırıdır. Dolayısıyla, tüm formlar tek tip töz olmalıdır (89,22-24).

68 Eklemek gerekir ki, sonucu konusunda literatürde bir fikir birliği olsa da pasajın bölümlenmesi (bazen 991a8'e kadar devam eden satırları da ekleyerek) ve argümanın yorumu farklılaşmaktadır. Ayrıca argümanın hemen göze çarpan bazı güçlükleri (geçerlilik, töz teriminin muğlaklığı, ebedilik özelliğinden pay alma varsayımı), olası çözüm önerileri birlikte literatürde tartışılmıştır. Farklı yaklaşımlar için bkz. Owen, "Dialectic and Eristic in the treatment of the Forms", 122-123; Vlastos, *Platonic Studies*, 323-332; Annas, "Aristotle on Substance, Accident and Plato's Forms"; d'Hoine, "Aristotle's Criticism of Non-Substance Forms and its Interpretation by the Neoplatonic Commentators",

sınıflamasını varsayarak ulaştığı açıkça fark edilmektedir. Tıpkı *Kategoriler*'de olduğu gibi burada da formlardan pay alanların, ancak kendi kategorisindeki (töz ya da ilinek) tür ve cinslerin aynı özden birer örneği olması beklenmektedir.

Aleksandros devamında, “Çünkü tözü bu dünyada ve ideal dünyada aynı terimler ifade eder, insanın hem bu dünyada hem ideal dünyada töz olması, sıcaklığın hem burada hem de orada nitelik olması gibi” diyecektir.⁶⁹ Bir diğer ifadeyle, var olan çok anlamlı olduğundan, şeyler ve formlar var oluş türlerine göre ayrılmalı ve buldukları kategoriye göre karşılıklı konumlanmalıdır. Dolayısıyla, formlar dünyasında töz kategorisinde bir şey varsa, ondan pay alanlar da zorunlu olarak töz olmalıdır. Bu nedenle, töz olan bir formun töz olmayan tikellere yüklenmesi kategori hatası olacaktır. Sonuç olarak, formların ayrışmaksızın töz olduğu yerde, onların altında sınıflanan tikellerin başka bir varlık kategorisinde yer alması beklenmeyecektir.

Peki, bu argüman FT için ilinekler bakımından ne sonuç doğurur? Aristoteles'in verdiği örneği tekrar düşünelim. Ancak bu kez formdan pay alan şeyi iki sandalye gibi duyu nesnesi değil, Platoncu sayı anlayışına göre hem ikili hem de ebedi olan matematik ikili olarak kabul edelim.⁷⁰ Öyleyse şimdi formdan pay alanın kendisinin, özü itibarıyla ikili, ilineksel olarak ise ebedi olması beklenir.

Matematik ikili, ikili olmak-lığı için, yine ikilik formundan özsel pay alacaktır. Şeylerin var olma sebebi formlar olduğuna göre, matematiksel ikilinin ebedi olmak-lığı için de ebedilik formuna katılması beklenir. Ancak, yukarıda açıklandığı üzere, ebedilik formu, ikilik formu ile ilineksel bir ilişki içinde olduğundan, argümana göre bu ikinci pay alma da ilineksel olacaktır. Burada da ilk durumda olduğu gibi, özsel pay alma, pay alanı özü bakımından ikili yaparken, ebedilik formundan ilineksel pay alma onu ebedi yapmayacaktır; çünkü bir formdan ilineği bakımından pay alma gerçek bir pay alma ilişkisi değildir. FT'ye göre şeyler, formlardan yalnızca özleri bakımından pay alabilirler. Öyleyse, matematik ikilinin ebedi olabilmesi ancak ebedilik formundan da özü bakımından pay alması ile mümkündür.

Ancak bu sonuç, matematik ikilinin iki ayrı formdan pay alarak iki ayrı öze sahip olacağı anlamına gelir.⁷¹ Yine, formlar tek tip tözler olduklarından, onlardan pay alan duyulur şeyler de zorunlu olarak töz olacaktır. O halde, matematik ikili, her iki formdan özleri bakımından pay alarak, ikili ve ebedi olma tözünü taşıyacak, böylece iki ayrı tözün toplamı olacaktır. Sonuç olarak, FT'nin, var olanı tek bir tür (töz) varsayması töz-olmayan tikelleri tözlere dönüştürecek ve bu nedenle şeyler bir töz demeti haline gelecektir.

262-274.

69 Aleksander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics I*, 91,2-91,4.

70 Aristoteles'in aktardığına göre (*Metaphysics*, 987b14-17), Platoncular sayısal varlıkları üçe ayırırlar: (1) Duyusal sayılar, (2) formlar, (3) matematik sayılar. İlk ikisi arasında aracı olan matematik sayılar, ebedi ve devinimsiz olmakla duyusal sayılardan, pek çok benzerlerinin olmasıyla da formlardan ayrılırlar.

71 Diğer yandan, ebedi olmak ikili olmak anlamına gelmediği için, ebedilik formundan özsel pay almanın önceki pay alma ilişkisini (ikilik formundan) ilineksel hale dönüştüreceği de varsayılabilir. Nitekim, Aleksandros'un şu ifadeleri bu varsayımı destekler: “[İdeal] ikiliden pay alan bir şeyin ebedilikten de pay aldığı söylenirse, şey ikilikten ilineksel olarak pay alacaktır” (*On Aristotle's Metaphysics I*, 90,17-18). Ancak, yine, bir formdan ilineksel pay alma gerçek bir pay alma ilişkisi olmadığından, bu kez matematiksel ikili özü bakımından ebedi olacak, fakat ikili olamayacaktır.

O halde, Platoncu FT, kendi varsaydığı matematik bir sayının aynı anda hem ikili hem de ebedi olduğu gerçeğini makul bir şekilde açıklayamaz. Ebediyi ikiliye yüklemek artık bir tözü diğerine yüklemek olduğu için, FT içinde kalarak “matematiksel ikili ebedidir” diyemeyiz. Dolayısıyla FT’ye göre şeyler, tözlerinin dışında bir isim alamazlar. Bir başka deyişle, FT şeylerin birden fazla isimle çağrılması gerçeğini açıklayamaz. *Kategoriler*’deki varlığın töz-olmayan türleri ve bunların *içinde olma* ilişkisi ile ontolojik özneye yüklenmesinden farklı olarak, tek bir tür tümel (töz formlar) ve yükleme ilişkisi (özel pay alma) öngören FT, varlığa ilişkin açıklamasında ilenekleri ihmal eder. Bu nedenle realist bir yükleme kuramının karşı karşıya kalacağı zorluklardan kaçınamaz.

2.2. “FT Şeylerin Özsel Özelliklerini Açıklayamaz”

Yukarıdaki argümanda, şeylerin formlardan edindikleri özellikleri özsel olarak taşımaları gerektiği varsayılmıştı. Aristoteles’in takip eden sorusu, bu varsayımı güçlendirmeyi amaçlar: “Fakat burada ve orada töze işaret edenler aynıdır, yoksa buradakilerin ötesinde bir şeyler olduğunu - çokluk üzerindeki tek - söylemenin ne anlamı var?”⁷² Aleksandros’a göre,⁷³ bu dünya ile ideal dünya arasındaki bu kategorik paralel yapının altında yatan varsayım, formlar ve onlardan pay alanların aynı öze sahip olmaları gerektiğidir. *Kategoriler*’in terminolojisi ile söylenecek olursa, bir form ile ondan pay alanlar aynı tanımı paylaşmalı⁷⁴ ve böylece var olmak-lıkları itibariyle eş anlamlı (*synonymous*) olmalılardır.

Aleksandros bize bu varsayılan özsel ilişki için üç neden verir: İlk olarak, yukarıda belirtildiği gibi formlar, Platoncular için şeylerin var olma sebebidir. Bu yüzden, formların şeylere varlık sağlaması, doğaldır ki, onlardan özleri bakımından pay alınmasına bağlıdır. Aleksandros, verdiği örnekte, *Kategoriler*’in belirli türde bir şey olarak var olma fikrini benimser. Buna göre, bir insan, insan formundan yalnızca *insan-olmak* bakımından pay alırsa varlığını almış olur. Başka bir deyişle, bir insan için “var olmak” demek *insan olarak* var olmak anlamına geldiğinden, bu insanın var olabilmesi, ancak insan formundan özsel (insan olmak-lıktan) pay alması ile mümkün olacaktır.⁷⁵

İkincisi, özsel olmayan bir pay alma ilişkisi, bir form ve şeyler arasında benzerlik kuramaz. FT’ye göre formlar, kendilerinden pay alan şeylerin bir tür modeli ise, diğer bir ifadeyle, şeylerin ne oldukları pay aldıkları formlara göre belirleniyorsa, o halde, bu şeylerin, pay aldıkları formlara

72 Aristotle, *Metaphysics*, 990b34-991a2.

73 Aleksander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, 91,13-91,31.

74 Aleksandros, Aristoteles’in bazı elyazmalarında şu ifadenin yer aldığını nakleder: “Fakat şeylerin bir formdan pay almaları, formun bir özneye yüklenmesi şeklinde olmalıdır.” Aleksandros’a göre bu ifade, Aristoteles’in formlardan yalnızca tanımları (*logos*) aracılığıyla pay alınması fikrini savunduğunu gösterir (*On Aristotle's Metaphysics 1*, 91,6-91,13).

75 Aleksandros bu nedene ilgili pasaj için değinse de bunun anılan açıklamasını ve örneğini daha önce 89,7-89,16’da verir (990b27-30 pasajı için).

benzemeleri beklenir. Bu benzerlik ise form ve ondan pay alanların özüne dair olmalıdır.⁷⁶ O halde, FT'ye göre, şeyler formlardan özerleri bakımından pay almalıdır.

Üçüncü olarak, şeyler bir formdan özü bakımından pay almazlarsa, “her şey her şeyden pay alabilir.” Aleksandros’un bu ifadesi, iki ontolojik dünya arasında öze ilişkin bir ortaklık kurulmadığında her şeyin olumsal hale geleceğine işaret eder. Buna göre, Platoncu çokluk üzerindeki tek (*one over many*) argümanı, *bu şeylerin neden bu forma katıldığını* açıklayacak bir şekilde çalışmadıkça, argümanın, şeylerin keyfi gruplandırılması probleminden muaf olamaz ve böylece olumsallık sorunundan kurtulamaz.

Peki, FT şeyler ve kendilerinden ayrı formlar arasındaki söz konusu özsel bağı kurabilir mi? Aristoteles’in bir sonraki ifadesi, bu soruya olumsuz yanıt verdiğini ima eder: “Eğer formlar ve onlardan pay alanların formları [*eidos*] aynı ise, aralarında ortak bir şey olacaktır.”⁷⁷ Aleksandros’un açıkladığı gibi,⁷⁸ burada Aristoteles, formlardan özsel pay almanın neden olduğu bir zorluğa işaret eder. Eğer şeyler, beklendiği gibi, bir formdan özü bakımından pay alırlarsa, o halde, form ile aynı tanıma (*logos*) sahip olurlar. Örneğin, F formundan özü bakımından pay alma, pay alan şeyin ve formun aynı F-lik tanımını taşımasını sağlar. Başka bir deyişle, aynı F yüklemi, F formu ile birlikte F-şeylere de yüklenir.

Öyleyse, form ve ondan pay alanlar tarafından paylaşılan bu ortak F özelliği, başka bir form (F₁) ile açıklanmalıdır, çünkü FT’nin temel ilkesi herhangi bir ortak özellik için ayrı bir forma başvurmayı gerektirir. Bir sonraki adımda da aynı şekilde, F ve F₁ formlarının ve onlardan pay alanların sahip olduğu ortak tanım, başka bir form olan F₂ ile açıklanmalıdır. Bu, şeylerin özerlerini açıklamak için ilanihaye formun formuna başvurmamız gerektiği anlamına gelir. Kısaca, bir yandan FT formların şeylere özsel yüklenmesini zorunlu kılarken, diğer yandan bu zorunluluk ünlü üçüncü adam problemini doğurmaktadır.⁷⁹

O halde, argümandan çıkardığımız bir sonuç, FT’nin bir tikel ile onun türü/cinsi (formu) arasındaki ontolojik ilişki için ikna edici bir açıklama sunamaması ve dolayısıyla tikelleri özerlerinden yoksun bırakmasıdır. Aristoteles için, Platoncu varlık teorisine göre, Sokrates’e, insan formunun ismi verilir fakat tanımı verilmez (Sokrates ve insan formu yalnızca eşadlı olarak insandır). Bu nedenle, FT’ye göre şeyler, *Kategoriler*’in birincil tözlerinin (veya tikel ilineklarının) aksine, sahip oldukları özellikleri yalnızca ilineksel olarak taşıyan olumsal varlıklardır.

76 Aleksandros burada değindiği bu iddiayı birkaç satır aşağıda (94,2-95,2), 991a5-8 pasajı için sunduğu argüman içinde şu şekilde savunur: Eğer formlar, şeylerin sebebi iseler, o halde şeyler, var olmaları (özleri) bakımından bu formlara benzemelidir. Benzerliği isimle sınırlı tutmak, *bu şeylerin neden özellikle bu formdan pay alarak var olduğunu* açıklamaz. İlaveten her iki dünya arasındaki benzerlik; şekil veya renk gibi, şeylerin ilineksel özelliğine dair olamaz, çünkü formlar bu özelliklerden yoksundur. Diğer yandan ebedilik, cisimsiz olma, değişmezlik gibi, formların ilineksel özellikleri bakımından da bir benzerlik olamaz, zira bu kez de şeyler bu özelliklere sahip değildir. Ayrıca, böyle bir benzerlik varsayılrsa bile, bu, şeyler arasındaki ayrı tözleri (insan-olmak, at-olmak veya iki-olmak) açıklamaz. Netice itibarıyla, şeyler ve formlar arasındaki tek benzerlik özerleri bakımından olabilir.

77 Aristotle, *Metaphysics*, 991a2-3.

78 Aleksander of Aphrodisias, *On Aristotle’s Metaphysics 1*, 93,1-93,7.

79 Üçüncü adam probleminin, Aristoteles’in Akademi’deki yıllarında kategoriler kuramını geliştirmesine sebep olduğunu savunan bir çalışma için bkz. Gwilym E.L. Owen, “The Platonism of Aristotle”, *Proceedings of the British Academy* (1965).

Öyleyse FT'ye göre duyu nesnelere, formlardan aldıkları ilineksel özellikler ile bu özellikleri taşıyan (başlangıçta forma katılmış olan) çıplak bir taşıyıcı (*bare substratum*) toplamı olarak düşünülebilir. Başka bir deyişle, bu argüman ışığında FT bize taşıyıcı kuramını reddettiğine dair bir gerekçe sunamaz, aksine FT ile taşıyıcı kuramının benzer sonuçlara ulaştığı görülür. Her ikisinde de yüklemleme, birbirinden bağımsız iki ayrı varlık türü arasında meydana gelmekte ve bunun sonucu olarak, şeyler sahip oldukları özellikleri özlere bakımından taşıyamamaktadır. Öyleyse, Aristoteles'in *Kategoriler*'deki özsel yüklemleme ile kaçındığı bu ontolojik zorluk, Platon için geçerli olacaktır.

Sonuç

Bu yazıda, *Kategoriler*'de ortaya konan yüklemleme kuramı, iki temel fikir zemininde anlaşılmalı çalışılmıştır: Öncelikle var olanın farklı kategorileri çok anlamlı bir varlık anlayışına işaret eder. Aristoteles, esas olarak, var olma biçimlerini ayırır ve ilineksel yüklemleme ile (*içinde olma*) töz olmayanların var oluşunu tözlerle bağımlı kılar. İkinci olarak, var olan her birey belirli bir şeydir. Tümellerin, altlarında gruplanan tikellere özsel yüklenmesi (*söylenir olma*) ve böylece tikellerin doğal türlerin aynı özden üyeleri olması nedeniyle, *Kategoriler*'e göre var olan her zaman belirli bir şey olarak vardır.

Bu ikili yapı, var olanların hem özsel hem de ilineksel özelliklerinin açıklanmasını sağlar. Gördüğümüz gibi, Aristoteles *Metafizik*'in A kitabında FT'ye, kabul ettiği bu gerçekliğin anılan özelliklerine bir açıklama getirmediği gerekçesiyle itiraz eder. İşaret ettiği problemler, bu iddiasının doğal sonuçlarıdır. Kendi külliyatı içerisinde bu açıklamanın bulunduğu yer *Kategoriler* olduğu için, anılan pasaj ve Aleksandros'un detaylı şerhi, *Kategoriler*'de bulunduğu düşünülen örtük FT eleştirisinin açık bir tatbiki olarak görülmüş ve bu okumalara bir metinsel kanıt sağlaması amacıyla sunulmuştur.

Bu pasajda ilk fark edilen şey, Aristoteles'in kendi kavram ve ilkelerini FT'ye uygulayarak Platoncuları eleştirmesidir. Platoncu formlar, Aristotelesçi tümeller olarak ve onlardan pay alanlar ise *Kategoriler*'in birincil tözleri olarak varsayılmıştır. Böylece formlardan pay alma, Aristotelesçi yüklemleme anlayışına paralel kabul edilmektedir. Bu varsayımları takiben, FT'nin her üç ögesine - formlar, şeyler ve aradaki pay alma ilişkisi - öz ve ilinek ayrımı uygulanır. Dolayısıyla, FT *Kategoriler*'deki varlığın dördümlü sınıflandırılması perspektifinden değerlendirilmiş olur.

Pasajın analiz edilen ilk bölümü, *Kategoriler*'in, FT'deki var olanın homojenliğine karşı iki tür var oluş biçimi öne sürdüğünü ve böylece şeylerin hem özlere hem de ilineklerini açıkladığını iddia eden literatürü destekler. Bunun sonucu olarak, *Kategoriler*'in bir şeyin birden çok isimle anılması problemine Platon'da bulunmayan iyi bir yanıt verdiğini söylemek mümkündür. Gerçekten, argüman, tözleri töz-olmayanlardan ayırt etmeyen FT'nin, şeylerin ilineksel özelliklerini edinmesini engellediğine bir örnek sunmaktadır.

İkinci bölüm ise, FT'nin bir formdan özü bakımından pay alma gereğinin sebeplerine değinir ve bu gereğin yerine getirilemeyeceğini savunur. Her ne kadar pasaj bu zorunluluğu FT'nin iç

dinamiklerine bağlar görünse de esasen bunun sebebi Aristoteles'in şeyler ve formlar arasındaki ilişkiyi *Kategoriler*'deki tikel-tümel arasındaki özsel yüklemleme ilişkisi olarak kabul etmesidir. FT'nin bu konuda başarısız olduğu ve dolayısıyla şeylerin özsel özelliklerini açıklayamadığı sonucuna varan argüman, *Kategoriler*'in birincil tözlerinden farklı olarak Platoncu duyu nesnelerinin özlerinden yoksun ve dolayısıyla olumsal varlıklar olduklarına dair literatürdeki karşılaştırmayı destekler. Bu sonuç, yine, FT'nin, *Kategoriler*'den farklı olarak, nihayetinde olumsallık problemi doğuran taşıyıcı kuramı ile ilişkilendirilmesi çıkarımı ile de aynı çizgide yer almaktadır.

Teşekkür: Yazının iddiasının asıl sahibi olan ve bu konuyu araştırmam için beni yönlendiren, uzun sürecin her aşamasında emeği bulunan hocam Doç. Dr. Refik Güremen'e içtenlikle teşekkür ederim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Acknowledgments: I would like to sincerely thank my advisor Assoc. Prof. Dr. Refik Güremen, who came up with the central claim of the article, encouraged me to pursue it, and provided guidance and contributions at every stage of the work.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

Ackrill, L. John. *Aristotle: Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Ackrill, L. John. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics I*. Translated With Notes by W.E. Dooley. S. J. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989.

Allen, E. Reginald. "Individual Properties in Aristotle's Categories". *Phronesis* 14-1 (1969): 31-39.

Anagnostopoulos, Georgios. "Aristotle's Works and the Development of His Thought". *A Companion to Aristotle*. Edited by G. Anagnostopoulos, 14-27. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

Annas, Julia. "Aristotle on Substance, Accident and Plato's Forms". *Phronesis*, 22-2 (1977): 146-160.

Aristotle. *Categories and De Interpretatione*. Translated With Notes and Glossary by John L. Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Aristoteles. *Kategoriler*. Çeviren Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Aristoteles. *Kategoriler*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002.

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık (4. Baskı), 2018.

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2019.

Aristotle. *Metaphysics*. Translated With Introduction and Notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing, 2016.

Aristoteles. *Yorum Üzerine*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018.

Barnes, Jonathan. "Metaphysics". *The Cambridge Companion to Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes, 66-108. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Cherniss, Harold. F. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Vol. I*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944.

Code, Alan. "Aristotle: Essence and Accident". *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories,*

- Ends*. Edited by Richard E. Grandy and Richard Warner, 411-439. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Cornford, Francis Macdonald. *Plato's Theory of Knowledge*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1935.
- Duerlinger, James. "Predication and Inherence in Aristotle's 'Categories'". *Phronesis* 15-2 (January 1970): 179-203.
- Fine, Gail. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Frede, Michael. "The Title, Unity, and Authenticity of the Aristotelian *Categories*". *Essays in Ancient Philosophy* 11-28. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Frede, Michael. "Categories in Aristotle". *Essays in Ancient Philosophy* 29-48. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Grafton-Cardwell, Patrick. "Understanding Mediated Predication in Aristotle's *Categories*". *Ancient Philosophy* 41-2 (Fall 2021): 443-462.
- Hamlyn, W. David. "Aristotle on Predication". *Phronesis* 6-2 (1961): 110-126.
- . "The Communion of Forms and the Development of Plato's Logic". *The Philosophical Quarterly* 5-21 (October 1955): 289-302.
- d'Hoine, Pieter. "Aristotle's Criticism of Non-Substance Forms and its Interpretation by the Neoplatonic Commentators". *Phronesis* 56 (2011): 262-307.
- Jaeger, Werner. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Translated by Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1948.
- Jones, R. J. "Are the Qualities of Particular Things Universal or Particular?" *The Philosophical Review*, 58-2 (1949): 152-170.
- Loux, J. Michael. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. New York and London: Routledge, 2006.
- . *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2008 [1991].
- Mann, Wolfgang-Rainer. *The Discovery of Things: Aristotle's Categories and Their Context*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Matthews, B. Gareth. "Aristotelian Categories". *A Companion to Aristotle*. Edited by Georgios Anagnostopoulos, 144-161. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Matthews, B. Gareth and S. Marc Cohen. "The One and the Many". *The Review of Metaphysics* 21-4 (June 1968): 630-655.
- Moravcsik, J. M. E. "Aristotle on Predication". *The Philosophical Review* 76-1 (January 1967): 80-96.
- Owen, E. L. Gwilym. "Dialectic and Eristic in the treatment of the Forms". *Aristotle on Dialectic: The Topics; Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Edited by Gwilym E.L. Owen, 103-125. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- . "The Platonism of Aristotle". *Proceedings of the British Academy*, (1965): 125-150.
- Owens, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.
- Plato. *Complete Works*. Edited by John M. Cooper, Associate Editor D. S. Hutchinson. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1997.
- Peters, E. Francis. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çeviren ve Hazırlayan Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Ross, W. David. *Aristotle's Metaphysics, Vol. I*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Sirkel, Riin. "The Problem of *Katholou* (Universals) in Aristotle". *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. 62. PhD diss., The University of Western Ontario, 2010. Erişim 5.12.2022, <https://ir.lib.uwo.ca/etd/62>.
- Sharma, Ravi. "What is Aristotle's 'Third Man' Argument Against the Forms?" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28 (2005): 123-160.

- Shields, Christopher. *Aristotle*. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2007.
- Studtman, Paul. "Aristotle's Early and Late Ontologies". *Philosophy Compass* 6 (7) (2011): 469-476.
- Vlastos, Gregory. *Platonic Studies*. Princeton: University Press, 1973.
- White, F.C. "Plato's Middle Dialogues and the Independence of Particulars". *The Philosophical Quarterly* 27-108 (July 1977): 193-213.



İbn Sînâ'nın Aristotelesçi Zaman Kavramını Yorumlaması*

Avicenna's Interpretation of the Aristotelian Concept of Time

Ahmet Alperen Can¹



*Bu makale 120K007 numaralı TÜBİTAK projesi kapsamında kaleme alınmıştır.

¹(Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: A.A.C. 0000-0002-4739-4217

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ahmet Alperen Can
İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

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

Başvuru/Submitted: 17.04.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:
04.06.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:
08.06.2023

Kabul/Accepted: 09.06.2023

Atf/Citation: Can, Ahmet Alperen. "İbn Sînâ'nın Aristotelesçi Zaman Kavramını Yorumlaması" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 58 (2023): 135-158.
<https://doi.org/10.26650/arc.1284749>

öz

Aristoteles, zamanı harekette açığa çıkan öncelik ile sonralıktan ve anın birimler hâlinde düşünülmesinden dolayı sayı olarak betimlemiştir. Bu bağlamda Peripatetik doğa felsefesinde zaman, hareketin sayılması çerçevesinde tartışılmıştır. Halbuki bu sistemde zaman sürekli, sayı süreksiz niceliktir. Dolayısıyla tanım cümlesindeki sayı kavramı; zamanın sayı olmasının nasıl anlaşılacağı, sayının bir sayıyı gerektirmesi ve çokluklarla ilişkili olması gibi hususlarda süreksizlik sorununu meydana getirmiştir. Nitekim Aristoteles, *sürekli* olması dolayısıyla zamanı, *sayılan* anlamında sayı kabul eder. Helenistik şârihler de zamanın sayı formunda betimlenmesinde, nicelikler arasında süreklilik ve süreksizlik geçişkenliğini çözmeye çalışmıştır. Bu makalenin ana iddiası, İbn Sînâ'nın zaman anlayışının, Aristotelesçi zaman kavrayışının yeniden yapılandırılmış versiyonu olduğudur. İbn Sînâ zamanı, nicelikler arasındaki sürekli-süreksiz ilişkisine karşı, öncelikle hem büyüklük hem de ölçü olarak tartışılabilen miktar kavramıyla kurar. İbn Sînâ'ya göre miktar sürekli olduğundan, zaman bizzat sürekli; sayı ise arazi biçimde zamana eklenir. Ayrıca, miktar olması bakımından zaman, sayan nefsi zorunlu kılmaz. Bu makale, İbn Sînâ'nın zaman kavramında gerçekleştirdiği yeniden yapılandırmasını; sayı, miktar, süreklilik ve göksel küreler üzerinden incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Zaman, hareket, sayı, miktar, süreklilik

ABSTRACT

Aristotle characterized time as a number because he considered the earlier, later, and now being units associated with motion. In this context, the present study investigates time within the Peripatetic natural philosophy and the framework of numbered motion. However, time is a continuous quantity in the system, while numbers are discontinuous. For this reason, the concept of numbers in the definition is seen to have created the problem of discontinuity regarding questions such as how to understand time as a number, the requirement of a counting soul and relation to plurality. In fact, Aristotle accepted time as number in the sense that it is counted because it is continuous. Hellenistic commentators also tried rationalization of time as a number. The basic claim of this article is that Avicenna's conception of time is a reconstructed version of the Aristotelian conceptualization of time. By distinguishing between the continuous and discontinuous relationships among quantities, Avicenna established time as a conceptualized quantity that can be considered both as a magnitude and a measure. Accordingly, Avicenna considered time itself is continuous due to magnitude being continuous, with numbers being added to time



as accidents. In addition, he considered time to not necessitate a counting soul in terms of magnitude. This article examines Avicenna's reconstruction of the concept of time through the use of number, magnitude, continuity, and celestial spheres.

Keywords: Time, motion, numbers, magnitude, continuity

EXTENDED ABSTRACT

Determining the similarities and differences that occurred between Avicenna and Aristotle is an important study method in the literature on the history of philosophy. In this context, Avicenna can be examined both as an Aristotelian and as an original philosopher by considering his *Kitâb al-Shifâ* [Book of Healing]. This is also true regarding Avicenna's view of time. Recent research on time has argued Avicenna to have defined time as a magnitude rather than a number. In particular, many texts are found to argue that Avicenna had established the nature of time based on the concept of magnitude. However, the concept of number also held a central position in his understanding of time. Therefore, the claim that Avicenna had perceived time solely as a magnitude is a challenging one. As a result, the concepts of magnitude, measure, and number as existed in Avicenna's understanding of time also need to be considered. Whether a hierarchical relationship exists between time as a magnitude and time as a number is also worth investigating.

While Aristotle had tried to determine the nature of time through its relation to movement, he also sought ways to think of it in terms of units. Aristotle depicted the concepts of priority and posteriority to symbolize the continuity of movement. However, the use of the concept of numbers in the definition of time created the problem of discontinuity regarding categories. In this context, Avicenna's way of constructing the concept of time can be interpreted as a restructuring by applying Aristotle's arguments to different contexts in order to eliminate the discontinuity.

Aristotle introduced the conceptualization of time as a continuously counted entity in order to resolve the problem of continuity for numbers with time. However, Avicenna did not include the idea that time is a number in the sense of being *counted* in his definition. Now was the understanding of time in Avicenna's philosophy built upon the concept of numbers. Avicenna is seen to have presented an ambivalent view of the concept of time, which he had based on the concepts of magnitude and numbers. According to the philosopher, however, the former is essential while the latter represents the accidental aspect of time. While numbers constitute one aspect of time, magnitude constitutes another more important aspect of time and is the cause of the qualities that time has.

Avicenna made many different arrangements regarding the concept of time. The most important of these was the interpretation of Aristotle's claim that there is no time when there is no soul counting through Avicenna's use of celestial spheres and circular motion. Time performs the act of measurement through the continuity provided by cyclical motion. Therefore, time does not require a counting soul in order to exist. The celestial sphere that is the cause of the existence of time moves because of the soul, and that same soul is the perfection of the form of the celestial

sphere. Although it does not have the same close causal relationship with the counting soul, the relationship Avicenna established between the soul and time can be understood in this manner.

In Avicenna's system, numbers are replaced by magnitude, thereby downplaying the emphasis that Aristotle and Hellenistic commentators had placed on time being a number in the sense of being counted. According to Avicenna, the attachment of a discontinuous quantity to a continuous quantity is bilaterally possible. In fact, time itself is continuous in terms of quantity. Consequently, motion encompasses both numbers and magnitude, both of which are referred to as time; however, numbers correspond to the accidental aspect of time, whereas magnitude denotes its quantity. The continuity of motion and time is ensured by celestial motion, thus enabling the measurement of other motions. Therefore, Avicenna's interpretation of the concept of time aimed to explain that attaching illusory discontinuities such as month, year, and day to time does not make it inherently discontinuous. Therefore, this study has examined the claim that adding a discontinuity to time does not make time discontinuous.

Giriş

Mitoloji, kozmogoni ve felsefi fragmanlarda farklı biçimlerde temas edilen zaman problemini Aristoteles (ö. M. Ö. 322), *Fizik* eserinde; hareket, sayı ve ölçü kavramlarıyla açıklamıştır. Ne var ki, Aristoteles'in "hareketin önceye ve sonraya göre sayısı"¹ olarak tanımladığı zamanı izah sırasında, nicelik anlayışı bağlamında süreklilik problemi belirmiş, bu problemler şârihler devrinde çözülmeye çalışılmıştır. Zamanın varlığını ispatlama ve mahiyetini ortaya koyabilme üzerine inşa edilen mesele, Helenistik şârihlerin ardından İbn Sînâ'da (ö. 1037) yeniden soruşturulmuştur.

Seleflerini panoramik olarak görebilen İbn Sînâ'nın eserleri, filozofun hangi istikâmete yöneldiğini ve sorunun içerdiği zorlukları nasıl aşmaya çalıştığını konuşmamızda teşvik edicidir. Üstelik, İbn Sînâ'nın zaman düşüncesi üzerine değişen ve gelişen ikincil literatürden de söz edilebilir. İbn Sînâ ve Aristoteles arasındaki süreklilikleri ve değişimleri tespit edebilmek, bu çalışmalarda araştırmacılara motivasyon kaynağı olmuştur. Sözelimi Shayegan, erken dönemde *eş-Şifâ*'yı dikkate alarak bir yönüyle Aristotelesçi, diğer yönüyle kendine özgü İbn Sînâ portresi çizer.² Literatürün geldiği noktada Jon McGinnis ve Andreas Lammer, İbn Sînâ'nın zamanı sayıdan ziyade büyüklük (*magnitude*) olarak tasavvur ettiğini ileri sürerler.³ Türkçe literatürde aynı iddianın gerekçelendirilerek öne sürüldüğünü söylemek zordur.⁴ Halbuki özellikle *eş-Şifâ: Fizik*'inde, İbn Sînâ'nın *zamanın mahiyetini miktar kavramından hareketle kurduğunu* öne sürebilmemize imkân tanıyacak pasajlar bulunmaktadır. Bununla birlikte filozofun zaman anlayışını, *sayı* kavramını merkeze alarak inceleyen görüş de yabana atılamaz.⁵ Zira İbn Sînâ'nın zaman tanımında "sayıdan miktara mutlak geçiş" yaptığına dair iddiayı, -en azından- *eş-Şifâ* külliyatı bütünüyle desteklemez. O hâlde, kaynakların imkân tanıdığı ölçüde İbn Sînâ'nın zaman anlayışını; büyüklük, ölçü ve sayı kavramlarından yola çıkmasına rağmen, zamanın *sayılan anlamında bir sayı* olduğuna dair ara önermelere ihtiyaç duymadan kurduğunu öne sürebiliriz. Bu durumda zaman için büyüklük ve sayı olmak arasında hiyerarşik bir niteliğin olup olmadığı soruşturmaya dahil edilmelidir. Şüphesiz, *sayı* ve *büyüklik (miktar)* terimleri arasında fark görülmemesi halinde en baştan sorun doğmayacaktır; ancak hem Aristoteles'in hem de İbn Sînâ'nın *Kategoriler*'de, iki kavramı ayırdığı dikkate alınır, zaman kavramının nasıl anlaşılması gerektiği bir muammaya dönüşebilir.⁶ *Kategoriler* ve *Fizik* arasındaki açıklamalarda zamana ilişkin farklı yaklaşımların temelleri, ilimlerin birbirlerinden konularıyla ayrılmasıyla bir

1 Aristoteles, *Physics*, çev. Roben Waterfield, (New York: Oxford University Press, 2008), 219b. Türkçe tercümesi için bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019).

2 Yegane Shayegan, "Avicenna on Time", Doktora Tezi, Harvard University, 1986.

3 Bkz. Jon McGinnis, "The Topology of Time: An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time" *The Modern Schoolman*, 81/1, (2003), 5-25; Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics* (Berlin: DeGruyter, 2018).

4 M. Dağ, İbn Sînâ'nın miktarı, zamanın sürekli olması sebebiyle sayılamayacağına, ölçülebileceğine dikkat çekmek için kullandığını düşünür. Bkz. Mehmet Dağ, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* c. XIX (1973), 105.

5 Âtîf İrâkî, *el-Felsefetü't-tabiiyye 'inde İbn Sînâ* (Kâhire: y.y., 1969), 232-259. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 291-314.

6 Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 4*20; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 115.

derece anlaşılabilir.⁷ Ancak problemin varlığını yadsıyacağımız ölçüde bir bakış açısı sunmaz. Bu doğrultuda mantık ve fizik, zamanı aynı yönlerden incelemeyiz. Buna rağmen zamanın, farklı kelimeler ile tanımlanması, eş-anlamlılık ya da bir meselenin farklı konular yönünden incelenmesi ile ifade edilmez, nitekim durum, gönderimlerinden kaynaklanan bir çelişki doğurur. Biz bu hususta, İbn Sînâ'nın zaman kavramını, zâtî olarak büyüklükle ve arazî olarak sayıyla ilişkilendirdiğini göstereceğiz. Hangi yorum biçimini benimsemiş olursak olalım, İbn Sînâ'nın *miktar* terimini daha sık ve fonksiyonel kullandığı yerlerde, "Aristoteles'i adım adım takip ettiğini ve tercih ettiği terminolojinin, doğa felsefesi projesi bakımından anlam taşımadığını" söylemek, filozofun maksadını göz ardı etmek anlamına gelecektir. Nihai aşamada, miktar ve sayı arasında İbn Sînâ'nın tercihlerini, zaman kavrayışında öne çıkan gerekçelerle düşünmek temkinli yaklaşmamızı sağlayabilir. Cevabını arayacağımız soru böylece belirlenebilir: İbn Sînâ'nın zamana ilişkin izahatı, Aristoteles'in *Kategoriler* ile *Fizik* metinleri arasında doğan gerilim bağlamında, terminoloji ve metodoloji yönünden bir tadil çabası olarak okunabilir mi? Bu sorunun cevabını, Aristoteles'in zaman anlayışını, İbn Sînâ'da eleştirel yaklaşıma konu edilen kısımlar özelinde ele alarak ortaya koymaya çalışabiliriz.

1. *Kategoriler* ve *Fizik* Bağlamında Aristoteles'te Zaman

Aristoteles'in tasarımı, ilkin zamanın mevcudiyetini, ardından mahiyetini belirlemek üzere iki aşamalıdır; ancak *Fizik*'te zamanın ispatı, açık-seçik görülmeyebilir. Nitekim İskender Afrodisî (3. yüzyıl) ve İbn Bâcce (ö. 1139) gibi filozoflar, Aristoteles'te zamanı, *zihnin var ettiği* şeklinde yorumlamışlardır.⁸ İbn Rüşd (ö. 1198) de zaman hususunda talebin yalnız onun mahiyetini bilmek olduğunu iddia eder; zira onun varlığı, kendiliğinden *apaçiktir*.⁹ Nesnelere intikal hareketlerinde beliren anlar, zamanın varlığını idrak etmeye çalıştığımız öncelik ve sonralık terimlerine odaklanmamızı gerektirir. Bu doğrultuda önceliğin ve sonralığın kendini cisimde göstermesi, zamanın bütünüyle insan zihninin bir üretimi olduğuna dair iddiaları tartışmalı kılar.

Aristoteles hareket, büyüklük ve zaman arasında irtibat kurar: Hareket büyüklükle, zaman da hareketle ilgilidir. Her türlü büyüklükte sıra dizimi vardır; dolayısıyla harekette de önceliğin ve sonralığın bulunması gerekir. "Zamanı nasıl anlarız?" sorusunun cevabı burada açığa çıkar: Hareketi, önce ve sonra cihetinden belirlediğimizde, zamanı anlarız. Harekette var olan önce ve sonra anlaşıldığında, zaman anlaşılabilir olur.¹⁰ *Zaman, önceye ve sonraya göre hareketin sayıdır*; ancak bu tanım cümlesindeki sayı, şu yargının refakatinde düşünülmelidir:

Öyleyse zaman, sayının bir türüdür. Ancak "sayı" iki anlamlıdır: Biz yalnız sayılan ve sayılabilir olanı değil; ayrıca onunla saydığımız şeyi de sayı olarak tanımlarız. Böylece, zaman sayılan anlamında sayıdır, onunla saydığımız şey anlamında değil.¹¹

7 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 163.

8 İbn Bâcce, *Şerhu's-simâ: Aristoteles'in Fizik Şerhi*, çev. Cahid Şenel, Abdussamed Taibi, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 64.

9 İbn Rüşd, *el-Cevâmi'fi'l-felsefe: Kitâbu's-Simâ'ü'l-tabî'i*, ed. Josep Puig; thk. A. Zimmermann, S. G. Nogales (Madrid: Instituto Hispano- Arabe de Cultura, 1983), 57.

10 Aristoteles, *Physics*, 219^a15-20.

11 Aristoteles, *Physics*, 219^b5-10.

Aristoteles'e göre zamanın sayı olması, *sayılan şey* anlamına tekabül eder ve bu yalnız *birimlerin* iliştiği bir durumdur. İbn Rüşd'e göre sayılan olma ile Aristoteles, zamanın *cinsini* belirlemiştir. Harekette bulunan önce ve sonra ise zamanın *faslını* oluşturur.¹² Ancak bu durumda, zamanın sayı olma hüviyeti zayıflar. Zira sayılabilen her nesnenin tanım cümlesinde sayılabilme özelliği dikkate alındığında, yargılarımızın çokluğu denetlenemez hale gelir. Diğer yandan problemi muhafaza eden şey, öncelik ve sonralık ilişkisidir.¹³ Hareketin önceliği ve sonralığı bağlamında sayılması, 'zaman' dediğimiz şeyin kendisidir. Burada nicelikler arasında geçişkenliğe kapı aralayan tanım cümlesinin sebep olduğu, her biri *sayı* ve *süreklilik* hususlarına temas eden üç sorundan söz edilebilir.

(i) Aristoteles, dilin hallerini ve varlığın yüklemelerini tetkik eden kategorileri, cevher-araz metafiziği üzerine inşa eder; yargı vermemiz, bu sistemde ifadeleri birbirine bağlamamızla ilişkilidir. Her yargımız bizi ya cevhere ya da araza denk gelen diğer kategorilere götürür. Tek başına kullanıldığında yalnızca "veri" sunabilen kategorik haller, birbirine bağlanabildikleri takdirde yargı bildirirler.¹⁴ Bir yargıda 'yüklemin zamanı' ile 'zamanın kendisi' arasında kategorilerin sıralanması aşamasında ayırım yapılır. *Zamanda-oluş (pôte)* ya da diğer deyişle *ne-zamanlık* olarak adlandırılan, tayin edilmiş vakit dilimini veren kategori, niceliğin bir türünün belirli dilimine işaret eder. Böylelikle *nicelik* kavrayışı hakkında düşünmek, Aristoteles'in sistemi açısından problemi açabilir: Her varlığa yüklenebilen, varlığın *zamanda oluşunu* bildirmemizi temelden sağlayan nicelik-zamanın (*khronos*) ne olduğunu belirlememiz gerekir. Zaman ve sayı arasındaki ilişki açıklanırken hangi probleme yol açtığını burada gösterebiliriz:

Kesintili nicelik mesela sayı ve sözcük (logos), sürekli olan ise örneğin doğru parçası, yüzey, cisim, bir de bunların dışında zaman ve yer var. [...] Genel olarak sayının kısımları için bir ortak sınır alınamaz, bunlar daima kesik kesik dururlar. O halde sayı kesintili niceliklerdendir.¹⁵

Zamanın sürekli olması geçmişin ve geleceğin birbirine temas etmesinden; sayının süreksizliği ise *birimlerle* düşünülmesinden kaynaklanır. Bununla birlikte Aristoteles, zamanı ve sayıyı *konuma sahip olmamak* cihetinden, aynı türden nicelikler arasında kabul eder. Ancak iki kavram arasındaki ortaklık, zaman probleminin tartışılmasında konu edilmez. Öyleyse zaman, sürekli niceliklerden tasavvur edilirken, süreksiz niceliklerden sayı ile nasıl tanımlanabilir? Dolayısıyla zaman kavramını sayı ile tanımlamanın gerekçelerini başka yerde aramamız gerekir.

Aristoteles'in sayı anlayışına ilişkin üç noktaya temas edebiliriz. Bu doğrultuda "Birim ile ölçülebilen çokluk" olarak tanımlanan sayının (*arithmos*), parçaları bölünmezdir. Sayı, çokluğa

12 İbn Rüşd, *Kitâbu's-Simâü't-tabi'i*, 60.

13 Aristoteles, öncelik ve sonralık ilişkisinin belirlenmesinde çeşitli durumlar sıralar: Bir cinsten ilk var olan veya başlangıç olması durumlarında; yalın ve doğal olarak, bir yerle ilişkisi yönünden ya da başlangıç noktasına konumu bakımından öncelik hâsıl olur. Bununla birlikte zaman, hareket, güç, diziliş, bilme, ifade, duyumsama, hâller, taşıyıcılık, imkân ve gerçeklik bakımından önce gelme türlerinden söz edilebilmektedir. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 1018^b9-1019^a14.

14 Aristoteles, *Kategoriler*, 1^a15-2^a4.

15 Aristoteles, *Kategoriler*, 4^b20.

ilişkin olsa bile bilkuvve sonsuz olduğu için çokluğu her durumda aşabilir.¹⁶ Aristoteles'e göre sayı, sürekliliğin inkârıyla ve her duyu organının konusu olabilen özel duyulurlar vasıtasıyla algılanır. Bu doğrultuda her duyu vasıtasıyla algılanabilen sayı için özel duyu organına ihtiyaç duyulmaz.¹⁷ Öyleyse zaman, sayı ve büyüklük arasındaki ilişki bu temeller üzerine inşa edilemez; nitekim hareket, çoklukla değil, büyüklükle ilişkilidir.

Birimler hâlinde düşünülen zamanda birlik, sayıdan ziyade niceliklerin ölçüsü (*metron*) olarak belirir. *Bir* ise herhangi şeyin doğasını ortaya çıkarmaz, nitekim o, hiçbir şeyin doğasını teşkil etmez. Bir ve çok arasında önemli bir zıtlık bulunur: Birlik bölünemez, çokluk bölünebilirdir.¹⁸ Aristoteles'in sayı anlayışıyla ilgili üçüncü niteliği, sayan ve sayılan irtibatında görebiliriz. Nitekim sayı, sayı olmak bakımından sayanı zorunlu kılar. Bu doğrultuda Ö. Güven'e göre Aristoteles, sayı anlayışında *özneyi merkeze koyan bir tutum* benimsemiştir.¹⁹ Böylece sayı, *süresiz, çoklukla irtibatlı ve saymayla açığa çıkan nicelik* olarak belirlenmiş olur. Aristoteles'in şablonunda zaman kavramı da ilk aşamada *birimin* iliştiği şey formunda belirir ve hareketin ortaya çıkardığı önceliği ve sonralığı açıklamada gerekçe olarak kullanılır:

(...) zaman, saydığımız şey anlamında sayı değil, ancak **sayılan anlamında** sayıdır. Çünkü ânlar farklıdır, bu sayı türünde her zaman önce, sonradan farklı belirir. Fakat yüz atın sayısı ile yüz insanın sayısı aynıdır; ama sayının nesnelere –atlar ve insanlar– farklıdır. Dahası, bir ve aynı hareketin tekrerrüt etmesinin mümkün olması gibi zaman da tekrerrüt edebilir: Sözelimi, bir yıl veya ilkbahar ya da sonbahar.²⁰

Aristoteles, zamanı bir yandan yenilenme hâlinde, diğer yandan sürekli aynı nesneyi sayan olarak tasavvur eder. Zaman süreklilikten ona süresiz sayının ilişmesi nasıl çözümlenebilir? Zamanın “sayılan şey” anlamında sayı olduğuna ilişkin yukarıdaki pasajın şerhinde Filoponus (ö. 570), *zamanın sayma anlamında değil, önce ve sonraya göre sayılmış olan hareketin sayısı olduğunu* vurgular. Bu doğrultuda zaman, sayının kendisi değildir.²¹ Filoponus, zaman ile sayı arasındaki ilişkide kademeyi derinleştirmiştir: Böylece zaman, “hareketin sayısının sayısı” olarak görülebilir. Nitekim gün, ay, yıl gibi veriler de buna olanak tanır. Bu izah modelinin getireceği zorluk ise sayma ve ölçme fiillerinin, *sürekli olanla* ilişkisinden kaynaklanır. *Sayılan şey ve sayılmış olanın sayısı* şeklinde kurulan problemde kategorik düzlemde fizığe geçişte anlam zorlukları doğuran gerilime karşı Kindî, (ö. 866) *zamanın sürekli sayılan* olduğunu iddia etmiştir.²² Fârâbî (ö. 950) de zamanın, aklın “hareketlinin varlığını *saymak ve ölçmek* için saydığı *sayım*” olduğunu öne sürer.²³

16 Aristoteles, *Physics*, 207^b5-15.

17 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 425^a14-25.

18 Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1053^b3, 1054^a9, 1054^a20.

19 Özgüç Güven, “Aristoteles'in Sayı Anlayışı”, *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi* 34 (2017), 384.

20 Aristoteles, *Physics*, 220^b10.

21 John Philoponus, *On Aristotle Physics 4.10-14*, çev. Sarah Broadie (Great Britain: Bloomsbury, 2011), 718, 1-15; 722, 1-30.

22 Kindî, “Beş Terim Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 293.

23 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015), 20.

(ii) Aristoteles'in *sayılan şey* anlamında zaman anlayışını, *büyüklik* ve *ölçüm* kavramlarını dâhil ederek yeniden ele alabiliriz. Aristoteles, nicelikleri sayılabilme ve ölçülebilme durumlarına göre tasnif eder:

Bir nicelik, eğer sayılabilirse çokluk, [*plethos*] ölçülebilirse büyüktür [*megethos*]. “Çokluk” sürekli olmayan parçalara, “büyüklik” ise sürekli olanlara bölünebilene denir. [...] İlineksel olarak “niceliksel” denenenlerin bazıları tıpkı “kültürlü” ve “beyaz”ın birer nicelik olması gibidir, aslında niceliksel olan onları taşıyan şeydir; bazıları ise hareket ve zaman gibi, nitekim bunlara, halleri oldukları şeyler bölünür olduğundan, niceliksel ve sürekli denir.²⁴

Sürekli ya da süreksiz, bütün nicelikler tabiatı gereği bölünebilirdir; ancak durumları, sayılabilme ve ölçülebilme özelliklerine göre değişir. Sayıldığı takdirde *çokluk*; ölçülebildiği takdirde *büyüklik*tür. Çokluk, süreksiz parçalara, büyüklik ise sürekli parçalara bölünebilir. **Sayı**nın birimlerle ölçülebilene **çoklukla** tanımlandığı düzlemde, **zaman** da **sayı** teriminden dolayı çoklukla ilişkilendirilmiş olacaktır. Bununla birlikte zaman **süreklilikle** nitelendirilmiş, **büyüklikle** temellendirilmişti. Şu hâlde zamanın, süreklilik ve büyüklikle ne tür bir ilişki içerisinde olduğunun da araştırılması gerekir. **Sürekli** olmaları bakımından **büyüklik, hareket** ve **zaman** eştir:

Herhangi hareketin bir başlama ve bitiş noktası olduğundan ve her büyüklik sürekli olduğundan, hareket büyüklüğün doğasını izler. Büyüklik sürekli olduğu için hareket de öyledir; ve hareket sürekli olduğu için zaman da öyledir. Hareketin miktarına [*amount*] her koşulda, geçmiş görünen zamanın miktarı tekabül eder.²⁵

Hareket, büyüklüğü (*megethos*), zaman hareketi izlediği için süreklidir (*sünekeheia*). Birbirleriyle ilişkileri, büyüklükteki önceliğin ve sonralığın, harekette bulunmasıyla açığa çıkar. Hareket büyüklüğü izler, zaman da harekete bağlı olduğundan, harekete ait öncelik ve sonralık zamanın geçtiğini anlamamızı sağlar. Hareketin büyüklükle, zamanın hareketle ilişkisi; zamanı, büyüklük dolayısıyla sürekli kılar. Ancak hareketin önceliğinin ve sonralığının, kendini ân'da göstermesi, bizi zamanı birimler şeklinde düşünmek zorunda bırakır mı? Bu meyanda zamanın bir yandan “çokluklarla ilişkili sayı”, diğer yandan “büyüklikle ilişkili ölçüm” ile nitelendirilmesi, çözülmesi gereken bir sorun doğurabilir. İbn Sînâ'nın perspektifinde bu sorunun çözüm mecrası, zamanın sürekliliğiyle ilgili izahlarıdır. Farklı nicelikler olarak değerlendirilen zaman ve sayı arasındaki geçişkenlikte ortaya çıkan süreklilik sorunu, zamana, sayısallığın arazlarının ilişip ilişmediğini belirlememize olanak tanır.

(iii) Aristoteles'in tartışmalara konu edilen *sayılan şey* zaman kavrayışında üçüncü aşama; *ölçü, sayılan şey, zamanın kaynağı olarak göksel küreler ve sayan nefis* anlayışları doğrultusunda şekillenmektedir. Mesele kendini öncelikle *Fizik* eserinde gösterir:

24 Aristoteles, *Metafizik*, 1020^a7-30. Köşeli parantezler bize aittir.

25 Aristoteles, *Physics*, 219^a10-15.

Nefs olmadığında, zamanın olup olmayacağı merâk edilebilir: Eğer saymayı gerçekleştirecek herhangi bir şeyin varlığı imkânsızsa, sayılabilir şeyin varlığı da imkânsızdır; neticede sayı olarak bu şey de olamayacaktır (zira sayı ya sayılandır ya da sayılabilir). Şâyet nefis (ve bilhassa nefsin akıl kısmı) dışında hiçbir şey sayamıyorsa, nefis olmadığında zamanın olması imkânsızdır. Zaman, nefsten bağımsız bir şekilde hareketin var olmasının mümkün olması gibi olduğunda başka.²⁶

Şu hâlde sayı, *sayan nefis* olmadan var olmayacağına göre, zaman sayı olmak bakımından yalnız insan zihninin bir ürünü müdür? Aristoteles'in zaman kavrayışında deneyimlerimizden hareket ettiğine ilişkin Lear'ın yorumu bu şekilde anlaşılabilir.²⁷ Ross, Aristoteles'te nefis yokken zamanın mevcut olmadığı iddiasını muğlak bulur. Ona göre sayacak bir insan olmadığında, hareketin sayılabilir cephesi ortadan kalkmış olacaktır.²⁸ Benzer şerh, İskender Afrodisi'ye nispetle İbn Bâcce'de de şu şekilde yer alır:

Biz zamani, hayal gücüne sahip olmasından (*mütebayyil*) değil, sadece insanın akıllı olmasından dolayı var kıldığı bir şey olduğunu söylemiyoruz. Söz konusu kuşlar hayal gücüne sahip olmaları sebebiyle bir miktar bilinç elde ederler. İnsan, hayal gücüne sahip olmak bakımından onlarla ortak olmakla beraber, düşünce kuvvetine sahip olmasından dolayı kuşlardan ayrılır.²⁹

İbn Bâcce'nin, Aristoteles'in ruh ve zaman arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu kanaatleri yorumlama biçimi, zamanın insan zihninin ürünü olduğuna yöneliktir. Diğer canlılar hayal gücüne sahip olsa bile, deneyimlenen bilinç üzerine düşünebilme yetisi yalnız insanda bulunur. Bu anlamda, klasik okuma biçimine göre Aristoteles'in zaman kavramı, insanla doğrudan ilişkilendirilmiştir. Ancak Aristoteles, sayılan olma ve zamanın varlığı arasındaki bağıntıya, farklı bir açıdan yaklaşma imkânı sunar. Nitekim zamanın, -tıpkı nefisten bağımsız hareketin var olabilmesi gibi- nefisten bağımsız varlığa gelebileceğini, maksatsız şekilde gündeme getirilmemiş olsa gerekir. İbn Rüşd de bu doğrultuda zamanın, tanımı dolayısıyla *nefsin fiili olduğunu*, ancak bir yönden de nefsin dışında bulunan bir şey olduğunu vurgulamaktadır.³⁰ Bunu farklı cephelerden, sayılabilir olma niteliği üzerinden araştırmamız gerekir.

Yer değiştirme hareketinde mekân, öncelik-sonralık ilişkisi kurulabildiği için sayılabilir; sayma işlemini yapmamızı sağlayan şey, öncesi ve sonrası ile takip edebildiğimiz, yer değiştiren nesneyi izleyen ândır.³¹ Bu bağlamda Aristoteles'e göre zaman hareketi, ân da bir mekândan başka mekâna intikal eden nesneyi takip eder. Yer değiştirmiş nesne üzerinden harekette var olan önce ve sonra açığa çıkar. Öncenin ve sonranın sayılabilir olması ile ân'ın varlığı anlaşılabilir olur. Ân,

26 Aristoteles, *Physics*, 223^a25.

27 Jonathan Lear, *Aristoteles: Anlama Arzusu*, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İlkur Urkun Kelso (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 106.

28 David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kılbalcı Yayıncılık, 2011), 150.

29 İbn Bâcce, *Şerbu's-Sima: Aristoteles'in Fizik Şerhi*, 65.

30 İbn Rüşd, *Kitâbu's-Simâ'ü't-tabî'i*, 62-63.

31 Aristoteles, *Physics*, 219^b25.

zaman olmadan, zaman da ân olmadan var olamaz. Zamanın sürekliliği ân vasıtası ile kurulur ve *zaman ân yönünden bilinir*. Bu ilişki biçimine rağmen, ân'ın zamanın parçası olmaması, nokta ve çizgi arasındaki irtibatla örneklendirilir. Yani *ân, sınır olması bakımından zamanın arazı olur, vehmîdir ve bilkuvve böler*.³² Simplikius (ö. 560) probleme şöyle yaklaşır: Birimlerin tekrar etmesi sayılar bütünü oluşturduğu gibi, ân da zamanı oluşturur. Ân, önce ile sonra arasındaki 'aralıklara' işaret eder, tekrarı ile zamanı yaratır.³³

Ân, sayının birim olmasından farklı olarak geçmiş ve gelecek parçalarıyla temas içerisindedir, birimin sayıları oluşturmasından ayırır. Diğer yandan ân nasıl ki, zamanın içinde olup zamanın parçası değilse, zaman da sayı olup bizatihi sayının kendisi değildir.³⁴ Böylece, şu sorulabilir: Şayet, zamanı üreten hareketli nesne ile öncelik ve sonralık ilişkisinde beliren ânın tekrarı ise hareketler arasında oluşan öncelik ve sonralık ilişkisi mevcut olduğunda, zaman nefsin onu saymasına muhtaç mıdır?

Aristoteles'in *sayan nefis* ve zaman arasında kurduğu ilişkiyi, ölçme kavramıyla düşünerek zamanın varlığını *vehmî anlardan* hareketle düşünmeyecek bir zemin kurabiliriz. Zira belirli yönlerden *büyüklik* ve *ölçü* ile irtibatlı gözükken zamanın nesnel tasavvuruna dair bir yaklaşım, çözümlenmeyi derinleştirmemizi sağlayabilir. Ölçme düşüncesiyle ilgili, filozof şöyle söyler:

Ölçü, ölçülenle daima aynı cinstendir, zira büyüklüklerin ölçüsü büyüklüktür ve tek teklerde uzunluğunki uzunluk, genişliğinki genişlik, anlamlı seslerinki anlamlı sesler, ağırlığinki ağırlık ve birimlerinki birim. Bunu oturtmak lazım, ama "sayılarinki de sayılar" diyecek kadar ileri gitmeden...³⁵

Filozofun ortaya koyduğu nispet ilişkisine bir şey, *cinstesiyle* ölçülür. Hareket başka hareketle, büyüklükler başka büyüklüklerle ölçülür. Bu aşamada, hareket ve zaman arasındaki ilişkiyi, birbirlerince belirlenmeleri açısından gözden geçirmek gerekir: "Yalnız zamanla hareketi ölçmeyiz, ayrıca hareketle zamanı da ölçeriz, zira birbirleri tarafından belirlenirler; zaman, hareketin sayısı olması anlamında hareketi belirler; hareket de zaman için aynısını yapar."³⁶

Zaman hareketi ölçerken, hareket de zamanı ölçmektedir. Hareketin ve zamanın cins bakımından eşit olduğu, nispet ile ölçme üzerinden belirlendiği görülür. Böylece "hareketin zamanı, zamanın hareketi ölçtüğü" yargısını, zamanın varlığını *sayan nefsin* bulunmasına bağlayan önermeyle birlikte düşündüğümüzde, *sayan nefsten* müstağni zamandan söz edebileceğimiz bir düzlem kurulabilir. Bu anlamda ölçme, büyüklükle ilişkili olduğundan sayının, sayanı gerektirmesinden farklı olmalıdır. Dolayısıyla sayan ile sayılan birbirini var edeceğinden, zamanın varlığını sadece sayan nefisle sınırlandırmak çelişkili bir düşünce gibi görünmektedir. Ayrıca sayan nefsin yani insanın olmadığı bir düzlemde, zaman olmayacağı için, hareketler arasında

32 Aristoteles, *Physics*, 219^b20, 220^a20, 222^a10.

33 Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5 and 10-14*, çev. J. O. Urmson (Great Britain: Bloomsbury, 1992), 726, 1.

34 Aristoteles, *Physics*, 220^a5.

35 Aristoteles, *Metafizik*, 1053^a24.

36 Aristoteles, *Physics*, 220^b15.

nispetle ölçme, yani öncelik ve sonralık meydana gelme durumu da söz konusu olamayacaktır. Ancak yukarıda hareketin zamanı, zamanın da hareketi ölçtüğünü ileri sürmüş ve böyle temellendirmiştik.

Karşılıklı ölçme ilişkisi, göksel küreler ve zaman arasındaki ilişkide ileri noktasına ulaşır. Zira Aristoteles'e göre hareketler, gök kürenin hareketinin sürmesine bağlıdır ve zaman sürekli gök küresinin hareketini sayar:

Hareket bile yalın ve en hızlı olanla ölçülür; çünkü en az süre alan bu. Bu yüzden de gökbiliminde de bu gibi bir şey ilke ve ölçüdür; zira gök cisimlerinin hareketinin tektip ve en hızlı olduğu farz edilir ve diğer hareketler ona kıyasla ayırt edilirler.³⁷

Aristoteles'in *Metafizik*'teki iddialarında, hareketin ölçüm malzemesi en hızlı hareket olarak gündeme getirilmektedir. Aynı şekilde *Fizik*'te de gök küresi hareketine devam ettiği süreç, hareketin öncesi ve sonrası, hareketler tarafından nispet dâhilinde ölçülecektir.³⁸ Dolayısıyla insandan bağımsız bir hareket ortaya çıkmış, yine insandan bağımsız bir şekilde, diğer bir hareket tarafından ölçülmüştür. *Fizik*'te "sayan nefsin varlığı olmadığında, zamanın bulunmadığı" yargısındaki sayan nefs anlayışını insandan bağımsız düşünmek, muammayı ortadan kaldıracak malzemelerle desteklene bile, en azından *Fizik*'in ilgili pasajı, hareketlerin birbirini ölçmesi ve zamanın kaynağı meselesini yadsımış gözükür. İbn Rüşd hareket tarafından ölçülmesinin, zamanın arazî yönü olduğunu bildirir. Zamanın zâtî yönü ise hareketin sayısı olmasıdır.³⁹ Zaman ve hareket arasındaki korelasyonun netleşmesi yönünden İbn Rüşd'ün; zamanı, hareket olmaksızın düşünemediğimiz hâlde hareketi, zaman olmadan tasavvur edebildiğimize yönelik şerhi, Aristoteles'in bu konudaki pozisyonunu netleştirmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla Aristoteles'te göksel kürelerin hareketinin, hareketin başlangıcı olması ve bütün hareket ölçümleri için kaide hâline gelmesi dolayısıyla insandan bağımsız zamanın var olduğuna yönelik iddia aşırı yorum olabilir. Maksudumuz İbn Sînâ'nın zaman tasavvuruna zemin hazırlamak olduğu için, Aristoteles'te ima düzeyinde kalan bu kanaatle yetinelim.

2. İbn Sînâ'da Zaman: İmkân ve Büyüklük

İbn Sînâ'nın zaman problemine yaklaşımında öncelikli amacı, zamanın miktar ve sayı olmak üzere iki farklı yönünü belirginleştirmektir. İbn Sînâ, zamanın zâtî yönü olarak *miktarlığını* kastetmektedir, *sayı* olması ise zamanın arazî yönüdür. Daha önce zikrettiğimiz, İbn Rüşd'ün zamanın zâtî (*sayı*) ve arazî (*ölçme*) yönlerine dair ayırımının, filozofun İbn Sînâ'dan ayrışarak elde ettiği bir pozisyon olduğu görülmektedir. Zamanın zâtî yönünü belirlemek, İbn Sînâ'nın temel motivasyonudur.

Aristoteles'in zaman anlayışında üç aşamada ele aldığımız soru işaretleri, İbn Sînâ'da aynıyla karşılık bulmamış, öncelikle meselenin soruşturulma tarzı değişmiştir. Zira İbn Sînâ, zamanın

37 Aristoteles, *Metafizik*, 1053^a8.

38 Aristoteles, *Physics*, 223^a34.

39 İbn Rüşd, *Kitâbu's-Simâ'ü't-tabi'i*, 64-65.

40 İbn Rüşd, *Kitâbu's-Simâ'ü't-tabi'i*, 59.

miktarlık mahiyetini gösterirken, aynı şekilde onun varlığını açığa çıkarır ve problemin müphem yönlerini çözümler.⁴¹ İbn Sînâ'nın yöntemi, tartışmaya ilâve ettiği *imkân* kavramının neticesinde belirmiş ve problemin terminolojisine dâhil ettiği bu kavram, onun özgün yanı olarak ortaya çıkmıştır.⁴² Ayrıca, İbn Sînâ öncesinde zamanın mahiyetini göstermek üzere *hız*, *mesafe* ve *imkân* kavramları bağını içerisinde kullanılmamıştır.⁴³ Zamanın ispatlanmasında dayanak noktaları; hareketlerin miktarları arasındaki farklılık, zamanın nefse taalluk etmesi ve hareketin levâhıkı olması cihetinden zamanın sonlu ya da sonsuz olup olmadığı soruşturmalıdır.⁴⁴

İbn Sînâ, açık kabul ettiği bir *imkân*'ın varlığı üzerinden zamanın mahiyetini incelemeye koyulur: İki hareketlinin aynı anda harekete başladığı durumda süratlerinin farklılığı dolayısıyla biri diğerine nispetle az veya çok mesafe kat edebilir. Dolayısıyla, süratlinin ulaştığı; ancak daha yavaşın ulaşmadığı bir mesafede, hareketler arasında değişikliğin ortaya çıkardığı fark gündeme gelir. İbn Sînâ, hareketteki süratleri hesaba katarak üç imkânın daha varlığını zikreder.⁴⁵ Aynı maksatla çeşitli koşulları göz önüne alabilir, hızlı veya daha az durağanlığın bulunduğu hareketle, daha uzun mesafeyi kat etme ya da yavaş veya daha çok durağanlığın bulunduğu hareketle daha kısa mesafeyi kat etme gibi durumlar elde edebiliriz.

İbn Sînâ'nın zamanın mahiyetini gösterme biçimi, Aristoteles'te farklı bağlamda bir dizi argüman olarak sunulmuştur. Aristoteles *Fizik*'te, farklı mesafelerde ve hızlarda **sürati fazla** olanın, az olana nispetle eşit mesafeyi daha çabuk kat etmesinin zorunlu olduğunu öne sürerken, *Gökyüzü Üzerine*'de nesnelere **hacimlerinin** farklı süratlere, zaman bakımından birbirinden farklı hareket edebileceklerine imkân tanıdığına odaklanır.⁴⁶ İbn Sînâ, Aristoteles'in bu varsayımlarına, imkân kavramını dahil ederek zamanın mahiyetini göstermek üzere argümanı yeniden kurmuştur.

İbn Sînâ, hareketlerin başlangıcı ve bitişi arasında, sınırlı imkânların mevcut olduğunu açığa çıkarmakla kalmaz, niteliklerini de belirler. Bu imkân bölünebilirdir ve bölünebilir olanın *miktarı* olur. Hareketlerin gerçekleşme imkânı, mesafenin ve kendine ilişkin miktarın bulunmasını

41 Fahreddin er-Râzî'ye göre, İbn Sînâ'da zaman, *bedibi* olarak bilinir ve mesafedeki hareket imkânları, zamanın varlığını gösterir; *hareketin miktarı* olması bakımından, zamana mahsus hakikati kanıtlamaya çalışır. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, c. I, nşr. Muhammed Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), 655. McGinnis, İbn Sînâ'nın zamanın varlığından mahiyetine doğru ilerlediğini iddia eder. Jon McGinnis, "Time and Time Again, A Study of Aristotle and Ibn Sînâ's Temporal Theories", Doktora Tezi, Philadelphia University, 1999, 210. Lammer ise McGinnis'in aksine, İbn Sînâ'nın zamanın mahiyetini incelemesinin, zamanın varlığını açığa çıkardığını iddia eder. Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 431.

42 Alaâddin Muhammed, *Tasavvuru İbn Sînâ li'z-zamân ve usûlihi'l-Yunânîyye* (İskenderiye: Dâr'ül-Vefâ li'dünyâ el-tibâ ve'l-neşr, 2003), 294.

43 Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 432.

44 Âtîf İrakî, *el-Felsefetu'l-tabiiyye 'inde İbn Sînâ*, 233.

45 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: es-Simâ'ü't-tabii'î*, nşr. Saîd Zâyid, İbrâhim Medkûr (Kahire: el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfe, 1983), 155. Türkçe tercümesi için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 198. İbn Sînâ *en-Necât*'ta da hareketi, hızı ve mesafeyi dikkate alarak çeşitli varsayımlarda bulunur. Bkz: İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 120.

46 Aristoteles, *Physics*, 232^a20-233^a10; Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013), 274^a5.

gerektirir. Bu miktar kendiliğinden var olamaz.⁴⁷ İbn Sînâ, miktarın nesnesinin ne olduğunu şöyle izah eder: “Böylece, sâbit olmayan durumun miktarı olması kalır ki, o; bir mekândan diğer mekâna ya da ikisi arasında konumsal hareket gerçekleşen mesafenin bulunduğu bir konumdan diğer konuma harekettir. Zaman olarak isimlendirdiğimiz budur.”⁴⁸

İbn Sînâ'ya göre *zaman*, *mekân ve konum değiştirme hareketinin miktarıdır*. Mesafe kavramına yapılan vurgu, Aristoteles'in zaman tanımının detaylandırılmasıdır. Hareketin önce ve sonra gelene bölünmesi, mesafede gerçekleşir. Harekette önce ve sonra gelenler birlikte bulunamazken, mesafedekiler bir arada bulunabilir. İbn Sînâ, hareketin; önce ve sonra gerçekleşmesi ile mesafe bakımından önceye ve sonraya bölünmesi arasındaki farka dikkat çeker:

Öyleyse, harekette önce ve sonra gelmeye, -mesafe için değil- hareket için olma bakımından ilişen bir hususiyet mevcuttur. [Önce ve sonra gelme] hareketle sayılmış iki şey olur. [Bu] hareket, kısımları vasıtasıyla önceyi ve sonrayı sayar; ve bu yüzden mesafede önceye ve sonraya sahip olması bakımından hareketin bir **sayısı**, bir de mesafenin büyüklüğüne paralel belirli bir **büyüklüğü** vardır. Zaman, bu sayı ya da büyüklüktür.⁴⁹

İbn Sînâ, **aded** ile **miktar** kavramlarını birlikte kullanırken iki kavram arasında açıkça ayırım yapar. Zaman problemini *miktar* üzerinden kursa bile, *sayı* da probleme ilâve edilerek önemli bir pozisyonda kullanılır. Dolayısıyla *eş-Şifâ: Fizik*'te, İbn Sînâ'nın ikircikli yapı ortaya koyduğu çıkarımı yapılabilir. Bu bağlamda hareketin mesafede öncenin ve sonranın gerçekleşmesi sebebiyle sayısı (*aded*) ve mesafenin miktarına paralel *miktarı* olur. *Zaman; mesafede önce ve sonraya bölündüğünde hareketin sayısı, mesafedeki büyüklüğüdür*. İbn Sînâ, fonksiyonu itibariyle sayı ve miktar arasında ayırım yapar ve miktar kavramı, sayıya göre öncelikli gözükür.

İbn Sînâ'nın kavram tercihlerinde iki noktaya temas edilebilir. İshak b. Huneyn'in *Fizik* tercümesi cihetinden yaklaştığımızda, Aristoteles'in Eski Yunanca ölçü (*metron*) ve büyüklük (*megethos*) kavramları, Arapçaya *miktar*, sayı (*arithmos*) kavramı ise *aded* olarak tercüme edilmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın zaman düşüncesinde *ölçü* ya da *büyüklik* terimine hangi pozisyonlarda yer vermiş olduğu tartışılması gereken hususlar arasında yer alır.

İbn Sînâ'da sayı teriminin arka plana itilmesinin emarelerinden diğeri, *eş-Şifâ: Fizik* hâricindeki kimi eserlerinde *aded* terimini kullanmayı bırakmış olmasıdır, örneğin *Uyûnü'l-hikme*'de *zaman, hareketin önce ve sonra yönünden miktarıdır*.⁵¹ Bununla birlikte, terminolojik yaklaşım, sayıdan miktara radikal geçiş iddialarını bütünüyle desteklemez; zira *et-Ta'likât*'ta görüldüğü üzere tanım cümlesinde yalnızca *aded* terimini kullandığı da olmuştur.⁵² *eş-Şifâ: Fizik*'te *miktar* ve *sayı* kavramlarını birlikte kullanan İbn Sînâ'nın açıklamalarını, Aristoteles'in tasavvuruna karşı

47 İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: es-Simâü't-tabî'i*, 155-156; İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: Fizik*, 199.

48 İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: es-Simâü't-tabî'i*, 156; İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: Fizik*, 200.

49 İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: es-Simâü't-tabî'i*, 157; İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: Fizik*, 200.

50 Aristoteles, *et-Tabî'a*, çev. İshak b. Huneyn, haz. Abdurrahman Bedevî (Mısır: y.y., 1974), 219^a12, 219^b5, 220^b15.

51 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, haz. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1980), 28.

52 İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'likât*, nşr. H. M. el-Âbîdî (Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1981), 167.

temkinli yaklaştığını iddia ettiğimiz ve *sayılan şey, ân, nicelik, süreklilik* ile *zamanın sayana muhtaç olması* gibi hususlar üzerinden değerlendirebiliriz.

(i) Sürekli sayılan anlamında zaman anlayışı, sayı ve zaman arasında süreklilik problemini çözüme kavuşturmak için öne sürülmüş olmasına rağmen, İbn Sînâ, zamanın sayılan anlamında bir sayı olduğu düşüncesini, tanım cümlesine ilâve ederek kullanmaz. Nitekim İbn Sînâ'da zaman problemi, sayı kavramı üzerinden kurulmaz. Bu durumda, İbn Sînâ'nın sayı ve miktar kavramlarını kullanırken, nerelerde seleflerinden ayrıştığına veya onların teorilerini nerelerde ayrıntılı hale getirdiğine bakmamız yerinde olur.

İbn Sînâ'ya göre zamanın sayılabilir yönü mevcuttur. Önce gelen ve sonra gelen parçalarıyla zaman, çizginin parçaları gibi bölünme özelliğine sahiptir. Zamanın sayılan şey olma yönünü İbn Sînâ şöyle temellendirir:

Öncelik ile sonralık zamanın parçasıdır ve onun her parçası bir çizginin sınırları gibi bölünebilir olduğundan 'ân' birlik için, birlik de saymak için uygundur. Bu yüzden ân, noktanın saydığı yön bakımından sayar ve bölünmez; hareket, mesafe nedeniyle önceyi ve sonrayı yaparak zamanı sayar. Hareketin miktarı ile önce ve sonra gelen şeyin sayısını oluşturur. Bu sebeple hareket, zamanın sayısını -ki o, önce gelen ve sonra gelendir- var ederek zamanı sayar; zaman hareketi, hareketin sayısının kendisi olması itibarıyla sayar.⁵³

Bu bağlamda "ân" birliktir ve zamanı, noktanın çizgiyi saydığı gibi, zamana bölünme ârız olmaksızın sayar. İbn Sînâ, hareketin zamanı sayması üzerinden, zamanı sayılan (*ma'dûd*) kılar. Hareketin zamanı sayması, mesafe vasıtası ile önce ve sonra gelenin bulunması yönündendir. Zamanın hareketi sayması ise hareketin, sayının kendi zâtı olması yönünden gerçekleşir.⁵⁴ İbn Sînâ zaman için *sürekli sayılan sayı* vurgusu yapmaz ya da bu terkipli tanım cümlesi vermez. Hareket zamanı saydığı için *sayılmış olanın sayısı* olarak şerh edilen tanım, İbn Sînâ'da *sayan ve sayılan şey* formunda gün yüzüne çıkar. Şu hâlde, zamanı yalnızca *sayılan şey* olarak tanımlamak mümkün müdür?

Karşılıklı belirlenme, ölçme ve sayma ilişkisi, yalnız İbn Sînâ'nın öne sürdüğü bir fikir değildir; ancak *sayılma* fiilini, tanımdaki sayı terimini açmak için kullanmaması önemlidir. Problemin tartışıldığı çoğu metinde karşımıza çıkan bu gerilim çözücü ara önermenin İbn Sînâ'da olmaması da anlamlıdır. Nitekim İbn Sînâ'da *sayma* ve *ölçme* fiilleri arasında hiyerarşi kurulur. Aristoteles'te saymanın yerini, İbn Sînâ'da ölçme alır. *Sayılan olma* durumunu tanım cümlesinde kullanmanın kıymetini bir örnek üzerinden tartışır. Bir grup insan on kişi ise, on olmalarının sebebi, var olmalarıdır. "On olmaları", varlıkları vasıtasıyla ve "on olmaklık" insanı mevcut kılmaz, sayılanlardan, sayı sahibi olanlardan kılar:

Nefs, insanı saydığında, sayılmış olan şey insanların doğası değildir; ama örneğin insanların ayrıntı doğasının beraberinde getirdiği "on olmak"lıktır. Bu yüzden nefis,

53 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: es-Simâ'ü't-tabî'i*, 164-165; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, 212.

54 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: es-Simâ'ü't-tabî'i*, 165; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, 211-212.

insanlar ile onluğu sayar; benzer şekilde hareket de zamanı mezkûr anlamda sayar. Şâyet hareket, bir mesafede üretilen önceliğin ve sonralığın sınırlarını yaparak var olmasaydı, zaman için bir sayı bulunmazdı. Ancak zaman hareketi ölçer, hareket zamanı ölçer. Zaman, hareketi iki yönden ölçer: Bunlardan ilki, hareketi ölçü sahibi yaparak ölçmesidir; ikincisi hareketi, ölçüsünün niceliğini göstererek ölçmesidir. Hareket zamanı, zamanda bulunan önce ve sonra parçaları vasıtasıyla onun ölçüsünü belirleyerek ölçer. Bu iki durum arasında bir fark vardır. Ölçüyü belirlemek bazen ölçenin, ölçüleni belirlemesi gibi olur ve örneğin, bazen de ölçülenin ölçeni belirlemesi gibi olur.⁵⁵

Sayı ve miktar arasındaki ayrımı derinleştiren İbn Sînâ, “sayılan şey” olmanın, zamanın tabiatını göstermediğini öne sürer. Nitekim zamanın sayı olması, büyüklüğün sayı sahibi olması şeklinde anlaşılmaktadır. Aynı doğrultuda hareketin zamanı ölçmesi, hareketin kendisinde “önce ve sonra gelme” bulunması dolayısıyla büyüklüğüne göre ölçmesidir. İki biçim arasında ayrım vardır: Birinde mesafe hareketin miktarını, diğesinde hareket mesafenin miktarını gösterir. İlkinin örneği “iki fersahlık seyahat”, diğerininki “bir atımlık mesafe”dir. İki fersahlık seyahat dendiğinde, zamanın birimleştirilmesi söz konusu olur. Diğer yandan bir atımlık mesafede ise hareketin mesafeye nispetle ölçüsü gündeme getirilir. İbn Sînâ'nın bu örneği, Aristoteles'in; büyüklük, hareket ve zaman arasındaki süreklilik korelasyonu üzerinden, *hareket ile zamanın miktarının örtüşmesi* düşüncesiyle paralel düşünülebilir. Nitekim oradaki *büyüklik*, İbn Sînâ'da *mesafe* olarak gündeme getirilmiştir, *sayının* yerini ise *büyüklik/ölçü* almıştır. Zamanın sayıya sahip olması, miktarı olduğu hareketin, mesafede sınırlarının belirlenmesi durumunda gerçekleşir. Bu anlamda zamana sayının ilişmesi, hareketin bitme şartına bağlanmıştır. Zaman büyüklük olarak, hareketin mesafede gerçekleştiği her durumda mevcuttur.

İbn Sînâ zaman ve sayı arasındaki irtibatı, ân ve birim anlayışı üzerinden temellendirmektedir. Bu doğrultuda her iki kavramın belirlenmesi gerekir. İbn Sînâ'ya göre sayı, birimlerin terkididir ve onda süreksizlik bulunur.⁵⁶ Sayı iki türde; sayı ya da ayrık durumlar olması itibarıyla algılanabilir. Sayı harekete karışmaz; hareketi kabul etmeyen şeyin de toplanması ve ayrılması imkânsızdır.⁵⁷ Sayı, yüklendiği şey olmadığı takdirde soyuttur ve sayılan şeyin kendi zâtında, kendisi için varlığı yoktur. Birlik ise sayı değildir, sayının nedenidir.⁵⁸ Meşşâi geleneğin sayı ve zaman arasında kurduğu benzerlikte önemli unsur, ânın birim şeklinde düşünülmesi ve zaman ile ân arasındaki ilişkidir. Oysa İbn Sînâ'ya göre ân zamanın sebebi değildir.

İbn Sînâ'nın ân'a dair yorumları McGinnis'e göre, bölünmelerin doğasıyla, hareket ile zamanı saymamıza nasıl olanak sunduğunun açıklamasıdır.⁵⁹ İbn Sînâ'ya göre “ân, zamanın bilgisi cihetinden bilinir”; zaman bitişiktir, ayrımı olan ân vehmîdir ve bilfiil mevcut değildir. Ân, ancak

55 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: es-Simâ'ü't-tabî'i*, 165; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, 212.

56 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 108-110.

57 İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'likât*, 38-39.

58 İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'likât*, 107-108.

59 Jon McGinnis, “İbn Sînâ on the Now: Text and Commentary”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 73/1, (1999), 85.

zaman süreksiz olsaydı var olabilirdi.⁶⁰ İbn Sînâ, ân-zaman bağıntısını Aristoteles gibi nokta-çizgi irtibatıyla betimler.⁶¹ Ne var ki, aynı betimlemeyi kullanmaları, ân düşüncelerinin aynı olduğu anlamına gelmez.

Ân'ın birim olması, hareketteki öncelik ve sonralık, zamana sayının ilişkisi, mesafede sınırlanmış hareket düşüncesi eş zamanlı düşünülebilir. Ân, iki uca sahip olması bakımından geçmiş ve gelecek tarafından zamanı iki yönden sınırlamışa benzer.⁶² Hareketli nesnenin bir ucu, akış hâlindeyken mesafedeki belirsiz çizgi gibi düşünüldüğünde, bu akışta izlenen nesnenin sınırı, yer değiştirmenin mekânıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla hareketli nesnenin ve zamanın örtüşmesi, yer değiştirmede duyumsanır. Böylece mesafede hareketli nesne ve zaman örtüşür, yer değiştirmede algılanır. İbn Sînâ örtüşmeyi şöyle anlatır:

Bilakis o [sınır], yer değiştirmenin geçmesi ile geçer; ân olması cihetinden ân da böyledir ki, iki kez mevcut olmaz. Fakat bir durum için ân olan şeyin, tekrar tekrar var olması beklenir, aynı yer değiştirene bir durumun [yani yer değiştirmenin] âriz olması bakımından tekrar tekrar var olmasının beklenmesi gibi. Şayet buna benzer bir şey hâsıl olursa, ân'ın akışı (*seyelân*) zamanı oluşturur denilmesi gerçek olur ve bu ân, iki zaman arasındaki [geçmiş ve gelecek] bitişirici olduğu farz edilen ân olmaz.⁶³

İbn Sînâ, hareketli nesnenin zamanının ân ile örtüşmesinde akış (*seyelân*) kavramını gündeme getirir. McGinnis'e göre İbn Sînâ, ân'ı *zamanın akışı* şeklinde değerlendirerek Aristoteles'in *ân'nın birim değişene benzer* tasavvur edilmesinden doğan süreklilik problemine çözüm getirmek istemiştir.⁶⁴ İbn Rüşd, Aristoteles'in ân ile ilgili izahlarını tetkik ederken, onun her iki noktanın arasında çizginin bulunması gibi ânlar arasında da zamanın bulunduğu dikkat çekerek zamanın, süreksiz nicelik kategorisinde olmadığını öne sürmektedir.⁶⁵ Ân, İbn Sînâ'nın anlayışında merkezî kavram olmadığı gibi zamanın varlığı için de zorunlu gereklerden değildir. Nitekim zaman ile ân arasında ontolojik hiyerarşi olması gerekir: Ân, zaman olduğu için vardır. Öyle ki Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın ân'ın bulunmadığı takdirde zamanın olabileceği iddiasının eleştirir. Zamandan söz edebilmek, birim ânlar olarak düşünülebilen zaman kategorileri vasıtasıyla mümkündür. Dolayısıyla ânlardan, yani 'geçmiş', 'gelecek' ve 'şimdi' gibi zaman kategorisiyle işaret edemiyorsak zamanın var olduğunu söyleyemeyiz.⁶⁶ İbn Sînâ'nın, ân düşüncesinden uzaklaşması, kelâm atomcularının zaman tasavvuruna benzeşmekten kaçınmasıyla, sürekli zaman düşüncesinin tutarlı biçimde temellendirilmesiyle ilişkili olsa gerektir. Nitekim mütekellimûna göre zaman, onun en küçük birimini teşkil eden ânların terkididir. Bu, âlemin atomlardan

60 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: es-Simâü't-tabî'i*, s. 160-161; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, 206. Aristoteles: "zaman (...) ân'a göre biliniyor." Bkz. Aristoteles, *Physics*, 220a4.

61 İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'likât*, 85-86.

62 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: es-Simâü't-tabî'i*, 163; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, 209.

63 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: es-Simâü't-tabî'i*, 164; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, 211.

64 Jon McGinnis, "The Topology of Time: An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time" *The Modern Schoolman* 81/1, (2003), 23.

65 İbn Rüşd, *Kitâbu's-Simâü't-tabî'i*, 64.

66 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 649.

(*cevher-i ferd*) müteşekkil olduğuna yönelik atomcu önermenin zorunlu sonucudur.⁶⁷ İbn Sînâ, ân'ın akışı düşüncesini bu doğrultuda iki fonksiyonu gerçekleştirmek üzere kurmuştur: Bir yandan zamana sayısallığın arazları ilişmemiş, diğer yandan kelâm atomcularının iddialarından sıyrılmış olacaktır.

İbn Sînâ'nın ân, birim ve sayı arasında kurduğu benzerliğin nasıl algılanması gerektiğini *et-Tâlikât*'taki ifadeleriyle düşünülebiliriz. Aristoteles'in sayı tanımıyla paralel bir yargıyı benimseyen İbn Sînâ sayının, birliklerden mürekkep çokluk olduğunu düşünür.⁶⁸ İbn Sînâ'ya göre sayı, yalnız zihinde var olduğunda, bu türden sayı için sayısallığın niteliklerinden söz edemeyiz. Sayının bizatihi varlığında ise sayısallığın özellikleri görülebilir.⁶⁹ Zamanın *sayılığ*, birim ânların vehmî biçimde ona ilişmesidir ve yalnız zihinde gerçekleşir. Dolayısıyla sayısallığın özellikleri zamana ilişmez. Ân, bizatihi var olan değil, önce ve sonra gelmenin belirlediği şeydir ve zaman, zâtında önce ve sonra gelme bulunan şeylerin ölçüsüdür.⁷⁰ Zamanın sayı olması hususunda temel malzemelerden birini sunan ân kavramının, zâtılığın değil, arazılığın yakın gözükmesi bu hususta önemlidir: Zâtî olan önce ve sonra gelme iken ân, bizâtihi var değil, zihnin zâtî olanı idrâk şeklidir.

Zâtında önce ve sonra gelen şeylerde geçmiş ve gelecek bir arada bulunmaz ve zaman, bu şeylere önceliği ve sonralığı iliştedir. Zamanın önce ya da sonra olması, başka şey dolayısıyla değildir; eğer böyle olmasaydı, sebeplilik gereğince, ondan bir öncekinin nispet dâhilinde önce olması gerekirdi.⁷¹ Halbuki zaman, zâtında değişme imkânına sahiptir. Nispet ile öncelik-sonralık taşıyan bütün hareketliler, zaman nedeniyle önce ve sonra durumunda düşünülebilirler. Büyüklük olarak zaman, değişme imkânını bizâtihi ölçen mahiyete sahiptir. İbn Sînâ'nın zaman tasavvurunda belirlenen üç kaide bu aşamada sıralanabilir:

- a. Zaman, değişme imkânının bizâtihi miktarıdır.
- b. Değişme imkânı öncelikle zamanda vâki olur.
- c. Zaman, öncelik ve sonralık izâfetini kabul eder.⁷²

(ii) İbn Sînâ, zamanı sayı ve miktar olarak tanımlarken nicelik anlayışında da bu kanaati temellendirebileceği bir yapı öne sürer. İbn Sînâ'ya göre parçaya sahip nicelikler, eşitliği ya da eşitsizliği yüklenebilir, ölçmeyi mümkün hâle getirebilirler.⁷³ Aristoteles'te olduğu gibi İbn Sînâ'da da nicelikler, sürekli ya da süreksiz olmak üzere sınıflandırılırlar. Ancak İbn Sînâ, Aristoteles'in zamanı sürekli, sayıyı ise süreksiz nicelik olarak kabul etmesine rağmen, zamanı "sayı" kavramı ile tanımlamasından doğan problemlere karşı önlem alır. Nicelik anlayışını açıklarken kaleme aldığı ifadeler, zaman anlayışını da belirginleştirir:

67 İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 177.

68 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Ta'likât*, 109.

69 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Ta'likât*, 107-108.

70 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Şifâ: es-Simâü't-tabî'i*, 157; İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Şifâ: Fizik*, 201.

71 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Şifâ: es-Simâü't-tabî'i*, 157; İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Şifâ: Fizik*, 200.

72 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Şifâ: es-Simâü't-tabî'i*, 157; İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Şifâ: Fizik*, 201.

73 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Şifâ: Kategoriler*, 136.

Zaman ise bizzat ve bilaraz bitişik iken aynı zamanda bilaraz ayrıdır. Bizzat bitişik olması kendinde hareketin ölçüsü olması nedeniyledir. [...] (Zamanın) bilaraz ayrı olması ise, saatlere, günlere vb.ye ayırmaktan kendisine ilişkin şey nedeniyledir. Şöyle diyen kimse hoş görülemez: Zaman da bilaraz olmayan ayrıdır. Bu onun hareketin sayısı olması bakımındandır ve “an” onun fiilini gerektirir. Çünkü zamandaki “an” tıpkı çizgideki nokta gibi mevhum bir şeydir. Şayet meydana gelen bir şey bulunsaydı bu dedikleri gibi, “ayrıştırıcı” olurdu.⁷⁴

Aristoteles'in ve şârihlerin *zamanın sayılan anlamında sayı olduğu* iddiasının, İbn Sînâ'da aynı şekilde yürütülmediği, bu pasajlarda açıkça görülmektedir. Buna göre zamana *sayılan* olması suretiyle sayının ilişmesi, birim ânların insan zihninde vehmedilmesi, -ay, yıl ve gün gibi- vakit dilimlerinin takibiyle gerçekleşir. Ne var ki bu, kategorik düzlemde ancak bilaraz süreksizdir. Zaman belirlenip öncelik ve sonralık vehmî olarak sınırlandırıldığında, kendinde varlığı bulunmayan sayı ona ilişir. Zamana *süreksiz nicelik* olarak nitelendirilen *sayı* sonradan ilâve edildiğinden, sürekli niceliğe, bil-araz süreksiz olma durumu ilişmiştir; bununla da zamana sayıya ait özellikler nakledilemez. Halbuki zamanın bizzat sürekliliği/bitişikliği, hareketin ölçüsü olmasından kaynaklanır. Zamanın, sürekliliğin sahip olduğu özellikleri taşıması bekleneciktir. Dolayısıyla sürekliliği kurmak için ara önermeye de ihtiyaç kalmamıştır. Nitekim İbn Sînâ için *miktar* sürekli niceliklerdendir.⁷⁵ *et-Tâlikât*'taki ifadelerine göre, zamanı kendiliğinden nicelik kılan, miktarın zamana ârız olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre süreklilikten *niceliğin faslı, ya da tabii olması bakımından büyüklüklere eklenen bir araz* ifadeleri anlaşılmalıdır.⁷⁶ Bu meyanda ölçülebilir olan ve ölçülemeyen türünde, iki farklı niceliğin varlığından söz edebiliriz. Cisim miktar gibi niceliklerle ölçülür ve böylece nicelik, *miktarlığın* kendisi olur.⁷⁷ Üstelik, zamanın nicelik kimliğiyle sahip olmasının nedeni yine odur:

Zamanın bizatihi nicelikten olması, hareket için *miktar* olmasından; *miktarlığın* zamana ilişmiş olması, mesafenin *miktarından* ona ilişkin olmasındandır. [Buna] delil, iki miktarın manasında farklılığın olmasıdır ki, mesafenin miktarı, hareketin miktarından başkadır. Feleğin hareketinin miktarı sınırsız olsa bile, feleğin miktarı sınırlıdır. Mesafenin miktarı, kendinde başka bir miktar olan zamana ilişkin miktardır.⁷⁸

Nicelik olmak bakımından zamana öncelik ve sonralık, zâtı sebebiyle ilişir. İbn Sînâ'ya göre zamanın temel özelliği belirlenmiş olur: *Kendi zâtı nedeniyle kendisine önce ve sonra ârız olana zaman ismini veriyoruz.* Zamanın maddiliği hareket vasıtasıyla gerçekleşir. Hareket var olmadığında zaman da olmaz.⁷⁹ Hareket için olması bakımından mesafedeki süreklilik, zamanın zâtına sebep olur; süreklilik ise kendi zâtında mevcuttur. Zaman, hareketin devamlı gereken arazıdır.⁸⁰

74 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Kategoriler*, 126.

75 İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'likât*, 107-108.

76 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Kategoriler*, 111.

77 İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'likât*, 102.

78 İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'likât*, 103-104.

79 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: es-Simâ'ü't-tabî'i*, 159; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, 203.

80 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: es-Simâ'ü't-tabî'i*, 169-170; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, 217-218.

Zamanın mahiyetini belirlerken kurduğu varsayımlar doğrultusunda, İbn Sînâ'ya göre hareket mesafeye bitişiktir ve bu, zamanın sürekliliğinin öncelikli sebebidir. Öyleyse zaman, en başta bitişiklik üzerine temellendirilmiştir. Dolayısıyla dışarıdan zamana özel bir süreklilik ilişmez; zira süreklilik, zamanın cevheridir. *Süreksiz zaman* yoktur, zira miktar olarak tasavvur edilen zaman, bizzat süreklidir. Hareketlerin mesafede beliren büyüklüğünü, vehmî ânlar ile bölüp sınırlayarak sayı sâhibi kılmamız, zamanın süreksiz olduğunu göstermez. Aristoteles, zamanın sürekliliğini temellendirirken, önemli fonksiyonu 'hareketli nesneyle irtibatı bakımından büyüklük' üstlenmişti. Oysa İbn Sînâ, zamanın sürekliliğini, miktarlığın kendisinden ortaya çıkarmayı öncelemiştir.

3. Zamanın İdrâki: Sayan ve Nefs

Araştırmamızın bu bölümünde, Aristoteles'in *sayan* olmadığı zamanın olmayacağı ve hareket algılanmadığında, zamanın da anlaşılmadığına dair iddialarının, İbn Sînâ'nın miktar merkezli zaman anlayışında nasıl karşılık bulunduğunu inceleyebiliriz. Böylece önceki bölümlerde ilk iki hususa temas ettiğimize göre, üçüncü aşamaya geçebiliriz.

(iii) Zamanın varlığı, öncelik ve sonralık üzerinden temellendirildiğinde, ân, Aristoteles'te ayrıştırıcı olmak bakımından zamanda türetici konumda tasvir edilmişti. Aynı yorumla Irâkî, İbn Sînâ'nın zamanın anlaşılmasında ân düşüncesini, nefsin önemini ispatlamak için kullandığını iddia etmiştir.⁸¹ Halbuki İbn Sînâ'da zamanın anlaşılması ve nefis irtibatı yalnızca *birimle sayma* üzerinden kurulmamıştır. Nefsin zamanı algılaması meselesi, problemin ilk aşmasını oluşturur. Aristoteles'in *Fizik*'te verdiği 'Sardenya'da uyuyanlar' örneğinin⁸² benzerine İbn Sînâ *eş-Şifâ: Fizik*'te 'Ashâb-ı Kehf' üzerinden temas eder. Ancak İbn Sînâ, "hareket duyumsanmadığında zamanın algılanamayacağı" yargısına yaslanarak "zamanın hareket olduğu" neticesine varan görüşleri, "hikmetin olgunlaşmasından önce dile getirilen düşünceler"den sayar.⁸³ Aynı örneğe *en-Necât*'ta da şu şekilde yer verir:

O halde bu büyüklük, karar bulmuş bir yapının büyüklüğü değildir, o halde o, karar bulmamış bir yapının büyüklüğüdür ki bu da harekettir. Bundan dolayı hareket zamansız düşünülemez. Tıpkı Ashab-ı Kehf kıssasında anlatıldığı gibi ne zaman hareketi algılamazsanız, zamanı da algılamazsınız.⁸⁴

Ashâb-ı Kehf kıssası, "uyku durumunda" değişim deneyimlenmediğinde geçen zamanın bilincinde olunmadığına işaret etmesi bakımından kullanılmıştır. Bu doğrultuda İbn Sînâ, örneği *eş-Şifâ: Fizik*'ten ayrı olarak zamanın algılanması ile hareketin duyumsanması arasındaki irtibatı serdedebilmek için gündeme getirir. Dolayısıyla burada Aristoteles'in kullanma biçimiyle benzerir.

81 Âtıf Irâkî, *el-Felsefetü't-tabîiyye 'inde İbn Sînâ*, 253.

82 Aristoteles, *Physics*, 218b24: Sardenya'da mâbetlerinde uyuyan, uyandıklarında, zamanın geçmiş olduğu düşünmeyen kahramanların anlatısında, geçen ân'ı, gelecek ân ile tek birime (*unit*) indirgeyip duyumsamadıkları, aradaki ânlardaki tüm zamanı ortadan kaldırmalarında olduğu gibi; zihnimizde herhangi değişim (ya da fark edilebilen değişim) olmadığında, zamanın geçtiği görülmez.

83 İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ: es-Simâü't-tabî'i*, 152; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifâ: Fizik*, 194.

84 İbn Sînâ, *en-Necât*, 121.

Bu durumda, zamanın algılanması ve insan nefsi arasındaki ilişki nasıl değerlendirilmelidir? İbn Sînâ hareketin deneyimlenmesini dikkate alarak zamanın varlığına dair hüküm verilebileceğini öne sürmez. ‘Sardenya’da uyuyanlar’ örneği, Lear’a göre zamanın öznelliğini açığa çıkarmaz, değişimi deneyimleyecek *kalıcı ruha işâret eder*.⁸⁵ Üstelik bu örnek, zamanın idrâkinin şahsa has tecrübesinin hatalı olabileceğini göstermiştir. Uyanıp uyandıkları sürede hareketleri, dolayısıyla zamanın geçtiğini idrâk etmemiş olsalar bile, zaman akıp gitmiştir. Tabii olarak bu iki örnek, zamanın varlığını, insanların değişimi algılamasıyla ilişkilendirmemiş olmalıdır. Sardenya’da uyuyanlar örneği zamanın, ancak değişimi tecrübe ve temaşa ile idrâk edilebileceğini gösterir.

Aristoteles’in, zamanın “sayan”ı zorunlu kılacağı iddiasına gelince, bu düşünce İbn Bâcce’nin şerhinde de gündeme geldiği üzere, zaman tek *düşünen canlı* insanla ilişkilendirilmiş gözüktür. Zaman, zihinde var edilen vehmî ânlardan ibaret yorumlanmış olsa bile, bu durumda hareket ve zaman arasındaki ölçüm ilişkisi bâki kalır.

Sayılan/ölçülen zaman anlayışlarını, daha önce ima edildiği üzere zamanın kökeni ve hareketler arasındaki irtibatla çözümlerimiz. Bu yöntem için öncelikle göksel kürelerin dairesel hareketlerini dikkate almak gerekir. İbn Sînâ’ya göre hareket; nicelik, nitelik, mekân ve konum kategorilerinde gerçekleşmektedir. Buna göre mekânda doğrusal, konumda ise dairesel yer değiştirme hareketi cereyan eder ve hareketler arasında hiyerarşik bağ bulunur. Döngüsel hareket, cevherin bilfiil kemâle ermesinin ardından ortaya çıkar.⁸⁶ İbn Sînâ için hareketlerin ilki, üstün mahiyetli dairesel harekettir. Yine oluş ve bozuluşun ilk sebebi, göksel cisimlerin kuvvetlerinde harekete sebep olan dairesel hareketlerdir. Ayrıca döngünün sürekliliğini de temin ederler.⁸⁷ Bir anda gerçekleşen oluşun ve bozuluşun kaynağını teşkil eden göksel kürelerin hareketleri zamanın, sayandan bağımsız bir varlığının bulunduğu dönük çıkarımın temel malzemesi hâline gelir. İbn Sînâ’nın yorumu şu pasajda görülebilir:

Hareketin en az ölçüsü, zaman bakımından en az olanıdır. Bu, ölçüsü tespit edilebilen feleğe ait oldukça hızlı harekettir. Çünkü onun dönüşü artmaz ve eksilmez. Ölçüsü dönüş hızıyla bilinen hareketin, bir vakte kadar yenilenmesi beklenmez, aksine her gece ve gündüzde varlık, yenilenme ve de saatlerin hareketleriyle bölünmeye yakın bir tur tamamlanır. Bu durumda söz gelişi tek bir saatin hareketi, hareketlerin ölçütü olur; aynı şekilde onun zamanı da zamanların ölçütü olur.⁸⁸

İbn Sînâ feleğin; hareketini diğer hareketlere, zamanını diğer zamanlara ölçüt kılar. Bu doğrudan dairesel hareketin süratıyla ilişkilidir. Dairesel hareketler, *hareketin en az ölçüsü* olarak karşımıza çıkar. İbn Sînâ, hareketin sonsuz ölçü sahibi olmasının nedeni olarak da zamanı

85 Jonathan Lear, *Aristoteles: Anlama Arzusu*, 107-110.

86 İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: es-Simâ’ü’r-tabî’i*, 301; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Fizik II*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 164.

87 İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 104.

88 İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, 117.

zikreder.⁸⁹ Şu hâlde zamanın kaynağı bir anda gerçekleşen oluşun ve bozuluşun zorunlu şartı göksel kürelerin hareketi olduğuna göre, zaman yalnız *sayana* bağlı olabilir mi?

Hareketin mevcut olduğu her durumda zaman, araz-ı lâzım olarak var olur. Sistemin başlangıcında felekî hareket bulunur. Döngüsel hareket fiile geçmediğinde, doğrusal harekete yönler ilişmez, dolayısıyla var olamazlar. Bu durumda zamanın bütün hareketleri ölçmesi, döngüsel hareketle ilişkili olmasıyla mümkündür. Çünkü yalnız felekî hareket bilfiil uçlarla sınırlanamaz.⁹⁰ Aristoteles'in *yalın hareket* vurgusuna paralel olarak İbn Sînâ, diğer hareketleri onunla ölçtüğümüz dairesel hareket anlayışını benimser. Neticede zaman, dairesel hareketin neticesi olmakla kalmaz, dairesel hareket vasıtasıyla ölçmeyi mümkün kılar. Zira hareketler içerisindeki en hızlı olanıdır. Aynı hususta İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta süreklilik, öncelik, sonralık ve ölçmenin imkânı ilişkisini dairesel hareketle açıklar:

Yenilenme/teceddüt ancak halin başkalaşmasıyla/değişmesiyle beraber mümkün olduğu için ve halin başkalaşması da ancak halin başkalaşma kuvvesine sahip olan için yani konu için mümkün olduğundan o halde bu bitişiklik hareketle ve hareketliyle yani başkalaşım ve başkalaşanla; özellikle de kendisinde bitişme ve kesilmeme mümkün olan ile -ki bu da konumsal döngüseldir- ilgilidir. Bu bitişiklik, ölçmeyi muhtemel kılar. Zira bir önce, bazen daha uzak, bir önce ise daha yakın olur ki o başkalaşmanın ölçülen niceliğidir. Bu da 'zaman'dır ve mesafe yönünden değil de toplanmayan öncelik ve sonralık yönünden hareketin niceliğidir.⁹¹

Zaman, döngüsel hareketin temin ettiği süreklilik aracılığıyla ölçme fiilini icra eder. Öyleyse zamanın var olabilmesi için *sayan insan nefsinin* zorunlu şart olmaması gerekir. İbn Sînâ, feleğin tabiat aracılığıyla hareket ettiğini; onun mahiyetinin nefsten sudûr etmesi, bu nefsin tasavvuruna göre yenilendiğini, felekte doğal hareketin ilkesi bulunmadığını iddia eder. Zamanın varlık sebebi felek, nefis dolayısıyla hareket eder; aynı nefis feleğin cisminin ve suretinin yetkinliğidir.⁹² *Sayan nefis*le aynı yakın sebep ilişkisi taşımasa da İbn Sînâ'nın nefis ve zaman arasında kurduğu ilişki böylece belirlenebilir. İbn Bâcce benzer yorumları, İskender Afrodisî üzerinden benimsemiş gözükür:

Çünkü zaman; büyüklük (*el-mikdâr*), mekân ve hareket edenin bulunması şartıyla hareketin önce ve sonra ile ölçmesinden başka bir şey değildir. Burada ölçen hareketle kastımız ezeli-ebedî harektir (*el-hareketüs-sermedî*). Şayet ezeli-ebedî hareket dışında başka bir ölçü belirlenirse bu, [ölçmeye] uygun olduğu içindir. Özetle bunlar arazi olarak ölçer. Aksi takdirde şayet zaman ezeli-ebedî olmayan hareketin ölçüsü olsaydı, onun yok olmasıyla zamanın da yok olması gerekirdi ki bu imkânsızdır.⁹³

89 İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: es-Simâü'r-tabî'i*, 220-221; İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: Fizik II*, 62.

90 İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: es-Simâü'r-tabî'i*, 168-169; İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: Fizik*, 216.

91 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 136-137.

92 İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 130.

93 İbn Bâcce, *Şerhu's-simâ: Aristoteles'in Fizik Şerhi*, 64.

Zamanın ölçme biçimi ve sürekliliği, felekî hareketle ilişkilendirilmiştir. Helenistik şârihler ve klasik İslâm filozofları, Aristoteles'in sayan nefis anlayışını doğrudan insan nefsiyle yorumlayıp *öznel* zaman tasavvuru benimsemezler. Zaman bir yandan sayana bağlı olsa bile, onu sayacak şey göksel kürelerdir. İbn Rüşd'e göre de zaman, değişen varlıkların içinde bulunduğu, aklın kavradığı ve değişenleri kuşattığı, küllî hareketin sayısıdır; ancak, âli cirmin hareketi zamanda gerçekleşmez.⁹⁴ Ancak dikkate çekmek gerekir ki, İbn Sînâ'nın zaman anlayışında, argümanın kurulma biçimi bir başka noktayı daha kuvvetlendirir: Lammer'e göre İbn Sînâ, *nefs olmadan zamanın olmaması* üzerine kanaatini, sayı anlayışından hareketle kurulan Aristoteles'in görüşünden farklı olarak *feleklerin nefsi* üzerine inşa etmiştir.⁹⁵ Nihayetinde, İbn Sînâ'da zamanın varlığı *sayana bağlı* şekilde ortadan kaldırılamaz, ancak feleğin nefsi yoksa, zamanın ortaya çıkması imkânsızdır.

Sonuç

Zamanın nasıl bir yapıya sahip olduğunu, hareketle ilişkisi üzerinden incelemeye çalışan Aristoteles, değişen birim olarak ânların öncelik ve sonralık oluşturan hareketli nesneyi takip ettiğine odaklanmıştır. Bu doğrultuda öncelik ve sonralık ilişkisi yönünden zamanı, hareketin niceliğini gün yüzüne çıkararak bir şey olarak tasvir etmiştir. Aristoteles nicelikler arasındaki geçişkenliği gündeme getirmeksizin sorunu çözmeye çalışırken, İbn Sînâ *süreksizlik sorununu* açıkça beyân ederek hesaplamıştır. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın doğa felsefesi projesi içerisinde zaman kavramını kurma biçimi, Aristoteles'te mevcut olan ya da imâ düzeyinde kullanılan argümanları, açık-seçik kılıp farklı bağlamlara taşıyarak *süreksizlik sorununun giderilmesi* için yeniden yapılandırılması şeklinde yorumlanabilir.

Aristoteles ve Helenistik şârihlerde ara önerme formunda bulunan zamanın *sayılan* anlamında sayı olduğu vurgusu arka plana itilerek İbn Sînâ sisteminde *sayı*, yerini *büyükliğe* bırakmıştır. Buna göre zaman, hareketin mesafedeki miktarını ortaya çıkarır; sayı, ona ilâve edilirken arazlarını iliştiemez. Bizzat sürekli niceliğe, süreksiz nicelik ilişkisi, İbn Sînâ'ya göre bilaraz olarak mümkündür. Nitekim miktar olmak bakımından zaman, bizzat sürekli. Neticede hareketin hem sayısı hem de büyüklüğü bulunur ki, bunların her ikisine zaman denilir; ancak sayı, zamanın arazlığına denk gelir, miktarlığı bizzat nicelikliğine işaret eder.

Hareketlerin ve zamanın sürekliliği, felekî hareket ile temin edilmiş olup diğer hareketlerin ölçülmesi mümkün kılınmıştır. Neticede, İbn Sînâ'nın zaman kavramı üzerindeki yorumları; ay, yıl, gün gibi vehmi süreksizliklerin zamana ilişmesinin, onun zati olarak süreksiz olmasını gerektirmediğinin açıklanmasıdır. Dolayısıyla zamana süreksizliğin ilişmesinin, zamanı süreksiz kılmadığı iddiası göz önünde bulundurulmalıdır. Tanım cümlesinde yer alan miktar ve sayı kavramları, ikircikli bir manzara sunar gibi görünse de ilki onun zâtî, ikincisi arazî yönüdür. Böylece sayı olma, zamanın bir cephesini oluşturur, bütünü değil; diğer yandan miktarlık, zamanın nicelik olma yönünü teşkil eder ve bizâtihi taşıdığı sıfatların sebebidir.

94 İbn Rüşd, *Kitâbu's-Simâü't-tabi'i*, 65-67.

95 Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna's Physics*, 495-496.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles, *Physics*, çev. Roben Waterfield, New York: Oxford University Press, 2008.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Aristoteles, *et-Tabî'a*, çev. İshak b. Huneyn, haz. Abdurrahman Bedevî, Mısır: y.y., 1974.
- Dağ, M., "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1973, c. XIX, s. 105.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Omer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015.
- Güven, Ö., "Aristoteles'in Sayı Anlayışı" *Kutadgubilig* 34, 2017, 383-395.
- İrâkî, Â., *el-Felsefetü't-tabîiyye 'inde İbn Sînâ*, Kahire: y.y., 1969.
- İbn Bâcce, *Şerhu's-simâ: Aristoteles'in Fizik Şerhi*, çev. C. Şenel, A. Taibi, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- İbn Rüşd, *el-Cevâmî 'fi'l-felsefe: Kitâbu's-Simâü't-tabî'i*, ed. Josep Puig; thk. A. Zimmermann, S. G. Nogales, Madrid: Instituto Hispana- Arabe de Cultura, 1983.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpılavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik II*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpılavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, haz. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-kalem, 1980.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Omer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Omer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *en-Necâr: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer Iskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: es-Simâü't-tabî'i*, nşr. Saïd Zâyyid, İbrâhim Medkûr, Kahire: el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfe, 1983.
- İbn Sînâ, *Kitâbu't-Ta'likât*, nşr. H. M. el-Âbîdî, Kum: Mektebetu'l-'lami'l-İslâmî, 1981.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Kindî, "Beş Terim Üzerine", *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Lammer, A., *The Elements of Avicenna's Physics*, Berlin: DeGruyter, 2018.
- Lear, J. *Aristoteles: Anlama Arzusu*, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İlkun Urkun Kelso, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

- Macit, M., *İbn Sîna'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- McGinnis, J. "İbn Sîna on the Now: Text and Commentary" *American Catholic Philosophical Quarterly*, S. 73/1, 1999, s. 73-106.
- McGinnis, J., "The Topology of Time: An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time" *The Modern Schoolman*, 2003, 81(1), s. 5-25.
- McGinnis, J., *Time and Time Again: A Study of Aristotle and Ibn Sîna's Temporal Theories*, Doktora Tezi, Philadelphia University, 1999.
- Muhammed, A., *Tasavvuru İbn Sîna lî'z-zaman ve usûlihi'l-Yunâniyye*, İskenderiye: Dâr'ül-Vefâ li'dünyâ el-tibâ ve'l-neşr, 2003.
- Philoponus, J., *On Aristotle Physics 4.10-14*, çev. Sarah Broadie, Great Britain: Bloomsbury, 2011.
- Râzi, F., *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, c. I, nşr. Muhammed Bağdâdî, Beyrut: Dâr'ül-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Ross, D., *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Şayegan, Y., *Avicenna on Time*, Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, 1986.
- Simplicius, *On Aristotle Physics 4.1-5 and 10-14*, çev. J. O. Urmson, Great Britain: Bloomsbury, 1992.



Yalçın Koç'un Aşknlık Anlayışı Çerçevesinde Yenidoğanlara ve Hayvanlara Dair Bilinç Çalışmalarındaki Eksiklikler: Aşknlık, Dil ve Tecrübenin Biricikliği

Deficiencies in Consciousness Studies on Newborns and Animals from Yalçın Koç's Perspective of Transcendence: Transcendence, Language and the Uniqueness of Experience

Baran Bingöl¹



¹(Yüksek Lisans Öğrencisi), Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye

ORCID: B.B. 0009-0003-3262-3579

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Baran Bingöl

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Ankara, Türkiye

E-posta/E-mail:

baran.bingol@student.asbu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 23.03.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested: 26.04.2023

Son Revizyon/Last Revision Received: 05.05.2023

Kabul/Accepted: 06.06.2023

Atıf/Citation: Bingöl, Baran. "Yalçın Koç'un Aşknlık Anlayışı Çerçevesinde Yenidoğanlara ve Hayvanlara Dair Bilinç Çalışmalarındaki Eksiklikler: Aşknlık, Dil ve Tecrübenin Biricikliği" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 58 (2023): 159-177.
<https://doi.org/10.26650/arc.1269780>

ÖZ

Yenidoğanlara ve hayvanlara dair herhangi bir soru sorduğumuzda ve soruyu cevaplamaya çalıştığımızda çoğu örtük olan birtakım varsayımlarımız vardır. Bunlardan en önemlisi, insani insan yapan ve diğer canlılardan ayıran temel unsurlar hakkındadır. Yani, "insani insan yapan nedir?" sorusuna keskin sınırları olan bir cevabımız varsa, bu cevabımız, aynı zamanda yenidoğanlara ve hayvanlara dair birtakım soruların da cevabı haline gelir. Örneğin "insani insan yapan veya en azından onu diğer canlılardan ayırt eden unsurların en önemlilerinden biri dildir ve dil öğrenebilmesidir" dersek, bu ifade, en temelde, dünyaya henüz gelen bebeğin ve örneğin bir kedinin yalnızca "gelişmemiş" değil, aynı zamanda "aynı zeminde gelişmemiş" olduğu yönünde bir varsayıma bizi götürür, zira dil öğrenmek veya öğrenebilmek ve bu süreç neticesinde alışageldiğimiz, bildiğimiz anlamda diller aracılığıyla iletişim kurabilmek ve düşünebilmek "gelişmek"tir. Bu yazının amacı, yenidoğanlara ve hayvanlara dair özellikle bilinç çalışmalarının, bu ekseninde yürütülen dil ve en genel anlamda felsefe ve psikoloji araştırmalarının (yukarıdaki örnekteki gibi) temel varsayımlarını ve hareket noktalarını sorgulamak ve son dönemde Yalçın Koç'un geliştirdiği aşknlık tasavvuru çerçevesinde eleştiriler ve öneriler sunmaktır. Son olarak, bir tecrübe sahibi olmak ile en geniş anlamıyla tecrübe sahibi olmaya dair bir fikriyat inşa etmek ve -mümkünse- bilimini yapmak arasındaki ilişkiye değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Aşknlık, düşkünlük, yenidoğan, hayvan, teoloji

ABSTRACT

When one asks and tries to answer any question about newborns and animals, a set of assumptions is found, most of which are implicit. The most important of these involves the fundamental features that make a human being human and that distinguish humans from other living beings. In other words, if one were to have a sharply defined answer to the question of what makes a human being human, this answer would also become the answer to a set of questions about newborns and animals. For instance, if one were to say, "One of the most important features that makes human beings human, or that at least distinguishes humans from other living



beings, is language and the ability to learn language," this statement essentially leads one to assume as an example based on this that a newborn baby and a kitten have both developed as well as not developed language, because development is considered to involve learning or being able to learn a language, and as a result be able to communicate and think using language. The purpose of this paper is to question the fundamental assumptions and starting points (as in the aforementioned example) of studies on consciousness (particularly with regard to newborns and animals), of language, and of philosophy and psychology in general and to offer criticisms and suggestions within the framework of the conception of transcendence as recently developed by Yalçın Koç (*Theologia'nın Esasları* [The Principles of Theologia]). Finally, this study will address the relationship between having an experience and constructing a system of thought in regard to having an experience in its broadest sense, as well as the possibility of making this a science.

Keywords: Transcendence, descendance, newborn, animal, theology

EXTENDED ABSTRACT

When one asks and tries to answer any question about newborns and animals, one has a set of assumptions, most of which are implicit. The most important of these concerns the fundamental features that make human beings human and that distinguish humans from other living beings. In other words, if one were to have a sharply defined answer to the question of what makes a human being human, this answer would also become the answer to a set of questions about newborns and animals. For instance, if one were to say, "One of the most important features that makes human beings human or that at least distinguish humans from other living beings is language and the ability to learn language," this statement would essentially lead one to the assumption based on this that a newborn baby and a kitten as an example have not only developed but also not developed, due to development being considered learning or being able to learn a language, and as a result being able to communicate and think using language. The purpose of this paper is to question the fundamental assumptions and starting points such as for the aforementioned example of studies on consciousness (particularly in regard to newborns and animals), of language, and of philosophy and psychology in general and to offer criticisms and suggestions within the framework of the conception of transcendence as recently developed by Yalçın Koç (*Theologia'nın Esasları* [The Principles of Theologia]). Lastly, the study will address the relationship between having an experience and constructing a system of thought about having an experience in its broadest sense, as well as the possibility of making this a science. Within Koç's framework of the conception of transcendence, a newborn baby is transcendent, whereas an adult individual is descendant. Following the birth of the transcendent, the psyche descends and narrows by passing through certain stages. Koç explains this descendance and narrowing according to some recent research in the field of developmental psychology as being essentially caused by the narrowing of cognitive faculties in the process of language learning.

Therefore, this study aims to point out the shortcomings of consciousness and language studies concerning newborns and animals by looking at Yalçın Koç's (*Theologia'nın Esasları* [The Principles of Theologia]) understanding of the concepts of transcendent and transcendence. For

instance, the fact that studies on consciousness concerning newborns and animals do not take into account factors such as transcendence, language, memory, and uniqueness of experience is a crucial shortcoming, regardless of the discipline from which they are approached. As has already been mentioned, the assumptions and starting points of consciousness studies have not been questioned sufficiently, and for this reason, intractable problems have led to new problems, especially since Descartes. In this case, this article must first open its starting points up to discussion and then carefully conduct the investigation using an interdisciplinary holistic approach. Koç's books (*Theologia'nın Esasları* [The Principles of Theologia], 2008), (*Theographia'nın Esasları* [The Principles of Theographia], 2009) and (*Theogonia'nın Esasları* [The Principles of Theogonia], 2010)) are seminal in many fields due to how they focus on newborn babies being transcendent rather than descendent as in adult individuals, which is how most of the research has been done thus far. One can regard Koç's books in general as an investigation into the question of what kind of a picture would emerge if transcendence were taken as the foundation. In one sense, this question can be applied to all of his books. For instance, his 2013 book on logic titled *Nazari Mantık'ın Esasları* [The Principles of Theoretical Logic] could be regarded as an investigation into the question of what kind of a picture of logic would emerge if one were to take the transcendent as the foundation. A similar case applies to Koç's other books, such as his book on music (*Nazari Musiki'nin Esasları* [The Principles of Theoretical Music], 2011) or history (*Tarih ve Nazariyat* [History and Theoria], 2015). Therefore, Koç in short criticizes all the research that has been conducted on a descendent-based approach and presents a transcendent-based holistic and systematic approach.

Giriş

*In a Wonderland they lie,
Dreaming as the days go by,
Dreaming as the summers die:*

*Ever drifting down the stream —
Lingering in the golden gleam —
Life, what is it but a dream?*

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekiyor: Prof. Dr. Yalçın Koç'un yaklaşık yirmi yıl içerisinde sistematik bir şekilde tesis ettiği çerçeveyi tasvir etmeye, anlamaya ve açmaya çalışmak müstakil ve kapsamlı bir çalışma gerektirmektedir. Literatürde Koç ile ilgili herhangi bir ciddi ve müstakil eser yayımlanmamış olmasına rağmen¹ kendisinin eserlerinde ortaya koyduğu düşünceleri, özellikle bazı öğrencileri tarafından benimsenmiş, zımnın çalışmalarında yer bulmuş ve dile getirilmiştir. Koç'un 14 kitabı bulunmaktadır. İlk kitap, yani *Anadolu Mayası*, 2007 yılında, *Türkiye Günlüğü* başlıklı bir dergide yayımlanan yazıların² bir araya getirilmesi ve genişletilmesi suretiyle kitap olarak Cedit Neşriyat tarafından basılmıştır. Koç'un kitaplarındaki kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, ilk kitabı takip eden 13 kitabı yayımlanmış sırasına göre okumamız ve anlamamız gerekir. Bu kitapları örülmüş bir ağ gibi, bir "sistem" olarak düşünürsek, bir kitabın bir diğeriyle ilişkisini göz ardı etmememiz gerekir fakat bu metinde biz Koç'u meselemiz, yani aşkınlık ve bilinç çerçevesinde okuyarak işaret ettiği eksiklikleri dile getirmeye çalışacağız.

Koç'un geliştirdiği aşkınlık tasavvuru çerçevesinde dünyaya henüz gelen bebek, yetişkin birey, yani "düşkün"e (descendent) karşıt olarak aşkın (transcendent)'dir. Psukhe, aşkın olarak dünyaya gelişini müteakiben belirli safhalardan geçerek düşer ve daralır. Bu düşme ve daralma (narrowing down), Koç'un aktardığına göre, gelişim psikolojisi alanında yapılan bazı yeni araştırmalara göre esasen dil öğrenme sürecinde bilişsel yetilerin daralmasından kaynaklanır.³⁴ Dolayısıyla, ilk önce, Koç'un "aşkın" ve "aşkınlık" kavramlarından ne anladığına bakacağız.

1 Halihazırda Koç düşüncesine atıfta bulunan makaleler elbette mevcuttur fakat bizzat Koç düşüncesi ile ilgili bir çalışma için örneğin bkz. Dönmez, S. (2015). *Nurettin Topçu'da ve Yalçın Koç'ta Ahlak ve Anadoluçuluk (Anadolu Mayasından İsyen Ahlakına: Nurettin Topçu'nun "İsyen Ahlakı"nı Yalçın Koç'un "Anadolu Mayası" Üzerinden Okumak). Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi* (ss. 1394-1404), Ankara: Nobel Yayınları.

2 Koç, Y. (2006). *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 84 *Anadolu Mayası*, Sayı: 85 *Anadolu Mayasında Toplum*, Sayı:86 *Anadolu Mayası ve 'Kelim', 'Söz', 'Logos'*, Sayı: 87 *Anadolu Mayası ve Doğuş, Evrim, Kimlik*.

3 Koç, Y. (2008). *Theologia'nın Esasları*, sf. 85. Bu noktaya daha sonra tekrar döneceğiz.

4 Bu bağlamda Koç'un meramına dair ilginç bir karşılaştırma olabileceği için bkz. Florenski, P. (2021). *Tersten Perspektif*. (çev. Yeşim Tükel), Metis Yayınları, özellikle ss. 76-77, 109-114. Ayrıca bkz. Piaget, J. (1926). *La représentation du monde chez l'enfant* [Çocukta Dünya Temsili], özellikle birinci ve ikinci kısım. Bahsi geçen kitap Türkçeye *Çocuğun Gözüyle Dünya* başlığıyla İsmail Yerguz tarafından çevrilmiş ve Dost kitabevi tarafından basılmıştır.

1. Yalçın Koç'un Aşkınlık Anlayışı

Koç'un aşkınlık anlayışı "psukhe" ve "theologia" kavramlarına dayanır ve kendisi, "psukhe" ile kastettiğinin -bunun yanıltıcı bir tarafının da olduğunu belirterek- "nefs" olduğunu ifade eder.⁵ Önce Koç'un "theologia" dan ve bu kavramın aşkınlıkla ilişkisinden ne anladığına bakalım.⁶

"Theo-logia" vasfını haiz "fikriyat", "aşkın (transcendent)" kavramı esasında oluşturulur. "Aşkın", "theo-logia" haricinde de kullanılan bir kavramdır. Mesela, "su molekülü", "terkib" cihetinden, "aşkın'dır". "Su molekülü", iki adet "hidrojen" ve bir adet "oksijen" "atom'u" nun, biraraya gelerek "terkib" edilmesi neticesinde oluşur; bu "terkib", "fiziko-kimyasal" dır. "Su molekülü", "mahiyet" itibariyle, "bireşen'lerini aşan" "yeni" bir "şey" dir. Bu bakımdan, "su molekülü", "aşkın" dır deriz. "Su molekülü" ne atfedilen "aşkın'lık" vasfı, bizatihi "su molekülü" ne bağlı değildir. Bu vasıf, "itibari" dir; yani, "bireşen'ler" e "dayanır". "Bireşen'ler" den hareketle, "su molekülü" nün "aşkın" olduğunu, yani "bireşen'ler" i "aştığını" söyleriz... "Matematik" te de "aşkın şey'ler" bulunur; bunlar, mesela, "sonsuz" ile alakalı oldukları düşünülen "büyüklük'ler" dir. "Sonsuz büyüklük'ler" e, "son'lu büyüklük'ler" den hareketle ve, "tesis yol'u" olarak düşünülen "matematik'sel endüksiyon" vasıtasıyla "geçildiği" kabul edilir; yani, "matematisel endüksiyon" yoluyla, "son'lu büyüklük'ler" in "aşıldığı" düşünülür. Burada da, "sonsuz büyüklük'ler" e atfedilen "aşkın'lık" vasfı, "son'lu büyüklük'ler" e "dayandırılması" sebebiyle, "itibari" dir. Örnekleri çoğaltabiliriz. Bu örnekler bakımından, "aşkın nesne", "aşılan nesne" ye "itibari" dir; yani, "aşılan nesne" bulunmadan, "aşkın nesne" tesis edilemez. "Theo-logia" bakımından da, "aşkın nesne" nin "tesis" edilmesi, "aşılan nesne" ye bağlıdır.⁷

Bu ifadelerden şunu anlıyoruz: Theologia da dahil olmak üzere farklı alanlarda kullanılan aşkın kavramı, aşılan her ne ise ona bağlı ve bu sebepten dolayı da itibardır, yani bu anlamda aşkın, "bizatihi aşkın" değildir. Koç, aşkın ve aşkınlık kavramlarını bir sonraki kitabında, yani *Theologia'nın Esasları* başlıklı kitabında detaylı olarak, "bizatihi aşkın" esasında incelemeye geçer. Fakat daha önce, o kitapta anlatılanları anlamak için, *Anadolu Mayası* kitabında yapılan önemli bir ayrımı anlamamız gerekiyor: "Bir dil" ve "dil" ayrımı.⁸

"Dil", "yazılacak", "söylenecek" ve "duyulacak" bir "şey" değildir. "Bir dil'in, mesela "Türkçe" nin, "sentaks" ı ve "semantik" i vardır. "Bir dil", "dil" in "temsil" idir; bu "temsil", "muhayyile" nin marifeti ve "rasyonel yeti" nin icraatı vasıtasıyla oluşmaz.

5 Örneğin bkz. Koç, Y. (2009). *Theographia'nın Esasları*, sf. 18; Koç, Y. (2021). *Harf ve Nazariyat*, sf. 153.

6 Buradan itibaren Koç'tan yapılan alıntılarda kendisinin yazım biçimine sadık kalınmıştır. Koç bu yazım biçimine ve bunu neden tercih ettiğine *Theologia'nın Esasları* (2008) metninin önsözünde değinir. Buna göre, "'turnak'lar", "bineğin yavaşlatılması" ve "kavram'ların bağlam haricindeki varlıklarının" korunması bakımından gereklidir; "düşünce'nin imkan'ı'nı bu yolla da açık tutarak."

7 Koç, Y. (2007). *Anadolu Mayası*, ss. 358-359.

8 "Bir dil" ve "dil" ifadeleri, bizzat ayırt edilenlerin doğası nedeniyle birbirine karıştırılabilir; bu ayrım ile ne kastedildiği 1.1.-de biraz daha açılacak.

“Sentaks” ve “semantik”, “bir dil”in, “dil”e “uyum”unu sağlayan, “bir dil”i düzenleyici manzumeler”dir.⁹

“Bir dil”i “yazarız”, “söyleriz” ve “duyarız”.¹⁰ “Dil”in, “bir dil”leştiği “sahne”, “toplum”dur; “oyuncu”lar, bu “toplum”un “birey”leridir. “Bir dil”, mesela “Türkçe”, “Türk toplumu”nda “tesis olunur”; kendi esası cihetinden, “Türkçe”, “Türk toplumu”nu hem “tesis” hem de “muhafaza” eder. Bu husus, her “toplum” ve bu “toplum”a “mahsus” “bir dil” itibariyle böyledir. Her “toplum”, kendine mahsus “bir dil” vasıtasıyla, “dil”in esası cihetinden “tesis” ve “muhafaza” olunur.¹¹

Koç’un bu ifadelerini yorumlarsak, “dil[ler]”, “bir dil”i mümkün kılan, onun zemininde bulunan dil[ler]dir. Koç bu dil[ler] ile ne kastettiğini bir sonraki kitabında açar. “Bir dil”ler, yani Türkçe, İngilizce, Almanca vs. gibi diller, “dil[ler]”in temsilidir; bizatihi “dil[ler]” ise onlardan farklıdır. Koç’un yaklaşımına göre, aşkın olarak dünyaya henüz gelen bebeğin de “dil”i vardır, yani bebek “dilsiz” değildir¹² fakat bu dil, alışageldiğimiz, bildiğimiz dillerden farklıdır ve onların temelinde, onları “aşkın”dır.¹³ Koç bu durumu, gördüğümüz gibi, “dil” ve “bir dil” ayrımı şeklinde ifade eder. Dolayısıyla, bu anlamda bir dil öğrenme süreci, başka bir deyişle bebeklikten yetişkinliğe geçiş süreci bir gelişim değil aslında daralma sürecidir. Özellikle bu ayrımı göz önünde bulundurarak *Theologia’nın Esasları* metninde anlatılanlara geçelim. Bunun için, önce “theoria” sözcüğünü Koç’un nasıl anladığına bakmamız gerekiyor.

“Nazariyat [theoria] ile kastedilen, tekrar edelim, “manzara” esasında “seyr’etmek’tir”. “Manzara” esasında “seyr’etmek”, “psukhe” itibariyle düşünülen “kuvvet’ler’e” mahsus “icraat’tır”. “Kuram” ise, “dil” esasında tesis edilen “kavram’sal (düşün’sel) yapı’dır”. Bu itibarla, “theo-logia”, “theoros’a mahsus theoria’ya dair fikriyat’tır”; Türkçe’de ifade edersek, “theo-logia”, “seyr’eden’e mahsus nazariyat’a dair fikriyat’tır” deriz. Bu hususu kısaca şöyle ifade ederiz: “Theo-logia” ile esasen kastedilen, “theoria-logia’dır”; yani “nazariyat’a dair fikriyat’tır”; bu manada

9 A.g.e. sf. 136.

10 A.g.e. sf. 137.

11 A.g.e. sf. 154.

12 Koç’un diğer kitapları çerçevesinde, aşkın olarak yenidoğan bebek, örneğin “mantıksız” veya “tarihsiz” de değildir; aşkın olarak yenidoğan bebeğin, Koç’a göre, düşünün’ün yani yetişkin bireyin mantık[lar]ını ve tarih[ler]ini aşan/ zemininde bulunan kendine has mantığı ve tarihi vardır; bkz. *Theologia’nın Esasları* (2008), ss. 153-172, *Nazari Mantık’ın Esasları* (2013) ve *Tarih ve Nazariyat* (2015). Aşkın, Koç’a göre -bir anlamda- “ahlaksız” da değildir; bkz. *Ahlak ve Nazariyat* (2020).

13 Krş. Golinkoff, R. M., & Hirsh-Pasek, K. (1990). *Let the Mute Speak: What Infants Can Tell Us About Language Acquisition*. Merrill-Palmer Quarterly, 36(1), 67–91. Bu noktanın yürütülen çalışmaların varsayımlarının başında geldiğini söyleyebiliriz; yani, bildiğimiz haliyle [bir] dil[ler]in yegâne dil[ler] olduğunu varsaymak, yenidoğanların, çalışmayı yürütenler tarafından dilsiz (mute) addedilmesiyle sonuçlanır. Bir dil ve dil ayrımı çerçevesinde şöyle de söyleyebiliriz: Bu örnekteki gibi araştırmalar, bir dilin (a language) yani bildiğimiz anlamda İngilizce, Almanca gibi dillerin yegâne dil (the language) olduğu varsayımından hareket ederler; oysa Koç’a göre, bildiğimiz anlamda bir dillerin zemininde bulunan, onları aşkın diller vardır; bu noktaya ileride de temas edeceğiz. Koç hem bu duruma hem de genel olarak bu durumdan doğan başka sorunlara “bulanık dönem” ifadesi üzerinden değinir. Krş. Davidson, D. (1982). *Rational Animals*. *Dialectica*, 36(4), 317–327. Ayrıca bkz. Chomsky, N. (2018). *Dil ve Zihin*, (Çev. Ahmet Kocaman), BilgeSu Yayıncılık, özellikle ss. 143-160.

“nazariyat’ın”, sadece “seyr’eden’e” mahsus olması sebebiyle. Netice olarak şöyle söyleriz: “Theo-logia”, esasen, “nazariyat’a dair fikriyat’tır”.¹⁴

“Nazariyat’a dair fikriyat’ın esas’ı”, “dil arkhitektonik’i”dir. “Dil arkhitektonik’i”, geniş manada düşünülen “dil’ler’e mahsusen, “teşkil’in ve nakl’in esas’lar’ı’nı kuşatır”; yani, bizatihi “dil’ler vasıtasıyla teşkil et’me’nin ve nakl et’me’nin esas’lar’ı’nı kuşatır”. “Dil arkhitektonik’i”, “doğaldır; yani, “doğ’uştan”dır. “Dil arkhitektonik’i”, “doğuş” esasında olmak üzere, bizatihi “dil’ler’in bir’lik’i”dir.¹⁵

Bu noktada tekrar vurgulanması gerektiğini düşündüğümüz önemli bir nüans da aşkın olarak dünyaya henüz gelen bebeğin *doğal* olarak aşkın olmasıdır; yani daha önce belirtilen anlamda *itibari* olmamasıdır. Burada yanıltıcı olan nokta, aşmak fiilinin aslında itibari bir anlam taşımasıdır çünkü bahis konusu fiil, bir “aşılan”dan bir de “aşan”dan bahsetmemizi gerekli kılar. Örneğin, yetişkin birey olarak “düşkün”ün aşmasından veya herhangi bir şeyin başka bir şeyi aştığından bahsetmek istediğimizde kaçınılmaz olarak olan budur. Oysa dünyaya henüz gelen bebek olarak aşkın, Koç’a göre, bizatihi, yani doğuştan/doğal olarak “aşkın”dır.

1.1. Bir Dünya Tasavvuru Olarak Dil Arkhitektoniği¹⁶

Bu kısım boyunca, Koç’un kullandığı “dil arkhitektoniği” ifadesinin aşağıda vereceğimiz şimdilik yeterli olan basit şemasını da göz önünde bulundurumuzda fayda var.

Bizatihi Diller: (1) Dil olarak önerme – (2) Dil olarak sergi – (3) Dil olarak theatron

Psukhe Safhaları: (1) Düşkün (önerme) – (2) Ara safhadaki (resim) – (3) Aşkın (sahne)

“Dil arkhitektonik’i” kavramını, bir “dil’e” mahsusen, “iç’sel tabakalaşma” şeklinde düşünmüyoruz. “Dil arkhitektonik’i”, mesela Türkçe’nin, Grekçe’nin, Latince’nin, “bir’lik esasında tabakalaşma’sı” şeklinde de düşünülemez. “İdrak ve muhakeme” cihetinden, bahis konusu “dil’ler’in zemin’i”, bizatihi bir “dil”dir. Bu hususa, Anadolu Mayası’nda temas ettik. “Dil, arkhitektonik’i”, “doğuş ve düşüş” esasında düşünülen “dil olarak theatron’un [sahne’nin]”, “dil olarak sergi’nin [resim’in] ve “dil’in” [dil olarak önerme’nin], “bir’lik’idir”. Bu hususu, “Dil Arkhitektonik’i” başlıklı bölümde anlattık. Aşkın (transendent) kavramının anlamını, “dil arkhitektonik’i” esasında ele aldık; “doğal” cihetten, yani “doğuş” itibariyle.¹⁷

Koç’un şimdiye kadar ifade ettiklerini düşerek daralma fikri çerçevesinde özetlersek şöyle söyleyebiliriz: Dil arkhitektoniği ile Koç, bizatihi dillerin, yani “aşkın”ın dili olan “dil olarak theatron’un [sahne’nin]”, “ara safhadaki”nin dili olan “dil olarak sergi’nin [resim’in]” bir

14 Koç, Y. (2008). *Theologia’nın Esasları*, sf. 12.

15 A.g.e. sf. 17.

16 Koç, Y. (2009). *Theographia’nın Esasları*, sf. 23: “Dil arkhitektonik’i”, “nazariyat” esasında bir “dünya tasavvur’udur”.

17 Koç, Y. (2008). *Theologia’nın Esasları*, sf. 18. Metin boyunca köşeli parantez içindeki ifadeler, açıklık getirmesi açısından bizim tarafımızdan eklenmiştir. Bu kitapta “dil olarak önerme” derken kastedilen, yorumumuza göre, *Anadolu Mayası* (2007) kitabında “bir dil” derken kastedilen ile aynıdır.

dilleşme, yani Türkçe, İngilizce gibi bir dilleşme sürecini anlatır. Dil arkhitektoniği, işte bu bir dilleşme sürecinin, yani kısacası çocuğun bir dil öğrenmeye başlamasından önceki sürecin “arkhitektoniği”dir.¹⁸ Şimdi, aşkınlık kavramına dair oldukça önemli olan ayrıma gelelim: aşkın-düşkün.

“Karşıtı bulunan bir kavram”, “karşıt’ı” ile birlikte “anlam” ifade eder. Bir “kavram’a”, “karşıt” düşünülmesi ise; “kavram’ın kullanıldığı bağlam’a” nispetlidir. Bu itibarla, mesela, “aşkın (transcendent)” kavramı için karşıt düşünülür: “İç’kin (immanent)” ve “düşkün (descendent)”. “Aşkın-düşkün” ikilisinin esası, “doğ’uştır (genesis’tir)”. “Aşkın-iç’kin” ikilisinin esası ise, “var’oluştur”; bizatihi “genesis’ten” bahsedilmeden.¹⁹

Bu incelemede, “arkhitektonik fikir’i’ni”, geniş manada “dil’ler” itibariyle ele aldık: “Dil”, “dil olarak sergi” ve “dil olarak theatron”. “Arkhitektonik” cihetinden ifade edersek, her “dil”, esasen bir “theatron’dur”; yani bir “manzara seyir yeri’dür”. “Dil” itibariyle “manzara”, “önerme’dür”; “dil olarak sergi” itibariyle “manzara”, “resim’dür” ve “dil olarak theatron” itibariyle de “sahne’dür”... “Dil” yoluyla “mecaz’ın” ifade edersek, “dil olarak theatron”, “aşkın’a mahsus’tür”. “Dil olarak theatron” cihetinden, “nazariyat” itibariyle söylersek, “dil’i”, “düşkün’e mahsusen” düşünürüz... “Dar’lık”, bu manada “düşkün’lük’tür”.²⁰

“Yetişkin”, esasen, “düşkün’dür”; kavramsal cihetten, “aşkın’a” karşıt olarak. “Yetişkin”, yaşamının başlangıcındaki “bulanık dönem’de”, “sahne ayrış’ması’na” maruz kalarak, “dünya’ya henüz gelen’e” mahsus “bir sahne’den”, bir “ara safhadan” geçmek suretiyle, “suret’siz isim” esasındaki “manzara’ya düşmüş’tür”; bu manada. “Yetişkin” itibariyle, “dünya’ya henüz gelen”, bizatihi “aşkın’dür”; ancak “yetişkin”, “düşkün” olması sebebiyle bu hususu bizatihi idrak edemez.²¹

Koç’a göre, “düşkün”ün yani yetişkin bireyin kendi dilinde [bir dilde] seyrettiği, önerme’dür, ara safhadakinin kendi dilinde seyrettiği, mecazen, “resim”dir ve “aşkın”ın yani dünyaya henüz

18 Bkz. Koç, Y. (2009). *Theographia’nın Esasları*, ss. 18-19: “Dil arkhitektonik”i tasavvurunun esasını, “psukhe’nin”, “(doğ’du’ğu) dünya’da” geçtiği “kademe’ler” oluşturur. Bu “kademe’ler’i”, “Theologia’nın Esasları” adlı kitapta, “aşkın’a”, “ara safhada’ki’ne” ve “düşkün’e” mahsusen anlattık. Bu manadaki “kademe ol’uş’umu” fikrinin esası, “aşkın’dan düşüş’tür”.

19 Koç, Y. (2008). *Theologia’nın Esasları*, sf. 18.

20 A.g.e. sf. 20.

21 A.g.e. sf. 69. Alıntılarını uzatmamak için aşkın ve düşkün ile ne kastedildiğini kısaca tekrar söylersek, aşkın, dünyaya henüz gelen bebektir, düşkün ise yetişkin birey. Bkz. a.g.e. ss. 40-67-68. Koç, aşkın-düşkün karşıtlığını esas alır, yani doğuşu ve düşüşü. Krş. Koç, Y. (1994). *Mekan ve Nesne*. Felsefe Arkivi, Sayı: 29, sf. 20: “Fiziksel nesnelere ile bunların ait oldukları mekânın mâhiyyetinin araştırılması, fiziksel nesnenin “aşılmasını” gerektirmektedir. İdrak ve muhakeme yoluyla gerçekleştirilebilecek olan bu “aşma” faaliyetinin “dil”deki temsilininin, sadece matematiksel nesnelere dildeki temsilleri vasıtasıyla oluşturulabileceğini kabul etmek mümkün değildir. Nesnelere bilimler vasıtasıyla tanırız. Ancak, bir nesnenin “zemin”i ile “kab”ını açıklığa kavuşturmadan bu nesneyi mâhiyyeti itibariyle tanımak imkânsızdır. Bir fiziksel nesnenin tanınabilmesi için bu fiziksel nesnenin “aşılması” gerekmektedir. Fiziksel nesnenin “aşılabilmesi” ise, “aşma” faaliyetinin belli bir noktada matematiksel nesnelere dildeki temsillerinin dışlanması şartına bağlıdır.”

gelen bebeğin kendi dilinde seyrettiği ise, mecazen, “sahne”dir. Şimdi, ayrıntıya girmeden önemli birkaç noktayı özetlememiz gerekiyor. Bunlardan ilki, “dil olarak önerme”nin, “dil olarak sergi”nin ve “dil olarak theatron”un ne olduğuyla ilgilidir. Burada şu kavramı açıklamamız gerekiyor: suret. Koç “suretli” kavramını “içli” anlamında kullanır, yani içte bir şey taşıya(bile)n anlamında. “Suretsiz” kavramını da “içsiz” anlamında, yani içte bir şey taşı(ya)mayan anlamında. Örneğin dil olarak önerme ile Koç’un kastettiği, bir dil ve bir dilin icraatı ve takatidir. Bir dilde, örneğin Türkçede veya İngilizcede önerme teşkil ederiz ve naklederiz. Önerme, Koç’a göre “suretli”dir ve içte [kendi içinde] suretsiz isim ve suretsiz kavram, yani içsiz isim ve içsiz kavram taşır. Dolayısıyla bir dil, örneğin bir resim teşkil edemez, sadece önerme teşkil eder. Bu anlamda bir dil, “düşkün”e, yani yetişkin bireye hastır. Oysa dünyaya henüz gelen bebeğin, yani “aşkın”ın dili, dil olarak “theatron (sahne)”dir. “Ara safhadaki”nin dili ise “dil olarak sergi”dir, yani “resim”dir. “Ara safhadaki”nin “düşkün”den farkı, isme ek olarak işin içinde “vasıf”ın olmasıdır; yani, “önerme”den ziyade, mecazen, resim seyretmesidir. Aşkın ise kendi dilinde, mecazen, sahne seyredir. “Sahne”nin “resim”den farkı ise işin içinde fiilin olmasıdır. “Suretli”nin içli, “suretsiz”in içsiz anlamına geldiğini göz önünde tutarak özetlersek;

Düşkün’ün Dili - Dil olarak önerme: Suretsiz isim, suretsiz kavram. Düşkün, önerme seyredir. Önerme, içte [kendi içinde] suretsiz isim ve suretsiz kavram taşır.

“Ara Safhadaki”nin Dili - Dil olarak sergi: Suretli isim, suretsiz vasıf. Ara safhadaki, mecazen, resim seyredir. Resim, içte [kendi içinde] suretli isim ve suretsiz vasıf taşır.

“Aşkın”ın Dili - Dil olarak theatron: Suretli isim, suretli vasıf, suretsiz fiil. Aşkın, mecazen, sahne seyredir. Sahne, içte [kendi içinde] suretli isim, suretli vasıf ve suretsiz fiil taşır.

“Aşkın’ın icraat’ı”, “dil olarak theatron” esasında “nazariyat’tır (theoria’dır)”; “düşkün’ün icraatı” ise, “dil [bir dil]” ve bu itibarla da “düşünce” esasında “fikriyat’tır (logia’dır)”.²² “Dünya’ya henüz gelen’e” mahsus bu “safha”, “düşkün” cihetinden, “bulanık’tır”; şu manada: “Düşkün’e” mahsus düşünülen geniş manadaki “idrak’ın”, “iç-diş” esasında “ayrışık” olması sebebiyle.²³

Özetlersek, psukhe, aşkın olarak dünyaya henüz gelişini müteakiben, mecazen sahneden, ara safhaya, yani mecazen resme düşer, sonra ise önermeye düşer. Bu düşüş, aynı zamanda daralmadır. Farklı sözcüklerle ifade edersek, insan “gelişim” sürecinde bir dil kazanırken, zihinsel gelişim gösterirken ve bu vasıta ile iletişim kurarken veya akıl yürütürken vs. bir yandan da kayıp verir. İşte bu kaybettiği, Koç’a göre suretli isim ve suretli vasıf’tır, yani mecazen resimdir ve sahnedir. Koç’un “bir dil”den farklı olan ve bu “bir dil”lerin zemininde bulunan dil[ler] derken kastettiği ve mecazlar vasıtasıyla işaret ettiği budur.

22 Koç, Y. (2008). *Theologia’nın Esasları*, sf. 40.

23 A.g.e. sf. 67.

1.2. Aşkın Bilinç

Koç, çeşitli kitaplarında, bilinç meselesi çerçevesinde ifade edersek, psikolojinin, felsefenin, ilahiyatın ve bilimsel yaklaşımların düşkün esasında, yani “düşkün”ü esas alarak soruşturma yürüttüğünü, dolayısıyla *aşkın* olarak yenidoğan bebeği esasa almak bir tarafa, dikkate dahi almadıkları eleştirisini getirir. Bu eleştirilerden sonra, kendisi aşkın bilinç veya “aşkın”ın bilinci meselesini çeşitli kitaplarının çeşitli yerlerinde ele alır ve hareket noktalarının neler olabileceğini işaret eder. “Aşkın”ın “zihni” ve bilincine dair incelemeler özellikle *Zihin ve Nazariyat* ve *Şuur ve Nazariyat* kitaplarında yürütülür fakat daha önce değindiğimiz gibi, Koç’un kitaplarını bir bütün olarak ele almak gerekir. Dolayısıyla, daha önceki kitaplarda tanımlanan kavramlar anlaşılmasın bu kitapların anlaşılmasının imkânsız olduğunu söyleyebiliriz. Temel kavramları gördüğümüze göre, aşkın bilince dair Koç’un temel argümanlarından birini de kısaca alıntılatalım.

“Bebeğe mahsus bilinç”, “dil olarak theatron” esasında teşkil olur. Buna, “aşkın bilinç” deriz; “dil olarak theatron” esasında. Bu manada “aşkın bilinç”, esasen, “bir sahne’nin nazariyatı’dır [seyredilmesidir]”. “Bilinç” meselesinin ayrıntılarına girmeyeceğiz. Sadece şu hususu belirtelim: “Bilinç teşkil edilmesi”, “kalıcılık teşkil edilmesi’ne” bağlıdır; “kalıcı kılmak” yoluyla. Bu itibarla, “fark’ında olmak” ile “kal’ıcı kılmak” arasındaki ayrıma dikkat etmek gerekir. “Kalıcı kılmak’tan, fark’ında olmak hali”, esasen, “bilinç’inde olmak” şeklinde düşünülemez. Yani, “geçici’nin, kal’ıcı kılmadan fark ediliş hali”, esasen, “bilinç’inde ol’uş” şeklinde kabul edilemez. “Kal’ıcı kılmak”, “muhafaza etmek” demektir; “hafıza” esasında.²⁴

Bu noktada, Koç’tan yaptığımız daha önceki bir alıntıda geçen “psukhe itibarıyla düşünülen kuvvetler” ifadesine de kısaca değinmemiz gerekiyor. Koç’a göre psukhe’nin doğal olarak haiz olduğu bir takım kuvvetler vardır; Koç bu kuvvetleri hafıza, muhayyile ve idrak şeklinde ifade eder²⁵ fakat yine Koç’a göre psukhe’nin kuvvetleri bunlardan ibaret değildir.²⁶ Ayrıca, yukarıdaki alıntıda dikkat çekilen farkında olmak ve kalıcı kılmak ayrımı, Koç’un hayvan ile insan ayrımına dair görüşüne yönelik bir işaret olarak okunabilir.²⁷ Koç’un genel anlamda bilince ve zihne dair görüşlerinin, kendisini okuyan pek çok insan tarafından *Zihin ve Nazariyat* ile *Şuur ve Nazariyat* kitaplarıyla sınırlı olduğu düşünülür fakat daha önce belirttiğimiz gibi, yalnızca bu kitaplar okunarak bu yaklaşımın anlaşılması pek de mümkün değildir. Koç’un bahsettiği haliyle “aşkın”ın, yani dünyaya henüz gelen bebeğin bilincinin veya dilinin ne olduğunu ve yetişkin bireyden nasıl farklı olduğunu anlayabilmek, örneğin *Theographia’nın Esasları* kitabının birinci bölümünde öne sürülenlerin göz önünde tutulmasını da gerektirmektedir.

24 A.g.e. sf. 68.

25 Koç, Y. (2009). *Theographia’nın Esasları*, sf. 78. Koç bahsi geçen kuvvetlerden “basit kuvvet” olarak da söz eder. Buradaki meseleyi, Koç’un “cevher”, “cevher olarak psukhe”, “sarraf olarak psukhe”, “suret rabteden cevher” veya “cevher-isim” şeklinde dile getirdiği kavramlardan ve yine Koç’un kullandığı “theographia makinesi” kavramından söz edilmesini gerektirdiği ve bu da makalemizin sınırları dışında kaldığı için daha fazla açmıyoruz. “Psukhe’nin kuvvetleri” ve bu kuvvetlerin aşkınlık ve dil ile ilişkisi, *Anadolu Mayası* (2007) kitabının özellikle ikinci bölümü göz önüne alınıp takip eden kitaplara geçmek yoluyla açılabilir.

26 Koç, Y. (2010). *Theogonia’nın Esasları*, sf. 250.

27 Krş. Smart, Jjc. (2004). *Consciousness and awareness*. Journal of Consciousness Studies 11 (2):41-50.

2.1. Yenidoğanlara ve Hayvanlara Dair Bilinç Çalışmalarındaki Eksiklikler

Şimdi, daha önceki bölümlerde söylenenler ışığında, güncel çalışmalara dair eksikliklerin birkaçına değinelim. İlk ve en önemli eksiklik, yukarıda ele aldığımız bizatihi dil[ler] ve bu dil[ler] in rolüdür. Başka bir ifadeyle, theologia'nın, psukhe'nin ve aşkınlığın dikkate alınmamasıdır. Yenidoğanlara ve hayvanlara dair bilinç çalışmalarında elbette Koç'un bahsettiği anlamda bir dile dair çalışmalar ve bu bağlamda çeşitli yaklaşımlar da mevcuttur;²⁸ nitekim, bir dilin önemi de göz ardı edilmez fakat yukarıdaki gibi bir "bizatihi dil[ler]" yaklaşımı bildiğimiz kadarıyla henüz dikkate alınmamış veya geliştirilmemiştir. İkinci husus ise hafızanın aslı rolüdür. Koç'un da belirttiği gibi bilinç ile hafıza arasında dolaysız bir ilişki vardır. Çalışmalar, [bir] dil konusunda olduğu gibi, bebeğin gelişim sürecinde taklidin, hafızanın ve hayal gücünün önemini elbette göz ardı etmez²⁹ fakat hem bireyin hem dillerin hem de bilincinin kalıcılığı hususunda aslı rolü olan hafıza ve hayal gücünden yeterince bahis açılmaması veya onların dikkate alınmaması ciddi bir eksikliktir.³⁰ Benzer bir durum hayvan bilinci için de söz konusudur.³¹ Bir başka husus ise "zihin ve beden" probleminde dairdir. Bu noktayı açmaya çalışalım.

Bilinci, *geleneksel olarak* ikiye ayırabiliriz: [1] kendilik bilinci ve [2] dış dünyanın bilinci.³² Sağduyuya uygun olarak önce [2] sonra [1] şeklinde bir sıralama yapmak yanlıştır, çünkü [1] olmadan, [2]'yi fark edecek ve [1]'den ayırt edecek bir [1] henüz mevcut değildir. Dolayısıyla, [1] olmadan [2]'nin ortaya çıkışını düşünemeyiz, yani [2]'nin ortaya çıkabilmesi için [1] yeterli koşuldur ve [1]'in [2]'ye önceliği bulunur. Yenidoğanlarda ve hayvanlarda, [2], [1]'i takip eder, ki [2]'nin ortaya çıkabilmesi için [1]'in olması yeterlidir. [2], David Chalmers'ın ifadesini kullanırsak,³³ bu bağlamda daha kolay bir sorundur veya kolay addedilen sorun ile ilişkilidir. Daha önemlisi [1]'in, yani, yine Chalmers'ın ifadesiyle tecrübenin ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığıdır.

-
- 28 Örneğin bkz. Perszyk, D. R., & Waxman, S. R. (2018). *Linking Language and Cognition in Infancy. Annual review of psychology*, 69, 231–250. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-122216-011701>; Aguilar-Mediavilla, E., Pérez-Pereira, M., Serrat-Sellabona, E., & Adrover-Roig, D. (2022). *Introduction to Language Development in Children: Description to Detect and Prevent Language Difficulties. Children* (Basel, Switzerland), 9(3), 412. <https://doi.org/10.3390/children9030412>.
- 29 Jersild, A. T. (1983). *Çocuk Psikolojisi*, (çev. Gülseren Günçe), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Eğitim Araştırmaları Merkezi (EFAM) Yayın No:4, ss. 101, 112-128, 441-476, 479-514. Ayrıca bkz. Piaget, J. (1999). *Çocukta Zihinsel Gelişim*, (çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, ss. 33-36, 42-50.
- 30 Örneğin bkz. Schneider, S. & Velmans, M. (eds.) (2017). *The Blackwell Companion to Consciousness Second Edition. Chichester: West Sussex: Wiley-Blackwell* içinde, Trevarthen C., & Reddy, V. - Consciousness in Infants, ss. 45-62. Genel olarak bu konuyla ilgili bir incelemeye James Mark Baldwin'ın çocuk gelişimi alanında dikkate değer bir etkisi olan *Mental Development in the Child and the Race* (1895) başlıklı çalışmasını ele alarak başlayabiliriz.
- 31 Bkz. Schneider, S. & Velmans, M. (eds.) (2017). *The Blackwell Companion to Consciousness Second Edition. Chichester: West Sussex: Wiley-Blackwell* içinde, Allen, C. & Trestman M. - Animal Consciousness, ss. 63-76.
- 32 [1] İç bilinç, [2] dış bilinç şeklinde de düşünebiliriz. Descartes'tan bu yana [1] zihin veya res cogitans (düşünen şey), [2] ise beden veya res extensa (dışa uzanan şey) ile ya özdeşleştirilir ya da bağlantılı olarak ele alınır. Krş. Rovelli, C. (2022). *Helgoland*, (çev. Tolga Esmer), Tellekt, ss. 136-143.
- 33 Schneider, S. & Velmans, M. (eds.) (2017). *The Blackwell Companion to Consciousness Second Edition. Chichester: West Sussex: Wiley-Blackwell* içinde, Chalmers, D., The Hard Problem of Consciousness, ss. 32-42.

Sorunu baştan ele alarak bakış açımızı değiştirmeye çalışalım: Bu bağlam dahilinde bakarsak, Koç, kitaplarında aslında tecrübenin nasıl ortaya çıktığını anlatır;³⁴ bu noktadan hareketle meseleye şu şekilde yaklaşabiliriz: [1] ve [2] ayrışık değildir. Yani, Koç'a göre Descartes'tan bu yana çeşitli biçimlerde korunan "ikicilik" aslında sözde (pseudo) ikiliğe dayanır ve yine Koç'a göre düşkün'e mahsustur, çünkü aşkın açısından böyle bir ikilik veya ikicilik düşünemeyiz. Koç'un ifadeleriyle:

...“dünya'ya henüz gelen'de”, “kendi'ne” mahsusen, “iç ve dış ayırımı” bulunmaz. Burada, “iç-dış ayırımı” ifadesiyle, “düşkün'e” mahsusen düşünülen “ayrımı” kastediyoruz; yani “ayrışık sahne'ler'i”... “Dünya'ya henüz gelen” esasen, “bir dünya'dır”; “düşkün'e” mahsus şekliyle düşünülen “iç'e ve dış'a ayrış'madan”; yani, esasen “iki sahne'ye ayrış'madan”. Yani, “dünya'ya henüz gelen”, “mecaz'i bir sahne” itibariyle, “bir'leşiktir”; “ayrışık” değil. “Düşkün'e” mahsus şekliyle, “iç ve dış ayırımı'nı”, yani “ayrışık sahne'ler'i”, mesela, “modern fikriyat'ta” yaygın olarak kabul gören şekliyle, “hisse'di'len dünya” ve “zihin” kavramları yoluyla da ifade edebiliriz.³⁵

Yani, kısaca ifade edersek, yetişkin bireyler olarak birbirinden ayrı iki dünyamız veya sahnemiz vardır: İç ve dış. İç dünyada veya sahnede bir ses duyarız, yani Koç'un ifadeleriyle önerme seyrediriz. Dış dünyada veya sahnede ise beş duyu organımız vasıtasıyla en geniş anlamıyla eşya (şeyler) ile etkileşime geçeriz, yani en geniş anlamda algularız. Oysa yenidoğan bebeğin, yetişkin bireydeki gibi iki birbirinden ayrışık dünyası veya sahnesi yoktur; tek bir dünyası veya sahnesi vardır. İşte bu ayrışma, Koç'a göre, esasında bizatihi dil[ler]in bulunduğu bir düşme ve daralma sürecidir:

“Bebek”, geniş manada, “kendi'liğinden, suret'li vasf'a bağlı suret'siz fiil esasında kendi'si'ne oku'yarak ve kendi'si'ne yaz'arak dünya'ya gelir”; “düşkün'e” mahsusen “sahne” bakımından düşünülen “iç-dış” ayrımı bulunmadan. Bu safhada “sey'edilen”, bizatihi “bir sahne'dir”... “Düşkün” cihetinden, “dünya'ya henüz gelen'in gelişim'i” olarak isimlendirilen “süreç”, esasen, bahis konusu “oku'mak ve yaz'mak faaliyet'i'nin dar'al'ması” yoluyla başlar; “dar'al'manın” nihayetinde, “bulanık dönem” son bulur. “Bulanık dönem” ve “bulanık dönem'in son bulması” şeklindeki fikirler, esasen “düşkün'e” mahsustur; bu noktaya yukarıda kısmen temas ettik. “Aşkın” ve “nazariyat'ı” cihetinden, “bulanık dönem” düşünemeyiz. Bu manada “daralmak”, “düşmektir”; kavramsal bakımdan, “aşmak'a” karşıt olarak. Bu manada “düşmek”, “bir sahne'nin”, “iç” ve “dış” olmak üzere “ayrışması'dır”. “Düşkün'ün” esası, “ayrışık sahne'ler'dir”.³⁶

34 Benzer şekilde fakat farklı bir bakış açısından, Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki (*Critik der reinen Vernunft* [1781]) esas amaçlarından birinin tecrübenin nasıl ortaya çıktığını anlatmaya çalışmak olduğunu söyleyebiliriz.

35 Koç, Y. (2008). *Theologia'nın Esasları*, sf. 85. Koç'un burada ifade ettiklerinin Spinoza'nın düşüncesinden farklılaştığı noktalar için *Ethica ve Nazariyat* (2020) kitabına bakılabilir.

36 Koç, Y. (2008). *Theologia'nın Esasları*, sf. 76.

Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Hayvanlarda da tıpkı yenidoğanlarda olduğu gibi “bir dil” bulunmadığına göre, hayvanlarda bilinç meselesini nasıl anlayabiliriz? Psukhe ve dolayısıyla dil arkhitektoniği insana has mıdır? Yoksa hayvanlar da benzer bir süreçten mi geçer? Psukhe’yi eğer can/canı haiz olmak şeklinde anlarsak, hayvanlara dair bilinç çalışmaları açısından, hayvanların da “bir dil”den farklı olan dillerinin olup olmadığı ve bir dilin kökeni sorusu gündeme gelir.³⁷ Örneğin, düşkün önerme ve mecazen, ara safhadaki resim, aşkın sahne seyrederse, hayvan ne seyrediyor yahut hayvanda örneğin “theoria” var mıdır? Öncelikle, eğer hayvanlarda [2] vardır fakat [1] yoktur dersek abese düşeriz, çünkü, daha önce ifade ettiğimiz gibi, [2] olması için [2]’yi [1]’den ayırt edecek bir [1] olması gerekir. Yani, hayvan hem kendisinin hem de kendisinden ayırt ettiği/edebildiği dış dünyanın farkında olduğu gibi bilincindedir de; çünkü hayvan, fark ettiğini hafıza marifetiyle muhafaza da eder. Dolayısıyla, hayvanlarda da [1] ve [2] olduğunun aşikâr olduğunu düşünüyoruz fakat bu konuda, hayvan ve insan arasındaki temel fark, Koç’un ele aldığı haliyle özellikle dil-bir dil ve bilinçlilik-farkındalık meselesinde kilitlenir gibi görünmektedir; dolayısıyla, kendi yaklaşımı çerçevesinde *biologia* gibi *zoologia*’nın da yeniden düşünülmesini gerektirmektedir.

2.2. Tecrübenin Biricikliği

Koç eserlerinde “tecrübenin biricikliği” ifadesini kullanmaz; biz bu ifade ile bilinç sahibi bir varlığı o yapan ve o olmayanlardan ayıran kendine has bir niteliğinin, yani tecrübesinin olmasını kast ediyoruz. Nagel’in ifadeleriyle, “bir yarasa için yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmek istiyorum.”³⁸ yani sorun, tecrübe sahibi bir varlığın “(bizim tecrübemizde) neye *benzediği* değil, [söz konusu] “öznenin kendisi için nasıl olduğu”dur.³⁹ Bilinç meselesi, tecrübenin ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı ile paralel veya bütüncül bir şekilde ele alınması gereken bir meseledir. Bu noktada vurgulanması gereken, zihin ile beden ikiliğinin veya karşıtlığının, metin boyunca bahsettiğimiz bilinç çalışmalarının varsayımlarının başında gelmesidir. Yani, Descartes’ın etkisinin, zannedildiğinden daha kuvvetli olduğunu düşünüyoruz; nitekim, ona karşı olanların dahi benzer karşıtlıkları veya hareket noktalarını esas aldıklarını gözlemlemek mümkündür.⁴⁰ Koç ise bu meseleyi psukhe kavramı üzerinden ele alır fakat burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, Koç’un psukhe ile beden arasında, örneğin Descartes’ın ve onu takip edenlerin varsaydığı zihin ile beden ikiliği gibi bir ikilik öne sürmemesidir. Kendi sözleriyle;

37 [Bir] dilsiz veya ahrız bireylerin kullandığı işaret dilini, görme engelli bireylerin kullandığı Braille alfabesini ve özellikle şempanzeler üzerinde yapılan dil ve bilinç çalışmalarının uzun bir süre boyunca işaret dili merkezinde yürütüldüğünü göz önüne aldığımızda burada bahsettiğimiz meselenin zorluğu ve ilginçliği açığa çıkabilir. Genel olarak bu konu ve [bir] “dil kökeni” tartışması için özellikle bkz. Terrace, S. H. (2021). *Şempanzeler Dil Öğrenemez: Nim Chimpsky Deneyi*, (çev. Mehmet Doğan), Koç Üniversitesi Yayınları. Ayrıca bkz. R. A. Gardner B. T. Gardner. (1975). *Early Signs of Language in Child and Chimpanzee*. Science 187,752-753. DOI:10.1126/science.187.4178.752 ve Gardner RA, Gardner BT. (1969). *Teaching sign language to a chimpanzee*. Science. Aug 15;165(3894):664-72. doi: 10.1126/science.165.3894.664. PMID: 5793972.

38 Nagel, T. (2021). *Yarasa Olmak Neye Benzer?*, Say Yayınları, (çev. Selin Aktuyun), sf. 226.

39 A.g.e. sf. 227. Çeviride değişiklik yapılmıştır.

40 Bkz. a.g.e. ss. 221-239, 265. Ayrıca bkz. Edelman, G. M., & Tononi, G. (2000). *A universe of consciousness: How matter becomes imagination*. Basic Books, ss. 245-247; Demircioğlu, E. (2022). *Makinedeki Hayalet – Zihin Felsefesine Giriş*. FOL Yayınları, ss. 102-111, 128-134.

"Tecrübe" vasıtasıyla, "psukhe" ile "beden" arasında bir "alaka" bulunduğunu düşünürüz. Mesela, "psiko-soma'tik bul'gular'ı", bu "alaka" esasında ele alıruz. Ancak, "düş'kün" cihetinden, ne "psukhe'yi, bizatihi beden'e iç" olarak, ne de "beden'i, bizatihi psukhe'ye iç" olarak düşünemeyiz. "Psukhe'nin, bizatihi beden'e iç olması" ile kastedilen, "psukhe'nin, bizatihi beden'de müteşekkil olması" şeklindeki düşüncedir; yani, "psukhe'nin, bizatihi beden esasında suret bulması". Benzer olarak, "beden'in, bizatihi psukhe'ye iç olması" ile kastedilen ise, "beden'in, bizatihi psukhe'de müteşekkil olması'dır"; yani, "beden'in, bizatihi psukhe esasında suret bulması". Bu ifadeleri, "dil arkhitektonik'i" esasında kolaylıkla açabiliriz. "Aş'kın'a" mahsus "psukhe nazariyat'ı", "aş'kın'ın düş'üş'ü" itibariyle düşünülen "dış teşkil'i" ve "bir sahne'nin ayrış'ması" sebebiyle, "kapanır". Bu itibarla, bizatihi "psukhe'ye" mahsus surette düşündüğümüz "bir'lik", "psukhe-beden alakası" esasında geçerli değildir. "Düş'mek", "psukhe ile "beden'e", "kuvvet esasında "bir'lik" vermez; bizatihi "düş'üş'ün, "genesis'e" mahsus bir "doğ'uş fil'i" olmayışı sebebiyle. Yani, kısaca ifade edersek, bu manada "düş'mek", bizatihi "doğ'mak" değildir. Bu itibarla, "düş'üş", "genesis" olarak kabul edilemez. "Düş'mek", esasen, "örtül'mektir". Bu cihetten bakarsak, "aş'kın'a mahsus "nazariyat" itibariyle, "beden-psukhe" ayrımı esasında "ikil'lik (duality)" düşünülemez.

Bu nokta, "cevher'in", "farklı iki esasta" tahayyül edilemeyeceği fikri ile de uyumludur; aksi takdirde, bahis konusu edilenler, bizatihi "cevher" olarak görülemez. Bu manada, "düş'kün" esasında düşünülen "ikil'lik (duality)" ise, esasen "itibari'dir"; yani, "aş'kın'dan düş'üş'e itibari". Bu sebeple de, "ikil'lik", "theologia'nın" "asli" bir "meselesi" olarak kabul edilemez. Bahis konusu "kavram'lar'ı", "nihai çerçeve olarak düş'kün" esasında ele alan "Theologos Cartesius", maalesef, "cevher'i"; "farklı iki esasta" tahayyül etmek mecburiyetinde kalmıştır.⁴¹

Koç'un bu ifadelerinden sonra, şimdi, tecrübenin biricikliği meselesine dönelim. Tecrübeyi tecrübe yapan, yani bir anlamda onu çözülmesi ve anlaşılması zor kılan, niteliksel yapısıdır. Nitelikselden kasıt, yukarıda bahsettiğimiz gibi, bir varlığa has olan, onu o yapan ve o olmayanlardan ayıran mahiyettir. Bilincin kolay problemleri ise, niteliksel bir vech'e taşıyan tecrübenin, niceliksel olana indirgenebileceği düşünülen birtakım unsurlarıdır. Analitik temelli bazı yaklaşımlar, bu unsurlardan hareketle, bir bütün olarak tecrübenin beyinde gerçekleşen nörofizyolojik olaylardan ibaret olduğunu öne sürer. Bilinç çalışmalarındaki en ciddi hataların başında, niteliksel olan ile niceliksel olanın birbirinden ayırıştırılmasının veya birinin diğeri cinsinden ele alınmasının geldiğini düşünüyoruz.⁴² Bir örnek ve karşılaştırma ile anlamaya çalışalım. Integrated Information Theory (IIT) ile tanınan Giulio Tononi, bir röportajında⁴³ şunları söyler:

41 Koç, Y. (2008). *Theologia'nın Esasları*, ss. 143-144.

42 Hatalı olduğunu düşündüğümüz bu yaklaşımın başka bir örneği için ayrıca bkz. McFadden, J. Al-Khalili, J. (2020). *Kuantum Sınırlarında Yaşam - Yaklaşan Kuantum Biyolojisi Çağı*, (çev. Şiirsel Taş), Domingo Yayıncılık, ss. 246-282.

43 Closer To Truth (6 Aralık 2019). Giulio Tononi - What is Information? [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=sYtr8h6Mz5I>. Ayrıca bkz. Schneider, S. & Velms, M. (eds.) (2017). *The Blackwell Companion to Consciousness Second Edition*. Chichester: West Sussex: Wiley-Blackwell içinde, Tononi, G. - The Integrated Information Theory of Consciousness An Outline, ss. 243-256.

R. L. Kuhn: ...sayıların sahip olduğum tecrübeyi tasvir etmesi teorik olarak imkânsız görünüyor.

G. Tononi: Meşhurdur, Galileo, *Tablilci* [Il Saggiatore] kitabında bilim yapmak için matematiğin dilini kullanmamız gerektiğini, çünkü gerçekliğin üçgenler, daireler ve bunun gibi şekillerden müteşekkil olduğunu söylüyordu. Galileo dış dünyadan bahsediyordu, çünkü, ‘şimdi gözlemciyi bir kenara bırakalım, dış dünyaya bakalım ve onu tasvir edelim’ deme öngörüsüne sahipti ve baktı ki matematik diliyle konuşuyor. Kendisinin feraseti buydu. Buradaki fikir aşağı yukarı şöyle: Şimdi, iç dünyada dahi Galileo’yu bir kenara bırakmanın ve kendi içimize girip gözlemcinin kendisini, kendimizi, bilincimizi soruşturmanın zamanı geldi. Orası da bence matematik diliyle konuşuyor. Aslına bakılırsa, bunun matematiğin ta kendisi olduğunu düşünüyorum. Bu matematiksel bir yapıdır, bir şekildir ve şekil de geometriden başka bir şey değildir. Yani hem fiziksel dünyanın tasvirinin hem de bilincin tasvirinin temelinde, her iki durumda da matematiksel yapılar olduğunu düşünüyorum.

Tononi, IIT’nin, bilinç meselesine beyinden değil, tecrübenin kendisinden yola çıkarak yaklaştığını söyler⁴⁴ ve bu yaklaşım çerçevesinde tecrübenin içerdiği ve gerektirdiği unsurları aksiyomlar ve postulatlar şeklinde ele alır. Yine Tononi’ye göre bilince dair empirik çalışmaların tamamlanabilmesi için IIT değilse bile onun gibi bir teori gereklidir.⁴⁵ Bu yaklaşıma dair asıl eleştirimiz, yukarıda belirttiğimiz gibi, temel unsurları bakımından niteliksel olan bir yapının niceliğe indirgenmesidir. Bu durumun tam tersi için de geçerli olduğunu düşünüyoruz; yani, esası nicelik olan bir yapının nitelik cinsinden ele alınması da benzer şekilde bir indirgemedir. En genel anlamda bilinç çalışmalarında, niteliksel ve niceliksel olanın bir arada ve birini diğerine indirgemeden ele alarak bir hareket noktası oluşturulabileceğini düşünüyoruz. Yine Tononi’nin kendi ifadelerine dönersek;

G. Tononi: İçeriden gelen bilgi, dışarıdan gelen bilgiden (information) radikal olarak farklı bir şeydir.

R. L. Kuhn: Radikal olarak farklı, bunu kabul ederim. [Peki] sayılarla ifade edilebilir mi, onu tanımlamak için kullanılacak matematiksel denklemler var mı?

G. Tononi: Integrated Information Theory’nin bütün meselesi budur. İstesek, [bu teori,] bilince herhangi bir atıfta bulunmadan, böyle bir sistemde “fark yaratan fark” anlamında bilginin ne olduğu düşünülerek geliştirilebilir... Bu gerçekten de bir sayı kümesidir; onu matematiksel bir yapı olarak tanımlayabilirsiniz, ama aynı zamanda, bizi biz yapan şeydir.

44 A.g.e. sf. 243.

45 A.g.e. sf. 255.

“Bizi biz yapan” ifadesi niteliksel, dolayısıyla esasa, ne’liğe, mahiyete dair bir ifadedir. Bu bağlam dahilinde yorumlarsak, Koç’un *Theologia’nın Esasları* kitabı daha niteliksel, takip eden kitap, yani *Theographia’nın Esasları* ise daha niceliksel olanı merkeze alan çalışmalardır fakat Koç bu meseleleri iç içe ele alır; yani, niteliksel olan ile niceliksel olan birbirine bağlıdır. Sorun, niteliksel olanın niteliksel olarak, niceliksel olanın niceliksel olarak korunarak meselenin açıklığa kavuşturulmasıdır. IIT yaklaşımında, “belirli bir tecrübe, *fiziksel bir alt tabaka tarafından belirlenen* kavramsal bir yapıyla *özdeştir*,” başka bir deyişle, IIT’ye göre, “her bir tecrübenin bütün niteliksel özellikleri, belirli bir durumdaki mekanizmalar tarafından belirlenen kavramsal yapıların özelliklerine karşılık gelir”.⁴⁶ Kanaatimizce, Tononi’nin yaklaşımında, niteliksel olan ile niceliksel olanın birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılması ve bu veçhelerin bir denklem misali birbirine eşitlenmesi riski bulunur. Bu risk şu anlama gelir: Tecrübenin ne olduğunu ve nasıl ortaya çıktığını anlamak uğruna niceliksel olarak, örneğin fizikselci bir perspektiften yaklaşırsak, tecrübe, biricikliğini, yani aslında bizzat tecrübe oluşunu ve niteliksel vasfını yitirir, dolayısıyla da tecrübeyi esasen anlamamış oluruz.⁴⁷⁴⁸

Sonuç

Güncel bilinç çalışmaları, genel olarak, zihne ve zihinsel faaliyetlere indirgenemeyecek olan psukhe’yi ve kuvvetlerini, psukhe’nin geçirdiği safhaları, yenidoğanın aşkınlığını, dilleri ve tecrübenin biricikliğini dikkate almadan metin boyunca verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi ampirik esaslı çalışmalar yürütür. Söz konusu ampirik esaslı çalışmalar ise belirli varsayımlar zemininde hareket eder; yukarıda örnekler vasıtasıyla bahsettiğimiz üzere, bir dili öğrenmenin bir “gelişim” olduğunun veya bu anlamda bir dil[er]in yegâne dil[er] olduğunun baştan kabul edilmesi veya varsayılması gibi. Dolayısıyla, bizatihi dilin ve bir dil öğrenme sürecinin bilinç meselesinde asli bir önemi bulunmaktadır. Özellikle hayvanlar hakkında yapılan çalışmalarda da bu varsayımları gözlemlemek ve izlerini sürmek mümkündür.⁴⁹ Buradan çıkan en önemli sonuç şudur: Bilinç meselesi, genetikçi Steve Jones ve benzerlerinin iddia ettiği gibi yalnızca örneğin sinirbilimin çözebileceği bir mesele değildir.⁵⁰ Eğer tutarlı ve sağlam bir çalışma yürütmek

46 A.g.e. sf. 250. Vurgular bize ait.

47 “Niteliksel” ve “niceliksel” ifadelerini daha basitçe “öznel” ve “nesnel” şeklinde de düşünebiliriz. Bilimsel bilgi veya araştırma nesnellik iddiası taşıdığı için veya öznel olanı nesnel olan cinsinden ifade etme amacı güttüğü için bilinç çalışmalarında da niceliksel yaklaşım eğilimleri geçmişte olduğu gibi günümüzde de revaçtadır. Tononi’nin yaklaşımının temelinde, basitçe söylesek, matematik vasıtasıyla bilinci anlama çabası bulunur çünkü kendisinin ifadelerinden de açık olduğu üzere, Tononi’ye göre bizatihi bilinç “matematiksel bir yapı”dır. Bu konu, literatürde NCC (bilincin nöral bağıntıları) olarak bilinen meseleyle yakından ilişkilidir; bkz. Tononi, G. & Koch, C. (2015). *Consciousness: here, there and everywhere?* Phil. Trans. R. Soc. B 370: 20140167. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2014.0167>. Krş. Koç, Y. (1978). *Objektif realite - epistemik determinizm ve ölçme*. Toplum ve Bilim, Sayı: 6-7, ss. 29-30; Koç, Y. (1994). *Mekan ve Nesne*. Felsefe Arkivi, Sayı: 29; Koç, Y. (1997). *Matematığın Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması*. Felsefe Arkivi, Sayı: 30.

48 Özellikle bu konuda, ilginç bir karşılaştırma imkânı tanıdığı için son dönemde Philip Goff’un çalışmalarına bakılabilir; örneğin bkz. Goff, P. (2017). *Consciousness and Fundamental Reality*. New York, USA: Oup Usa ve Goff, P. (2019). *Galileo’s error: foundations for a new science of consciousness*. New York: Pantheon Books.

49 Bkz. Terrace, S. H. (2021). *Şempanzeler Dil Öğrenemez: Nim Chimpsky Deneyi*, (çev. Mehmet Doğan), Koç Üniversitesi Yayınları, ss. 36-40 ve özellikle 123-140.

50 Bkz. Humphrey, N. (2022). *Ruh Tözu - Bilincin Büyüklü Evreninde Bir Keşif Yolculuğu*, (çev. Atakan Altınörs), FOL

istiyorsak, bunu disiplinler arası bir bütüncül yaklaşımla yapmamız ve felsefenin bu noktadaki önemini göz ardı etmememiz gerekir. Bizatihi dillerin veya genel olarak bir dil öğrenme sürecinin, Koç'un da belirttiği üzere, bu noktada aslı bir önemi bulunmaktadır. Dolayısıyla, bilinç çalışmalarını dilbilimden de bağımsız ve ayrışık düşünemeyiz.

Fakat Koç'un da belirttiği gibi, anlatılanların: ...“bulgu'lar” ile de desteklenmesi, elbette ki arzu edilen bir husustur; had safhada “çetin mesele'ler” bahis konusu olsa da.⁵¹ “Gelişim psikolojisi” alanında, “phono-logia” esasında yapılan bazı yeni araştırmaların, bu yönde “bulgu'sal destek” sağlayabileceğini belirtelim. Bu araştırmalar, “bir dil'in, çocuk tarafından öğrenilmesi'nin”, esasen, “çocuğa mahsus bilişsel yeti'lerin dar'alması ('narrowing down')” yoluyla oluştuğuna işaret etmektedir. Esasen “düşkün” olan “yetişkin'in”, “dil vasıtasıyla “aşkın'ı aç'ması”, yani “bir sahne” esasında “dünya'ya henüz gelen'i” “dil” yoluyla “aç'ması”, had safhada çetin bir “nazariyat'a dair fikriyat mesele'si'dir”. Bu “mesele” anlaşılmadan, “psukhe” esasında olmak üzere, “nazariyat'a dair fikriyat” tesis edilemez. “Doğ'uştaki başlangıç” “esas'a” alınmadan oluşturulan “kuram'sal yapı”, “zemin” itibariyle “eksik'tir”; bu sebeple.⁵²

Koç, görüldüğü üzere, “düşkün”ün yani yetişkin bireyin kendi dili vasıtasıyla “aşkın”ı yani dünyaya henüz gelen bebeği ve ona mahsus dili ve bilinci anlayabilmesinin zorluğuna dikkat çekmektedir. Fakat daha önce de adını andığımız *Şuur ve Nazariyat* (2016) ile *Zihin ve Nazariyat* (2017) kitaplarında bu yönde *mecazlar vasıtasıyla* bir incelemeye de girişir. Koç'un ilk kitabından sonraki tüm kitaplarını bir anlamda “aşkın olanı temel alırsak karşımıza nasıl bir tasavvur çıkar?” sorusuna yönelik araştırmalar olarak görebiliriz. Örneğin, kendisinin mantık kitabının (*Nazari Mantık'ın Esasları*, 2013) sorusunu şöyle dile getirebiliriz: “Aşkın olanı temel alırsak karşımıza nasıl bir mantık tasavvuru çıkar?”. Benzer durum, değindiğimiz gibi, Koç'un diğer kitapları için de geçerlidir; müzik üzerine yazdığı kitap (*Nazari Musiki'nin Esasları*, 2011) ya da tarih üzerine yazdığı kitap (*Tarih ve Nazariyat*, 2015) vb. Dolayısıyla, kısaca ifade edersek, Koç, düşkün temelli yürütülen tüm araştırmaları eleştirerek aşkın temelli, bütüncül bir sistem sunmaktadır.

Bu yazıda, Yalçın Koç'un sunduğu aşkınlık tasavvuruna ve bu tasavvurdan hareketle güncel bilinç çalışmalarına değinerek eksiklikleri dile getirmeye çalıştık. Sonuç olarak, yenidoğanlara ve hayvanlara dair bilinç çalışmalarının, hangi disiplin içerisinden yaklaşılsa yaklaşılsın, yukarıda bahsi geçen unsurları dikkate almaması oldukça ciddi bir eksikliktir. Daha önce değindiğimiz gibi, bilinç çalışmalarının varsayımları ve hareket noktaları yeterince sorgulanmamış ve bu nedenle de özellikle Descartes'tan itibaren içinden çıkılmaz problemler yeni problemlere yol açmıştır. Bu durumda, öncelikle hareket noktamızı tartışmaya açmamız, daha sonra ise disiplinler arası bir bütüncül yaklaşımla incelememizi dikkatle yürütmemiz gerekir. Koç'un sunduğu aşkınlık tasavvuru, şimdiye dek yapıldığı gibi yetişkin birey olarak “düşkün”ü değil dünyaya henüz gelen bebek olarak “aşkın”ı merkeze alması sebebiyle pek çok alanda ufuk açıcıdır.

Yayınevi, sf. 79.

51 Hem yenidoğanlar hem de hayvanlar üzerindeki bilimsel çalışmalara dair “çetin meseleler”in başında etik sorunların bulunduğunu düşünüyoruz.

52 Koç, Y. (2008). *Theologia'nın Esasları*, sf. 85.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Bu çalışma, "Aşkınlığın Felsefi Temelleri: Platon'da Aşkınlık İmkânı ve Tecrübesi Olarak Felsefe" başlıklı Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Lisansüstü Tez Projesi (Proje No: SBBF - 2023 - 213) kapsamında desteklenmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

Grant Support: This study was financially supported by Ankara Social Sciences University, within the Master's Thesis Project (Project No: SBBF-2023-213) entitled "Philosophical Foundations of Transcendence: Philosophy as the Possibility and Experience of Transcendence in Plato."

Kaynaklar / References

- Aguilar-Mediavilla, E., Pérez-Pereira, M., Serrat-Sellabona, E., & Adrover-Roig, D. (2022). *Introduction to Language Development in Children: Description to Detect and Prevent Language Difficulties*. *Children* (Basel, Switzerland), 9(3), 412. <https://doi.org/10.3390/children9030412>.
- Baldwin, J. M. (1895). *Mental development in the child and the race: Method and processes*. Macmillan Publishing.
- Chomsky, N. (2018). *Dil ve Zihin*, (Çev. Ahmet Kocaman), BilgeSu Yayıncılık.
- Closer To Truth (6 Aralık 2019). Giulio Tononi - What is Information? [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=sYtr8h6Mz5I>.
- Davidson, D. (1982). *Rational Animals*. *Dialectica*, 36(4), 317–327.
- Demircioğlu, E. (2022). *Makinedeki Hayalet – Zihin Felsefesine Giriş*. FOL Yayınevi.
- Dönmez, S. (2015). *Nurettin Topçu'da ve Yalçın Koç'ta Ahlak ve Anadoluçuluk (Anadolu Mayasından İsyân Ahlakına: Nurettin Topçu'nun "İsyân Ahlakı"nı Yalçın Koç'un "Anadolu Mayası" Üzerinden Okumak). Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi* (ss. 1394-1404), Ankara: Nobel Yayınları.
- Edelman, G. M., & Tononi, G. (2000). *A universe of consciousness: How matter becomes imagination*. Basic Books.
- Florenski, P. (2021). *Tersten Perspektif*. (çev. Yeşim Tükel), Metis Yayınları.
- Gao, H. H., & Guo, C. (2015). *Understanding Infants' Language Development in Relation to Levels of Consciousness: An Approach in Building up an Agent-based Model*. PACLIC.
- Gardner, R. A., Gardner, B. T. (1969). *Teaching sign language to a chimpanzee*. *Science*. Aug 15;165(3894):664-72. doi: 10.1126/science.165.3894.664. PMID: 5793972.
- , (1975). *Early Signs of Language in Child and Chimpanzee*. *Science*187, 752-753 . DOI:10.1126/science.187.4178.752.
- Goff, P. (2017). *Consciousness and Fundamental Reality*. New York, USA: Oup Usa.
- , (2019). *Galileo's error: foundations for a new science of consciousness*. New York: Pantheon Books.
- Golinkoff, R. M., & Hirsh-Pasek, K. (1990). *Let the Mute Speak: What Infants Can Tell Us About Language Acquisition*. *Merrill-Palmer Quarterly*, 36(1), 67–91.
- Humphrey, N. (2022). *Rub Tozu - Bilincin Büyülü Evreninde Bir Keşif Yolculuğu*, (çev. Atakan Altınörs), FOL Yayınevi.
- Jersild, A. T. (1983). *Çocuk Psikolojisi*, (çev. Gülseren Günçe), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Eğitim Araştırmaları Merkezi (EFAM) Yayın No:4.
- Kant, I. (1781). *Critik der reinen Vernunft*. Riga (Hartknoch).
- Koç, Y. (1978). *Objektif realite - epistemik determinizm ve ölçme*. *Toplum ve Bilim*, Sayı: 6-7.
- , (1994). *Mekan ve Nesne*. *Felsefe Arkivi*, Sayı: 29.
- , (1997). *Matematığın Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege Karşılaştırması*. *Felsefe Arkivi*, Sayı: 30.

- , (2006). Türkiye Günlüğü, Sayı: 84 *Anadolu Mayası*; Sayı: 85 *Anadolu Mayasında Toplum*; Sayı:86 *Anadolu Mayası ve 'Kelim', 'Söz', 'Logos'*; Sayı: 87 *Anadolu Mayası ve Doğuş, Evrim, Kimlik*.
- , (2007). *Anadolu Mayası – Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat.
- , (2008). *Theologia'nın Esasları – Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat.
- , (2009). *Theographia'nın Esasları – Teoloji ve Matematik İnşası Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat.
- , (2010). *Theogonia'nın Esasları – Genesis Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat.
- , (2011). *Nazari Musiki'nin Esasları – Türk Musikisi'nin Zemini Üzerine Bir İnceleme*. E Yayınları.
- , (2013). *Nazari Mantık'ın Esasları – Theologia Ir-rationalis Üzerine Bir Zemin İncelemesi*. Cedit Neşriyat.
- , (2015). *Tarih ve Nazariyat – Tarih'in ve Zaman Yazımı'nın Esasları Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat.
- , (2016). *Şuur ve Nazariyat – Şuur'un Kaynağı ve Esasları Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat.
- , (2017). *Zihin ve Nazariyat – Zihnin Kaynağı ve Esasları Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat.
- , (2020). *Ethica ve Nazariyat – Ethica'nın kaynağı ve Esasları Üzerine Bir Değerlendirme*. Cedit Neşriyat.
- , (2020). *Ahlak ve Nazariyat – Ahlak'ın Kaynağı ve Esası Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat.
- , (2021). *Harf ve Nazariyat – İsim Teşkilinin Esasları Üzerine Bir İnceleme*. Cedit Neşriyat.
- McFadden, J. Al-Khalili, J. (2020). *Kuantum Sınırında Yaşam - Yaklaşan Kuantum Biyolojisi Çağı*, (çev. Şiirsel Taş), Domingo Yayıncılık.
- Perszyk, D. R., & Waxman, S. R. (2018). *Linking Language and Cognition in Infancy. Annual review of psychology*, 69, 231–250. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-122216-011701>.
- Piaget, J. (1926). *La Représentation du monde chez l'enfant*, Paris; -(2019) *Çocuğun Gözüyle Dünya*, (çev. İsmail Yerguz), Dost Kitabevi.
- , (1999). *Çocukta Zihinsel Gelişim*, (çev. Hüsen Portakal), Cem Yayınevi.
- Rovelli, C. (2022). *Helgoland*, (çev. Tolga Esmer), Tellekt.
- Nagel, T. (2021). *Yarasa Olmak Neye Benzer?*, (çev. Selin Aktuyun), Say Yayınları.
- Schneider, S., & Velmans, M. (eds.) (2017). *The Blackwell Companion to Consciousness Second Edition*. Chichester: West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Smart, Jjc. (2004). *Consciousness and awareness*. Journal of Consciousness Studies 11 (2):41-50.
- Terrace, S. H. (2021). *Şempanzeler Dil Öğrenemez: Nim Chimpsky Deneyi*, (çev. Mehmet Doğan), Koç Üniversitesi Yayınları.
- Tononi, G. & Koch, C. (2015). *Consciousness: here, there and everywhere?* Phil. Trans. R. Soc. B 370: 20140167. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2014.0167>.



Kum Tanelerini Saymak: Latin Şiirinde Öznel Zaman Algısına Kavramsal Metafor Açısından Bakış

Counting Grains of Sand: A Glance at the Subjective Perception of Time in Latin Poetry from the Perspective of Conceptual Metaphor

Ekin Öyken¹ , Elif Buse Güven Günay² 



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

²(Yüksek Lisans öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: E.Ö. 0000-0003-4279-1712;
E.B.G.G. 0000-0001-8555-8473

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ekin Öyken
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul,
Türkiye

E-posta/E-mail:

eoyken@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 04.05.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:
29.05.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:
15.06.2023

Kabul/Accepted: 15.06.2023

Atıf/Citation: Öyken, Ekin ve Elif Buse Güven Günay. "Kum Tanelerini Saymak: Latin Şiirinde Öznel Zaman Algısına Kavramsal Metafor Açısından Bakış" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 58 (2023): 179-252.
<https://doi.org/10.26650/arc.1292285>

ÖZ

Bilindiği gibi zaman Antik Çağ'dan itibaren felsefenin önemli konularından biri olmuştur. Metafor ve metaforun olmazsa olmaz sayıldığı şiir de hemen her çağda filozofların ilgisini çekmiş, metaforu kimileri ifade aracı olarak kullanmış, kimileri doğrudan araştırma nesnesi saymış, şiirin doğasına ilişkin sorgulamalar estetik felsefesinin doğmasında önemli rol oynamıştır. Bu makale zaman, metafor ve şiire felsefe değil filoloji ve edebiyat eleştirisi perspektifinden yaklaşmıştır ama hemen her adımı felsefeyi çeşitli açılardan ilgilendirdiğinden çok disiplinli ya da doğrudan felsefi başka çalışmalara katkı sağlayacağını umuyoruz. Dünyayı ve insan doğasını anlama amacının birleştirdiği, hakikati arama biçimlerinin ayırdığı edebiyat ve felsefenin tarih boyunca şiddeti değişse de süren geriliminin pek çok açıdan verimli olduğu, bilişsel estetik gibi yeni yaklaşım ve bilgi alanlarının da bu ilişkiye boyut kazandırdığı açıktır. Çalışmamızda, öznel zaman algısına dayalı zaman metaforlarının ağırlıklı olarak Augustus Dönemi'ne (MÖ 27–MS 14) ait Latin şiirlerindeki başlıca örnekleri kavramsal metafor kuramı çerçevesinde çözümlenmiş ve bu kavramsal çerçevenin Latin şiirine ilişkin eleştirel çözümlerinin geneli açısından sağlayabileceği imkânlar çeşitli yönleriyle tartışılmıştır. Catullus, Horatius, Ovidius, Tibullus, Statius ve Phaedrus'tan örnekler içeren bir seçki üzerinde yaptığımız bu çalışmanın bulguları şiirdeki metaforların oluşmasında ve algılanmasında hem bilişsel süreçlerin hem anlatı tekniklerinin devrede olduğu görüşünü desteklemekte ve Latin şiirlerinin bu çifte bakış açısıyla daha verimli yorumlanabileceğine işaret etmektedir. İncelenen örnekler zamana ilişkin öznel, başka deyişle, şair ya da anlatıcının bireysel algısının öne çıktığı metaforlardan seçilmiş olmakla birlikte, zamanla ilgili kültürel ve öznel tasarımların birbirinden kesin biçimde ayrılmadığı, belirli kavram sistemlerinin farklı katmanlarını oluşturduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Latin şiiri, kavramsal metafor kuramı, şiir eleştirisi, zaman metaforları, öznel zaman algısı

ABSTRACT

As is known, time has been an important subject of philosophy since antiquity. Metaphor and poetry –in which metaphors are considered essential– have also engaged the attention of philosophers all through the ages. Some have used metaphors as a means of expression, while others have considered them directly as



an object of research, and inquiries into the nature of poetry have played a significant role in the emergence of the philosophy of aesthetics. This article approaches time, metaphor, and poetry from the perspectives of philology and literary criticism rather than philosophy with the hope that it will contribute to other multidisciplinary or directly philosophical studies as almost every step in it concerns philosophy in one way or another. That the tension between literature and philosophy, united by the aim of understanding the world and human nature and separated by their form of truth-seeking, has been fruitful in many ways and that new approaches and areas of knowledge such as cognitive aesthetics have added dimensions to this relationship are self-evident. This study analyzes certain *loci classici* that involve metaphors based on the subjective perception of time in Latin poetry, mainly from the Augustan period (27 BCE–14 CE) within the framework of conceptual metaphor theory and provides a general discussion of this framework's potential for a critical analysis of Latin poetry from various angles. Based on a selection of examples from Catullus, Horace, Ovid, Tibullus, Statius, and Phaedrus, the findings from the study support the view that both cognitive processes and narrative techniques are involved in the emergence and perception of metaphors in poetry and indicate that Latin poetry can be interpreted more efficiently from this double perspective. Although the examples were selected from subjective metaphors about time (i.e., metaphors in which the individual perception of the poet or narrator comes to the fore), it has been observed that the cultural and subjective images of time cannot be sharply separated from one another, and they constitute different layers of specific conceptual systems.

Keywords: Latin poetry, conceptual metaphor theory, poetry criticism, time metaphors, subjective perception of time

EXTENDED ABSTRACT

The cognitive aspect of metaphors has begun to be studied more systematically since the 20th century, with the conceptual metaphor theory put forward by Lakoff and Johnson¹ being a turning point in this regard. While conceptual metaphor theory has been used in many disciplines for various purposes and approaches, the number of such studies in the field of classical philology is relatively limited. This theory places metaphors at the heart of humans' meaning-making system and argues metaphors to be the product of a cognitive process prior to linguistic expression. In this respect, metaphors in all texts, including ancient texts, can be analyzed and interpreted within the framework of this theory.

This study summarizes the conceptual metaphor theory along with its main problematics and analyzes certain subjective time metaphors in various Latin poems within the framework of this theory. The study generally aims to demonstrate how conceptual metaphor theory provides new and fruitful interpretative possibilities in Latin poetry criticism. On the other hand, the study also attempts to draw attention to certain similarities and differences regarding the basic functioning of metaphors by considering different types of poems and limiting the analysis to the concept of time. In so doing, the study questions the view that metaphors are only a matter of rhetoric within the limits of the field. In the attempt to demonstrate through examples of time metaphors selected from Latin poetry, the revised version of the conceptual metaphor theory is believed to be able to contribute significantly to the multifaceted reading of metaphors in ancient poetry.

Time is a concept that has been studied by various disciplines, with countless models attempting to explain it. In this regard, although time cannot be reduced to a single definition, some of its features are clearly commonly understood by all. On the other hand, quite subjective descriptions and definitions of time also are found. To put differently, while humans have brought common definitions to time by dividing it into years, months, days, and other smaller common units and by

1 George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

measuring it with tools such as calendars and clocks, people also perceive time more individually and abstractly according to one's own traits, living conditions, and experiences and express time subjectively.

Due to time being an abstract concept that is relatively difficult to define, this article believes the metaphors of time in poetry can be explained more efficiently in the context of conceptual metaphor theory, which focuses on the relationship between the abstract and the concrete. Previous studies in this vein have generally analyzed metaphors of time in Latin in the general context of the language and culture² and not specifically in the context of its poetic tradition. These studies have provided general frameworks for how time was perceived in Roman culture. For example, time was imagined as an entity moving toward a person, or as a space through which a person would move and travel by crossing a succession of points. Latin has both metaphors that reflect the idea of linear movement along the horizontal plane that are expressed by words meaning front/back (forward/backward, etc.), as well as metaphors for movement in the vertical plane that are expressed as up/down (high/low, above/below, etc.).

On the other hand, the metaphors in poems provide a better basis for exploring the relationship between the cultural dimension of metaphors and their individual and literary aspects. Because presenting an exhaustive corpus that covers the entirety of Latin poetry is impossible due to the scale of the study, the paper will instead attempt to make a representative selection mainly from the Augustan poetry, as this will allow some insightful observations within the frame of conceptual metaphor theory about the way metaphors on the subjective perception of time were formed in these poems.

For instance, although time seems to have two measures (e.g., sunset and sunrise, life and death) in some of Catullus' verses, time is actually defined according to the presence or absence of his lover Lesbia. Unlike most who associate sunset with absence of light, sleep, despair, and death, sunset is for Catullus or his narrator the time to enjoy life because he meets Lesbia. Likewise, while sunrise is usually associated with light, wakefulness, hope, and life, it is the time when Lesbia leaves, thus meaning to him the opposites of these positive notions. In short, Catullus divided time into two sections: one that starts with meeting Lesbia, and the other that starts when she leaves. For the examples from Horace or his persona, time is an obstacle, because time is equated with getting old and is accompanied by death. The coming of death deprives man of many worldly pleasures. In contrast, the examples from Ovid emphasize the importance of time and opportunity, especially for the lover, and state that time flows differently for men and women. For men, time is a tangible entity that has to be observed, and one has to anticipate the right moment for each action. For women, time is a process in which a negative change (i.e., the loss of youth and beauty) occurs. The examples from Tibullus, on the other hand, do not refer to the past, and the future for Tibullus or his narrator will bring nothing but old age and ultimately death. Time flows rapidly and cannot be stopped, and humans have limited time to fall in love.

2 For instance, William Michael Short, "Metaphors," *The World through Roman Eyes. Anthropological Approaches to Ancient Culture* içinde, haz. Maurizio Bettini ve William Michael Short (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 55-59; William Michael Short, "Spatial Metaphors of Time in Roman Culture," *The Classical World* 109, no. 3 (2016).

Giriş

Metaforun sadece dille¹ ilgili olmadığı, bilişsel bir yönünün de bulunduğu görüşü 20. yüzyıldan itibaren daha güçlü biçimde dile getirilmeye başlamış ve Lakoff ile Johnson'ın ortaya koyduğu kavramsal metafor kuramı bu konuda dönüm noktası olmuştur.² Kavramsal metafor kuramıyla ilgili Türkçede de birçok çalışma bulunmakla birlikte hiçbiri klasik filoloji alanında değildi³ ve bu disiplinde söz konusu kuramın kullanıldığı çalışmalar başka dillerde de sayıca sınırlıdır.⁴ Oysa söz konusu kuram, anlam kurma sistemimizin temeline yerleştirdiği metaforun, dilsel ifade öncesi bilişsel bir sürecin ürünü olduğunu savunduğundan tüm metinler gibi antik metinlere de uygulanabilir. Latin şiirindeki özne⁵ zaman metaforlarını incelediğimiz bu çalışma, kavramsal metafor kuramının farklı edebiyat geleneklerinde sınanmasına da dolaylı katkı sağlayabilir. Çalışmamız açısından asıl önemli olan, kavramsal metafor kuramının şiir eleştirisinde yeni ve verimli yorum imkânları sağlıyor olmasıdır. Diğer yandan, incelememizi belirli bir kavramla sınırlandırıp, farklı türlerden şiirleri ele alarak, metaforların temel işleyişindeki bazı benzerlik ve farklara da dikkat çekmek istedik. Bunu yaparken, metaforların yalnızca retorikğin konusu olduğu görüşünü de alanımızın sınırları içinde bir kez daha sorgulamış olduk. Nitekim klasik filolojide metaforlar, son yıllara ait sınırlı sayıda çalışma dışında genellikle Aristotelesçi klasik metafor yaklaşımı doğrultusunda ele alınmış ve metaforların şiirdeki görevinin dili süslemekten ibaret olduğu kanısı bu alanda nadiren sorgulanmıştır.⁶ Ancak Günay'ın Phaedrus'un şiirlerindeki

- 1 Dil yetisinin belirli kurallar etrafında şekillenen somut tezahürü yani *langue* (Fr.) anlamında.
- 2 George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).
- 3 Örneğin Mustafa Aksan, "Metaphors of Anger: An Outline of a Cultural Model," *Dil ve Edebiyat Dergisi* 3, no. 1 (2006); Eser Ördem, "Türkiye Türkçesinde Zaman Metaforları: Bilişsel Dil Bilimsel Bir Yaklaşım," *Dil Araştırmaları* 14 (2014); Murat Lüleci, "Bir Gül ile Üç Bülbül: Açılanmış Şiirsel Metaforlar ve Modern Türk Şiirinde Gül Metaforuna Bilişsel Bir Yaklaşım," *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 33, no. 2 (2016); *Gülün Tam Ortası. Bilişsel Yazınbilim ve İkinci Yeni'nin Bilişsel Temelleri. Araştırma - İnceleme* (Ankara: Grafiker, 2019); Kenan Azılı ve Aziz Tolga Koç, "Kavramsal Metafor Örneği Olarak AGİR ve Eski Türkçede Bir Kavramla Harita Denemesi," *Türkbiçim* 41 (2021).
- 4 Sınırlı sayıda çalışmada da yayınların içinde özellikle şunlar çalışmamızın konusu bağlamında öne çıkmaktadır: Jennifer Devereaux, "The Body-as-metaphor in Latin Literature," *The Routledge Handbook of Classics and Cognitive Theory* içinde, haz. Peter Meineck, William Michael Short ve Jennifer Devereaux (London & New York: Routledge, 2019); Chiara Fedriani, "Ontological and Orientational Metaphors in Latin. Evidence from the Semantics of Feeling and Emotions," *Embodiment in Latin Semantics* içinde, haz. William Michael Short (Amsterdam: John Benjamins, 2016); William Michael Short, "Metaphors," *The World through Roman Eyes. Anthropological Approaches to Ancient Culture* içinde, haz. Maurizio Bettini ve William Michael Short (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); William Michael Short, "Spatial Metaphors of Time in Roman Culture," *The Classical World* 109, no. 3 (2016); Andreas T. Zanker, *Metaphor in Homer. Time, Speech, and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019); Richard P. Martin, "Against Ornament. O. M. Freidenberg's Concept of Metaphor in Ancient and Modern Contexts," *Persistent Forms. Explorations in Historical Poetics* içinde, haz. İlya Klinger ve Boris Maslov (New York: Fordham University Press, 2016).
- 5 Çok katmanlı olduğunu düşündüğümüz "öznel zaman algısı" kavramını kesin sınırlarla tanımlamaktan özellikle kaçındık. Nitekim bu kavram hem süre algısının kişiden kişiye ve durumdan duruma değişmesi hem özne zaman tanımları hem de zaman kesitlerine yüklenen bireysel anlamlar için kullanılmaktadır. İncelediğimiz örneklerin bu çok katmanlılığı yansıtacağını umuyoruz.
- 6 Bu gözlem, klasik bilimlerin anıtsal *Aph* bibliyografyasının çevrimiçi versiyonunda ve John Benjamins yayınevi tarafından yine çevrimiçi olarak yayımlanan *MetBib* bibliyografyasında yaptığımız taramalara dayanmaktadır, bkz. Éric Rebillard, haz. *L'Année philologique (Aph)*, Brepols, t.y., erişim 28/02/2023, <http://cpps.brepols.net/aph/search.cfm>; Antonia Barcelona ve Francisco J. Ruiz de Mendoza Ibáñez, haz. *Bibliography of Metaphor and*

metaforlarla ilgili yüksek lisans tezi ve bu makalede incelediğimiz örnekler çoğu metaforun yalnızca bu amaca hizmet etmediğini doğrular niteliktedir.⁷

İki ana kısımdan oluşan yazımızda önce kavramsal metafor kuramı ve bu kuramla ilgili temel sorunsallar ortaya konulmuş, ardından çeşitli Latin şiirlerindeki öznel zaman metaforları bu kuram çerçevesinde çözümlenmiştir. İncelediğimiz örneklerin, sayıca sınırlı da olsa, konuyla ilgili temel sorunsalları ortaya koymak ve Latin şiirindeki zaman tasavvurlarına ilişkin bazı önemli tespitlerde bulunmak için yeterli veri sunduğu kanısındayız.

1. Metafor nedir ve nasıl açıklanır?

İletişimimizin önemli unsurlarından biri olan metafor Batı'da Aristoteles'ten bu yana edebiyat, felsefe, dilbilim, psikoloji ve daha birçok disiplinde çeşitli biçimlerde açıklanmış ve farklı çalışmalara konu olmuştur.⁸ Dolayısıyla kapsayıcı tek bir metafor tanımı yapmak zordur. Orta Çağ gramercisi Geoffrey de Vinsauf'un MS 13. yüzyıl başlarına ait *Poetria nova* adlı eserinde⁹ metafor (*transumptio*) kavramını açıklamak için kullandığı ilginç metafora Prandi şu alegorik yorumu getirmiştir:

Metafor, çitin üzerinden yabancı bir çayıra atlamış bir koyundur: 'propria ovis in rure alieno' [kendi koyunun başkasının çayırında]. Bu macera tek bir şeyle, çitin üzerinden atlamayla başlar ama nice sonuçlar doğurur. Davetsiz misafirin, eyleminin sonuçlarından endişe duyarak, kendi bölgesine geri dönmesi mümkündür. Kalmaya ve o bölgede yaşayan hayvanlarla karşı karşıya gelmeye karar verirse, boyun eğebilir ve barışçıl bir misafirperverliği müzakere edebilir ya da mütevazı veya baskın koşullarını dayatmak için savaşıabilir. Aynı durum metafor için de geçerlidir. Her metafor, belirli bir kavramın yabancı bir kavramsal alana aktarılmasından doğar ve bu da yabancı kavramlar arasında kaçınılmaz olarak kavramsal etkileşimle sonuçlanır. Aktarım tek ve aynıyken, kavramsal etkileşim farklı, hatta zıt sonuçlar doğurur.¹⁰

Metonymy (MetBib), John Benjamins, t.y., erişim 28/02/2023, <https://benjamins.com/online/met>.

- 7 Elif Buse Güven Günay, "Phaedrus'un Şiirlerinin Kavramsal Metafor Perspektifinden Çözümlemesi" (yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2023). Bu makale söz konusu tezden bağımsız olup, iki çalışma sadece aynı kuramsal çerçevenin kullanılmış olması itibarıyla ilişkilidir.
- 8 Metafor araştırmacısı Gibbs'in şu listesi metaforun ne kadar çok disiplinin ortak konusu olduğunu çarpıcı biçimde ortaya koyar: "Kavramsal metafor çözümlemelerinin yapıldığı alanların listesi geniş ve çeşitlidir: Dilbilim, psikoloji, felsefe, bilgisayar ve yapay zekâ, antropoloji, eğitim, nörobilim, iletişim, edebiyat ve edebiyat araştırmaları, siyaset bilim, matematik, işletme, organizasyon ve pazarlama, sosyoloji, iktisat, hukuk, klasik bilimler, mimari, hemşirelik, coğrafya, tarih, sahne sanatları, müzik, sanat ve sanat tarihi, dans, biyoloji, fizik, kimya, ilahiyat, film ve medya araştırmaları, Mısırbilim. Kavramsal metafor çözümlemeleri, bu akademik disiplinlerin her birinin kuram ve araştırmalarının özünde yer alan temel metafor sistemlerini ortaya çıkarmış ve söz konusu çözümlemelerin anadil ve yabancı dil öğrenimi, pedagojik uygulamalar, kültürlerarası iletişim, reklam ve pazarlama, doktor-hasta ilişkisi, psikoterapi, çeviribilim ve siyaset gibi alanların sadece bir kısmını oluşturduğu sayısız alanda araştırmacılar için vazgeçilmez bir araç olduğu kanıtlanmıştır", bkz. Raymond Gibbs, *Metaphor Wars. Conceptual Metaphors in Human Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 4.
- 9 Edisyon: Edmond Faral (Haz.), *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècles : recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen âge* (Paris: Champion, 1923), v. 799.
- 10 Michele Prandi, "Typology of Metaphors: Implications for Translation," *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana*

Metafor denildiğinde akla çoğunlukla Aristoteles'in klasikleşmiş tanımı yani en basit ifadesiyle, sözcüğün kendi anlamı dışındaki bir anlamda kullanılması geliyorsa da günümüzde metaforu açıklayan başka yaklaşımlar da vardır. Bunların tümü metaforla ilgili görece yeni perspektifler içermektedir ama özellikle bilişsel araştırmaların metaforların açıklanışı konusunda adeta çığır açtığını söylemek abartılı olmaz. Çalışmamızın ana çerçevesi de bilişsel bir yaklaşıma dayanmaktadır.

Bu çağdaş perspektiften bakıldığında, kökeni antik kültüre dayanan başka birçok kavram gibi metaforun da tarihsel gelişimi boyunca dilde ifade bulmasını sağlayan terimin lafzi yönüyle fazla sınırlandırıldığı söylenebilir. Bunun nedenleri çeşitlidir ama biz etimolojik açıklamaların kavramı ne kadar etkilediğine dikkat çekmek için burada tek cümleyle metafor teriminin kökenini hatırlatmakla yetinelim: Yunancada “taşımaya, nakletme, yerini değiştirme; sözcüğe yeni bir anlam aktarma” anlamlarına gelen *metaphora* (μεταφορά) ismi *meta* (μετά) ön eki ve “getirmek, taşımak” anlamlarına gelen *pherō* (φέρω) fiilinden türemiştir.¹¹ İşte kavramsal metafor kuramının sorguladığı temel nokta da sözcüklere ve aktarıma odaklanan bu düşüncedir.

1.1. Farklı Açıklama Modelleri

Metaforun çeşitli disiplinler tarafından incelendiğini ve farklı yaklaşımlarla ele alındığını belirtmiştik. Bu yazının amacı metafor araştırmalarını özetlemek olmadığından her bir disiplinin konuyla ilgili çalışmalarını elbette ayrı ayrı ele almayacak, ana çerçevemizi oluşturan kavramsal metafor kuramına odaklanacağız. Ne var ki, kavramsal metafor gibi çığır açan bir kuramı tam anlamıyla kavrayabilmek için, doğrudan gerilim içinde olduğu temel yaklaşımı da ana hatlarıyla bilmek gerekir. Nitekim kavramsal metafor kuramı önemini hâlâ koruyor ve yeni çalışmalara temel oluşturuyorsa da farklı disiplinlerde tartışılmaya devam etmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi, söz konusu kuram klasik filologlar için de görece yenidir.

de Traducción 3, no. 2 (2010): 306. Prandi'nin alıntılıdığı “*propria ovis in rure alieno*” metaforunun orijinal biçimi ve bağlamı kısmen farklıdır. Nitekim Prandi söz konusu alıntıda koyunu metafora benzetirken, alıntılıdığı Geoffrey de Vinsauf koyun metaforuyla bizzet belirli bir kavram alanının özelliklerini (söz konusu bağlamda insana özgü özellikler) ve bu özelliklerin dilsel ifadesini kastetmiş olmalıdır, krş. Joseph Turner, “Geoffrey of Vinsauf's Master Trope: The Development of the Doctrine of Transsumptio,” *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 37, no. 2 (2019). Geoffrey, metafor anlamında kullandığı *transsumptio* terimini açıklarken (v. 796-799) şöyle yazmıştır: “*Quando tuum proprium transsumis, plus sapit istud / Quod venit ex proprio. Talis transsumptio verbi / Est tibi pro speculo: quia te specularis in illo / Et proprias cognoscis oves in rure alieno.*” Şöyle çevirebiliriz: “Düz anlamı sana (= insana) özgü olan bir sözcüğü aktardığında (= metaforik anlamda kullandığında), daha çok hoşta gider / o senden doğan. Bu tür bir sözcük aktarımı / ayna işi görür senin için, çünkü kendini görürsün onda / ve kendi koyunlarını tanırın başkasının çayırında”. Bu düşünce çağdaş metafor kuramcısı Kövecses'in aşağıda göreceğimiz, başlıca kaynak ve hedef alanlarla ilgili yaklaşımını anımsatmaktadır. Kövecses hedef alanları açıklamak için kullanılan kaynak alanlar arasında saydığı insan bedenine, soyut alanları somutlaştırmak için sıklıkla başvurduğumuzu belirtir. Bunun nedeni hedef alanları en iyi bildiğimiz alanlarla açıklama eğiliminde olmamızdır, bkz. Zoltán Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2010), 18. **Teknik not:** 1) Aksi belirtilmedikçe yazıdaki tüm çeviriler makale yazarlarına aittir. 2) Yunanca ve Latince antik eser adları için *OCD*'deki Latince biçimler kullanılmış, antik metin edisyonları her bir esere doğrudan yapılan atıfların ilkinde belirtilmiş ve referans listesine editörün soyadı altında yazılmıştır; antik yazar ve eser adı kısaltmaları için de aynı kaynak tercih edilmiştir, bkz. *Oxford Classical Dictionary*, 4th ed. haz. Simon Hornblower, Antony Spawforth ve Esther Eidinow (Oxford: Oxford University Press, 2012). 3) Dize numaraları *versus* (dize) sözcüğünün kısaltması olan “v.” ile gösterilmiştir.

11 Bkz. Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, haz. Madeleine Goh vd. (Leiden: Brill, 2015), 1319 ve 2263, “μετά” ve “φέρω” altında.

Kavramsal metafor kuramı, Batı'da Aristoteles'ten itibaren baskın durumdaki "klasik" metafor yaklaşımına karşı doğmuştur. Dolayısıyla kavramsal metafor kuramının niçin ortaya çıktığını ve nerede durduğunu anlamak için önce ana hatlarıyla klasik metafor yaklaşımına değinmemiz gerekir. Diğer yandan Aristoteles'in *Poetica* ve *Rhetorica*'daki, metafora ilişkin bazı tespitleri aslında kavramsal metafor çerçevesiyle uyumludur. Aristoteles'in metaforun bilişsel yönünü fark ettiğini ancak o dönemde bunu sistemli biçimde açıklayabilecek veriye sahip olmadığını düşünen araştırmacıların sayısı az değildir ve hatta bizim Aristoteles okumalarında doğrudan gözlemlediğimiz bu durumun son yıllarda neredeyse genel kabul derecesinde benimsendiği söylenebilir.¹²

1.1.1. Klasik Metafor Yaklaşımı

Kimi araştırmacılar Batı'da metaforla ilgili kuramsal yaklaşımların temelini genellikle Platon'a dayandırıyorlarsa da¹³ McCall'un ve Howe'un dikkat çektiği gibi,¹⁴ Platon bilinen hiçbir eserinde söz konusu kavramdan metafor terimiyle (*metaphora*) bahsetmemiş ve somut herhangi bir tanım getirmeden söz konusu kavramı *eikōn*¹⁵ (*Phd.* 87b; *Cra.* 432b ; *Men.* 72a-b; *Resp.* 531b, 588b; *Leg.* 897e), *homoiotēs*¹⁶ (*Phd.* 82a; *Soph.* 231a), ve *parabolē*¹⁷ (*Phlb.* 33b) terimleriyle ifade etmiştir.¹⁸ Hatta Platon ilgili kavramı gerçeğe üç kademe uzak bir taklit olarak yorumladığı için (*Resp.* 595a-597e) kimilerince metafor karşıtı olarak da görülmüştür.¹⁹ Buna karşın, kavramsal metafor kuramının öncülerinden Johnson, Platon'un *Republica*'daki (özellikle 531b) ifadelerini dikkate alarak, filozofun taklitle ilgili eleştirel yaklaşımına metaforu da tümünden dâhil eden yorumları isabetsiz bulur.²⁰ Zira filozof, kendi felsefi görüşlerini aktarırken metafora sıkça başvurmuştur.²¹

Kavramın *metaphora* terimiyle ilk ifade edilmesini, ilk sistemli tanımıyla birlikte Aristoteles'in *Poetica* eserinde (1457b7-32) görürüz.²² Orada metafor ismin aktarılması (*onomatos allotriou*

- 12 Bkz. G. Steen, "Metaphor: Stylistic Approaches," *Encyclopaedia of Language and Linguistics. Volume 8* içinde, haz. Keith Brown (Oxford: Elsevier, 2006), 51; Bonnie G. Howe, *Because You Bear This Name: Conceptual Metaphor and the Moral Meaning of 1 Peter* (Boston: Brill, 2006), 22.
- 13 Zoltán Kövecses, *Metaphor in Culture. Universality and Variation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 9; E. E. Pender, "Plato on Metaphors and Models," *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions* içinde, haz. G. R. Boys-Stones (Oxford: Oxford University Press, 2003), 55.
- 14 Marsh H. McCall, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 11-23; Howe, *Because You Bear This Name*, 14-20.
- 15 "Resim, görüntü, benzerlik, karşılaştırma" anlamlarına gelir, bkz. Montanari, *Dictionary*, 602, "εἰκὼν" altında.
- 16 "Benzerlik" anlamlarına gelir, bkz. Montanari, 1455, "ὁμοιότης" altında.
- 17 "Yakına koyma, yan yana koyma, karşılaştırma, benzerlik" anlamlarına gelir, bkz. Montanari, 1543, "παραβολή" altında.
- 18 Platon diyaloglarından *Cratylus* ve *Sophista* için E. A. Duke vd. (Haz.), *Platonis Opera. Vol. 1: Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus Sophista, Politicus* (Oxford: Clarendon Press, 1995) edisyonu, *Republica* için S. R. Slings (Haz.), *Platonis Republica* (Oxford: Oxford University Press, 2003), diğer diyaloglar için Ioannes Burnet (Haz.), *Platonis opera* (Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1905-1913) edisyonları kullanılmıştır.
- 19 Howe, *Because You Bear This Name*, 14; krş. Mark Johnson, "Introduction: Metaphor in the Philosophical Tradition," *Philosophical Perspectives on Metaphor* içinde, haz. Mark Johnson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), 4-5.
- 20 Johnson, 5.
- 21 Aristoteles'te bulunduğu varsayılan benzer ikilem konusunda bkz. Margarita Vega, "Bridging the Gap between Aristotle's Use and Theory of Metaphora," *Apeiron* 50, no. 2 (2017).
- 22 Edisyon: Rudolf Kassel (Haz.), *Aristotelis De arte poetica liber* (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1965).

epiphora) olarak tanımlanır ve üç biçimde oluştuğu belirtilir. Hedef ve kaynak olmak üzere iki anlam alanı olduğunu düşünürsek, her iki alanın da bir adı vardır ve metafor “cinsten türe, türden cinse, türden türe aktarım ya da benzetme yoluyla” oluşur.²³ Metaforun diğer bir oluşma biçimi şudur: “Bazı benzetmelerde adlardan biri eksiktir ama adı eksik olan da diğer şeyin adıyla söylenir”.²⁴ Son olarak metafor, açıklanan sözcüğün belirli bir özelliğinin dışarıda bırakılmasıyla oluşur. Aristoteles bu tür metaforlar için Ares’in kalkanı/Dionysos’un kupası örneğini vermiştir. Dionysos ve Ares üzerinden verdiği bu örnekte (1457b30-32), Ares’in kalkanı demek yerine, Dionysos’un kupasını şaraptan bağımsız düşünerek “şarapsız kupa” diyebileceğimizi belirtir. Söz konusu nesnelere bu tanrıların asli sembolüdür ve bu anlamda her iki nesnenin de işlevi ortaktır. Ayrıca ikisinin de kavisli olması bu nesnelere arasında görsel bir benzerlik de kurulmuş olabileceğini düşündürür. İşlevleri farklı olan kalkan ve kupa yuvarlak ve içbükey olduğu için seçilmiştir. Aristoteles’in bu ünlü örneğindeki metaforların tesadüfî bir eşleşmeden doğmadığını Umberto Eco da vurgular.²⁵ Eco genelleyerek Dionysos’un neşenin ve barışçıl ayınların, Ares’in ise ölümün ve savaşın tanrısı olduğunu belirtmek suretiyle bu iki tanrı arasındaki zıtlığa da dikkat çekmiştir. Daha açık bir ifadeyle, kalkan ve kupa biçimsel olarak benzer, işlev olarak farklı, Ares ve Dionysos tanrı olmaları bakımından benzer, sorumlu oldukları durum ve eylemler bakımından farklıdır.²⁶

Kavramsal metafor kuramını Hristiyanlığın kutsal metinlerini çözümlemek için kullanan Howe, Aristoteles’in metafor yaklaşımını şu şekilde özetler: “Metafor, (1) ismin aktarımına ve (2) benzerliğe dayalı olarak oluşur; (3) ifade genel kullanımından sapar, (4) söz konusu sapmanın olduğu ifadelerde ‘yerindelik’ ve uygunluk vardır. (5) Tüm bunlar birer sezgi ve algı meselesi kabul edilir. (6) Aristoteles, metafor ve benzetmeyi ilişkilendirmiştir.”²⁷

Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles’in metafor tanımı, çalışmamız için iki açıdan önemlidir: klasik metafor düşüncesinin sınırlarını belirlemesi ve metaforun kavramsal yönüne dikkat çekmesi. *Poetica* ve *Rhetorica* okumalarında fark ettiğimiz bu kavramsal yönün başka disiplinlerin araştırmacıları tarafından da tespit edildiğini gördük.²⁸ Örneğin dil ve dilbilimle ilgili önemli başvuru kaynaklarından birinde Aristoteles’in metaforun bilişsel yani kavramsal yönünü fark ettiğine ilişkin genel bir kabulün olduğu belirtilmiştir.²⁹ Aristoteles’in metaforu

23 “ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον” (1457b7-9).

24 “ἐνίοις δ’ οὐκ ἔστιν ὄνομα κείμενον τῶν ἀνάλογον, ἀλλ’ οὐδὲν ἦττον ὁμοίως λεχθήσεται” (1457b25-26).

25 Bkz. Umberto Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language* (London: Palgrave Macmillan, 1984), 95.

26 “Kupa” anlamına gelen *phialē* sözcüğü için bkz. Montanari, *Dictionary*, 2273, “φιάλη” maddesi altında. Aristoteles ve ondan yapılan alıntılar dışında sadece komedyacı Antiphanes ve Anaksandrides’in eserlerinde geçen “Ares’in kupası” metaforu Yunancada pek yaygınlaşmamış edebi bir metafor olabilir (Bu tespit *TLG* derleminin metin tarama kısmındaki *proximity* işlevi kullanılarak, “φιάλη” ve “Ἀρης” başsözcükleriyle yapılan taramaya dayanmaktadır, bkz. Maria C. Pantelia, haz. *Thesaurus Linguae Graecae Digital Library*, University of California, Irvine, t.y., erişim 22/02/2023, <http://www.tlg.uci.edu>.) Ne var ki Aristoteles *Rhetorica*’da bu metaforu kabul görmüş benzetmelere örnek olarak verir, 1412b11-1413a18, edisyon: Rudolf Kassel (Haz.), *Aristotelis Ars rhetorica* (Berolini: Apud Walter De Gruyter et Socios, 1976).

27 Howe, *Because You Bear This Name*, 21.

28 Krş. Pierre Swiggers, “Cognitive Aspects of Aristotle’s Theory of Metaphor,” *Glotta* 62, no. 1/2 (1984).

29 Steen, “Metaphor: Stylistic Approaches,” 51.

yalnızca dili süsleme aracı olarak gördüğünü savunanların yanı sıra,³⁰ filozofun konuyla ilgili sözcük seçiminin metaforun bilişsel yönünü fark ettiğine işaret ettiğini düşünenler de vardır.³¹ Aristoteles belirttiğimiz eserlerde, genel olarak metaforların doğal bir eğilimden kaynaklandığını ima ederken aynı zamanda zihinle de yakından ilişkili olduğunu yani yalnızca lafızdan ibaret olmadığını belirtmiştir (Arist. *Poet.* 1459a; *Rh.* 1405b). Bunu metafordan bahsederken kullandığı (*Poet.* 1459a) *euphuia*³² kavramı ve metafor ile bilmece arasında kurduğu benzerlikten de (*Rh.* 1405b) çıkarabiliriz.

Aristoteles metaforun bu bilişsel yönünü *Rhetorica*'da daha açık dile getirir. Belirttiğimiz gibi, ona göre metafor belirli bir şeyin adının başka bir şeye aktarılmasıyla oluşur (*Rh.* 1410b3-4). Aristoteles'in bu açıklaması kavramsal metafor kuramının da dayanağını oluşturan bir noktayı adeta yüzyıllar öncesinden dile getirmektedir. Nitekim Kövecses de metaforun somut ve soyut alanlarını sınıflandırırken benzer bir açıklama yaparak söz konusu alanların, deyim yerindeyse, düşünmeye gerek kalmadan eşleştirdiğini vurgular, ayrıca metaforun somutlaştırma özelliği olduğunu da belirtir.³³ Ancak kavramsal metafor kuramının aksine Aristoteles'te somutlaştırılan şey kavramlar değil varlıklardır. *Rhetorica*'da bu “[metafor] gözler önüne serer” ifadesiyle açıklanmıştır.³⁴

Benzer bir ifadeyi *Rhetorica ad Herennium* adlı anonim eserde de (IV.34.45) görmekteyiz.³⁵ Bu Latince eserde, ifadeyi süslemenin on yolundan biri kabul edilen metaforun (*translatio*) altı amacı şöyle verilmiştir: somutlaştırma, kısalık, müstehcenlikten kaçınma, abartma, küçümseme ve süsleme.³⁶ Somutlaştırma amacı, Aristoteles'in *Rhetorica*'sındaki ilgili ifadeyle kelimesi kelimesine benzer biçimde, “[metafor] ifade edilen şeyi gözler önüne sermek amacıyla kullanılır” denilerek açıklanmıştır.³⁷ *Rhetorica* ve *Poetica*'dakine benzer bir metafor tanımının bu eserde de verilmiş olması, aslında metaforun bilişsel yönünün en azından Aristoteles'ten itibaren fark edildiği ancak o dönemlerde uygun bir çerçeveye yerleştirilerek sistemli biçimde açıklanamadığı görüşünü desteklemektedir.³⁸

Cicero'nun, *De oratore* diyalogunda (III.161)³⁹ metafor (*translatio*) konusunu ünlü hatip Lucius Licinius Crassus'un ağzından tartışırken benzer biçimde duyulara (*sensus*) dikkat çekmiş

30 David Punter, *Metaphor* (London: Routledge, 2007), 11.

31 Howe, *Because You Bear This Name*, 22.

32 “İyi büyüme, doğal oluşum, yetenek, doğal yetenek” anlamlarına gelir, bkz. Montanari, *Dictionary*, 873, “εὐφύια” altında.

33 Kövecses, *Practical Introduction*, 2nd ed., 17-23.

34 “[μεταφορά] εἰ πρὸ ὁμιμάτων ποιεῖ” (1419b6).

35 Edisyon: Friedrich Marx ve Winfried Trillitzsch (Haz.), *Incerti auctoris De ratione dicendi ad C. Herennium* (Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1964).

36 Bu amaçlar söz konusu eserde sırasıyla şu ifadelerle tanımlanmıştır: “*rei ante oculos ponendae causa*”; “*brevitatis causa*”; “*obscenitatis vitandae causa*”; “*augendi causa*”; “*minuendi causa*”; “*ornandi causa*”.

37 “*Ea <su>mitur rei ante oculos ponendae causa*” (*Rhet. Her.* IV.34.45).

38 Zihinsel/bilişsel süreçlerin metaforlardaki rolü metafor kuramlarının gelişimindeki en önemli tartışma noktalarından biridir, bunun basit biçimde gösterildiği bir tablo için bkz. **Şekil 1**.

39 Edisyon: Kazimierz Kumaniecki (Haz.), *Ciceronis, M. Tulli, scripta quae manserunt omnia: Fasc. 3. De Oratore* (Stuttgartiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1995).

olması da bu düşüncüyü desteklemektedir.⁴⁰ Orada “duyu” anlamında kullanılan *sensus* sözcüğü “algılama, hissetme, duyum, yeti, mizah, eğilim, yaradılış” anlamlarına da gelir.⁴¹ Innes, Cicero’ya göre metaforun özünde doğuştan gelen bir yetinin bulunduğunu ve bu yetinin dinleyicinin düşüncesini farklı ama işlevli başka bir yöne doğru genişletebildiğini belirtmiştir.⁴² Aristoteles ve *Rhetorica ad Herennium*’un anonim yazarı gibi, metaforun somutlaştırma işlevine de dikkat çeken Cicero bu durumu benzer biçimde ifade eder ve akılla ilişkilendirir (*De Or.* III.161). Novokhatko da, Cicero’nun söz konusu ifadesinin bilişsel bir sürece işaret ettiği görüşündedir.⁴³ Ona göre, metaforun gözler önüne serme işlevi algılayanın zihnini farklı bir alana yönlendirmekte ve bu doğal işlev de bilişsel bir süreci gerektirmektedir.

1.1.2. Kavramsal Metafor Kuramı

Girişte belirttiğimiz gibi, metaforun doğal bir eğilim olduğu ve dilsel ifade öncesi bilişsel bir süreçte doğduğu düşüncesi çağdaş kavramsal metafor kuramının da temelini oluşturur. Antik Çağ’dan Lakoff ve Johnson’a kadarki uzun zaman dilimi boyunca metaforun bilişsel yönü sorgulanmış ancak sistemli biçimde ortaya konulmamıştır. Descartesçi anlamda zihin/ beden ikiliğini reddeden çağdaş zihin felsefesi yaklaşımları doğrultusunda metaforun beden ve duyu temelli doğal bir süreç olduğunu savunan Lakoff ve Johnson, bedenin bilişle ilişkisini *embodiment*⁴⁴ kavramı bağlamında şöyle açıklamıştır:

40 Söz konusu bölüm şöyledir: “[...] *vel quod omnis translatio quae quidem sumpta ratione est, ad sensus ipsos admovetur, maxime oculorum, qui est sensus acerrimus. nam et ‘odor’ urbanitatis et ‘mollitudo’ humanitatis et ‘murmur’ maris et ‘dulcitus’ orationis sunt ducta a ceteris sensibus; illa vero oculorum multo acriora, quae paene ponunt in conspectu animi, quae cernere et videre non possumus*” (“ya da gerçekten gerektiği gibi kurulmuş her metafor doğrudan duyuları harekete geçirmeye yöneliktir, özellikle de en keskin duyu olan görme duyusunu. Zira, hem kentliliğin ‘kokusu’ hem insanlığın ‘yumuşaklığı’ hem denizin ‘mırıldanışı’ hem de söylevin ‘tatlılığı’ ifadelerindeki [metaforlar] diğer duyulardan alınmıştır; ama gerçekten de, algılayamayacağımız ve göremeyeceğimiz şeyleri zihnimizde adeta görünür kılan, görme duyusundan kaynaklanmış metaforlar çok daha güçlüdür”).

41 Bkz. Egidio Forcellini, *Lexicon totius latinitatis. Tom. IV (R-Z)*, 4. ed. (Bologna: Arnaldus Forni, 1965), 312-13, “sensus” maddesi altında.

42 Doreen C. Innes, “Metaphor, Simile, and Allegory as Ornaments of Style,” *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions* içinde, haz. George R. Boys-Stones (Oxford: Oxford University Press, 2003), 14.

43 Anna Novokhatko, “The Use of the Term ‘Metaphor’ in Latin Linguistic Discourse before Quintilian,” *Latinitatis Rationes. Descriptive and Historical Accounts for the Latin Language* içinde, haz. Paolo Poccetti (Berlin: De Gruyter, 2016), 14.

44 Bilişsel çalışmalarda sıkça kullanılan, İngilizcedeki *embodiment* ve *embodied* (*metaphor, cognition* vs.) terimlerinin Türkçede yerleşme eğilimi gösteren karşılıklarında, çeviri stratejisinden kaynaklanan ciddi bir sorun olduğunu belirtmek isteriz. Dilbilim, Nörobilim ve Bilişsel Psikoloji gibi alanlardaki Türkçe tez, kitap ve makalelerin birçoğunda “cisimleşen, bedenleşmiş, bedenselleşmiş” gibi, kuramsal çerçeveden kopuk olduğu için isabetsiz bulduğumuz, henüz galat-ı meşhur derecesinde de yaygınlaşmamış terim çevirisi denemeleri olduğunu gözlemliyoruz. Öncelikle, “bedenleşme, bedenleşmiş ve bedenselleşmiş” daha önce beden olmayan bir şeyin bedene dönüştüğünü ifade eder ama orijinal terim böyle bir dönüşüme işaret etmemekte, ilgili bağlamların hiçbirinde herhangi bir şeyin beden ya da nesne olarak algılanmasını ifade etmek üzere düz ya da metaforik bir anlamda kullanılmamaktadır. Temelde bilişin Descartesçi geleneğin savunduğu gibi soyut aklın ürünü olmayıp, beden temelli ve duyu-motor becerileriyle ilişkili olduğunu dile getirdiği aşikâr olan bu terimin Türkçede “beden temelli” türünden bir karşılıkla ifade edilmesinin daha isabetli olacağı kanısındayız, bkz. Mark Johnson, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), xix-xxxvii. Dolayısıyla *embodied cognition* ve *embodied metaphor* terimleri için “beden temelli biliş” ve “beden temelli metafor” karşılıklarını öneriyoruz. Kimileri

Akıl, geleceğin çoğunlukla savunduğu gibi bedenden ayrı olmayıp, beynimizden, bedenimizden ve bedensel deneyimlerimizden kaynaklanır. Bu sadece, düşünmek için bedene ihtiyacımız olduğu yönündeki o ılımlı ve aşıkâr kabulün ifadesi değildir; daha çok, aklın kendi yapısının bile bedenli varlık oluşumuzun ayrıntılarına dayandığını savunan çarpıcı savla ilgilidir. Algılamamızı ve hareket etmemizi sağlayan nöral ve bilişsel mekanizmalar, aynı zamanda kavram sistemlerimizi ve akıl yürütme biçimlerimizi de oluşturur. Dolayısıyla, akli anlamak için görsel sistemimizin ve motor sistemimizin ayrıntılarını, nöral bağlantının genel mekanizmalarını anlamamız gerekir. Özetle, akıl hiçbir suretle evrenin ya da bedensiz zihnin aşkın bir özelliği değildir. Aksine, [akıl] insan bedenlerimize özgü niteliklerle, beyinlerimizin nöral yapısının dikkat çekici incelikleriyle ve dünyevi yaşamdaki olağan edimlerimizin ayrıntılarıyla belirgin biçimde şekillenir.⁴⁵

Bu kurama göre bedensel algımız metaforlarla ilgili bilişsel süreçlerimizi de etkiler. Bunu oldukça çarpıcı, aynı zamanda çalışmamızın odaklandığı zaman algısıyla ilgili bir örnekle somutlaştırmak için, Boroditsky ve Ramscar'ın "*The Roles of Body and Mind in Abstract Thought*" adlı çalışmasına değinelim.⁴⁶ Psikoloji alanındaki bu çalışma insanların zaman algısının beden ve hareketle ilişkisini araştırmak üzere yapılmış bir dizi deneyden oluşmaktadır. ABD'de gerçekleştirilen bu deneylerden birinde İngilizce konuşurlarına⁴⁷ "*Next Wednesday's meeting has been moved forward 2 days. What day is the meeting, now that it has been rescheduled?*" ["Gelecek çarşamba günkü toplantı 2 gün ileri alındı/kaydırıldı. Bu yeni plana göre, toplantı hangi günde olacak?"] sorusu sorulmuş ve iki farklı yanıt alınmıştır. Katılımcıların bir kısmı, Türkçe konuşurları olarak bizlerin de düşündüğü gibi "cuma" derken, bir kısmı "pazartesi" yanıtını vermiştir. Bunun temel nedeni zamanın birçok kültürde hem kişiye doğru hareket eden bir hat hem de kişinin ilerlediği bir hat olarak tasavvur ediliyor olmasıdır.⁴⁸ Söz konusu deneyde, toplantı günü zaman hattında kendisine doğru yaklaşılan bir nokta olarak metaforlaştığında, iki gün ötelenmesi kişinin bu noktaya ulaşmak için katetmesi gereken mesafenin artacağı,

embodied sözcüğünün sözlük ve kullanım anlamlarını dikkate alarak terimin çift anlamlı olduğuna dikkat çekmiştir ama bu anlamlardan biri belirttiğimiz, duyu-motor becerilerinin bilişteki asli rolüyle, diğeri de bu becerilerin daha kapsamlı bir biyolojik, psikolojik ve kültürel etkileşim sürecinin parçası olduğu düşüncesiyle ilgili olup, bizce ikisinin de "bedenleşmiş" veya "bedenselleşmiş" biçiminde çevrilebilecek bir yönü yoktur, bkz. Francisco J. Varela, Evan Thompson ve Eleanor Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, rev. ed. (Cambridge: MIT Press, 2017), 173. Bu terim çevirisi sorununda İngilizce orijinal terimin görece müphem olmasının da payı bulunduğu anlaşılmaktadır, bkz. Margaret Wilson, "Six Views of Embodied Cognition," *Psychonomic Bulletin & Review* 9, no. 4 (2002).

45 George Lakoff ve Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999), 4.

46 Lera Boroditsky ve Michael Ramscar, "The Roles of Body and Mind in Abstract Thought," *Psychological Science* 13, no. 2 (2002).

47 Makale boyunca aksi belirtilmedikçe Amerikan İngilizcesi kastedilmektedir.

48 Bkz. Lakoff ve Johnson, *Metaphors*, 41-45. Zaman metaforlarının bu iki farklı biçimi daha önce şu çalışmalarda da ayrıntılı olarak ele alınmıştır: Herbert H. Clark, "Space, Time, Semantics, and the Child," *Cognitive Development and Acquisition of Language* içinde, haz. Timothy E. Moore (New York: Academic Press, 1973); Elizabeth Closs Traugott, "On the Expression of Spatio-Temporal Relations in Language," *Universals of Human Language. Volume 3 (Word Structure)* içinde, haz. Joseph H. Greenberg (Stanford: Stanford University Press, 1978).

dolayısıyla toplantının cuma günü gerçekleşeceği anlamına gelir. Diğer yandan zamanın insana doğru yaklaşan hareketli bir hat olarak metaforlaştığı durumda iki günlük ötelemeden tarihin yaklaştığı, dolayısıyla toplantının pazartesi günü olacağı anlaşılır. Deneyin ikinci aşamasında, hızlıca ilerleyen bir yemek sırasında aynı sorunun sorulduğu katılımcılardan sıranın başına yani yemek almaya yakın olanların belirgin bir farkla daha çok “cuma” yanıtını vermiş olması hareket algısının zaman algısını etkileyebildiğine işaret etmektedir. Nitekim sıranın başına yakın olanlarda zaman hattı boyunca hareket ettikleri algısı, daha uzun süredir devam eden ileri doğru hareketleri nedeniyle daha baskındır. Üstelik bu ilişkiyi araştırmak üzere yapılan diğer üç deney, deneklerin zaman algısının doğrudan hareket hâlinde olmadıkları ama hareketi düşündükleri durumlarda da değiştiğini göstermiştir. Bunun temel nedeni bedensel hareketin ve bu hareketle ilişkin algımızın zaman algısını etkiliyor olmasıdır. “Son tarih yaklaşıyor; beklenen gün geldi” gibi metaforik ifadeler zamanın hareket eden bir hat olarak algılandığı kavramsal eşleştirmenin Türkçe konuşurları için de geçerli olduğuna işaret etmekteyken, İngilizce örnekte gördüğümüz “tarihin ileri alınması/kaydırılması” (*move forward*) ifadesindeki varsayılan muğlaklık Türkçede yok gibidir. Nitekim, daha sonra yapılan bazı ampirik araştırmalar söz konusu muğlaklığın tüm dillerde hatta aynı dilin tüm lehçelerinde bile bulunmadığına işaret etmektedir.⁴⁹ Üstelik, 2018 tarihli ampirik bir çalışmada,⁵⁰ Boroditsky’nin İngilizcede bulunduğunu savunduğu muğlaklığın gerçekte var olmadığı, yeni deneyde bu dilin konuşurlarının çoğunun söz konusu soruyu “cuma” olarak yanıtladığı yani kişinin zaman hattı boyunca ilerlediği kavramsal modelin daha baskın olduğu savunulmuştur. Yine de bunlar bilişsel açıdan, zamanla ilgili metaforların beden algısıyla ilişkili olduğu çıkarımını geçersiz kılmaz.

Metaforun gündelik iletişimde önemli yer tuttuğu, 20. yüzyıl ortalarından itibaren somut biçimde ortaya koyulan, tartışılmaz bir gerçektir. Gibbs’in belirttiği gibi,⁵¹ psikoterapi seansı metinlerinin ve ABD’deki 1960 yılı başkanlık tartışmalarının incelendiği bir psikoloji deneyinde⁵² konuşmacıların 1 dakikada kullandığı metafor sayısından yola çıkılarak, günlük konuşma süresi 2 saat olan bir insanın ortalama 60 yıl olarak belirlenen ömrü boyunca kullandığı toplam metafor sayısı 4.7 milyon yeni, 21.4 milyon donmuş (İng. *frozen*)⁵³ metafor olarak hesaplanmıştır. İşte bu ve benzer çalışmalar metaforun şiire özgü bir olgu olmayıp, gündelik dilin de önemli bir unsuru olduğunu kanıtlamıştır.

Bilişsel yaklaşım metaforun dilin sadece belirli kullanımlarıyla sınırlandırılmayacağına ve evrensel olduğuna dikkat çekerken, bazı metaforların oluşmasında kültürün de etkin olduğu

-
- 49 Ör. Kurt Stocker ve Matthias Hartmann, “Next Wednesday’s meeting has been moved forward two days: The time-perspective question is ambiguous in Swiss German, but not in standard German,” *Swiss Journal of Psychology* 78, no. 1-2 (2019).
- 50 Elise Stickles ve Tasha N. Lewis, “Wednesday’s Meeting Really Is on Friday: A Meta-Analysis and Evaluation of Ambiguous Spatiotemporal Language,” *Cognitive Science* 42, no. 3 (2018).
- 51 Raymond Gibbs, “Metaphor: Psychological Aspects,” *Encyclopedia of Language and Linguistics. Volume 8* içinde, haz. Keith Brown (Oxford: Elsevier, 2006), 43-44.
- 52 Howard R. Pollio vd., *Psychology and the Poetics of Growth. Figurative Language in Psychology, Psychotherapy, and Education* (Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1977).
- 53 Dile yerleştiği için deyimleşen ve bu yüzden genellikle metaforik değeri fark edilmeden kullanılan metaforlar “donmuş” ya da “ölü” metafor olarak anılmaktadır, bkz. Raymond W. Gibbs, “Psycholinguistic studies on the conceptual basis of idiomaticity,” *Cognitive Linguistics* 1, no. 4 (1990): 418.

görüşünü reddetmez. Metaforun bilişsel yönünün sistemli biçimde ortaya konulmasından yaklaşık iki yüzyıl önce, tarihsel dilbilimin şekillenmesinde önemli payı bulunan İngiliz dil bilgini William Jones'un Doğu ile Batı'daki metaforun doğasına ilişkin karşılaştırması bunu açıklamak için iyi bir örnek olabilir. Jones, Doğu'dayken incelediği Hint, Arap, İran ve Türk şiiri örneklerindeki metaforların doğasını tarif ederken adeta bilişsel boyuta dikkat çekmektedir. *Poems, Consisting Chiefly of Translations from the Asiatick Languages* adlı eserinde,⁵⁴ metaforun doğduğu toplumun özellikle tabiatıyla doğrudan ilişkili olduğunu söyler ve bu ilişkiyi Doğu halklarının yaşadığı coğrafya üzerinden anlatır. Örneğin, çöl ikliminin bulunduğu Yemen'de, mutluluk gölge ya da serin suyla eş değerdir. Benzer şekilde, bölge halklarının geceleri açık havada, parlak göğün altında geçirmesi gök cisimleriyle ilgili metaforlarını daha etkileyici kılmıştır. Ayrıca, cömertliğin ferahlık veren çiy tanesine benzetildiği (*dew of liberality*) metaforu ya da söz konusu halkların aşına olduğu benzersiz baharat kokularına gönderme yapan "itibarın kokusu" (*odour of reputation*) metaforu Jones'a göre bu olguların deneyimlenişine bağlı ayrı bir anlam taşımaktadır. Bu bağlamda Jones halkların metafor konusunda coğrafyadan ve yaşam şartlarından doğrudan etkilendiğini, dolayısıyla metaforların kültürel bir yönünün bulunduğunu belirtirken aslında dolaylı olarak, metaforun ortaya çıkış ilkesini duyu algısıyla ilişkilendirmekte yani bilişsel yönüne dikkat çekmektedir. Ne var ki, Jones klasik yaklaşım doğrultusunda metaforu dilin şiire özgü bir unsur olarak görmüştür.

Oysa Lakoff ve Johnson, ünlü kitaplarının adından da anlaşılacağı gibi,⁵⁵ metaforun şiire özgü bir olgu değil gündelik iletişimimizin hatta düşünce sistemimizin önemli bir parçası olduğunu savunmuştur:

Birçoklarına göre metafor şiirsel hayal gücü ve retorik maharet araçlarından biridir – gündelik dilden ziyade özel dille ilgilidir. Üstelik metaforun genellikle sadece dile özgü, düşünce ya da eylemden ziyade sözcüklerle ilgili olduğu düşünülür. Bu nedenle çoğu insan metafor olmadan da bal gibi yaşayabileceği kanısındadır. Biz ise aksine, metaforun yalnızca dilde değil, düşüncede, eylemde ve günlük yaşamda da yaygın olarak kullanıldığını keşfettik. Hem düşündüğümüz hem de eylemde bulunduğumuz sıradan kavramsal sistemimiz temelde doğası gereği metaforiktir.

Düşüncelerimizin çerçevesini oluşturan kavramlar sadece akılla ilgili değildir. Bu kavramlar hayatımızı idame ettirmemizde de en dünyevi ayrıntılara kadar belirleyicidir.⁵⁶

Söz konusu kurama göre metafor temelde soyut ve somut iki kavram alanının birleşmesiyle oluşur. Klasik yaklaşımda ismin aktarımı olarak tanımlanan metafor, bu çerçevede kavram aktarımı olarak açıklanır. Kövecses'e göre "metafor, herhangi bir kavram alanının başka bir

54 William Jones, *Poems consisting chiefly of translations from the Asiatick languages: To which are added two essays, I. On the poetry of the Eastern nations. II. On the arts, commonly called imitative* (Oxford: Clarendon Press, 1772), 173-79.

55 *Metaphors We Live By* [Gündelik Yaşamda Metaforlar].

56 Lakoff ve Johnson, 3.

kavram alanı aracılığıyla anlaşılmasıdır”.⁵⁷ Söz konusu alanlardan soyut olana “hedef alan” (İng. *target domain*), daha somut olanaysa “kaynak alan” (*source domain*) denir.⁵⁸

Başlıca hedef ve kaynak alanları tespit eden Kövecses’in genişletilmeye açık olan sınıflandırmasına göre insan vücudu, hastalık ve sağlık, hayvanlar, bitkiler, yapılar, makineler, oyun ve sporlar, ekonomi, yemek pişirme ve gıdalar, sıcak/soğuk, karanlık/aydınlık, kuvvet, hareket ve yön somut olarak deneyimlediğimiz alanlardır ve bu alanları daha soyut olan hedef alanları açıklamak için kullanırız. Başlıca hedef alanlar da şunlardır: duygular, istekler, ahlaki değerler ve karşıtları, zihin, toplum/ulus, politika, ekonomi, insan ilişkileri, iletişim, zaman, yaşam ve ölüm, din, etkinlikler ve eylemler.⁵⁹ Bu alanların ilişkisini Lakoff ve Johnson’ın verdiği kapsamlı örneklerden biriyle açıklayalım. Kavramsal metaforu açıklamak için önce metaforik ifadelerin doğduğu çatı metaforlar belirlenir. Örneğin ZAMAN PARADIR⁶⁰ çatı metaforunda zaman açıklanması gereken hedef, para ise zamana göre daha somut olduğundan onu açıklayan kaynak alandır. Bu örnekteki metafor, zamanı belirli bir yönüyle somutlaştırır ve onunla ilgili yeni metaforik ifadeler (“*zamanımız çok kıymetli; bu iş günlerimi aldı; bir dakika bile kaybetme; zamanı tükendi*” vs.) üretebilmemizi sağlar; çatı metafor terimini de bunu ifade etmek için kullanıyoruz.⁶¹

Peki iki kavram alanını nasıl eşleştiririz? Bu sorunun genel yanıtı, “kişisel ve toplumsal deneyimlerimiz, gözlemlerimiz ya da toplumsal ve kültürel etkiler sonucunda” olacaktır. Ancak iki alanı eşleştirmemiz için benzerlik her zaman şart değildir. Grady, sıcak/soğuk ile duygularımız arasında doğrudan benzerlik bulunmadığını ancak bağlantı kurulduğunu belirtir.⁶² Ona göre, yakın etkileşimler vücut ısısının paylaşılmasına yol açar. Bu da herhangi bir kişinin samimi olduğunu belirtmek için neden “*sıcak davranmak*” ya da “*sıcak kanlı*” ifadelerinin kullanıldığını açıklayabilir. Peki diğer etkenler nelerdir? Lakoff ve Johnson’ın bilindik örneğiyle başlayacak olursak, AŞK YOLCULUKTUR metaforu aşk ve yolculuk kavramları arasında kurulan ilişkiden doğar ancak bu çatı metaforun altında doğan metaforik ifadeler kişilerin yaşadığı deneyimlere göre değişkenlik gösterir. Sözelimi “*İlişkimiz çıkmaza girdi*”, “*Bu ilişkide çok yol aldık*” ya da “*Bu ilişkinin nereye gittiğini bilmiyorum*” türünden ifadeleri sıkça duyarız.⁶³ Metaforların oluşmasında görsel deneyimlerimizin de payı vardır. Örneğin, kaba alabileceğinden fazla sıvı eklersek taşar. Bunu gözlemediğimiz için, sabrımızın tükendiğini “*Sabırım taşıyor*” şeklinde ifade edebiliriz. Benzer biçimde duygularımızı sık sık, her bir duyguyu yaşarken gözlemediğimiz fiziksel tepkilerle

57 Kövecses, *Practical Introduction*, 2nd ed., 4.

58 Kaynak alanın bütünüyle somut olması şart değildir ama hedef alandan her durumda daha somuttur.

59 Kövecses, *Practical Introduction*, 2nd ed., 17-23.

60 *Metaphors We Live By* kitabında çatı metaforlar büyük harfle, metaforik ifadeler ise çift tırnak içinde yana yatık yazılmış ve bu usul konuyla ilgili çalışmaların hemen hepsinde uygulanır olmuştur; bunu biz de izledik. Çatı metaforları tanımlayan ifadelerle ilgili açıklama için bkz. a.ş. n. 112.

61 Çatı metafor/metaforik ifade ayrımı, felsefe ve dilbilimdeki tür/örnek (İng. *type/token*) ayırımına benzetilebilir, bkz. Charles Santiago Sanders Peirce, “Prolegomena to an Apology for Pragmatism,” *The Monist* 16, no. 4 (1906); Peirce’ün bu kavramlarına dikkatimizi çektiği için Doç. Dr. Özgüç Güven’e teşekkür ederiz.

62 Joseph E. Grady, “Metaphor,” *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* içinde, haz. Dirk Geeraerts ve Hubert Cuyckens (Oxford: Oxford University Press, 2007), 192.

63 Lakoff ve Johnson, *Metaphors*, 78-79.

metaforlaştırırız: Çok korktuğumuzu dile getirmek için “*korkudan titremek*” ya da utandığımızı belirtmek için “*yüzü kızarmak*” ifadelerini metaforik olarak kullanırız. Metaforun oluşumunda kültürün de etkili olduğunu belirtmiştik. Sözelimi, ölünün ruhu kültürden kültüre, dönemden döneme değişen türlü biçimlerde, örneğin Eski Mısır’da *ba* kavramının yaygın temsillerinden biri olan kuş (genellikle leylek) ya da insan başlı bir kuş;⁶⁴ Eski Yunan ve Roma’da özellikle *psykhē* ve *umbra* sözcüklerinin şahitlik ettiği gibi gölge, kelebek veya kanatlı bir insanımsı olarak tasavvur edilmiş;⁶⁵ Hristiyan ve İslam kültürlerinde leylek de dâhil olmak üzere muhtelif kuşlarla ilişkilendirilmiştir.⁶⁶ Bunlar sanatsal sembolizmle sınırlı olmayıp, metaforik ifadelerin doğmasını sağlayan ve her bir kültürde hangi alanların öne çıktığına bağlı olarak değişkenlik gösteren kavramsal eşleştirmelerdir.

1.1.2.1. Kavramsal Metafor Kuramı Sonrası Yeni Açılımlar

Klasik metafor yaklaşımı ve kavramsal metafor kuramıyla ilgili bu açıklamalar şu soruyu akla getirir: Kavramsal metafor ayrı bir metafor türü müdür yoksa metaforla ilgili farklı bir açıklama modeli mi? Sorunun basit yanıtı kavramsal metaforun ayrı bir metafor türü değil, açıklama modellerinden biri olduğu ve bu modele göre metafor olgusunun temelde tek olduğudur.⁶⁷

Kavramsal metafor kuramının farklı disiplinlerde tartışıldığını söylemiştik. Kurama yönelik eleştirilerin tümüne burada değinmemiz mümkün olmadığından bu eleştiriler arasında çalışmamız açısından öne çıkan birkaçına kısaca değinmek istiyoruz. Bunlardan en önemlisi Jackendoff ve Aaron’un *More Than Cool Reason* kitabı için yazdığı eleştiri,⁶⁸ diğerleri ise

64 Bkz. Herman te Velde, “Some Remarks on the Concept ‘Person’ in the Ancient Egyptian Culture,” *Concepts of Person in Religion and Thought* içinde, haz. Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper ve Andy F. Sanders (Berlin: De Gruyter, 1990), 92; John D. Cooney, “Siren and Ba, Birds of a Feather,” *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 55, no. 8 (1968).

65 *Psykhē* için bkz. Douglas Cairns, “Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato,” *Etudes Platoniciennes* 11 (2014), erişim 01.04.2023, <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/566>; *umbra* için bkz. Julie Nováková, *Umbra. Ein Beitrag zur dichterischen Semantik* (Berlin: Akademie Verlag, 1964), 44-54.

66 Bkz. Maria-Ángels Roque, “Birds, Metaphor of the Soul,” *Quaderns de la Mediterrània* 12 (2010).

67 Muhtelif dillerde kavramsal metafor kuramı bağlamında “kavramsal metafor, dilsel metafor, şiirsel metafor” olarak çevirebileceğimiz terimlere rastlanıyorsa da (İng. “*conceptual metaphor, linguistic metaphor, poetic metaphor*” gibi), kuramın kurucuları da dâhil olmak üzere araştırmacıların bunları özü itibarıyla ayrı metafor türlerine değil, temelde bilişsel olan tek bir metafor olgusunun o bilişsel boyutuna ya da ayrı dil ve metin türlerindeki farklı tezahürlerine işaret etmek üzere kullandığı görülür. Kavramsal metafor kuramı çerçevesinde bu tekil metafor kavramının yegâne istisnası “resimsel metafor” (*image metaphor* veya *one-shot metaphor*) teriminde karşımıza çıkar. Söz konusu kuramcılar bu terimi metaforun kavramsal olmayan sıra dışı bir tezahürü sayarak adeta metafor tanımı dışında bırakmıştır, bkz. George Lakoff, “Image Metaphors,” *Metaphor and Symbolic Activity* 2, no. 3 (1987) Buna karşın, kavramsal metafor kuramı sonrası eleştirel yaklaşımlarda, edebi metafor gibi, öz itibarıyla farklı metafor türleri bulunduğu görüşü genel olarak kabul görmektedir. Ayrıca metaforun resim, müzik, ses ve jest gibi temsil veya ifade biçimlerinde de bulunduğunu savunanlar vardır, bkz. Charles Forceville, *Pictorial Metaphor in Advertising* (London: Routledge, 1996); “Non-verbal and Multimodal Metaphor in a Cognitivist Framework. Agendas for Research,” *Cognitive Linguistics: Current Applications and Future Perspectives* içinde, haz. Gitte Kristiansen vd. (Berlin: De Gruyter, 2006); Gibbs, *Metaphor Wars*. Bu konuyla ilgili farklı yaklaşımları karşılaştırdığımız basit bir tablo için bkz. **Şekil 1.**

68 Ray Jackendoff ve David Aaron, “Review: More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor,” *Language* 67, no. 2 (1991).

Fludernik'in editörlüğünü yaptığı *Beyond Cognitive Metaphor Theory. Perspectives on Literary Metaphor* kitabı ve Wolfgang Teubert'in "Embodiment is not the Answer to Meaning" başlıklı eleştiri makalesidir.⁶⁹ Belirtmek gerekir ki, bu eleştirel yaklaşımların genel eğilimi söz konusu kuramı bütünüyle reddetmek değil, belirli noktalarda sınırlandırılması, başka modellerle ilişkilendirilmesi ve belirsizliklerinin giderilmesi gerektiğine dikkat çekmek yönündedir.⁷⁰

Tartışılan noktalardan biri gündelik dilde kullanılan metaforların edebiyatta kullanılanlardan farklı olup olmadığıdır. Bilindiği üzere, metaforun edebiyatta özellikle de şiirde doğup zamanla gündelik dilde dolaşıma girdiği yönünde, klasik metafor yaklaşımına dayanan yaygın bir görüş vardır. Oysa Semino ve Steen'in aktardığı gibi, çoğu araştırmacı edebiyattaki, özellikle de şiirdeki metaforların gündelik dildekilerden öz itibarıyla farklı olduğunu savunmakta ve edebi metaforun "daha yaratıcı, orijinal, yeni, çarpıcı, zengin, ilginç, karmaşık, zor ve yoruma açık" olduğunu düşünmektedir.⁷¹ Lakoff ve Turner ise, şiirdeki ve gündelik dildeki metaforların aynı bilişsel mekanizmanın ürünü olduğunu ancak şiirdeki metaforların alışlagelmiş metaforları genişlettiğini, ayrıntılandırıldığını, sorguladığını ve birleştirdiğini belirtir.⁷² Bu dört işlemde "genişletme" (İng. *extending*), olası eşleştirmelerden birinin öne çıktığı, alışlagelmiş bir metafora (*conventional metaphor*) ilişkili yeni kavramsal öğelerin eklenmesiyle; "ayrıntılendirme" (*elaborating*) ise, mevcut bir eşleştirmeye beklenmedik, başka deyişle ilk anda ilişkisiz görünen başka kavramların eklenmesiyle oluşur. Bu ayrıntılendirme şiirin sunduğu imkânlar kapsamında okuyucuların zihninde gerçekleşir. Lakoff ve Turner'ın "sorgulama" (*questioning*) olarak adlandırdığı işlemde, bazı asli kavramlara ilişkin alışlagelmiş metaforlardaki eşleştirmeler şair ve belki okuru tarafından da zayıf ve yetersiz bulunur ve metaforun edebi yönü bu sorgulamadan doğar. Şiirdeki metaforun gündelik dildekiden en belirgin biçimde ayrıştığı dönüşüme "birleştirme" (*composing*) denilmiştir. Bu işlemde belirli bir hedef alan birden fazla kaynak alanla eşleştirilerek açıklanır.

Yukarıda açıkladığımız gibi, kavramsal metafor kuramı, metaforun somut alanın özelliklerinin soyut alana aktarılmasıyla oluştuğunu savunur. Bu açıklamayı aşırı genelleyici bulan bazı araştırmacılar metafor sisteminin tek yönlü çalışmadığını, metaforun bu tür bir haritalamadan ziyade kavramsal bilgilerin yan yana gelmesiyle oluştuğunu savunmaktadır.⁷³ Johnson ve Turner,

69 Monika Fludernik (Haz.), *Beyond Cognitive Metaphor Theory. Perspectives on Literary Metaphor* (New York: Routledge, 2011); Wolfgang Teubert, "Embodiment is not the answer to meaning: A discussion of the theory underlying the article by Carina Rasse and Raymond W. Gibbs, Jr. In JLS 50(1)," *Journal of Literary Semantics* 50, no. 2 (2021) Rasse ile Gibbs'in Teubert'in eleştirisine konu olan makalesi ve söz konusu eleştiriye yanıt verdikleri makale için bkz. Carina Rasse ve Raymond W. Gibbs, "Metaphorical Thinking in Our Literary Experiences of J.D. Salinger's *The Catcher in the Rye*," *Journal of Literary Semantics* 50, no. 1 (2021); Raymond W. Gibbs ve Carina Rasse, "Embodiment in the diversity of literary experience: A reply to Wolfgang Teubert (2021)," *Journal of Literary Semantics* 51, no. 1 (2022).

70 Örneğin bkz. Jackendoff ve Aaron, "Review", 321.

71 Elena Semino ve Gerard Steen, "Metaphor in Literature," *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* içinde, haz. Raymond W. Gibbs (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 233.

72 George Lakoff ve Mark Turner, *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 67-72.

73 Benjamin Biebuyck ve Gunther Martens, "Literary Metaphors between Cognition and Narration. The Sandman Revisited," *Beyond Cognitive Metaphor Theory. Perspectives on Literary Metaphor* içinde, haz. Monika Fludernik (New York: Routledge, 2011), 60.

belirttiğimiz gibi, somut ve soyut alanlar arasındaki söz konusu aktarımın hem gündelik dildeki hem edebiyattaki metaforlar için geçerli olduğunu savunurken, Jackendoff ve Aaron bu görüşü belirsiz hatta hatalı bulur.⁷⁴ Onlar, metaforun farklı iki alanın eşleşmesiyle söz konusu alanlardan bağımsız, yeni bir alan yarattığını belirtir. Bu görüş, kavramsal metafor kuramına önemli bir açılım sağlayan harmanlama kuramıyla uyumludur.

Fauconnier ve Turner tarafından ortaya konulan kavramsal harmanlama (İng. *conceptual blending*) kuramına göre, seçilen iki alanın özelliklerinin harmanlanmasıyla yeni ve farklı bir alan oluşur.⁷⁵ Bu alan kavramsal metafor kuramının iddia ettiği gibi iki alan arasındaki eşleşmeyle sınırlı olmayıp, dört zihinsel alanda meydana gelir: kısmen eşleşen iki ayrı girdi alanı (*input space*), bu girdilerin ortak yapılarını temsil eden genel bir alan (*generic space*) ve son olarak da girdi alanlarındaki unsurların bir araya gelip etkileşime girdiği harmanlanmış alan (*blend space*). Kısacası harmanlanmış alan, girdilerden seçilen görüntü, eşleşme ve değişken ayrıntılandırmalarla oluşur. Bunu en bilindik “bu cerrah bir kasap” metaforik ifadesi üzerinden açıklayalım.⁷⁶ Cerrahin işini kötü yaptığını belirtmek için kullanılan söz konusu ifade de ilk bakışta kavramsal metafor kuramının tarif ettiği türden bir haritalamayla oluşmuş gibi görünmektedir. Şöyle ki, insan/hayvan, neşter/satır gibi görsel olarak veya yaşatmak/öldürmek gibi zihinsel olarak desteklenen bir haritalama vardır. Ancak, en genel anlamıyla cerrahın işinde yetersiz olduğunu söylemek bu bağlamda kasabın da yetersiz olduğunu söylemek demektir. Dolayısıyla, kaynak ve hedef alan eşleşmesi yetersizliği açıklamak için başarılı olmaz. Buna karşın kavramsal harmanlama kuramına göre, bu iki alanın seçilen ve zihnimizde yerleşmiş özellikleri bütün olarak devreye girer, bu sayede de harmanlanmış yeni bir alan oluşur.

Kavramsal metafor kuramı sonrası eleştirel yaklaşımlara göre genellikle, yeni alanın diğer alanların özelliklerini kaybetmesine neden olmadığı, her iki alanı da aynı anda harekete geçirdiği, bunun da edebi metaforları gündelik dildeki metaforlardan ayırdığı savunulur. Edebi metaforlar metin içi bilgiden doğar ve dolayısıyla metaforun değil, metin içinde ele alınmasını gerektirir.⁷⁷ Ayrıca kimilerine göre, Lakoff ve Turner’ın belirttiği dört işlem şiiirdeki metaforlara özgü olmayıp, bunların daha genel anlamda sanatsal amaçlara ya da algılayanın bilincini belirli bir noktaya odaklama amacına hizmet eden metafor kullanımları olarak tanımlanması daha isabetlidir.⁷⁸

1.2. Söz Konusu Modellerin Temel Fark ve Benzerlikleri

Yukarıda özetlediğimiz yaklaşım modellerinin temel farklarını şu şekilde sıralayabiliriz: 1) Klasik yaklaşıma göre metafor lafzidir yani bir varlığın adının başka bir varlığa aktarılmasıyla oluşur. Oysa kavramsal metafor kuramına göre metafor lafızla değil kavramla ilgilidir ve ismin değil kavramın aktarımıyla oluşur; 2) Klasik metafor yaklaşımı bu oluşumun yalnızca benzerlik

74 Jackendoff ve Aaron, “Review”, 325.

75 Gilles Fauconnier ve Mark Turner, “Conceptual Blending, Form and Meaning,” *Recherches en Communication* 19 (2003).

76 Joseph Grady, Todd Oakley ve Seana Coulson, “Blending and Metaphor,” *Metaphor in Cognitive Linguistics* içinde, haz. Raymond W. Gibbs ve Gerard J. Steen (Amsterdam: John Benjamins, 1999), 103-06.

77 Biebuyck ve Martens, “Literary Metaphors,” 61.

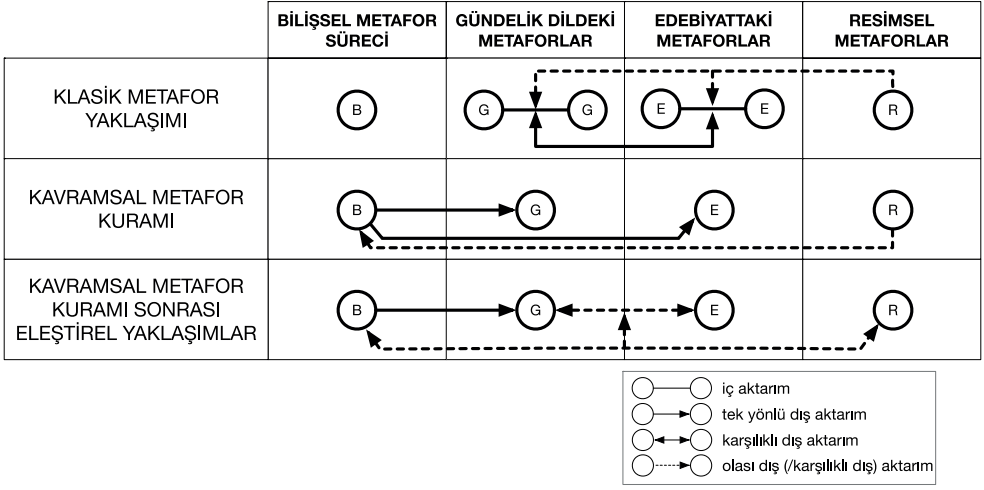
78 Jackendoff ve Aaron, “Review”, 333.

temelli olduğunu savunurken, kavramsal metafor kuramı benzerliğin her zaman geçerli olmadığını savunur. Bu kurama göre metafor, benzetmenin dışında, insanın yaşamı bireysel ve toplumsal açıdan deneyimleyişinin ya da toplumsal ve kültürel etkilerin sonucu olarak da oluşabilir; 3) Klasik metafor görüşü metaforun dilsel, özellikle de şiir diline özgü bir olgu olduğunu savunduğu için kullanım amacını da retorikle sınırlar. Oysa kavramsal metafor yaklaşımı metaforun kavram oluşturma sistemimizin temelinde ve dil öncesi olduğunu, kullanımının şiir ya da edebiyatla sınırlı olmadığını savunur. Bu yaklaşıma göre edebi ve retorik amaçla kullanılan metaforlar da vardır ancak oluşma biçimleri özde farklı değildir. Diğer yandan bu Lakoff ve Turner'ın kuramının en belirgin biçimde eleştirildiği noktalardan biridir. Kavramsal metafor kuramının genel ilkesini reddetmeyen eleştirel yaklaşımlar bile edebiyattaki metaforların doğasının, üslup ve anlatıya bağlı ve dolayısıyla farklı olduğunu savunmaktadır. Kısacası söz konusu yaklaşımlar arasındaki ayrım metaforun gündelik dille edebi veya sanatlı dil arasında nereye konumlandığı, tanımlanan bilişsel sürecin dışında kalan metaforların bulunup bulunmadığı soruları etrafında belirginleşir.

Söz konusu yaklaşımların ayrıştığı noktalar kadar ortak yönleri de bulunur. Örneğin bilişsel süreç kavramsal metafor kuramının asli unsuru olmakla birlikte, benzer bir sürecin varlığına Aristoteles'ten itibaren dikkat çekilmiş, günümüzün eleştirel yaklaşımları da bilişsel sürecin en azından gündelik dildeki metaforların ortaya çıkışında etkin olduğunu kabul etmiştir.

Bu genel açıklamaların daha kolay anlaşılmasını sağlamak amacıyla hazırladığımız aşağıdaki tabloda (bkz. **Şekil 1**) özellikle, farklı yaklaşımların metaforun bilişsel yönünü nasıl konumlandığına, gündelik ve edebi dildeki kullanımını nasıl ilişkilendirdiğine odaklanılmıştır. Batı'daki metafor kuramlarının gelişimi açısından dönüm noktası niteliğindeki üç ana evre kronolojik sırayla tablonun yukarıdan aşağıya doğru satırlarını oluşturmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi, metafora ilişkin kapsamlı ilk çerçevenin Antik Çağ'da Aristoteles ve takipçileri tarafından ortaya konulduğu, en önemli kırılma noktasının 20. yüzyılın son çeyreğinde kuramlaşan kavramsal metafor çerçevesi olduğu ama bu kuramın da eleştirel yaklaşımlar doğrultusunda açılıma uğradığı kabul edilir. Basite indirgeyerek tarif ettiğimiz bu gelişim aşamalarından ilkine "klasik metafor yaklaşımı", ikincisine "kavramsal metafor kuramı", sonuncusuna da "kavramsal metafor kuramı sonrası eleştirel yaklaşımlar" diyoruz. Tablodaki sütunlar her bir yaklaşımda bilişsel süreç (B), gündelik dildeki (G) ve edebiyattaki metaforlar (E) ve resimsel⁷⁹ metaforlar (R) arasındaki ilişkiyi göstermekte, kesintisiz oklar bu alanlar arasındaki zorunlu aktarımı, kesintili oklarsa olası, yani zorunlu olmayan aktarımı, ok uçları aktarımın yönünü, düz çizgi de alan içi aktarımı göstermektedir.

79 Konuyla ilgili kaynaklarda genellikle *image metaphor* olarak geçen bu terimdeki *image* sözcüğünü, "görsel" olarak çevirmek bu metaforların sadece görme duyusuyla ilgili olduğu yönünde geçersiz bir fikir vereceğinden, "imgesel" biçiminde çevirmek de fazla soyut kalacağından, "resimsel" olarak karşılamayı tercih ettik. Dolayısıyla "resimsel" sıfatını sadece görme duyusuna ya da resim diline ilişkin anlamıyla kullanmıyor, herhangi bir duyu ve dil alanında olguların natüralist resimmiş gibi betimlenmesini kastediyoruz.



Şekil 1: Metaforların ortaya çıkış sürecine ilişkin başlıca yaklaşımların karşılaştırılması

İlk satırda bilişsel süreçle metaforları bağlayan çizgi yoktur çünkü klasik yaklaşımda, metaforların bilişsel, özellikle de duyu algısıyla ilgili bir yönü olduğu düşünülmüş ama bu yönün metaforun işleyişiyle ilişkisi somut biçimde açıklanmamıştır. Klasik yaklaşıma göre metaforun kaynağı dildir. Ayrıca metaforlar hem gündelik dilde hem edebiyatta başka metaforların doğmasını sağlar ve bu durum belirtilen alanların hem kendi bünyesinde yani iç aktarımla hem de birbiri arasında, yani karşılıklı dış aktarımla olur. Gündelik dildeki ve edebiyattaki metaforların, ilk satırın ilgili sütunlarında, kesintisiz çizgiyle birbirine bağlanan çifte daireyle gösterilmiş olması, bu iç aktarımı, diğer deyişle, metaforlardan türdeş başka metaforların doğduğu görüşünü temsil etmektedir. Yine bu yaklaşım, yukarıda “Ares’in kupası” örneğinde gördüğümüz gibi, resimsel metaforların her iki alanda da yeni metaforlara kaynak oluşturabileceğini savunur ve işte bu yüzden, resimsel metafor dairesinden diğer metafor dairelerine kesintili bir ok çıkarılmıştır.

Tablonun ikinci satırında bilişsel süreç dairesinden hem gündelik hem edebi metafor dairelerine tek yönlü birer ok çıkarılarak kavramsal metafor kuramının tüm metaforların bilişsel süreçte oluşup bu dil alanlarına aktarıldığı savı temsil edilmiştir. Bu satırda gündelik dil dairesiyle edebiyat dairesi arasında bağlantı olmaması, edebi metaforların gündelik dildeki metaforlardan değil, her ikisinin de kaynağı olan bilişsel sürecin, yukarıda belirttiğimiz tekniklerle dönüştürülmesinden kaynaklandığı görüşünü temsil etmektedir. Söz konusu kuram, çatı metaforlar oluşturarak yeni metaforik ifadelerin doğmasını sağlamadığı gerekçesiyle, “tek atımlık metafor” olarak tanımladığı resimsel metaforları bilişsel metafor sürecinin dışına konumlandırmış ama bunların bilişsel süreci etkileyebileceğini kabul etmiştir.⁸⁰ İşte bu yüzden, ikinci satırdaki resimsel metafor dairesinden çıkan tek yönlü kesintili ok bilişsel süreç dairesine bağlanmaktadır.

80 Bkz. Lakoff ve Turner, *More than Cool Reason*, 91.

Kavramsal metafor kuramı sonrası eleştirel yaklaşımların temsil edildiği satırda, bilişsel süreç dairesinden çıkıp gündelik dil dairesine bağlanan kesintisiz ok, söz konusu eleştirel yaklaşımların gündelik dildeki metaforların bilişsel süreçte doğan metaforların uzantısı olduğu savını kabul ettiğini, gündelik dil ve edebiyat dairelerini bağlayan çift yönlü kesintili ok edebiyattaki metaforların farklı türden olduğu, gündelik dildekilerden türemediği, anlatı teknikleri başta olmak üzere edebiyata özgü süreçlerden kaynaklandığı ama iki daire arasında aktarım olabileceği görüşünü temsil etmektedir. Resimsel metafordan diğer dairelere çıkardığımız çift yönlü kesintili ok ise bu metafor türünün kavramsal metafor kuramı çerçevesinde ele alınabileceği, aynı zamanda, edebiyattaki ve gündelik dildeki metaforlarla etkileşimde olduğu düşüncesini yansıtmaktadır.

Hazırladığımız bu oldukça basit tablonun ve ilgili açıklamaların, son derece karmaşık ve çok yönlü bir olgu olan metafora ilişkin tüm yaklaşımların temel sav ve kabullerini ortaya koyma iddiası bulunmadığını, dolayısıyla genişletilip, belirli açılardan değiştirilebileceğini, işaret ettiğimiz ayrımların konuyla ilgili tartışmaların yoğunlaştığı başlıca noktaları gösterdiğini ve bu noktada amacımızın kavramsal metafor kuramıyla ilgili tartışmalara doğrudan katkı sağlamak değil, şu soruya genel bir yanıt aramak olduğunu belirtmek isteriz: Şiir eleştirisinde, belirli bir unsurun metafor olarak tanımlanması ve yorumlanması kullanılan modele bağlı mıdır? Bu soruyu, Augustus Dönemi şairlerinden Ovidius'un *Metamorphoses*'te (MS 2–8), dönemin başlıca felsefe okullarının değişim kavramıyla ilgili temel yaklaşımlarını, eserinin odağındaki edebi tema uyarınca “dönüştürdüğü” bölümden aşağıdaki dizeleri (XV, 176-185)⁸¹ inceleyerek yanıtlamaya çalışalım. Eserin en uzun anlatısını oluşturan o bölümde, Roma'nın ikinci kralı olduğu rivayet edilen Numa Pompilius, geleneksel kronolojiye aykırı ama eserin dönüşüm temasına ve şairin anlatı tekniğine uygun biçimde, bu kralın ölümünden neredeyse bir asır sonra doğduğu kabul edilen Pythagoras'la karşılaşır ve o adeta Romalılaştırmış Pythagoras'ın ağzından ruh göçüyle ilgili hakikatleri dinler. Pythagoras ruhların birçok kez bedenlendiğini, bunların her zaman insan bedeni olmadığını, kendisinin de defalarca dünyaya geldiğini açıklar. Seçtiğimiz dizelerde Antik Çağ edebiyatındaki yaygın metafor uyarınca zaman nehre benzetilmiştir:

Ör. 1

<i>Et quoniam magno feror aequore plenaque uentis</i>	Madem yolcuym ben de engin denizde ve doldurmuşum
<i>uela dedi, nihil est toto quod perstet in orbe;</i>	yelkenimi rüzgârlarla, hiçbir şey yoktur baki kalan tüm dünyada.
<i>cuncta fluunt, omnisque uagans formatur imago.</i>	Akar her şey ve dolanırken biçimlenir her suret.
<i>ipsa quoque adsiduo labuntur tempora motu,</i>	Zamanların kendisi de kayıp gitmektedir sürekli bir hareketle,
<i>non secus ut flumen. neque enim consistere flumen</i>	¹⁸⁰ farksız bir akarsudan. Öyle ya, ne akarsu durabilir,
<i>nec leuis hora potest, sed ut unda impellitur unda</i>	ne de hızla akıp giden saat, aksine dalga dalgayı kovalar
<i>urgeturque prior ueniente urgetque priorem,</i>	ve her gelen iter öncekini, o da bir öncekini, işte zamanlar da böyle

81 Edisyon: R. J. Tarrant (Haz.), *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses* (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 2004).

tempora sic fugiunt pariter pariterque sequuntur

bir yandan kaçır, bir yandan izler birbirini ve yenilenir biteviye.

et noua sunt semper. nam quod fuit ante relictum est,

Geride kalmıştır çünkü gerçekleşen, gerçekleşmektedir

fitque quod haud fuerat, momentaque cuncta nouantur.

daha önce gerçekleşmeyen ve yenilenmektedir tüm anlar.

Klasik metafor yaklaşımı muhtemelen buradaki gemi yolculuğunun (v. 176-7) yaşamı ifade eden bir metafor olduğunu tespit edecek, belki de gemiye odaklanarak, insan yaşamını bu imgenin sıkça temsil ettiği devletle ya da başka bir olguyla ilişkilendirerek yorumlayacak (Hor. *Carm.* I.14 için sıkça yapıldığı gibi), doğru zaman ve istikameti seçmenin her ikisi için de hayati olduğunu belirtecek; birincil anlamı “akmak” olan, “akarsu, nehir” anlamındaki *flumen* isminin de türediği *fluere* fiilinin zamanın geçmesi için de kullanılmasını ya da birincil anlamı “aşağıya kaymak; düşmek” olan *labi* fiilinin hem buradaki gibi (v. 179) zamanın geçişini hem de suyun hareketini ifade ediyor olmasını, Eski Roma’da dâhil olmak üzere pek çok kültürün zamanın akışıyla suyun akışı arasında kurduğu benzerlikle açıklayacak ve belki de bunu, antik kültürde genellikle, dünyayı çepçevre saran, yeryüzündeki tüm akarsuların ve diğer suların kendisinden doğduğu dev bir nehir olarak tasavvur edilen Titan Okeanos’un kozmik bir güç, aynı zamanda canlılığın kaynağı sayıldığını belirterek destekleyecektir.

Aynı dizeleri kavramsal metafor kuramı çerçevesinde okuyan bir yorumcuysa, aşağıda daha ayrıntılı biçimde açıklayacağımız gibi, zamana ilişkin, pek çok kültürde ortak olan çatı metaforlar arasında ZAMAN KİŞİYE DOĞRU HAREKET EDEN BİR HATTIR metaforunun da bulunduğu, muhtelif dillerdeki nehir ve akışla ilgili metaforik ifadelerin çoğunun bu eşleştirmeden doğduğu ve bunun Eski Roma kültürü ve Latince için de geçerli olduğu tespitinde bulunacaktır. BİRBİRİNİ İZLEYEN OLAYLAR/ANLAR ZAMAN HATTI BOYUNCA SIRALANIR birçok kültürde ortak olan başka bir çatı metafordur ve burada birbirini iterek suyun akışını oluşturan dalgalar ile birbirini izleyerek zamanın ilerleyişini oluşturan anlar arasında kurulan benzerlik (v. 181-4) adeta bu ikinci çatı metaforu tarif etmekte ve söz konusu metafor da Ovidius’un burada resmettiği “zaman nehri” imgesinin zihnimizde çok daha rahat canlanmasını sağlamaktadır.⁸² Söz konusu bölümün ana

82 Ovidius zamana ilişkin benzer metaforları başka eserlerinde de kullanmıştır. *Ars am.* III, 59-66: “*uenturae memores iam nunc estote senectae! / sic nullum uobis tempus abibit iners. / dum licet et uemos etiamnum educitis annos, / ludite: eunt anni more fluentis aquae, / nec, quae praeteriit, iterum reuocabitur unda / nec, quae praeteriit, hora redire potest. / utendum est aetate: cito pede labitur aetas, / nec bona tam sequitur, quam bona prima fuit*” (“Gelecek olan yaşlılığı düşünün şimdiden! / Boşa geçip gitmez böylece hiçbir anınız. / Fırsat varken, baharındayken ömrünüzün, / eğleyin gönlünüzü; su gibi akıp gidiyor yıllar. / Ne geri döndürülebilir geçip giden dalga / ne de geri gelebilir geçen saat. / Tadını çıkarmalı ömrün; tez adımlarla geçip gider zaman / ve gelmez iyinin ardından o kadar iyisi”); *Am.* I.8, 49-50: “*labitur occulte fallitque uolatilis aetas / et celer admissis labitur annis aquis*” (“Sezdirmeden kayıp gider kanatlı zaman, ruhumuz duymaz bile / ve kayıp gider akıntısını tutturmuş hızlı nehir”), edisyon: Antonia Ramírez de Verger (Haz.), *P. Ovidius Naso. Carmina Amatoria: Amores. Medicamina faciei femineae. Ars amatoria. Remedia amoris* (Monachii: K. G. Saur, 2003). Bu ikinci eserin bazı yazmalarında dizenin başındaki “*et*” bağlacının yerinde “*ut*”, sondaki “*annis aquis*” ifadesinin yerinde “*annus equis*” vardır. Bu metin tenkidi bilgisine göre Ovidius söz konusu dizede “kayıp gider akıntısını tutturmuş hızlı bir nehir gibi” ya da “ve dizgin tanımaz atlarıyla akıp gider hızlı yıl” demiş de olabilir, bkz. James McKeown, *Ovid: Amores. Volume II. A Commentary on Book One* (Liverpool: Francis Cairns, 1987), 228-29; krş. G. P. Goold, “Amatoria Critica,” *Harvard Studies in Classical Philology* 69 (1965): 22.

teması ruh göçü, değişim ve ölümsüzlük olduğundan “engin denizde yol almak” (*magno feror aequore*, v. 176) ifadesini her iki yaklaşım da metafor olarak tanımlayabilir. Ne var ki, kavramsal metafor kuramı yorumcuya buradaki deniz yolculuğunu sadece Pythagoras’ın tüm yaşamlarını kapsayan daha genel bir varoluş olarak değil, tüm ömürlerinin oluşturduğu daha geniş bir zaman dilimi, hatta bağlamı dikkate alarak ebediyet veya zamanın kendisi olarak da okuma ve bunu yine birçok dilde metaforik ifadeleri bulunan ZAMAN UZAMDIR / ZAMAN KİŞİNİN KATETTİĞİ BİR HATTIR çatı metaforlarıyla açıklama imkânı sağlayacaktır. Açık deniz başta akarsu gibi bir hat imgesi canlandırmamıza izin vermiyor gibi görünse de o dizelerde denizden ziyade, denizce ilerleyen geminin yani yaşamın vurgulandığı, bunun da hat imgesiyle uyumlu olduğu göz önüne alınmalıdır.

Bu ve aşağıda incelediğimiz diğer örnekler ışığında kavramsal metafor kuramının, şiirlerde geçen münferit metaforların bağlamla daha kapsamlı ve bütünlük oluşturacak biçimde ilişkilendirilebileceği bir çerçeve sunduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan klasik yaklaşımın belirli bir anlatıda ilişkili görünen metaforları ayrı ayrı ele alma ya da alegori sayarak ayrı bir metin olarak okuma ikilemine, daha verimli üçüncü bir okuma seçeneğinin eklendiği düşünülebilir. Diğer yandan, hatırlatmak isteriz ki, kavramsal metafor kuramı günümüzde birçok alanda kullanılmakla birlikte geçerli tek metafor kuramı değildir. Ayrıca söz konusu kuramın savunucularının ve karşıtlarının bazı noktalarda fazla dışlayıcı olduğu görülmektedir. Gibbs bunu şöyle ifade eder: “Ampirik kanıtların kapsamlı biçimde incelenmesine yönelik çağrımız, metaforlara ilişkin çok sayıda araştırmadan genellikle bihaber olan kavramsal metafor kuramı tenkitçilerine ve bazen tek ve gerçek metafor kuramıymış gibi körü körüne ilerleyen kavramsal metafor kuramı savunucularına yöneliktir.”⁸³

2. Kavramsal Metafor Kuramına Göre Metaforların Oluşumu ve Türleri

2.1. Metaforlar evrensel midir, kültürel mi?

İki kuramın aynı dilsel ifadelerle farklı yaklaşılabildiğini gördük. Peki, metaforları çözümlerken karşılaşılan tek ayrım, kullanılan yaklaşım modeli midir? Bu kaçınılmaz olarak şu daha genel sorulara bağlanır: “Metaforlar kültürel midir yoksa evrensel mi? Ortaya çıkış biçimi açısından farklı metafor türleri var mıdır? Metaforun kaynağı, ortaya çıkış biçimi ve kullanım alanı arasında nasıl bir ilişki vardır?” Bu soruları Kövecses’in metaforu oluşturan farklı katmanlarla (*levels*) ilgili, birey üstü (*supraindividual*), bireysel (*individual*) ve birey altı (*subindividual*) ayrımı ışığında düşünmek verimli olabilir.⁸⁴

Kövecses söz konusu katmanlarla hem farklı disiplinlerden araştırmacıların metaforları çözümlendiği üç alanı, hem de her metaforda bulunan bilişsel yapının üç unsurunu tarif ettiğini belirtir.⁸⁵ Dile yerleşmiş ortak kavramsal eşleşmeler metaforların birey üstü katmanını; bu ortak

83 Gibbs, *Metaphor Wars*, 16.

84 Kövecses, *Practical Introduction*, 2nd ed., 305-11; krş. Zoltán Kövecses, “Levels of Metaphor,” *Cognitive Linguistics* 28, no. 2 (2017).

85 Zoltán Kövecses, *Metaphor. A Practical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 239: “Her kavramsal

eşleşmelerin bireylerin zihnindeki farklı biçimleri ve bunların iletişimdeki yansımaları bireysel katmanı; insanın büyük ölçüde evrensel olan ve metaforların kaynağını oluşturan duyu-motor deneyimleri de birey altı katmanı oluşturur.⁸⁶ Bireysel katmanda dil kullanıcıları iletişimde sadece yerleşik metaforları kullanmakla kalmaz, yeni metaforlar da üretir. Metaforların araştırmacılar tarafından bağlamdan bağımsız olarak tespit edilebilen, dile yerleşmiş biçimleri birey üstü katmanda bulunuyorken, yazılı, sözlü ya da diğer iletişim yöntemleriyle aktarımının bireysel katmanda gerçekleşiyor olması ilgi çekicidir ve iletişimin bireysel yönüyle daha genel bir çerçevede ilişkilendirilebilir. Nitekim hem Saussure'ün hem Peirce'ün gösterge modelinde gösterenler doğrudan varlıklara değil, varlıkların bireylerin zihnindeki görüntüsüne veya düşüncesine işaret eder.⁸⁷ Benzer biçimde, metaforik ifadelerin ve bunlardan yola çıkılarak tespit edilen çatı metaforların da metaforların doğrudan birey altı katmanına değil, kişiden kişiye değişebilen (ama belirgin bir uzlaşa da içeren) bireysel katmanına işaret ettiği söylenebilir.

Ne var ki, Kövecses bu ayrıma ilişkin ilk çalışmasında da,⁸⁸ kavramsal harmanlama (İng. *conceptual blending*) gibi görece yeni açılımları içeren, sonraki daha kapsamlı çalışmalarında da bu katmanların neyin katmanı olduğunu bizce yeterince açık biçimde ortaya koymamış, tanınmış giriş kitabının genişletilmiş baskısında söz konusu katmanları “Metaforun yeri (İng. *locus of metaphor*) dil midir zihin mi?” gibi daha genel bir soruya bağlamış,⁸⁹ ayrıca konuyla ilgili en güncel çalışmasında birey altı katmanı (*subindividual level*), gerekçesini açıklamadan dışarıda bırakmıştır.⁹⁰ Herhangi bir şeyin katmanlarını tanımlamak bu katmanların özellik ve işlevlerinin yanı sıra diğer katmanlarla bu açılardan ilişkisini ortaya koymayı, bu da katmanların parçası olduğu daha genel yapıyı tanımlamayı gerektirir. Kövecses katmanlara ilişkin açıklamalar getirmiş olmakta birlikte, bilebildiğimiz kadarıyla böyle genel bir yapının neliğinden somut biçimde söz etmemiştir. Kuramcının bilinçli tercihi olduğunu düşündüğümüz bu görece esnek yaklaşım bazı açılardan verimli görünüyorsa da bizce açıklayıcılığı sınırlıdır. Örneğin şu önemli sorular tam yanıtlanmamıştır: “Söz konusu katmanlar metaforun oluşum sürecini de tarif etmekte midir? Öyleyse bu tarif eşsüremlî mi, artsüremlî mi yoksa her iki nitelikte midir? Bu üç katman her metaforda aranmalı mıdır yoksa ayrı metafor türlerine mi işaret etmektedir?” Ayrıca Kövecses'in birey üstü katmanda tespit edilen bütün metaforların ilgili dilin tüm kullanıcılarında bilişsel bir karşılığı olmayabileceğini belirterek meseleyi daha da karmaşıklaştırdığı kanısındayız.⁹¹ Kövecses'in metafor katmanlarıyla ilgili yaklaşımının Gibbs ve Freeman gibi araştırmacıları da benzer sorgulama ve yorumlara sevk ettiğini gördük. Gibbs bu katmanların disiplinlerarası

metafor bu katmanlarda (*levels*) çözümlenebilir. [...] metaforun birbiriyle ilişkili üç katmanı ya da özelliği (*aspects*); Kövecses 2017, s. 329: “Alanlar ve çevreler *metaforun* Kövecses (2010 [2002]) tarafından ‘birey üstü’ olarak adlandırılan bilişsel düzenleniş (*organization*) ve çözümlenmiş (*analysis*) katmanıyla ilgiliyken” (ilgili sözcükler makale yazarları tarafından altı çizilerek vurgulanmıştır).

86 Kövecses, *Practical Introduction*, 2nd ed., 305.

87 Bkz. Ferdinand de Saussure vd., *Cours de linguistique générale*, haz. Tullio de Mauro (Paris: Payot, 1972), 98-99; Peirce on Signs. *Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*, haz. James Hoopes (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1991), 239.

88 Kövecses, *Metaphor. A Practical Introduction*, 239-45.

89 Kövecses, *Practical Introduction*, 2nd ed., 311.

90 Kövecses, “Levels of Metaphor”.

91 Bkz. Kövecses, *Practical Introduction*, 2nd ed., 308.

araştırmalar aracılığıyla metaforun insan deneyiminde keşfedilişinin kronolojisini yansıttığını düşünebileceğimizi ama Kövecses'in metaforların ortaya çıkış yerinin nihayetinde beyin olduğunu söyleyerek fazla sınırlayıcı yaklaştığını ima etmiştir.⁹² Diğer yandan Freeman bu katmanları ağaç metaforuyla yorumlayarak, kökleri birey altı katmana, gövde ve dalları bireysel katmana, yaprakları da birey üstü katmana benzeterek, Kövecses'te bulunmayan, ontolojik bir hiyerarşi tanımlamıştır.⁹³ Biz bu çalışmada, Kövecses'in söz konusu üçlü tasnifini araştırma konumuza uygun olacak biçimde sınırlandırarak kullanacak ve aslında kendisinin de büyük ölçüde yaptığı gibi, bireysel katman ile birey üstü katman arasındaki ilişkiye/gerilime odaklanacağız.

O hâlde şöyle özetleyebiliriz: Birey altı katman temel fizyolojik tepkilerle oluştuğu için, birey üstü ve bireysel katmandan farklı olarak herkes için neredeyse ortaktır. Birey üstü ve bireysel katmanda yer alan ya da bu katmanların öne çıktığı metaforların oluşumunda farklı değişkenler bulunduğu için bu katmanlar için evrensel çözümlenmeler geçersiz ya da yetersiz kalabilir. Kimi araştırmacılar kültürün baskın etkisini ön plana alarak, metaforları daha çok kültüre bağlar.⁹⁴ Lakoff ve Johnson ise kültür etkeninin, özellikle yerleşik metaforlarda geçerli olduğunu belirtir.⁹⁵ Kövecses'e göre böyle metaforlarda birey üstü katman öne çıkar.

Geleneksel yaklaşımın, deyimleşerek zihinsel kelime dağarcığının donuk birer unsuruna dönüştüğünü savunduğu yerleşik, başka deyişle "ölü" metaforlar da dâhil olmak üzere metaforların bilişsel bir sürecin ürünü olduğunu Gibbs bir dizi ampirik deneyi değerlendirerek somut biçimde ortaya koymuştur.⁹⁶ Duygu metaforları üzerinden açıklayacak olursak, genellikle bedeni kap, duyguları da o kabın içinde sıvı olarak hayal ederiz.⁹⁷ Örneğin, sıvıların ısınıp kaynama noktasına ulaştığında bulunduğu kaptan taşmaya başladığını gözlemlediğimizden, öfkenin de kontrol edilemeyecek düzeye ulaştığında bedenden taşıdığını hayal ederiz ve ilgili metaforik ifadeleri bu gözleme dayanarak kurarız. Gibbs deneylerden birinde, İngilizcede deyimleşmiş "*flip one's lid; blow one's stack; foam at the mouth*"⁹⁸ biçimindeki metaforik ifadelerin zihinlerinde canlandırdığı görüntü sorulduğunda katılımcıların genellikle ilk ikisi için kafası patlamış, tepesinden buhar çıkan, sonuncusu içinse yüzü kıpkırmızı olmuş öfkeli bir insan tasvir ettiğini belirtir.⁹⁹ Gibbs'in bu konudaki değerlendirmeleri hedef ile kaynak alan eşleşmelerinin kavram oluşturma süreçlerimizi ve dolayısıyla kavramları ifade etme biçimlerimizi sınırlandırdığına dikkat çekmektedir.

92 Gibbs, *Metaphor Wars*, 166.

93 Bkz. Margaret H. Freeman, *The Poem as Icon. A Study of Aesthetic Cognition* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 67-78. Kövecses'te katmanlarla ilgili hiyerarşik olan tek tanım "görüntü şeması, alan, çerçeve, zihinsel uzam" (İng. *image schema, domain, frame, mental space*) olarak adlandırılan 4 bilişsel yapının çoktan aza doğru sıralanan şematik olma derecesidir ve bu Freeman'ın ontolojik hiyerarşisinden bütünüyle ayırır, bkz. Kövecses, "Levels of Metaphor", 323-27.

94 Bkz. Claudia Strauss ve Naomi Quinn, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 38.

95 Lakoff ve Johnson, *Metaphors*, 22.

96 Gibbs, "Psycholinguistic studies on the conceptual basis of idiomatcity".

97 George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 383.

98 Metaforik ifadelerin çevirisindeki zorluktan yukarıda söz etmiştik, yine de bu örnekteki ifadeler sırasıyla "zıvanadan çıkmak; tepesi atmak; ağzından köpükler saçmak" biçiminde çevrilebilir.

99 Gibbs, "Psycholinguistic studies on the conceptual basis of idiomatcity", 434-35.

Peki metaforları oluşturan kavramlar nasıl yapı kazanır? Kövecses “Levels of Metaphors” yazısında, söz konusu kavramların içerdikleri farklı şematik katmanlardaki farklı yapılar/birimler sayesinde oluştuğunu belirtir. Görüntü şeması (*image schema*), alan matrisi (*domain matrix*), çerçeve (*frame*) ve zihinsel uzam (*mental space*) olmak üzere dört katman bulunduğunu söyler ve bunu “kavramsal metaforun çok katmanlı görünümü” olarak tanımlar.¹⁰⁰

Görüntü şemaları birçok kavramı ve deneyimi beden sayesinde somutlaştırır ve onlara anlam kazandırır.¹⁰¹ Çeşitli kavram ve deneyimleri somutlaştırdıkları için kavramsal sistemimizde önemli bir yer kaplarlar. Alan matrisi, kavramların çeşitli yön ve boyutlarını etkiler. Çerçeve, belirli alan matrisinin belirli yönlerini ayrıntılandırır. Zihinsel uzam ise çerçeveler tarafından yapılandırılır. Metaforik kavramsallaştırmada bu dört katman da harekete geçer.¹⁰² Şöyle ki, görüntü şemaları soyut kavramlara bir anlam verir, alan matrisi hedef ve kaynak alan arasında bir haritalama sağlar. Çerçeve, hedef ve kaynak alan olarak belirlenen alanları ayrıntılandırır, çerçevelerin ayrıntılarıyla zihinsel uzamda oluşur. Alanlar ve çerçeveler birey üstü katmanda oluşurken, zihinsel alanlar metaforik aktarımı gerçekleştirdiğimiz bireysel katmanda yer alır.¹⁰³

Lakoff ve Turner metaforun kültürle ilişkisini açıklarken şu ilginç örneği verir: Hiç değirmen görmemiş birisi bile değirmen taşının şeklini ve işlevini öğrenebilir ve bu tür bilgilerin kaynağı kültürdür.¹⁰⁴ Kültür sayesinde edinilen bilişsel modeller kültürde uzun süredir var olan ve kuşaktan kuşağa aktarılan modellerdir. Bu kültürel modeller kimi zaman bilimsel bilgiyle çelişebilir. Örneğin kurt birçok kültürde insana karşı vahşi bir canlı olarak tanımlanır ancak bilimsel veriler kurtların uzun zamandır insanlardan uzakta yaşadığını göstermektedir.

Prandi'nin de dikkat çektiği gibi metaforların kültürler arası boyutunu düşünürken çeviri sorunsalını da dikkate almak gerekir.¹⁰⁵ Daha önce belirttiğimiz gibi, kavramsal metafor kuramı çerçevesinde başlıca hedef ve kaynak alanlar belirlenmiş ve bu alanlar örneklerle açıklanmıştır. Sorun şu ki, hedef ve kaynak alanlar aktarılabiliyorken, bunların dilsel örneklerinin Türkçe de dâhil olmak üzere farklı dillere, kaynak ve hedef alan ilişkisini birebir yansıtacak, hem de doğal olacak biçimde çevrilmesi her durumda mümkün olmayabilir.¹⁰⁶ Sözgelimi, kavramsal metafor yaklaşımıyla ilgili İngilizce yayınlardan birinde geçen *cloud of suspicion* (şüphe bulutu) ifadesinin ne anlama geldiğini anlayabiliriz ancak sözcüğü sözcüğüne çevirerek kullanmayız;¹⁰⁷ genellikle “sis perdesi” karşılığını tercih ederiz.¹⁰⁸

100 Kövecses, “Levels of Metaphor”, 322.

101 Kövecses, 324.

102 Kövecses, 324-26.

103 Kövecses, 328-29.

104 Lakoff ve Turner, *More than Cool Reason*, 66.

105 Prandi, “Typology of Metaphors”; konuyla ilgili kapsayıcı başka bir değerlendirme için bkz. Christina Schäffner, “Metaphor and Translation: Some Implications of a Cognitive Approach,” *Journal of Pragmatics* 36, no. 7 (2004).

106 Bkz. Enrico Monti, “Translating The Metaphors We Live By,” *European Journal of English Studies* 13, no. 2 (2009).

107 Ö. Kövecses, *Practical Introduction*, 2nd ed., 22, 24.

108 Bu genel kullanımlar için Türkçe Ulusal Derlemi (<https://www.tnc.org.tr>) temel alınmıştır.

2.2. Kavramsal Metafor Kuramına Göre Metafor Türleri

Kavramsal metafor kuramına göre metafor üç türe ayrılır: yapısal metafor, ontolojik metafor ve yönelim metaforu.¹⁰⁹ Yapısal metafor (İng. *structural metaphor*) herhangi bir kavramın metaforik açıdan başka bir kavrama göre yapılandırılması,¹¹⁰ başka deyişle, kaynak alanın yapısı sayesinde hedef alanın kavranmasıdır. Bu metafor türünü çalışmamızın odak noktasını oluşturan, Lakoff ve Johnson'un da örnek verdiği, zaman kavramı üzerinden kısaca açıklayalım:¹¹¹ ZAMAN PARADİR¹¹² çatı metaforunda, hedef alan durumundaki soyut bir kavram olan zaman, kaynak alan durumundaki paranın yapısal özellikleri sayesinde somut hâle gelir, nitekim para gibi “değerlidir, harcanır, tükenir, kazanılır”.¹¹³

Diğer bir tür olan ontolojik metaforun (*ontological metaphor*) temel işlevi, az tanımlanmış ya da hiç tanımlanmamış soyut bir kavramı somut hâle getirmektir. Akıl kavramını düşünecek olursak, söz konusu kavramı somut bir varlık olarak algıladığımız için “sahip olmak” anlamındaki fiillerle ve iyelikle kullanabiliriz (“*aklım; aklımda*” veya “*aklı başında değil*” gibi örneğin). Akıl ontolojik metafor aracılığıyla nesne olarak algılamamız yapısal metafor aracılığıyla yeni bir yapı kazanmasını da mümkün kılar. Sözelimi, ZİHİN NESNEDİR biçimindeki ontolojik metafor ZİHİN MAKİNE DİR gibi yapısal bir metaforla ayrımı kazanır ve böylece “*kafası çalışmıyor, aklımda durdu*” türünden metaforik ifadelerin doğması mümkün olur.¹¹⁴ Soyut kavramları somut birer varlık olarak algılamamızı sağlayan ontolojik metaforların kullanılma amaçlarını Lakoff ve Johnson şöyle tasnif eder ve örnekler: atıfta bulunma (“*Güzel bir yakalayıştı*”); ölçme (“*Dünyada çok fazla kin var*”); özellik tanımlama (“*Kişiliğinin çirkin tarafı baskı altında ortaya çıkıyor*”); neden tanımlama (“*İç uyumsuzluk onlara bir bayrağa mâl oldu*”); hedef belirtme ve eylem gerekçelendirme (“*Şöhret ve başarı elde etmek için New York'a gitti*”).¹¹⁵

Yönelim metaforu (*orientational metaphor*) ise aşağı/yukarı, iç/dış, ön/arka gibi uzama ilişkin kavram çiftleriyle oluşur.¹¹⁶ Söz konusu türün oluşumunda hem fiziksel hem de sosyal ve kültürel etkenler vardır. Yukarıda olmak genelde gücü, mutluluğu, fiziksel ve zihinsel olarak sağlıklı olmayı ifade ederken, aksi durumları aşağıda olmakla ifade ederiz. İfadenin daha somut olması

109 Lakoff ve Johnson'un ilk ortaya koyduğu şekliyle kavramsal metafor kuramında metafor türleri böyle ayrılmış olup, bazı metaforlar birden fazla türe ait olabilir, bkz. Lakoff ve Johnson, *Metaphors*. Metafor türlerine ilişkin bu ayrım önemini son yıllarda görece yitirmiş gibi görünüyorsa da, biz metaforik ifadelerle çatı metaforları ilişkilendirmeyi ve metaforları çözümlenmeyi kolaylaştırdığı kanısındayız (bkz. **Şekil 2**).

110 Lakoff ve Johnson, *Metaphors*, 14.

111 Lakoff ve Johnson, 7-9.

112 Çatı metaforlar ile metaforik ifadeler arasındaki farkı bu örnek üzerinden belirginleştirelim: *Metaphors We Live By*'da TIME IS MONEY olarak geçen çatı metaforu Türkçeye “*vakit nakittir*” yerine ZAMAN PARADİR olarak çevirmenin uygun olacağını düşündük. Zira ZAMAN PARADİR söz konusu metafordaki kaynak ve hedef alanların en basit tarifiyken, “*vakit nakittir*” bu metaforun Türkçedeki dilsel ifadelerinden (ör. vakit harcamak, kazanmak vs.) sadece biridir.

113 Bu çatı metafora ilişkin eleştirel bir değerlendirme için bkz. Cristóbal Pagán Cánovas ve Ursina Teuscher, “Much more than money: Conceptual integration and the materialization of time in Michael Endes Momo and the social sciences,” *Pragmatics & Cognition* 20, no. 3 (2012).

114 Kövecses, *Practical Introduction*, 2nd ed., 39.

115 Lakoff ve Johnson, *Metaphors*, 26-27.

116 Lakoff ve Johnson, 40.

için örneklendirecek olursak; zihinsel olarak iyi olduğumuzu “*moralim yüksek*”, birinin herhangi bir konuda daha iyi olduğunu belirtmek için “*üstün olmak*” ya da kendini üstün gördüğünü belirtmek için “*yukarıdan bakmak, aşağılamak*” ifadelerini kullanırız. Aksi için de “*ruhen çökmek*”, “*altta kalmak*” ya da “*küçük düşmek*” ifadelerini düşünebiliriz. Buna benzer sistematik ilişkiler başka dillerde de görülür. Latince den örnek verilecek olursa, Fedriani yaptığı incelemede Latince de yukarı/aşağı yönelim metaforlarının olduğunu şu örneklerle göstermiştir: “*ex beato in miserum decidere*” (mutluluktan sefalete düşmek), “*ex morbo emergere*” (hastalıktan kalkmak), “*in morbum incidere*” (hastalığa düşmek).¹¹⁷

Latince örneklerden devam edecek olursak, Fedriani “aşk” (*amor*), “rahatsızlık” (*aegrotatio*), “hastalık” (*morbus*) ve “kusur” (*vitium*) gibi kavramların “sahip olmak” (*habere*) ve “var olmak” (*esse*) fiilleriyle nesne ve özne olarak kullanıldığına dikkat çeker.¹¹⁸ Bu kavramlar somut birer varlık, beden ise kapsayıcı bir alan olarak düşünülür: “*et ego amoris aliquantum habeo umorisque etiam in corpore*” (“Ama bedenimde hâlâ biraz sevgi ve gözyaşı var”, Plaut. *Mil.* 640);¹¹⁹ “*quo modo autem in corpore est morbus, est aegrotatio, est vitium, sic in animo*” (“Rahatsızlık, hastalık ve kusur nasıl bedende oluyorsa zihinde de olur”, Cic. *Tusc.* IV.13.28).¹²⁰

Antik Çağ’dan itibaren genelde ayrı bir söz sanatı olarak değerlendirilen kişileştirmeyi Lakoff ve Johnson ontolojik metaforun alt türü olarak değerlendirir.¹²¹ Kövecses’in en ayırt edici kavramsal metafor olarak yorumladığı kişileştirme¹²² “insana özgü niteliklerin hayvanlara, soyut kavramlara ya da cansız nesnelere aktarılmasıyla oluşan söz sanatı türü” olarak tanımlanabilir.¹²³ Lakoff ve Johnson kişileştirme için ENFLASYON CANAVARDIR örneğini verirler. Enflasyonu sahip olduğu birtakım özelliklerle kişi olarak canlandırmamız hem onu anlama ve anlatma konusunda yardımcı olur hem de “*Enflasyon gelirlerimizi yiyip bitiriyor*” ya da “*Enflasyon tasarruflarımı çaldı*” gibi ifadeleri kullanmamıza olanak sağlar.

Kişileştirmeye yine Antik Çağ’dan örnek verelim. İnsanlar, çevrelerinde meydana gelen ve tam kavrayamadıkları birçok şeyi kişileştirerek mitolojik anlatıların kahramanlarına dönüştürmüşlerdir. Sözelimi, Hint-Avrupalılar da dâhil olmak üzere nice kadim toplumun türlü biçimlerde tasavvur ettiği güneş, Eski Yunan kültürünün erken dönemlerinde gökyüzündeki bir ateş dairesi ya da her şeyi gören bir göz olarak betimlenirken, diğer tanrılar gibi o da zamanla kişileştirilmiş, hızlı atların çektiği altından arabasıyla göğü her gün doğudan batıya kateden ve bazı anlatılara göre her gece altın bir kupanın içinde, yeryüzünü çevreleyen Okeanos nehrinin sularıyla doğudaki hareket noktasına geri taşınan bir tanrı olarak betimlenir olmuştur.¹²⁴

117 Fedriani, “Ontological and Orientational Metaphors,” 124-26.

118 Fedriani, 121.

119 Edisyon: W. M. Lindsay (Haz.), *T. Macci Plauti Comoediae. Tomus II* (Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1905).

120 Edisyon: C. F. W. Mueller (Haz.), *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Partis IV. Vol. I (Academica, de finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes)* (Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1904).

121 Lakoff ve Johnson, *Metaphors*, 28.

122 Kövecses, *Practical Introduction*, 2nd ed., 39.

123 Bkz. Chris Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 190, “personification” başlığı altında.

124 Bkz. Adolf Rapp, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. 1.2 (Euxistratos – Hysiris)*, haz. W. H. Roscher (Leipzig: Teubner, 1886-1890), 1996-2001, “Helios” maddesi altında.

3. Kavramsal Metafor Çerçevesinin Edebiyat Araştırmaları Açısından Önemi

Kavramsal metafor açısından bakıldığında metaforların şiirdeki işlevleri nelerdir? Şiirlerde yalnızca ifadeyi zenginleştirmek için mi metafor kullanılır? gibi soruları Gibbs'in şu sözleriyle kısaca cevaplayabiliriz: "Metaforun paradoksu, yaratıcı, yeni ve kültüre duyarlı olabilmesi itibarıyla bize sıradan olanın ötesine geçme olanağı sağlarken, aynı zamanda tüm insanlar için ortak olan bedensel deneyimlere ve bilinçdışı düşünce kalıplarına dayanıyor olmasıdır."¹²⁵

3.1. Şiirdeki metaforlar kavramsal metafor kuramıyla nasıl açıklanır?

Freeman şiirin görüntü, yanılsama, taklit ya da gerçeğe benzerlik üzerinden farklı biçimlerde tanımlandığını hatırlatarak, felsefi ve bilişsel çerçevede imge kavramının her türlü duyu algısıyla ilişkili olduğunu ve şiirin ikon değerli temsil (İng. *iconicity*) aracılığıyla dünyanın gerçekliğini zihnimizde imge olarak kurduğunu belirtir.¹²⁶ Şiirin bu yönü, metaforun somutlaştırma işleviyle doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden şiirdeki metaforları sadece sözcüklere ve dar anlamda dilsel ifadelere odaklanarak değil, bağlam ve ikon değerli temsil gibi unsurları da göz önüne alarak çözümlenmelidir.¹²⁷ Peirce'ün gösterge kuramına dayanan ikon değerli temsil kavramı ve bu kavramın şiir eleştirisindeki yeri şöyle özetlenebilir:

Sembol ve indekse birlikte üç gösterge türünden biri olan ikonda, gösterilenle gösteren arasında biçim ya da düzen bakımından, duyuyla algılanabilir bir benzerlik bulunur. İkonlar görsel veya işitsel olabilir. İkonlar sadece edebiyat ve sanatın değil, gündelik dilin de doğal bir parçasıdır. Başka deyişle, ifadeyi kuran, ikonu bilinçli ya da bilinçsiz olarak kullanmış olabilir. [...] İkon değerli edebi temsil çerçevesinin şiir eleştirisi açısından en önemli katkısı eserlerin ve dil kullanımının doğal/kültürel, gündelik/edebi, yazar/metin/okur niyeti türünden kalıplaşmış ayrımlardan bağımsız olarak ele alınabilmesini sağlıyor olmasıdır.¹²⁸

Lakoff ve Turner metaforları tespit edilmeye çalışılan şiirlerin birkaç kez okunması gerektiğini vurgular.¹²⁹ Zira bazı metaforlar ilk bakışta tespit edilebilirken bazıları zihnimize öyle yerleşmiştir ki onları ilk okumada fark etmeyebiliriz. Diğer yandan bazı metaforların evrensel, bazılarının kültüre özgü olduğunu daha önce de belirtmiştik. Özellikle kültürel metaforları anlamak için bağlama, kimi zaman da bağlamı daha iyi anlayabilmek için metaforlara ihtiyaç

125 Gibbs, *Metaphor Wars*, 16.

126 Margaret H. Freeman, "The Role of Metaphor in Poetic Iconicity," *Beyond Cognitive Metaphor Theory. Perspectives on Literary Metaphor* içinde, haz. Monika Fludernik (New York: Routledge, 2011), 158.

127 Şiirdeki metaforların bilişsel edebiyat ve bilişsel estetik çerçevesinde bu açılardan çözümlenmesi konusunda bkz. Lakoff ve Turner, *More than Cool Reason*, 140-59; Zoltán Kövecses, *Where Metaphors Come From. Reconsidering Context in Metaphor* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 117-31; Freeman, *The Poem as Icon. A Study of Aesthetic Cognition*, 58-78.

128 Ekin Öyken, "Ölçünün Latin Şiiri Çözümlemelerindeki Önemi ve Öğretim Yöntemi Üzerine," *Sophon: Güler Çelgin'e Armağan Yazılar* içinde, haz. Filiz Cluzeau vd. (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2023), 359, n. 129. (basım aşamasında)

129 Lakoff ve Turner, *More than Cool Reason*, 141.

duyarız. Bu nedenle metaforları tespit ederken metnin tamamını incelemek oldukça önemlidir. Nitekim kanıksanmış imgelere dayalı metaforların bulunmadığı şiirlerde metnin bütünü ve genel bağlamı hangi sözcük ya da ifadelerin metaforik olduğunu belirlemede yardımcı olur. Kövecses'in de belirttiği üzere bunun başlıca nedeni, şairlerin metafor kurmak için bağlamdan da faydalanmalarındır.¹³⁰ Kövecses, çoğunlukla şaire özgü olduğunu belirttiği bu tür metaforları genel bağlamdan bağımsız olarak tespit etmenin zor olduğuna da dikkat çekmiştir.

4. Latin Şiirinde Zaman Kavramıyla İlgili Bir Metafor Seçkisinin Kavramsal Metafor Kuramı Çerçevesinde Çözümleşi

Zaman nedir öyleyse? Hemen farkederiz ki, bilimde genellikle olduğu gibi bu sorunun da basit bir yanıtı yoktur, çünkü ne tek ne beş ne on şeydir zaman, daha fazlasıdır. Pek çok 'zamanlar' içinde sadece birkaçıdır söz ettiklerimiz: şairin, filozofun, fizikçinin, psikoloğun ve biyoloğun zamanları, güneş saatinin, takvimin zamanı, pirinç haşlama zamanı, kum saatinin zamanı. Zaman bunların her biri ve daha fazlasıdır.¹³¹

Bilindiği gibi zaman, filozofları ve bilim insanlarını çok meşgul eden bir kavramdır ve sayısız modelle açıklanan bu kavramı tek bir tanıma bağlamak mümkün değildir. Buna karşın zamanın çoğumuz için ortak bazı özelliklerinden de söz edilebileceği açıktır. Dil sözlüklerindeki tanımlar bu konuda genel bir fikir verebilir. Sözelimi Türkçe sözlüklerde zaman genellikle eylemlerin geçtiği, geçmekte olduğu veya geçeceği süre olarak tanımlanır.¹³² Ama elbette zamanın öznel tarif ve tanımları da vardır; sanat ve edebiyat, özellikle de şiir zamanının bu öznel boyutunun ayrıntılı biçimde araştırılabileceği bir alandır. Örneğin Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şu dizelerinde¹³³ nesnel/öznel zaman ayrımının sorgulanışına şahit oluruz: “Ne içindeyim zamanın, / Ne de büsbütün dışında; / Yekpare, geniş bir ânın / Parçalanmaz akışında.” Modern Türk şiirinde zaman kavramıyla ilgili ilk akla gelen şiirlerden biri de Turgut Uyar'ın *Büyük Saat*'idir:¹³⁴ “Tarihi bir olmaz akış gibi, / Oh sanki evrenin en son gecesini yaşadım / Sanki dinazorlar ve ben ve en hızlısı öbürlerinin / Bir ilkel eşitlikte buluştuk. [...] Şimdi tarihte saat kaç?” Uyar bu şiirinde evrensel zamanın, Akdeniz tarihinin, mevsimlerin ve kendi ömrünün döngüleri, başlangıç ve sonları arasındaki kesişim noktalarını aramaktadır adeta:¹³⁵ “Sırf bir haziran doğru çıksın diye, / Oturdum, bütün bir gün dikmiş diktim. [...] Saat, saat kaç hâlâ / Bilmem? Ben güneş saati kullanıyorum.” Uyar'ın, *Yaza Girmeden Yazda* şiirinde de¹³⁶ benzer bir ayrımın bulunduğu söylenebilir: “yaza girmeden yazda ve ilkbaharda / suyun yattığı yatakta / kuşun çaldığı ısıktıkta / elin sevgilim / elin / caddede sokakta ve hatta sonbaharda.”

130 Kövecses, *Where Metaphors Come From*, 131.

131 Robert E. Ornstein, *On the Experience of Time* (Harmondsworth: Penguin, 1969), 101.

132 Bkz. Şükrü Hâluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük*, 11. bs. (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), 2641, “zaman” altında.

133 Ataoğlu Behramoğlu (Haz.), *Son Yüzyıl Büyük Türk Şiiri Antolojisi. Modern Şiirimizin İki Yüzyılı. Birinci Cilt (19. Yüzyıl Sonlarından 1950'lere)*, 6. bs. (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 201.

134 Turgut Uyar, *Büyük Saat. Bütün Şiirleri*, 11. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 288.

135 Uyar, *Büyük Saat*, 289.

136 Uyar, 548.

Daha açık söylemek gerekirse, yıl, ay, gün ve daha küçük ortak birimlere ayırıp takvim ve saat gibi araçlarla ölçerek zamana bir yandan ortak tanımlar getirirken, diğer yandan zamanı farklı kişisel özelliklerimiz, yaşam şartlarımız ve deneyimlerimiz doğrultusunda daha bireysel ve soyut olarak algılar ve öznel biçimde ifade ederiz.¹³⁷ Ayrıca, günümüzde Batı modernizminin hâkim kıldığı türden bir ortak zaman anlayışının tüm kültürlerde bulunmadığı da dikkate alınmalıdır. Sattler bunu Erken Yunan kültürü özelinde şöyle açıklar:

Bizlerin aksine, erken dönemde Yunanlar yaşamlarını Güneş ve yıldızların hareketlerine çok daha fazla uydurmuşlardı ve zaman saatlerden ziyade bu hareketlere göre yapılandırılmıştı. Güneş ve su saati gibi bazı gereçler kullanılıyordu ama bunlar günün normal ritmini belirleliyordu (örneğin su saatleri daha çok, duruşmalarda davacı ile davalıya eşit konuşma süresi tanınmasını sağlamaya yarılıyordu). Saat kavramı ancak MÖ 4. yüzyılda önem kazandı.¹³⁸

Hem tarihsel veriler hem de Latincenin zaman ifadelerine ilişkin belirli özellikleri benzer bir durumun Eski Roma kültüründeki zaman algısı için de geçerli olduğunu düşündürmektedir.¹³⁹ Bilindiği gibi, antik astronom ve matematikçiler zamanın ölçülmesi konusunda görece erken dönemlerden itibaren oldukça önemli buluşlar yaptıysa da, Roma'da mevsim döngülerini takip eden verimli bir güneş takvimine geçilmesi ancak Cumhuriyet Dönemi sonlarında (MÖ 46) olmuş, günler genellikle sonuçları mevsimden mevsime ya da ölçümün yapıldığı yüksekliğe göre değişen güneş saatleri ve ancak belirli bir dönemden itibaren yaygınlaşan ve kalibrasyonu pek kolay olmayan su saatleriyle ölçülmüştür.¹⁴⁰ Modern anlamda ortak zaman algısının şekillenmesine elverişli olmayan bu tarihsel şartlara ek olarak Romalıların toplumsal zamanı ifade etme biçimlerinde de şartıtcı denilebilecek özellikler gözlemlenir.

Örneğin Latincenin işaret değerli bir zaman zarfı olan ve genellikle “bir zamanlar, geçmişte, eskiden” anlamlarında kullanılan *olim* sözcüğünün antik metinlerde bazen şimdiki zamanı hatta meçhul geleceği ifade etmek için de kullanılmış olması ilginçtir.¹⁴¹ Gramerci Servius, Vergilius'un

137 Toplumsal zaman kavramı konusunda dönüm noktası niteliğindeki sosyolojik bir yaklaşım için bkz. Norbert Elias, *Time: An Essay* (Blackwell, 1992). Söz konusu kavramın özellikle kilise ile ticaret dünyası arasındaki zaman algısı farkı üzerinden ele alındığı bir çalışma için bkz. Jacques Le Goff, “Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand,” *Annales* 15, no. 3 (1960).

138 Barbara M. Sattler, “How Natural is a Unified Notion of Time? Temporal experience in early Greek thought,” *The Routledge Handbook of Philosophy of Temporal Experience* içinde, haz. Ian Phillips (London: Routledge, 2017), 24. Söz konusu duruşmalarda süre kullanımının dava konusuna göre değiştiğini ve genellikle davacıya daha fazla süre verildiğini belirtelim, bkz. Gerhard Dohrn-van Rossum, “Clocks, II. Classical Antiquity,” *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World. Antiquity. Volume 3 (CAT-CYP)* içinde, haz. Hubert Cancik, Helmuth Schneider ve Christine F. Salazar (Leiden: Brill, 2003), 462.

139 Eski Roma'da kısa zaman ve küçük zaman birimlerine ilişkin kültürel algı konusunda bkz. Anja Wolkenhauer, “Time, Punctuality, and Chronotopes: Concepts and Attitudes Concerning Short Time in Ancient Rome,” *Down to the Hour: Short Time in the Ancient Mediterranean and Near East* içinde, haz. Cassandra J. Miller ve Sarah L. Symons (Brill, 2020). Roma kültüründeki “gelecek” kavramını tarih perspektifinden, metaforları da dikkate alarak değerlendiren bir çalışma için bkz. Brent D. Shaw, “Did the Romans Have a Future?,” *The Journal of Roman Studies* 109 (2019).

140 John G. Landels, “Water-clocks and Time Measurement in Classical Antiquity,” *Endeavour* 3, no. 1 (1979).

141 Renate Teßmer, *Thesaurus Linguae Latinae. Vol. IX. Pars altera. Fasc. IV (foenante – onocrotalus)*, (Lipsiae: In

Aeneis'ine yazdığı şerhte (*Aen.* I, 20) *olim* sözcüğünün geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç zamanı ifade edebildiğini belirtir.¹⁴² Türkçe de dâhil olmak üzere modern birçok dilde zaman ifadelerinin bu türden çok anlamlılığına pek sık rastlanmadığını ve bunun Eski Roma kültüründeki zaman algısının farklılığına ilişkin bir ipucu verdiğini söyleyebiliriz.¹⁴³

Benzer biçimde, “eski, kadim” anlamındaki *vetus* sıfatından türemiş “yaşlılık, mazi, uzun zaman” anlamlarına gelen *vetustas* ismi hem düzyazı hem şiir türündeki bazı Latince metinlerde “istikbal, uzak gelecek” anlamında da kullanılmıştır. Sözcüğün bu son belirttiğimiz anlamıyla kullanıldığı ünlü *Milo Savunması*'nda Cicero müvekkilinin, kimilerine göre, gelecekte gerçekleşecek bir geriye bakışın tasavvur edildiği yani şimdi noktasındaki kişinin gelecekteki kişilerin şimdiki zamanını ve geçmişe bakışını hayal ettiği şu sözlerini aktarır: “Roma halkı da, tüm halklar da her zaman benden söz edecek, [bugünün mazi olacağı] hiçbir gelecek sessiz kalmayacak”.¹⁴⁴ Kimileri buradaki *vetustas* sözcüğünün basit anlamda geleceğe yönelik kullanıldığı, gelecekte geçmişe bakış bulunmadığı kanısındadır. Her durumda, birincil anlamı “mazi” olan *vetustas* sözcüğüyle gelecek kastedildiğinde zaman perspektifi tek yönlü olmaktan çıkmaktadır. *Vetustas* sözcüğünü gelecekle ilgili benzer anlamlarda Vergilius (*Aen.* X, 792)¹⁴⁵ ve Propertius (III.1, 23)¹⁴⁶ da kullanmıştır.

Latince zamana ilişkin bu çok perspektifli bakışın gözlemlenebileceği başka bir kullanım da mektup dilinde ve özellikle Cicero'nun mektuplarında karşımıza çıkar.¹⁴⁷ Mektup yazarı bazen kendi şimdiki zamanına özgü durum ve eylemleri, başka deyişle, mektubu yazdığı sırada gerçekleşenleri *praesens* yani şimdiki zamanda değil, Türkçedeki şimdiki zamanın hikâyesine tekabül eden *imperfectum* zamanında ya da doğası itibarıyla anlık eylemse, geçmişte tamamlanma bildiren *perfectum* zamanında yazmıştır. Örneğin, Atticus'a bir mektubunda (V.12.3) Cicero şöyle yazar: “*Plura scribam ad te cum constitero; nunc eram plane in medio mari*” (“Anakaraya vardığımda

aedibus B. G. Teubneri, 1974), 556-563, “olim” maddesi altında.

142 Edisyon: Edward Kennard Rand vd. (Haz.), *Servianorum in Vergilii carmina commentariorum. Vol. II* (Lancastriae: E typographeo Lancastriano, 1946).

143 Hem geçmiş hem gelecekle ilgili olarak kullanılan Türkçedeki “bir gün”, Batı dillerindeki “one day (İng.), un jour (Fr.), eines Tages (Alm.)” türündeki ifadelerde durum veya eylemlerin zaman ilişkisinden çok zaman açısından belirsizliği ön plandadır. Oysa eski bir işaret zamiri/sıfatı olan *olle* sözcüğüne, zaman ve mekân zarfı türetmeye yarayan *-im* bitiminin eklenmesiyle oluştuğu düşünülen, sözcüğü sözcüğüne çevirisi “o zamanda” biçiminde yapılabilecek *olim* zarfında belirttiğimiz zaman ilişkisi işlevi bızce daha belirgindir; sözcüğün etimolojisi için bkz. Michiel Arnoud Cor de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, (Leiden: Brill, 2008), 426, “olle/ollus” maddesi altında.

144 *Mil.* 98: “*De me [...] semper populus Romanus, semper omnes gentes loquentur, nulla umquam obmutescet vetustas*”, edisyon: Albert Curtis Clark (Haz.), *M. Tulli Ciceronis: Orationes, Vol. 2: Pro Milone; Pro Marcello; Pro Ligario; Pro Rege Deiotaro; Philippicae I–XIV*, editio altera (Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1918; 1901); bkz. F. H. Colson (Haz.), *Cicero. Pro Milone with Asconius' Commentary* (London: Bristol Classical Press, 1980; 1893), 114–15.

145 Edisyon: Gian Biagio Conte (Haz.), *P. Vergilius Maro. Aeneis* (Berolini: Walter De Gruyter, 2009).

146 Edisyon: G. P. Goold (Haz.), *Propertius. Elegies* (Cambridge: Harvard University Press, 1990).

147 Cicero'nun mektuplarında genel olarak hem gündelik dil (*sermo cotidianus*) hem edebi dil unsurlarına rastlanır, bu konuda kısa ama sistematik bir değerlendirme için bkz. Paolo Cugusi, “L'epistola ciceroniana: strumento di comunicazione quotidiana e modello letterario,” *Ciceroniana: Rivista di studi ciceroniani* 10 (1998).

sana daha uzun yazacağım, an itibarıyla tam olarak denizin ortasındaydım”).¹⁴⁸ Cicero bu mektubu yazdığı sırada ya gemide ya da henüz ayrılmadığı, denizin ortasındaki Delos Adası’nda olduğunu kastettiğine göre, “ortasındayım” anlamını vermek için imek fiilinin şimdiki zaman biçimini (*sum*) kullanması beklenirdi. Cicero’nun mektuplarında birçok örneğini gördüğümüz, tercihe bağlı bu kullanımın temelinde, mektubu yazanın kendi zamanına okuyucunun perspektifinden bakması vardır.¹⁴⁹ Başka deyişle, mektup yazarı kendi şimdiki zamanını alıcının gelecekteki şimdisine göre geçmiş olarak hayal etmektedir.¹⁵⁰ Benzer biçimde, bu mektupları okuyanlar da kendi geçmiş zamanlarında mektup yazarının şimdiki zamanını hayal ediyor olmalıdır.¹⁵¹ Pinkster’in dikkat çektiği gibi bu kullanıma, 1970’lerde Kuzey İngiltere kazılarında ortaya çıkarılan Vindolanda tabletleri içinden, MS 1. yüzyıl sonlarına ait birkaç mektupta da rastlanmıştır.¹⁵² Şu ifade bu mektuplardan birinde (III. 645. ii, 16-18) geçer: “*cum hæc tibi scriberem lectum calfaciebam*” (“Sana bunları yazarken yatağı ısıtıyordum”).¹⁵³ Cicero’nun mektuplarındaki ilgili ifadeler gibi burada da mektup yazarı şimdiki zamana gelecekte bakmaktadır. Bilebildiğimiz kadarıyla Vindolanda tabletlerindeki mektupları bu açıdan ele alan bir yayın henüz yoktur ama böyle bir araştırma söz konusu zaman ifadelerinin mektup dilinde ne ölçüde yaygınlık kazandığına, bu da mektupları yazanların ortak zamanı algılayış biçimlerine ilişkin önemli bilgiler sunabilir. Elbette bunu yaparken mektup yazarlarının sadece zaman ve mekân değil, dil ve kültür sermayesi açısından da farklarını dikkate almak gerekir.

Bu münferit örnekleri vermekteki amacımız, Eski Roma’da günümüzdekiyle bire bir örtüşen bir ortak zaman algısından söz etmenin mümkün olmadığını ve Latince konuşurlarının

148 Edisyon: D. R. Shackleton Bailey (Haz.), *Cicero’s Letters to Atticus. Vol. III (51–50 B.C.), 94–132: Books V–VII.9* (Cambridge University Press: Cambridge, 1968).

149 Benzer biçimde, yazar mektubu kaleme almakta olduğu an itibarıyla tamamlanmış durumdaki geçmiş bir eylemi, okuyucunun şimdiki zamanına göre iki derece geçmiş olacağından, Latincenin “geçmiş öncesi” zamanı olarak çevirebileceğimiz *plusquamperfectum* zamanında yazabilir ve aynı derecelendirme gelecek zaman ifadeleri için de geçerlidir. Üstelik bu perspektif değişimi sadece fiil zamanlarında değil zaman zarflarında da gözlemlenir. Örneğin “Bugün” anlamındaki *hodie* yerine “o gün(de)” anlamına gelen *eo die* zarfı, “dün” anlamındaki *heri* zarfı yerine “önceki gün(de)” anlamına gelen *pridie* ve “yarın” anlamındaki *cras* yerine de “ertesi gün(de)” olarak çevrilebilecek *postridie* veya *postero die* zarfları tercih edilerek, mektupta aktarılan durum ve eylemlerin zaman ilişkisi ikili perspektifle ama hem yazan hem okuyan için tutarlı olacak biçimde ifade edilmiştir, özet bilgi için bkz. Adolfo Gandiglio, *Sintassi latina. Volume secondo*, 3. ed., haz. Giovanni Battista Pighi (Bologna: Zanichelli, 1969), 47-48; Heinrich Blase, “Tempora und Modi,” *Historische Grammatik der lateinischen Sprache. 3.1* içinde, haz. Gustav Landgraf (Leipzig: B.G. Teubner, 1903), 288; ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Emil Theodor Zimmermann, *De epistulari Temporum usu Ciceroniano quaestiones grammaticae. I* (Rastenburgae: W. Kowalski, 1886); dilbilimsel bir açıklama için bkz. A. M. Devine ve Laurence D. Stephens, *Semantics for Latin. An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 47-48.

150 *Imperfectum* zamanının tarif ettiğimiz “gelecekte bakıldığında geçmiş” (*praeteritum ex futuro*) mantığıyla kullanıldığı, mektup dışındaki örnekler için bkz. H. C. Nutting, “The Imperfect Indicative as a Praeteritum ex Futuro,” *The American Journal of Philology* 43, no. 4 (1922).

151 Mektup dilindeki zamanla ilgili bu ve benzer kullanımları çoğunluğu Fransızca örnekler üzerinden ama Latinceyle de karşılaştırarak ele alan ve söz konusu çoklu perspektifin Fauconnier’in yukarıda kısaca değindiğimiz “harmanlama” kuramıyla açıklanabileceğini savunan bir yazı için bkz, François Récanati, “Le présent épistolaire : une perspective cognitive,” *L’information grammaticale* 66, no. 1 (1995).

152 Harm Pinkster, *The Oxford Latin Syntax. Volume I: The Simple Clause* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 413.

153 Alan K. Bowman ve J. David Thomas, “New Writing-Tablets from Vindolanda,” *Britannia* 27 (1996): 326.

üzerinde görece uzlaştıkları zaman tariflerinde bile söz konusu olguya çok yönlü bakabildiklerini vurgulamaktır. Bu bağlamda ortak zaman derken kastettiğimiz, eylemlerin süre ve sırasını yine eylemlerin doğasına göre belirleyen toplumsal zaman düzenlemeleri değil, farklı eylemlerin süresini aynı birimlerle ölçtüğümüz, zamanın doğasının eyleme göre değişmediği bir zaman kavrayışıdır.

Peki, bu anlamda ortak bir zaman kavramının bulunmayışı o toplumlardaki bireylerin öznel zaman algısını nasıl etkilemiştir? Başka deyişle, gündelik yaşamdaki çoğu katmanın ortak zaman kavramı çerçevesinde düzenlendiği modern kent kültürüyle karşılaştırıldığında, böyle bir zaman kavrayışının bulunmadığı kültürlerde büyük ölçüde doğal döngülerin belirleyici olduğu toplumsal zamanla öznel zaman algısı arasında nasıl bir ilişki vardır? Böylesine genel bir soru ne tek bir yazı ne de tek bir kuram ya da disiplin tarafından yanıtlanabilir. Fakat zaman algısının belirli yönlerine, örneklerine veya ifadelerine odaklanan ayrı çalışmaların birbirine eklenilebilmesi için bu türden genel soruların da dikkate alınması gerekmektedir.

Yergi şairi Martialıs'ın, İmparator Domitianus döneminde, muhtemelen MS 88 yılında yayımladığı ve imparatorun kahyabaşı olan Euphemus'a¹⁵⁴ seslendiği aşağıdaki epigramı (IV.16)¹⁵⁵ metaforlar bakımından değilse de öznel zaman algısıyla neyi kastettiğimizi ve bu öznel algının toplumsal zaman algısıyla ilişkisini açık biçimde ortaya koyduğu için çarpıcı bir örnektir:

Ör. 2

*Prima salutantes atque altera conerit hora,
exercet raucos tertia causicos,
in quintam varios extendit Roma labores,
sexta quies lassis, septima finis erit,
sufficit in nonam nitidis octava palaestris,
imperat extractos frangere nona toros:
hora libellorum decima est, Eupheme, meorum,
temperat ambrosias cum tua cura dapes
et bonus aethereo laxatur nectare Caesar
ingentique tenet pocula parca manu.
tunc admitte iocos: gressu timet ire licenti
ad matutinum nostra Thalia Iovem.*

Birinci ve ikinci saat hâl bırakmaz selam sunanlarda,
üçüncü saat çalıştırır konuşmaktan sesi kısılan avukatları,
Roma türlü işlerle meşguldür beşinci saate kadar, altıncı saat istirahatidir yorgunların, yedincide bitecek olan,
5 sekiz ile dokuz arası kâfidir yağlı güreş müsabakalarına,
serilmiş döşeklere yığılmayı emreder dokuzuncu: onuncu saat, Euphemus, mütevazı kitaplarımdır, senin özenin itidalle düzenlemekteyken kutsal şölenleri
ve lütufkar Caesar rahatlarken göksel nektarla ufak kupalar tutarken koca eli.
10 İşte o zaman izin ver şakalara; ürker şakacı esin perim Thalia sabah Iuppiter'ine doğru cüretkâr bir adım atmaya.

154 Bu kişinin imparatorla şair arasında aracı olduğu, Domitianus'a Martialıs'ın şiirlerini okumuş olabileceği düşünülmektedir, bkz. Rosario Moreno Soldevila, *Martial, Book IV. A Commentary* (Leiden: Brill, 2006), 138.

155 Edisyon: David R. Shackleton Bailey (Haz.), *Marcus Valerius Martialis. Epigrammata* (Stuttgart: B. G. Teubner, 1990).

İki kısma ayrılabilir olan bu şiirin ilk altı dizesinde Martialis, gün doğumundan itibaren 12 dilime bölünen sıradan bir Roma gününde her bir saate düşen bilindik meşguliyetleri sıraladıktan sonra mizah ve taşlamanın öne çıktığı şiirlerinin imparatora sunulabileceği en uygun zaman ve şartları tarif etmiştir. Tasvir ettiği zaman dilimine koşut biçimde 12 dizeden oluşan epigramın ilk kısmında toplumsal zaman algısı öne çıkarken, geri kalan kısımda Martialis'in özne zaman algısının bir kesitini, akşam ve sabaha kendi şiiri ve imparatorun kişiliği üzerinden yüklediği anlamları görürüz. Roma'da köleler azat edildikten sonra *cliens* durumuna gelir yani eski efendilerine tâbi olur, onlara siyasette ve başka konularda verdikleri desteğin karşılığında maddi ve hukuki destek görürlerdi. Diğer yandan özgür yurttaşlar da kendilerinden daha nüfuzlu birisine bu şekilde tâbi olmak isteyebilirlerdi. Yazarların konumunu ve şartlarını doğrudan etkileyen mesenlik geleneğinin de uzantısı olduğu, *clientela* denilen bu kurum, İmparatorluk Dönemi'nde tüm halkın hükümdara tâbi sayıldığı daha geniş bir uygulamaya dönüşmüştür. Söz konusu şiirin ilk dizesinde geçen "selam sunma" (*salutare*) eylemi, tâbi olanın hürmet ve minnet ifade etmek ve karşılığında *sportula* denilen küçük sepetlerde yiyecek ya da para armağanı almak için sabahın ilk saatlerinde hamisinin kapısına gitmesi geleneğini (*salutatio*) ifade etmektedir. Birçokları gibi Martialis de bunu isteksizce yapmakta ve eserini dolaylı olarak ithaf ederek himayesini umduğu, gaddarlığıyla bilinen İmparator Domitianus'a hürmetlerini, sabahları değil de, akşama doğru, içkinin sınırları gevşetip nemrutluğu azalttığı şölenlerde sunmak istemektedir.¹⁵⁶ Şair son dizede eserini antik kültürde yergi ve komedyâ türlerinin esin perisi sayılan Thalia olarak kişileştirmiş,¹⁵⁷ Domitianus'u da göğü ve günü temsil eden, Roma'nın baştanrısı İuppiter olarak anmıştır. İşte özne zaman algısı da özellikle bu noktada öne çıkmaktadır. Martialis başka bir türde, örneğin tarih türünde eser vermiş olsaydı, yazdıkları eleştiri içerse bile doğası gereği alay ve yergi odaklı olmayacağından zülfüyâre dokunmamak için hamilerinin eşref saatini kollaması gerekmeyecek ya da belki, örneğimizde olduğu gibi, akşam saatlerini tercih etmeyecekti. Bu şiirin de parçası olduğu *Epigrammata* eserinin ortaya çıkış şartları belirttiğimiz özne zaman algısına başka bir katman daha ekler: Martialis eserinin birçok bölümünü, efendiler ile kölelerin benzer giyinip, aynı sofralara oturduğu, birbirine küçük armağanlar verip, müstehcen şakalar yaptığı, kısacası toplumsal sınıf ayrımları yok sayılarak hoşgörünün öne çıkarıldığı, Saturnalia bayramları sırasında yayımlamıştır.¹⁵⁸ Eseriyle imparatora gündüz değil akşamları görünür olmak istediği gibi, diğer günlerde değil, baş köşede yerginin olduğu Saturnalia sırasında öne çıkmak istemiş ve bu bayram günlerine kendince anlam yüklemiştir. Dikkat çektiğimiz bu noktalar toplumsal zaman algısıyla özne zaman algısı arasındaki ilişkiyi de açıkça ortaya koymaktadır.

Zaman, işaret edilmesi ve tanımlanması görece zor, soyut bir kavram olduğundan, şiirdeki zaman metaforlarının, soyut ile somut alan arasındaki ilişkiye odaklanan kavramsal metafor kuramı bağlamında daha verimli biçimde açıklanabildiği kanısındayız. Latincedeki zaman metaforları önceki çalışmalarda genellikle bu dil ve kültürün geneli bağlamında ele alınmış olup, özellikle şiir geleneği çerçevesinde nadiren incelenmiştir. Oysa şiirdeki örnekler söz konusu

156 Soldevila, *Martial IV*, 138, 46.

157 Soldevila, 148.

158 Mario Citroni, "Marziale e la Letteratura per i Saturnali (poetica dell'intrattenimento e cronologia della pubblicazione dei libri)," *Illinois Classical Studies* 14, no. 1/2 (1989).

metaforların kültürel boyutuyla bireysel boyutu arasındaki ilişkinin sorgulanması için elverişli görünmektedir. Tüm Latin şiirini kapsayacak bir derlem sunmak çalışmamızın ölçüğü itibarıyla mümkün olmadığından, Catullus'un yanı sıra Horatius, Ovidius ve Tibullus yani ağırlıklı olarak Augustus Dönemi şiirinden seçtiğimiz bir dizi örnek ışığında bu şairlerin zamanı, metaforun bilişsel yönü bağlamında hangi stratejilerle, nasıl ifade ettiğine ilişkin tespitlerde bulunacağız.¹⁵⁹

Zaman, hemen her kültür için asli bir olgu olduğundan dillerde genellikle çok sayıda kaynak alanla somutlaştırılmıştır. Bu alanlar kültürden kültüre farklılık gösterebildiği için evrensel bir eşleşme tablosundan söz etmek mümkün değilse de¹⁶⁰ benzer metaforların birçok kültürde bulunduğu görülür. Örneğin dillerin çoğunda zaman zarfları Türkçedeki “önce, ardından, uzun, kısa, boyunca” gibi aslen uzamda konum, boyut ve hareketi tarif eden sözcüklerle ifade edilir. Bu durum, yukarıda beden algısının metaforlarla ilişkisine değinirken belirttiğimiz gibi, zamanın çoğunlukla kişinin katettiği bir hat ya da kişiye doğru ilerleyen bir hat olarak algılanmasıyla ilişkili olabilir. Bu ikinci metafor ZAMAN VARLIKTIR biçimindeki daha genel bir çatı metaforun altında ele alınabilir. Nitekim “*zamanı geldi*”, “*zaman geçiyor*” ya da “*zaman beklemes*” gibi ontolojik metaforlar aracılığıyla zamanı somut bir varlık ya da kişi olarak da algılarız. Zamanın, yatay düzlemde hareket eden bir hat olarak düşünüldüğü dil ve kültürlerde bu hatta sıralanmış anların somut birer varlık olarak algılanması bunların önü ve arkası varmış gibi düşünülmesine neden olur. Örneğin İngilizcedeki şu türden ifadelerde bunu açık biçimde görürüz:¹⁶¹ “*That’s all behind us now*” [şimdi her şeyi *geride* bıraktık = geçmiş], “*in the following weeks*” [*takip eden* haftalarda = gelecek], “*in the preceding weeks*” [*önceki* haftalarda: geçmiş] ya da “*in the weeks ahead of us*” [*önümüzdeki* haftalarda = gelecek] deriz. Ancak geleceğin hem “*önümüzdeki* haftalar, aylar vs.” hem de “*takip eden* haftalar, aylar vs.” biçiminde ifade ediliyor olması ilk bakışta tutarsız gibi görünmektedir. Lakoff ve Johnson bunu açıklamak için ağaç ve top örneğini verir.¹⁶² Bu

159 Metaforları tespit etmek için genellikle iki temel yöntem kullanılmaktadır: sözlüksel yöntem ve derlem yöntemi. Yaygın ve dengeli veriye dayanmadığı ve bu nedenle öznell olduğu gerekçesiyle eleştirilen sözlüksel yöntemde sözlüklere girmiş deyim ve sözcük grupları temel alınmaktadır. Derlem yöntemi dillerdeki metaforların tespit edilebilmesi için daha dengeli ve güvenilir veri sunmakla birlikte, o yöntemin gerektirdiği anahtar sözcüklerin belirlenmesi için kısmen de olsa yine sözlüksel yöntemden yararlanılmaktadır. Derlem yönteminin metafor araştırmalarındaki yeri hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Alice Deignan, *Metaphor and Corpus Linguistics* (Amsterdam: John Benjamins, 2005). “Pragglejaz Grubu” olarak anılan araştırmacılar ise metaforları saptamak için standart bir prosedür önermiştir, bkz. Pragglejaz Group, “MIP: A Method for Identifying Metaphorically Used Words in Discourse,” *Metaphor and Symbol* 22, no. 1 (2007) Söz konusu yöntem edebiyat araştırmacısının da kullandığı yöntemdir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki gündelik dil ve edebi metinlerdeki metaforları tespit etmek için her zaman aynı yöntem kullanılamayabilir. Zira şiir de dâhil olmak üzere edebi metin çözümlemelerinde başka birçok çerçevenin yanı sıra dikkate alınan yazar, metin, okuyucu üçgeninde öznell unsurların varlığı yaklaşımda çeşitliliği gerektirir. Bu noktada dilbilimci Tsur’un şu tanımını hatırlatmak isteriz: “Şiir dile karşı organize şiddettir”, Reuven Tsur, *Poetic Rhythm: Structure and Performance. An Empirical Study in Cognitive Poetics* (Berne: Peter Lang, 1998), 223.

160 Bkz. Chris Sinha, “Is Space-Time Metaphorical Mapping Universal? Time for a Cultural Turn,” *Multilingual Cognition and Language Use. Processing and Typological Perspectives* içinde, haz. Luna Filipović ve Martin Pütz (Amsterdam: John Benjamins, 2014); C. Sinha vd., “When Time is Not Space: The Social and Linguistic Construction of Time Intervals and Temporal Event Relations in an Amazonian Culture,” *Language and Cognition* 3, no. 1 (2011).

161 Lakoff ve Johnson, *Metaphors*, 41.

162 Lakoff ve Johnson, 42. Oldukça benzer bir açıklamayı daha önce Clark da getirmiş olmasına rağmen, her nedense

nesnelerin ön veya arkasını belirleyen bizim konumumuzdur. Ayrıca bahsi geçen örneklerden ilkinde kendimizi merkez alırız ve gelecek şimdi noktasında duran bizim önümüzdedir. “Takip eden haftalarda” örneğinde ise zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek olarak blok hâlinde düşünürüz. Lakoff ve Johnson da bu durumu “Gelecek zamanlar bize yöneldiği için onları takip eden zamanlar gelecekte daha sonradır ve her gelecek zaman şimdii izler. Bu yüzden, takip eden haftalar, önümüzdeki haftalar ile aynıdır” diyerek açıklar.¹⁶³

Zaman algısına ilişkin buraya kadar özetlediğimiz yaklaşımlar ve aktardığımız örnekler genel olarak Aristoteles’ten itibaren geçerli olan, zamanı uzamdaki hareket sayesinde algıladığımız kabulüne dayanmaktadır. Oysa zaman algısına ilişkin, çeşitli disiplinlerde başka modeller de önerilmiştir. Bunların içinde özellikle sosyal psikolog Flaherty¹⁶⁴ ve onu izleyen bilişsel dilbilimci Evans’ın yaklaşımı,¹⁶⁵ zaman metaforları konusunda yeni bir tartışma zemininin oluşmasına önemli katkı sağlamıştır. Bu araştırmacılar Heidegger, Husserl ve Bergson’un fenomenolojik yaklaşımlarını da dikkate alarak, ampirik çalışmalar üzerinden, zaman algısının içsel olduğunu ve kişiden kişiye hatta farklı hâllerde aynı kişi için bile değiştiğini, belirli durumlarda zamanın akışının kişilere daha yavaş ya da hızlı geldiğini, zaman kavrayışımızın hareket algısına değil nörolojik sistemimizden kaynaklanan süre algımıza dayandığını savunmuşlardır.¹⁶⁶ Elbette zaman algısının doğasına ilişkin bu farklı yaklaşımlar, zamanla ilgili metaforik ifadeleri çözümleme çerçevesini de belirleyecektir. Biz bu çalışmada şiirdeki metaforların çözümlenmesinde daha verimli bulduğumuz kavramsal metafor kuramını uygulamayı tercih ettik ama gerekli gördüğümüz yerde eleştirel açıklamaları da değerlendirdik.

Zaman metaforlarının antik dil ve kültürler bağlamında araştırıldığı, son yıllara ait önemli çalışmalardan biri olan “*Metaphor in Homer. Time, Speech, and Thought*” adlı çalışmasında Zanker de benzer bir yol izlemiştir. Homeros’ta geçen zaman metaforlarını Zanker üç çatı metafor altında inceler:¹⁶⁷ ZAMAN HAT BOYUNCA İLERLEYEN BİR KİŞİDİR; ZAMAN HAT BOYUNCA İLERLEYEN BİR NESNEDİR; ZAMAN SIRASI HATTAKİ KONUMLARIN SIRALANIŞIDIR.¹⁶⁸ Zanker bu ayırım için özellikle Lakoff ve Johnson’ı izlemiştir¹⁶⁹ ama ZAMAN HAT BOYUNCA İLERLEYEN BİR KİŞİDİR biçimindeki çatı metaforu tanımlarken zamanın kişi olduğunu söyleyerek bizce önemli bir hata yapmıştır çünkü metnin devamından anlaşılacağı gibi Zanker aslında ZAMAN KİŞİNİN HAREKET ETTİĞİ HATTIR demek istemiş olmalıdır. Nitekim zamanın geçişiyle ilgili o çatı metafor

Lakoff ve Johnson ona atıfta bulunmamıştır, bkz. Clark, “Space, Time, Semantics, and the Child,” 45-46.

163 Lakoff ve Johnson, *Metaphors*, 43.

164 Michael G. Flaherty, *A Watched Pot. How We Experience Time* (New York: New York University Press, 1999).

165 Vyvyan Evans, *The Structure of Time: Language, Meaning and Temporal Cognition* (Amsterdam: John Benjamins, 2004). Zaman metaforları konusunda kavramsal metafor kuramına getirdiği eleştiriler ve önerdiği alternatif yaklaşım önemli olmakla birlikte Evans’ın Antik Yunan kültüründeki ve Yunancadaki zaman metaforları konusunda sınırlı bilgisi olduğu açıktır. Nitekim bu dil ve kültürdeki hareketle ilgili zaman metaforlarında döngüsel hareketin esas olduğu yönündeki genellemesi geçersizdir, bkz. Evans, *Structure of Time*, 156; krş. Zanker, *Metaphor in Homer*, 22, n. 62.

166 Bkz. Evans, *Structure of Time*, 62-65.

167 Zanker, *Metaphor in Homer*, 64.

168 TIME IS AN EGO MOVING ALONG A PATH; TIME IS AN OBJECT MOVING ALONG A PATH; SEQUENCE IS POSITION ON A PATH (s. 64).

169 Lakoff ve Johnson, *Metaphors*, 41-45.

Lakoff ve Johnson'da ZAMAN SABİTTİR VE BİZ ONUN İÇİNDE HAREKET EDERİZ biçiminde tanımlanmıştır.¹⁷⁰ Zamanın kişi olması ancak kişileştirmeyle mümkün olabilir ancak kişileştirme, ontolojik denilen metafor türüne dâhildir ve Zanker'in o kısımda ele aldığı, uzam ve hareketle ilgili yönelim metaforlarından ayrıdır. Ayrıca İngilizcedeki zaman metaforlarında harekete ilişkin bu ikili ayırım konusunda Zanker'in sadece Lakoff ve Johnson'a değil, bu konuyu daha önce daha derinlemesine ele alan, kendisinin de tek cümleyle atıfta bulunduğu Clark ile Traugott'ın ve 2000'li yıllardan itibaren zaman metaforlarıyla ilgili önemli ampirik çalışmalar yapan Boroditsky ve Ramsar'ın çalışmalarına daha yakından bakması ve zamanı söz konusu metaforlar bağlamında bu araştırmacıların yaptığı gibi sadece olayların/anların sıralanışı açısından değil, hareket eden bir varlık ya da içinde hareket edilen bir uzam olarak algılandığı durumlarda da hat olarak tanımlaması bizce daha isabetli olurdu (bkz. **Şekil 2**).

Boroditsky zaman deneyimimizi şu şekilde açıklar: “Zaman, nesnelere ve olayların ortaya çıkması ve kaybolmasıyla fark edilen, gözlemcinin deneyimlediği sürekli ve tek yönlü değişimdir.”¹⁷¹ Bu algının evrensel bazı zaman tanımları oluşturduğunu söyleyen Boroditsky, zaman yatay mı yoksa dikey mi hareket eder? İleri mi gider yoksa geri mi? Sol veya sağ, yukarı veya aşağı mı hareket eder? O mu bizi geçiyor, yoksa biz mi onun içinden geçiyoruz? gibi soruları sorar. Biz de benzer soruları Roma kültürü ve Latince bağlamında yeniden sorduk.

Bu çerçevede zamanın Roma kültüründe de sıkça, kişiye doğru hareket eden bir varlık ya da kişinin, içinde hareket ederek katettiği ve art arda sıralanmış noktalarını geçtiği bir uzam olarak tahayyül edildiği¹⁷² ve Zanker'in Homeros'ta da tespit ettiği ama yukarıda belirttiğimiz gibi bizce isabetsiz biçimde tanımladığı, zamana ilişkin üç çatı metaforun Roma kültüründe de bulunduğu söylenebilir. Diğer yandan Bettini, Latince'deki zaman metaforlarında hareketin iki ayrı düzlemde algılandığını kavramsal metafor kuramından bağımsız olarak belirtmiştir.¹⁷³ Çünkü hem yatay düzlem boyunca çizgisel hareket düşüncesiyle eşleşen ve “ön/arka” anlamındaki sözcüklerle hem de dikey düzlemdeki harekete ilişkin, “yukarı/aşağı” ya da “yüksek/alçak” anlamındaki sözcüklerle ifade edilen metaforlar bulunur. Yatay düzleme ilişkin metaforlarda geçmiş arkamızda, gelecek önümüzdedir. Bettini bunu açıklarken¹⁷⁴ Lucretius'tan şu dizelere (III, 854-858) atıfta bulunur:¹⁷⁵

170 Lakoff ve Johnson, 43.

171 Lera Boroditsky, “Metaphoric structuring: Understanding Time through Spatial Metaphors,” *Cognition* 75, no. 1 (2000): 3.

172 Söz konusu kültürde zamanın genellikle uzam üzerinden kavramsallaştırıldığını, Klasik Latince'de bu iki alanın sözlükselleşmesiyle ilgili çalışmalar da ortaya koymuştur, bkz. Jean-François Thomas, “Problèmes de polysémie et de synonymie dans la lexicalisation de l'espace et du temps en latin,” *Espace et temps en latin* içinde, haz. Claude Moussy (Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011).

173 Maurizio Bettini, *Anthropology and Roman Culture. Kinship, Time, Images of the Soul* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1991), 122.

174 Bettini, *Anthropology and Roman Culture*, 122.

175 Edisyon: Marcus Deufert (Haz.), *Titus Lucretius Carus. De rerum natura libri VI* (Berlin: De Gruyter, 2019).

Ör. 3

*nam cum respicias inmensi temporis omne
praeteritum spatium, tum motus materiai
multimodi quam sint, facile hoc adcredere possis,
semina saepe in eodem, ut nunc sunt, ordine posta
haec eadem, quibus e nunc nos sumus, ante fuisse;*

855

Dönüp baksan ezeli zamana
ve maddenin hareketlerinin
ne denli çeşitli olduğuna, inanabilirsin kolayca,
şu anda bizi oluşturan bu tohumların genellikle,
şimdikiyle aynı düzende bir araya getirilmiş
olduğuna geçmişte.

Bunun dışında Roma kültüründe zaman dikey bir hat boyunca da hareket eder, bu durumda geçmiş yukarıda gelecekse aşağıda kalır:¹⁷⁶ “*paulo supra hanc memoriam*” (“günümüzden kısa süre önce”, Caes. Gal. VI.19.5); “*Ciceronis temporibus paulumque infra*” (“Cicero döneminde ve hemen sonrasında”, Quint. Inst. I.7.20).¹⁷⁷ Bettini ve onu izleyen Short, geçmişin yukarıda, geleceğin aşağıda tahayyül edildiği bu dikey metaforların Eski Roma kültüründe özellikle ata kültü ve soyağacı (*stemma*) gelenekleriyle ilişkili olabileceği görüşündedir. Buna göre zamanın hareketi soyağacının üst sıralarında yer alan en eski atalardan aşağıdaki daha yenilere doğru dikey hareketle eşleştirilmiş olabilir.¹⁷⁸ Elbette söz konusu eşleşmenin bu kültürdeki başka geleneklerle, mekân ve nesne kullanımıyla ve yaşam pratikleriyle de ilgisi olmalıdır.

Zanker’e göre, zaman metaforlarının dikey hatta konumlanışını nadir olmakla birlikte Homeros’ta da görürüz. *Anaballō*¹⁷⁹ fiilinin “ertelemek”, kökteş *anablēsis*¹⁸⁰ isminin ise “geciktirme, erteleme” anlamında kullanılması kişinin ilerlerken karşılaştığı olayı “yukarı doğru atması” düşüncesini yansıtmaktadır.¹⁸¹ Benzer şekilde “zamansal olarak sonra” anlamına gelen *hysteros* sıfatı ve *hysteron* zarfının da¹⁸² “daha sonraki olaylar daha üsttedir” eşleşmesi doğrultusunda kullanılmış olabilir. Belirtmeliyiz ki bu dikey eşleşme Latincekinin tam tersidir çünkü gelecek yukarıda, geçmiş aşağıda konumlandırılır. Zanker bunların İngilizcedeki ilgili zaman metaforlarına koşut olduğunu ve fiziksel bir temele dayanıyor olabileceğini belirtir. Nitekim Lakoff ve Johnson, nesnelerin bize yaklaştıkça ya da biz onlara yaklaştıkça görüş alanımızda yukarı konumlandığını ve bunun İngilizce gibi dillerdeki yukarı/aşağı ile geçmiş/gelecek arasındaki bilişsel eşleşmede payı olabileceği kanısındadır.¹⁸³

Short, zamanın bu çizgisel hareketlerin yanı sıra “harcamak; tartmak” anlamına gelen fiillerle de ilişkilendirildiğine, ZAMAN PARADIR çatı metaforuyla açıklanabilecek ifadelerin de bulunduğu dikkat çeker.¹⁸⁴ Ayrıca “varlıkları yiyip duran zaman” (*tempus edax rerum*, Ov. Met.

176 Bettini, *Anthropology and Roman Culture*, 169.

177 Edison: Donald A. Russell (Haz.), *The Orator’s Education. Volume 1, Books 1-2* (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

178 Bettini, *Anthropology and Roman Culture*, 169-73; Short, “Spatial Metaphors of Time”, 400-01.

179 Bkz. Montanari, *Dictionary*, 127, “ἀναβῆλλω” altında.

180 Bkz. Montanari, 129, “ἀνάβλησις” altında.

181 Bkz. Zanker, *Metaphor in Homer*, 95-97.

182 Bkz. Montanari, *Dictionary*, 2242, “ὑστερος” altında.

183 Lakoff ve Johnson, *Metaphors*, 16.

184 Short, “Metaphors,” 55-56.

XV.234),¹⁸⁵ “obur eskilik” (*edax [...] uetustas*, Ov. *Met.* XV.872) ya da “doymak bilmez zaman bizi yutar” (*tempus nos avidum deuorat*, Sen. *Tro.* 400)¹⁸⁶ ifadelerinde görüldüğü gibi, zamanın doymak bilmez vahşi bir hayvan olarak da somutlaştırıldığını belirtir ve bunu tanımlamak için ZAMAN YİYEN BİR HAYVANDIR çatı metaforunu önerir. Diğer yandan, “ayların sürekli geri geldiği 30 büyük döngü” (*triginta magnos uoluendis mensibus orbis*, Verg. *Aen.* I.269), “güneşinin gökyüzündeki 5 yıllık nice döngüsü boyunca” (*multaque per caelum solis uoluentia lustra*, Lucr. V.931) ve “Iuppiter dönen yılı yarıya böler” (*Iuppiter ex aequo uoluentem diuidit annum*, Ov. *Met.* V.565) gibi örneklerden yola çıkarak zamanın bu diğer algılanışını ifade etmek için ZAMAN DÖNGÜSELDİR çatı metaforunu önerir.¹⁸⁷ Ancak yapı ve imgelem bakımından görece zengin bu metaforların belirli bağlamlarla sınırlı olduğunu belirten Short, söz konusu metaforların Latincenin semantik sistemine yaygın bir etkisinin bulunmadığını, bunların daha ziyade Lakoff ve Turner’ın “tek atımlık metafor” (*one-shot metaphor*) olarak adlandırdıkları metaforlar sınıfına girdiğini iddia eder.¹⁸⁸ Lakoff ve Turner’a göre bu metaforlar tek seferlik görüntü/imege eşleştirmesiyle oluşmakta olup, daha önce örneklediğimiz metaforlardaki çıkarımsal yapıları (İng. *inferential structure*) içermez ve gündelik dilde yaygın olarak kullanılmaz.¹⁸⁹

Çözümleyeceğimiz metafor örneklerinin kuramla ilişkisini somut biçimde ortaya koyabilmek için görece basit bir kavram haritası çıkardık (**Şekil 2**). Belirtmeliyiz ki, bu haritanın işlevi Latin şiirinde tespit ettiğimiz öznel zaman algısıyla ilgili metaforları tasnif etmek değil, Roma kültüründeki ve Latincedeki, zamana ilişkin başlıca çatı metaforları göstermek ve öznel zaman algısına ilişkin metaforların yerleşik metaforlarla ilişkisini sorgulamayı kolaylaştırmaktır. Diğer yandan bu haritanın söz konusu dil ve kültürdeki yerleşik zaman metaforlarının eksiksiz bir dökümünü sunduğu iddiasında da değiliz. Nitekim amacımız, özellikle Bettini, Short ve Zanker tarafından ortaya konulan,¹⁹⁰ antik kültürdeki, özellikle de Roma kültüründeki ve Latincedeki zaman algısına ilişkin başlıca çatı metaforları bir araya getirip ilişkilendirmek ve kavramsal metafor kuramı bağlamında türlerini belirterek, ait oldukları bilişsel süreçleri daha ayrıntılı tarif edebilmektir.¹⁹¹ Böylece, incelediğimiz öznel zaman algısına ilişkin metafor örneklerinde bireysel

185 Short belirtmemiş olsa da, müteakip dizedeki (XV.235) “ebediyetin dişleriyle” (*dentibus aeu*) ifadesi de ZAMAN YİYEN BİR HAYVANDIR çatı metaforu altında düşünülebilir. “Zamanın/ebediyetin dişi” Yunan edebiyatında en azından Simonides’ten (MÖ 6. yüzyıl) itibaren kullanılmış bir metafordur, bkz. Franz Bömer, *P. Ovidius Naso, Metamorphosen. Kommentar. Buch XIV-XV* (Heidelberg: Winter, 1986), 318-19.

186 Edisyon: Atze J. Keulen (Haz.), *L. Annaeus Seneca. Troades. Introduction, Text and Commentary* (Leiden: Brill, 2001). “Obur yaşlılık/zaman” (*edax uetustas*) metaforu Seneca’nın *Oedipus* tragedyasında da geçer, bkz. v. 536, edisyon: Otto Zwierlein (Haz.), *L. Annaei Senecae Tragoediae. Incertorum auctorum Hercules [Oataeus], Octavia* (Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1986).

187 Short, “Spatial Metaphors of Time”, 394.

188 Short, 396.

189 Lakoff ve Turner, *More than Cool Reason*, 91.

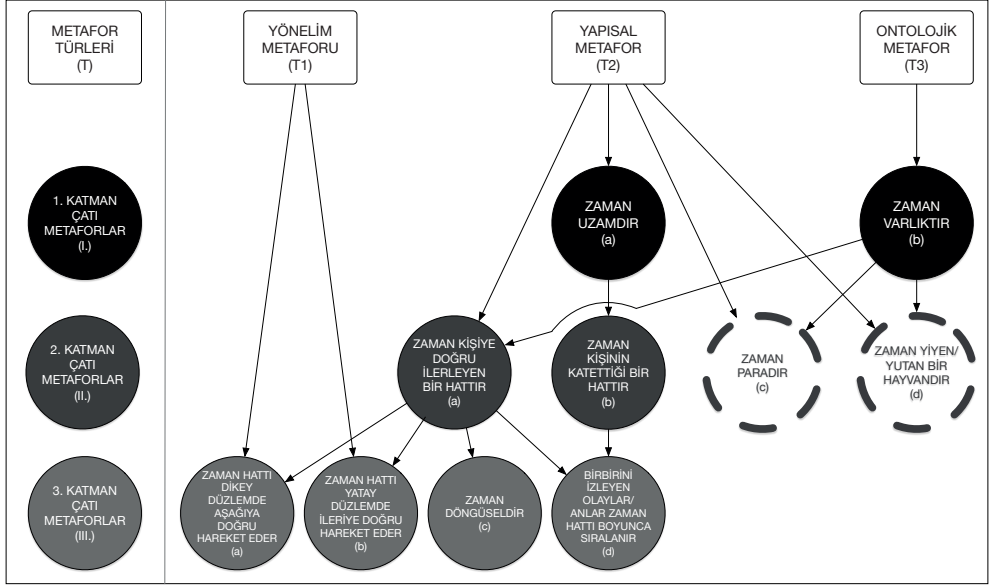
190 Bettini, *Anthropology and Roman Culture*; Short, “Spatial Metaphors of Time”; “Metaphors”; Zanker, *Metaphor in Homer*.

191 Bu konuyla ilgili olarak daha önce Short’un da hazırladığı bir şema vardır ama kavram haritasından çok illüstrasyon niteliğindeki o şema bizce pek işlevli değildir, bkz. Short, “Spatial Metaphors of Time”, 396. Kanımızca bunun başlıca nedeni, Short’un, Roma kültüründeki, uzamla ilişkili zaman metaforlarını ve bunların plastik sanatlardaki bazı temsillerini ele aldığı bu çalışmasında kavramsal metafor kuramı ile “halk modeli” (İng. *folk model*) çerçevesini birlikte kullanmak ve sanırız, esnek bir tasnif yapmak amacıyla, Lakoff ile Johnson’un üçlü tipolojisinden (yönelim

ve bireyüstü katman arasındaki ilişkiyi görmeyi kolaylaştığı kanısındayız. Başka biçimlerde de tasarlanabilecek olan bu tür bir şema, okuyucunun metaforların şiirdeki dilsel ifadeleriyle bu ifadelerin ilişkili olduğu bilişsel süreçler arasında bağlantı kurmasını da kolaylaştıracaktır. Şemanın en üst sırasında dörtgen içinde T1, T2 ve T3 kısaltmalarıyla üç ana metafor türü belirtilmiş; alta çatı metaforlar aşağıya doğru üç katman hâlinde (Roma rakamlarıyla gösterilmiştir), daire içinde açıklanarak ve küçük harflerle etiketlenerek verilmiştir. Çevresi kesintili daireler (IIc ve IIId) o metaforların iki farklı biçimde tanımlanabileceğini göstermektedir. Bunlar hem kavramsal metafor kuramının orijinal çerçevesine göre hem de eleştirel/tamamlayıcı yaklaşımlarla revize edilmiş biçimine göre ele alınabilir; başka deyişle, “tek atımlık metafor” ya da diğerleri gibi, çeşitli metaforik ifadelerin doğmasını sağlayan birer çatı metafor olarak açıklanabilir.

Dörtgen ve daireleri bağlayan çizgiler çatı metaforlar arasındaki hiyerarşiyi ve her birinin hangi metafor türüne ya da türlerine girdiğini göstermektedir. Bu tarifi yukarıda alıntıladığımız örneklerden biriyle pekiştirelim: Quintilianus'taki “*Ciceronis temporibus paulumque infra*” (“Cicero döneminde ve hemen sonrasında”, *Inst.* I.7.20) ifadesinde “aşağı” anlamına gelen *infra* zarfı geleceği göstermekte olup, hazırladığımız şemaya göre hem T1, IIIIf hem de T2, IIIId altında tanımlanacaktır. Şöyle ki, söz konusu örnekte ZAMAN UZAMDIR (Ia) çatı metaforundan sonra zamanın nasıl bir uzam olduğunu ZAMAN KİŞİNİN KATETTİĞİ BİR HATTIR (IIb) diyerek açıklarız. Sonra da bunu BİRBİRİNİ İZLEYEN OLAYLAR/ANLAR ZAMAN HATTI BOYUNCA SİRALANIR (IIIId) bilgisiyle ayrıntılandırırız. Dolayısıyla söz konusu örneğin yapısal metafor (T2) olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan, KİŞİ, ZAMAN HATTI BOYUNCA DİKEY OLARAK HAREKET EDER (IIIIf) çatı metaforu geçerli olduğundan bu aynı zamanda yönelim metaforudur (T1).

metaforu, yapısal metafor, ontolojik metafor) ya da kapsayıcı başka bir tasniften yararlanmamış ve doğrudan ilişkili olmayan kavram alanlarını birlikte değerlendirmiş olmasıdır. Nitekim “Latin’s Spatial Metaphors as a ‘Folk’ Model of Time [Zamana İlişkin Bir Folklor Tasarımı Olarak Latince’deki Uzam Metaforları]” başlığı altında (s. 394) ele alınan ZAMAN PARADIR ve ZAMAN, YİYEN BİR HAYVANDIR metaforları uzamla ilişkin zaman metaforlarından bağımsızdır. Aynı bölümde geçen, olay ve durumların yinelenmesiyle yani zamanın döngüsellikle ilgili olan metaforların “tek atımlık metafor” olarak tanımlanabileceği ve Roma kültürüne Yunan şiirinin etkisiyle girmiş olabileceği savını aşırı genelleyci buluyoruz.



Şekil 2: Eski Roma kültüründeki, zamanla ilgili başlıca çatı metaforlar için kavramsal metafor kuramı çerçevesinde bir tasnif önerisi

Bu kavram haritasıyla ilgili birkaç noktaya dikkat çekmeliyiz: Birçok dil ve kültürde olduğu gibi Eski Roma'da ve Latince'de de zaman kavramının şekillenmesinde uzamın önemli payı olduğu kabul edilir. Ne var ki, zamanın söz konusu kültürde sadece uzam ve hareket üzerinden değil, başka kaynak alanlar aracılığıyla, örneğin varlık olarak da kavrandığı görülür. Hazırladığımız kavram haritasında da hem uzam ve hareketle hem de varlıklarla ilgili çatı metaforlar görülmektedir. Dairelere yazılanların zamanla ilgili kavramsal eşleştirmeleri tarif eden çatı metaforlar olduğunu, Latince'de metinler üzerinden takip edebildiğimiz, bu eşleştirmelerden doğduğu kabul edilen pek çok metaforik ifadenin bulunduğunu ama onların tümünü tespit ve temsil etmenin çok daha kapsamlı ve uzun soluklu bir çalışmayı gerektirdiğini, bunun önünde de bizce halen çözülmeyi bekleyen bazı yöntem sorunları olduğunu belirtmek isteriz. Haritadaki çatı metafor tanımlarıyla ilgili olarak da şu notları düşelim: ZAMAN KİŞİYE DOĞRU İLERLEYEN BİR HATTIR (IIa) tanımındaki "hat" sözcüğü doğrusal hareketi de dögüsel hareketi de ifade edebildiği için seçilmiş olup, söz konusu çatı metaforun İngilizce tanımındaki *path* sözcüğüne karşılık gelir.¹⁹² Bu çatı metafora bağlanan ZAMAN DÖNGÜSELDİR (IIIc) dairesi ZAMAN KİŞİNİN KATETTİĞİ BİR HATTIR (IIb) çatı metaforuna bağlanmamıştır çünkü zamanın dögüsel olabilmesi için hareket ediyor olması gerekir. Buna karşın Latince'de, kişinin hareket ettiği zaman uzamının dairesel bir hat olduğu,¹⁹³ dolayısıyla bu varlığın dairesel hareket ettiği metafor örneklerine pek rastlanmaz.

192 Evans'ın Kazuko Shinohara'ya atıfta bulunarak dikkat çektiği gibi buradaki hareketin düz bir çizgi olarak tahayyül edilmesi zorunlu değildir, bkz. *Structure of Time*, 202-04.

193 Burada "dögüsel" ve "dairese" derken ne kastettiğimizi açalım: Dögüsel hareketin temelinde düzenli tekrar olgusu bulunmaktadır ama bu hareketin dairesel olması gerekmez çünkü iki nokta arasında, düzenli olarak

Örneğin Latince metinlerde, yön ve hareket bildiren edatların kullanıldığı “kışa doğru, akşama doğru/kadar” (*ad hiemem, ad vesperum*) türünden ifadeler yaygınsa da, kişinin dairesel hareketine işaret eden, Türkçedeki “akşamdan akşama geliyor” türünden ifadeleri pek göremeyiz. Son olarak, buradaki çatı metaforlar Latincedeki metaforik ifadeler üzerinden tanımlanan eşleştirmeler olup, Romalıların zamanı algılama biçimlerinin tümünü yansıttığı varsayılmamalıdır. Nitekim zamana ilişkin bu kültürdeki bazı algılayış biçimleri metaforik ifadeye dönüşmemiş olabilir. Bunun belki de ilk akla gelecek örneği zamana ilişkin kişileştirmelerdir. Sözelimi Yunan mitolojisindeki Kronos’la eşleştirilen Roma tanrısı Saturnus da onun gibi zaman kavramıyla en azından belirli bir dönemden itibaren ilişkilendirilmiş, her şeyin oluşmasını ve yok olmasını sağlayan bir tanrı olduğuna inanılmıştır.¹⁹⁴ Tanrıların insan suretli olduğu Yunan ve Roma mitolojisinde, tahtını yitirme korkusundan kendi çocuklarını yutan bir baba olarak tasavvur edilen, Titanların önderi Kronos, zamanın (Yun. *khronos*) var ettiği şeyleri yok etme yönüyle özdeşleştirilmiş olmasına rağmen, metaforik ifadeler üzerinden takip edebildiğimiz ZAMAN, YUTAN BABADIR veya ZAMAN, YUTAN TANRIDIR biçiminde bir çatı metafor oluşmamış, zamanın bu yok edici özelliği Roma kültüründe daha çok vahşi hayvan imgesiyle eşleştirilmiş ve “obur/doymaz zaman” (*tempus edax*) türünden metaforik ifadelerin doğmasını sağlamış ama çoğunlukla şiir ve sanat eserleriyle sınırlı kalan bu kullanımlar da gündelik dile pek yerleşmemiştir.¹⁹⁵

Aynı Roma’ya özgü tanrılardan biri sayılan, zamanla ilişkili tanrı Ianus için de geçerlidir. Adını “geçit” anlamındaki Latince *ianus* sözcüğünden almış, çift başlarından biri öne diğeri arkaya bakan bir erkek biçiminde betimlenen bu önemli tanrı, başlangıç ve bitişlerin tanrısı sayılmış olmasına rağmen bilebildiğimiz kadarıyla Latince de ayrı metaforik ifadelerin kaynağı olmamış, görsel sembolizm unsuru olarak kalmış gibidir. Antik Çağ sonlarına ait Latince bir

tekrar eden doğrusal bir hareket de döngüsel olabilir. Buna karşın Antik kültürdeki zaman algısını şekillendiren, gözleme dayalı temel unsurlardan biri, gök cisimlerinin dairesel hareketleridir. Bu dairesel hareketlerle yeryüzündeki değişimler ve dolaylı olarak zamanın geçişi arasında ilişki kurulması ZAMAN DÖNGÜSELDIR çatı metaforu altında, özellikle dairesel harekete ilişkin sözcük içeren metaforik ifadelerin oluşmasını sağlamıştır. Buradaki döngüsellik çember değil spiral üzerinden tasavvur etmek daha isabetli olur. Bunu basit bir örnek üzerinden açıklayacak olursak, modern dönemde olduğu gibi Roma’da da kişiler doğum günlerini yılın aynı noktasında kutlasalar da o anların hepsinin farklı olduğunun bilincindedirler.

194 Saturnus’un ikonografisi için bkz. *Mythographi Vaticani*, III.6.8, edisyon: Georgius Henricus Bode (Haz.), *Scriptores rerum mythicarum Latini tres. Volumen prius* (Celle: Schulze, 1834).

195 Yunancada lahit için, yapımında kullanılan kireç taşının cesetlerin çözülmesini hızlandırıcı etkisi nedeniyle “et yiyen” anlamındaki *sarkophagos* sözcüğünün kullanılması ya da “obur, durmadan yiyen” anlamındaki *edax* sıfatının Latince “ateş” anlamındaki *ignis* ismini nitelemek için de kullanılması ve Roma’da ölüleri gömme yanında yakma geleneğinin de bulunuyor olması, yok oluşun nedeni sayılan zamanın yiyen/yutan bir hayvan olarak algılandığı bu çatı metaforun ölüm kavramı ve cenaze gelenekleriyle ilişkisinin de araştırılması gerektiğini düşündürmektedir. Diğer yandan, Eski Roma’nın şiir biçimindeki yazıtlarında, özellikle de mezar yazıtlarında, tanınmış şairlerin dizelerinden alıntılara ya da şiirle ilgili başka türden metinlerarası ilişkilere sıkça rastlanır. Roma’daki Porta Portuensis kapısının dışında bulunan, Flavius Hanedanı sonrasına ait bir mezar yazıtında (*CLE 1109 = CIL 6.21521*) Ovidius’un *tempus edax* ifadesi alıntılanmıştır: “*haec dona [...] / quae non tempus edax, non rapi[t] ipse rogus*” (“bu armağanlar [...] ki ne obur zaman kapabilir ne de cenazenin yakıldığı odun yığınının kendisi”), bkz. Franz Bömer, “Der Klassiker Ovid. Bemerkungen zu CE 1109,” *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 30 (1982): 281; Edward Courtney, *Musa Lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions* (Atlanta: Scholars Press, 1995), 381-82; Paolo Cugusi, “Carmina Latina Epigraphica e Ovidio : trasfusione di codici e rapporto tra corpus ovidiano e tradizione epigrafica,” *Paideia LXXII* (2017): 96-98; krş. Jay Reed, “At Play with Adonis,” *Vertis in usum. Studies in Honor of Edward Courtney* içinde, haz. John F. Miller, Cynthia Damon ve K. Sara Myers (München: K. G. Saur, 2002).

şirde bizce bu sembolizmin edebiyattaki dönüşümüne ilişkin önemli bir ipucu vardır.

Geç İmparatorluk Dönemi şairlerinden, İskenderiye kökenli olduğu sanılan Claudius Claudianus'un MS 400 yılında, Batı Roma'nın o sıralar en önemli komutanlarından, aynı zamanda siyasi figürlerinden Stilicho'nun, Roma İmparatorluğu'nun en yüksek mevkii olan konsüllüğe getirilişi onuruna yazdığı methiyede geçen aşağıdaki dizelerde (*Cons. Stil.* II, 424-436)¹⁹⁶ zamanın kaynağı Kronos gibi eril ve büyük ölçüde kötücül bir figürle değil "Yılların Annesi" (*annorum mater*) imgesiyle açıklanmıştır. Zamanı veren ve geri alan bu anne ezeli bir mağara olarak tasvir edilmiş, ayrıca kendi kuyruğunu yutan bir yılanın mağarayı çepeçevre sardığı belirtilmiştir:

Ör. 4

Est ignota procul nostraeque inperuia menti,

uix adeunda deis, annorum squalida mater,

inmensi spelunca aeuī, quae tempora uasto

suppeditat reuocatque sinu. Conplectitur antrum,

omnia qui placido consumit numine, serpens

perpetuumque uiret squamis caudamque reductam

ore uorat tacito relegens exordia lapsu.

Vestibuli custos uultu longaeva decoro

ante fores Natura sedet, cunctisque uolantes

Uzakta meçhul bir yerde, aklımızın erişemeyeceği,

tanrılarınıza zar zor yaklaşabileceği, yılların pejmürde anası olan

ezeli bir mağara vardır; geniş koynunda bolca dağittır

ve geri alır zamanları. Çepeçevre sarmıştır mağarayı,

dingin kudretiyle her şeyi tüketen bir yılan, durmadan parıldar yeşil pullarıyla ve sessizce geriye kaydırarak

baş kısmını, ağızıyla yutar geri doladığı kuyruğunu.

Girişin yaşlı ama güzel yüzlü bekçisi,

Tabiat oturur kapının önünde, uçuşan ruhlar tutunmuş

196 Edisyon: Jean-Louis Charlet (Haz.), *Claudian. Oeuvres. Tome III, Poèmes politiques (399-404)* (Paris: Les Belles Lettres, 2017). Claudianus'un 426. dizede ebediyet kavramını Yunan tanrısı Aion'un karşılığı olarak kişileştirdiği varsayılmış ve ilgili sözcük baş harfi büyük olarak "Aeuī" biçiminde yazılmıştır (bkz. s. 155, 318 ve 319). Ne var ki, bu isim kişileştirme içermiyor ve sentaks açısından bakıldığında, tamlayan hâlinde (*genetivus*) olması iyelik değil nitelik belirtme işlevinden kaynaklanıyor olabilir; başka edisyonlarda baş harfi küçük yazılmış olması da bundan kaynaklanmaktadır, bkz. ör. John B. Hall (Haz.), *Claudii Claudiani carmina* (Leipzig: B. G. Teubner, 1985). Aynı dizedeki, "ölçülemez, sınırsız, başı sonu olmayan" anlamındaki *inmensi* sıfatıyla nitelenmiş olmasının *aeuum* isminin burada "ebediyet" değil "ömür" ya da daha genel anlamda "zaman" anlamında kullanılmış olma ihtimalini güçlendirdiği söylenebilir. Bu açıdan, "*inmensi spelunca aeuī*" ifadesinin "ezeli bir mağara" biçiminde çevrilebileceğini düşünüyoruz. Diğer yandan, Charlet "*Aeuī*" olarak yazdığı ismin 428. dizedeki, ebediyet sembolü sayılan yılanı (*serpens*) ifade ettiğini düşündüyse (çevirisi ve notları aksine işaret etmektedir, bkz. s. 155 ve 318-320) "*inmensi*" sıfatı için "devasa" anlamı öne çıkacak ve ifade "devasa Ebediyetin mağarası" olarak çevrilecek ya da ayrı bir kişileştirme söz konusuysa bölümde zaman için mağara, yılan ve ebediyet olmak üzere üç ayrı kaynak belirtilmiş olacaktır. Günümüze ulaşan Latince metinlerde *aeuum* isminin daha önce böyle bir kişileştirme için kullanılmadığını [bkz. Johann Georg Kempf, *Thesaurus Linguae Latinae. Vol. I. Fasc. IV (adiuvo – Aegyptus)*, (Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1902), "aevum" maddesi altında] ve anlatının kompozisyonunu dikkate alarak buradaki *aeuum* sözcüğünün kişileştirmeye ilişkili olmadığını, Aion herhangi bir unsurla özdeşleştirilmek istendiyse bunun kendi kuyruğunu yutan yılan olabileceğini düşünüyoruz.

<i>dependent membrs animae. Mansura uerendus</i>		tüm uzuvlarına. Değişmez kanunlar yazar yaşlı,
<i>scribit iura senex, numeros qui diuidit astris</i>		çekinilesi bir adam, paylaştıran yıldızların sayılarını, seyirlerini
<i>et cursus stabilesque moras, quibus omnia uiuunt</i>	435	ve şaşmaz zamanlarını, her şeyin yaşamasını ve yok olmasını
<i>ac pereunt fixis cum legibus. [...]</i>		önceden koyulmuş yasalarla tayin eden. [...]

Kendi kuyruğunu yutan yılan Eski Mısır'dan itibaren çeşitli kültürlerde tarih boyunca zaman özellikle de sonsuzluk sembolü olarak kullanılmıştır.¹⁹⁷ Charlet'nin ve Assmann'ın belirttiği gibi, Claudianus muhtemelen İskenderiye kökenli olduğundan, Yunancada *ouroboros* olarak anılan bu sembol için doğrudan Mısır mitolojisinden ve sanatından etkilenmiş olabilir.¹⁹⁸ Çağdaşı sayılabilecek Martianus Capella ve Servius gibi başka Latin yazarlarının yıl sembolü saydığı bu sembolü Claudianus'un sonsuzlukla ve zamanın döngüsellikle ilişkilendirmiş olması,¹⁹⁹ insanların zaafı nedeniyle, uzun bir ömür sürüp, uyur gibi acısız öldükleri, bereket, huzur ve mutluluk dolu altın çağdan giderek uzaklaştıkları ama bu özlenen çağı geri getirebilecek yüce önderlerin çıkabileceği inancıyla yani soylar efsanesiyle ilgili olmalıdır.²⁰⁰ Nitekim Methiesini yazdığı Stilicho'yu bu önderlerden biri sayar ve onun sayesinde Roma'nın eski şanlı günlerine döneceğini belirtir.

Claudianus'un tarif ettiği bu gizemli zaman mağarası için birçok açıklama getirilmiş, Orpheusçu evrendoğum anlatılarındaki Gec'e'nin mağarasıyla, Tanrı Mithras'ın mağarasıyla, çeşitli İnan mitleriyle, Nil Nehri'ndeki Abatos Adası'yla, ebediyet tanrısı Aion ile ilişkilendirilmiştir.²⁰¹ Charlet bu sonuncusunun geçerli olduğu ve Yunan tanrısı Aion'un ilk kez Claudianus'un bu şiirinde Aevum olarak Roma'ya aktarıldığı kanısındadır.²⁰² Sonraki dizelerde mağaranın girişini "*Natura*" yani Tabiat'ın beklediği, "uçucu" (*volantes*) canların/ruhların (*animae*) ona bağlı olduğunu ve yanında evrenin ve yaşamın değişmez yasalarını yazan yaşlı bir adamın bulunduğu belirtilmiştir.

Burada zamanın "anne koynu" (*mater* ve *sinus*, v. 445 ve 447) ile ifade edilen dişil yönü göz ardı edilmemelidir. Claudianus'un "Yılların Annesi" dediği bu gizemli mağarayı nitelemek için *squalida* sıfatını (v. 425) kullanmış olması ilgi çekicidir. "Pul pul olmuş; cansız ve kuru;

197 Bkz. Charlet, *Claudian. Tome III*, 320; Jan Assmann, "Ouroboros. The Ancient Egyptian Myth of the Journey of the Sun," *Aegyptiaca* 4 (2019). Bu konuyla ilgili eski ama önemini koruyan iki yazı için bkz. W. Deonna, "Ouroboros," *Artibus Asiae* 15, no. 1/2 (1952); "La descendance du Saturne à l'ouroboros de Martianus Capella," *Symbolae Osloenses* 31, no. 1 (1955).

198 Charlet, *Claudian. Tome III*, 320; Assmann, "Ouroboros", 27.

199 Charlet, *Claudian. Tome III*, 320.

200 Bkz. Clare Coombe, *Claudian the Poet* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 84-89. Antik edebiyatta ilk olarak Hesiodos'un *Erga kai hēmerai* eserinde (106-201) gördüğümüz ama kökeni muhtemelen Mezopotamya'ya kadar uzanan soylar efsanesi başka antik yazarlar tarafından da çeşitli biçimlerde yorumlanmış ama altın çağın geri dönüşü motifi özellikle Augustus Dönemi'nden itibaren öne çıkmıştır.

201 Charlet, *Claudian. Tome III*, 318.

202 Charlet, 318-19.

tiksindirici” anlamlarına gelen bu sıfat sürüngen ya da balıkların pullarını ifade eden *squama* sözcüğüyle kökteş olduğundan,²⁰³ bizce Claudianus zaman mağarasını aynı zamanda canavarımsı bir sürüngen olarak yorumlamış olabilir. Böyle bir yorum anlatının kompozisyonuyla da uyumludur: Ebediyeti temsil eden ve eril bir unsur olarak düşünülmüş olabilecek *ouroboros* ile canlı bir mağara olarak tasavvur edilen “Yılların Annesi”, insanların yıllarla saydığı dünyevi zamanın yaratıcısı sayılmış ve Hellenistik Dönem’de öne çıkan Aion imgesi dişil ve doğurgan bir unsurla birleştirilerek geleneksel Kronos anlatılarının eril ve kötücül çağrışımlarının görece sınırlandırılmış bir versiyonu yaratılmak istenmiş gibidir.²⁰⁴

Antik Çağ’da zaman algısının ve metaforlarının şekillenmesinde kültürün ne ölçüde belirleyici olduğunu Hristiyanlığın gelişiyle birlikte pek çok alan gibi bu alanda da yaşanan belirgin değişimden de çıkarabiliriz. Pagan kültürde sık sık tanrı olarak tasvir edilen zaman ve zamanın kesitleri Hristiyanlıktaki tek tanrı düşüncesinin etkisiyle genellikle somut bir varlık olarak tasvir edilmemiştir. Tanrının ezeli ve ebedi olduğu inancına dayanan bu eğilimin en bilindik ifadelerinden biri, Latin Hristiyan düşüncesinin kurucu isimlerinden Augustinus’un *Confessiones*’inde karşımıza çıkar. Düşünür zamanı tanımlamanın zorluğunu şu ünlü sözleriyle ifade eder (Conf. XI.14): “*Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*” (“Zaman nedir öyleyse? Bana soran olmazsa, biliyorum; sorana açıklamak istesem, bilmiyorum”).²⁰⁵ İlahiyatın dışında, felsefeden estetiğe kadar başka pek çok alanda da önemli eserler yazan kilise alimi, otobiyografi niteliğinde bir itikatname olan bu ünlü eserinde zaman olgusunu somut anlamda tanımlamamış ancak şimdi, geçmiş, gelecek kavramlarının hakiki bir ayrıma işaret etmediğini belirterek, geçmiş denilenin “bitmiş şeylerle ilgili mevcut hatıra” (*praesens de praeteritis memoria*), şimdinin “mevcut şeylerle ilgili mevcut düşünce” (*praesens de praesentibus contuitus*), geleceğinsinse “gelecekteki şeylerle ilgili mevcut beklenti” (*praesens de futuris expectatio*) olduğunu savunmuştur (August. Conf. XI.20). Onun bu tanımını Hausheer şöyle açıklar: “Hiçbir şey geçmeseydi geçmiş olmazdı; hiçbir şey gelmeseydi, gelecek olmazdı ve şimdiki zaman olmasaydı hiçbir şey olmazdı. Geçmiş, artık olmayandır; gelecek ise, henüz olmayandır. Şimdiki zaman sürekli mevcut olsaydı, artık herhangi bir zaman olmayacaktı, sadece sonsuzluk olacaktı. Şimdinin zamana ait olması için geçmesi gerekir. Dolayısıyla zaman, var olmama eğiliminde olduğu için var olur”.²⁰⁶ Daha açık söylemek gerekirse, zaman bir bütün olarak ilerler ve zaman insanın zihnindedir. Zamanı olayların meydana gelmesiyle değil, onların zihnimizde bıraktığı izle algılarız. Peki deneyimlerimiz zamanı ölçme de etken değil midir? Kişisel deneyimlerimizden yola çıkarak zamanın ne kadar göreceli bir kavram olduğunu kolayca fark edebiliriz.²⁰⁷ Çok keyif alırken geçen zamanın hızıyla bulunmak istemediğimiz bir yerdeki zamanın hızını ya da

203 Vaan, *Etymological Dictionary*, 583-84, “squālus” maddesi altında. *Squama* kelimesinin etimolojisi Antik Çağ’da da bilinmekteydi, bkz, Robert Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies* (Liverpool: Francis Cairns, 1991), 580-81, “squaleo, squalidus, squama” altında.

204 Aion imgesinin Helenistik Çağ’daki ve Roma İmparatorluğu dönemindeki gelişimi konusunda bkz. Arthur Darby Nock, “A Vision of Mandulis Aion,” *The Harvard Theological Review* 27, no. 1 (1934); Louis Foucher, “Aïon, le Temps absolu,” *Latomus* 55, no. 1 (1996).

205 Edisyon: Lucas Verheijen (Haz.), *Sancti Augustini Confessionum libri XIII* (Turnholt: Brepols, 1981).

206 Herman Hausheer, “St. Augustine’s Conception of Time,” *The Philosophical Review* 46, no. 5 (1937): 503.

207 Bkz. Flaherty, *A Watched Pot. How We Experience Time*, 40-83.

kolay bir işle meşgulken geçen zamanla zor bir işle uğraşırken geçen zamanı düşünelim. Bilindik nicel bir ölçümle süre her iki durumda da aynı olacak ancak zamanı algılayışımız duruma göre değişecektir. Peki bu kişisel deneyim şiirlere nasıl yansımış olabilir? Zaman tanımları ne kadar farklılık gösterebilir? İşte bu sorulara Latin şiirinden aşağıdaki seçkide genel bir bakışla yanıt arayacağız. Öznel zaman algısı ile ne kastettiğimizin daha iyi anlaşılması için, önce tam aksine kültürün görece ortak zaman algısına işaret eden metaforları, Kövecses’in terimiyle birey üstü metaforları örneklemenin yerinde olacağı kanısındayız. Şairlerin yaratım süreci, parçası oldukları kültürden, örneğin din, ordu ve siyaset gibi kurumlardan ya da gündelik yaşam gibi toplumsal alanlardan bütünüyle soyutlanamayacağına göre, sonraki örneklerde açıklayacağımız öznel zaman algısıyla ilgili metaforların söz konusu kültürün zamanla ilgili genel metaforlarıyla da ilişkili olduğunu, bunları bütünüyle bağımsız zaman metaforları değil ayrı metafor katmanları olarak düşünmenin daha verimli ve isabetli olacağını hatırlatmak isteriz. Öyleyse önce zamana ilişkin öznel değil kültürel metaforların öne çıktığı bir örnek verelim. Phaedrus’un (yak. MÖ 15–MS 50) “Zaman” (Tempus) adıyla anılan şiiri (V.28) bunun için oldukça uygundur.²⁰⁸

Antik kültürde zaman kavramına ilişkin en bilindik temsil tanrı Kronos iken bu şiirde zamanı somutlaştırmak için mitolojideki başka bir kişileştirmeden, Kairos’tan yararlanılmıştır.²⁰⁹ Kairos, herhangi bir şeyin yapılması için en uygun zaman, başka deyişle fırsattır. Ayaklarında bazen de omuzlarında kanat, alnında bir tutam saç olan, ustura üzerinde durup elindeki teraziyi dengede tutan bir tanrı olarak tasvir edilir:

Ör. 5

*Cursu uolucri, pendens in nouacula,
caluus, comosa fronte, nudo corpore,
quem si occuparis teneas (elapsum semel
non ipse possit Iuppiter reprehendere),
occasione rerum significat breuem
Effectus impediret ne segnīs mora,
finxere antiqui talem effigiem Temporis.*

Hızlı kanatlarıyla asılı durur ustura üzerinde,
başı kel, alnında bir tutam saç, bedeni çıplak,
hamle yaparsan, tutarsın (bir kez kaçtı mı
Iuppiter bile tutup getiremez geri),
5 her şey için kısa bir fırsatı temsil eder.
Atıl bekleme engel olmasın diye işe güce,
eskiler böyle betimlemiş Zaman’ı.

Yanıtın sonda verildiği bir bilmeceyi anımsatan bu *fabula* şiirinde de zaman geçip giden, hızlı kanatları olduğu için bir kez kaçırıldığında yakalanamayan ve insanlar için şansın kaynağı olan somut bir varlık olarak tanımlanır. Çıplak olduğundan ve sadece ön kısımda bir tutam

208 Edisyon: Giovanni Zago (Haz.), *Phaedrus. Fabulae Aesopiae*, Fabulae Aesopiae (Berlin: De Gruyter, 2020).

209 Antik kültürde zamanın mekânla ilişkisini açıklamak için Kairos iyi bir örnek olabilir. Zira kimi filologlar “uygunluk, elverişli zaman, kritik an, fırsat” anlamlarındaki Yunanca *kairos* ismiyle kökteş olan ve “yerinde, zamanında” anlamlarına gelen *kairios* sözcüğünün Homero’sta “hedef” hatta “vücutta isabetli vuruşun ölümcül olacağı ideal nokta” anlamında kullanıldığı görüşündedir, bkz. Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (Cambridge: Cambridge University Press), 343-48; krş. Arlene Allan, “Situational Aesthetics: The Deification of Kairos, Son of Hermes,” *Personification in the Greek World. From Antiquity to Byzantium* içinde, haz. Emma Stafford ve Judith Herrin (London: Routledge, 2017), 125-26. Onians bu “can alıcı” noktanın şakaklar olduğunu belirtir (s. 344, n. 1) ve ilginç biçimde Latince, en azından erken dönemlerde, özellikle noktasal zamanı ifade etmek için kullanılan *tempus* isminin çoğul biçimi (*tempora*) “şakaklar” anlamında da kullanılmıştır.

saçı bulunduğundan kaçarken yakalamak zordur. O derece ki, tüm evreni yöneten baş tanrı Iuppiter'in bile Fırsat'ı tutmaya gücü yetmez. Bu *fabula* “Zaman” başlığıyla anılıyorsa da burada geniş anlamıyla zaman kavramından yani Kronos'tan değil, Kairos'tan söz edilmektedir. Yunan tanrısı Kairos, Roma kültüründe tanrıça Occasio olmuş ve zaman içinde Fortuna'ya dönüşmüştür.

Geç İmparatorluk Dönemi'nde yaşayan ve idari görevlerinin yanında İmparator Gratianus'a öğretilenlik de yapan şair Decimus Magnus Ausonius'un aşağıdaki epigramı (Ör. 6) bize antik edebiyattaki Kairos/Occasio betimlemelerinin tipik bir örneğini sunar ama asıl önemi, Roma kültürünün edebiyat aracılığıyla günümüze ulaşan, zamanla ilgili en somut kişileştirmelerinden birini içermesidir. *Ekphrasis* türündeki ve diyalog formundaki bu şiir (*Epigr.* 12),²¹⁰ Yunan kültürü gibi Roma kültürünün de kişileştirilip kutsallık atfettiği Fırsat (Kairos/Occasio) ve Pişmanlık (Metanoia/Paenitentia) kavramlarını temsil eden, Pheidias'ın yaptığı söylenen bir heykeli tarif etmektedir.²¹¹ Ausonius'un söz konusu şiir için MÖ 3. yüzyıl şairi Poseidippos'un, benzer biçimde Kairos heykellerinden birini (Lysippos'unkini) betimleyen epigramını (*APlan.* 275)²¹² doğrudan model aldığı düşünülmektedir.²¹³

Ör. 6

'cuius opus?' 'Pheidiae, qui signum Pallados, eius,

quique Iovem fecit, tertia palma ego sum.

sum dea.' 'quae?' 'rara et paucis Occasio nota.'

'quid rotulae insistas?' 'stare loco nequeo.'

'quid talaria habes?' 'volucris sum; Mercurius quae

fortunare solet, trado ego, cum volui.'

'crine tegis faciem.' 'cognosci nolo.' 'sed heus tu,

occipiti calvo es.' 'ne teneat fugiens.'

'quae tibi iuncta comes?' 'dicat tibi.' 'dic, rogo, quae sis.'

'sum dea cui nomen nec Cicero ipse dedit;

sum dea quae facti non factique exigo poenas,

'Kimin eserisin?' 'Pheidias'ın; heykelini yapmış olan Pallas'ın,

hem de Iuppiter'i yapan; üçüncü şaheseriyim. Tanrıçalardan biriyim.'

'Hangisisin?' 'Kimilerinin Occasio dediği, az bilinen bir tanrıçayım.'

'Neden tepesindesin o küçük çarkın?' 'Tek yerde duramam çünkü.'

'Neden kanatlı sandalların var?' 'Uçabilirim. Mercurius'un

getirip durduğu kısmeti, aklıma estiğinde veririm ben.'

'Saçınla yüzünü gizliyorsun.' 'İstemem tanınmak.' 'Ya kafanın arkası,

orada neden saç yok?' 'Yakalanmayayım diye kaçarken.'

'Kim bu sana eşlik eden?' 'Kendisi söylesin sana.' 'Söyle yalvarırım

kim olduğunu.' 'Cicero'nun bile adını vermediği bir tanrıçayım.

Yapılanın da yapılmayanın da hesabını soran bir tanrıça, öyle ya,

210 Edisyon: Nigel M. Kay (Haz.), *Ausonius. Epigrams. Text with Introduction and Commentary* (London: Duckworth, 2001).

211 R. P. H. Green (Haz.), *The Works of Ausonius* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 384; Kay, *Epigrams*, 97-100.

212 Edisyon: Robert Aubretton ve Félix Buffière (Haz.), *Anthologie grecque. Deuxième partie, Anthologie de Planude : Tome XIII* (Paris: Les Belles Lettres, 2002).

213 Kay, *Epigrams*, 98.

nempe ut paeniteat: sic Metanoea vocor.'

'tu modo dic, quid agat tecum.' *'quandoque volavi*

haec manet; hanc retinent quos ego praeterii.

tu quoque dum rogitas, dum percontando moraris,

elapsam disces me tibi de manibus.'

kişi pişmanlık duymalı. Metanoea derler bana nitekim.'

'İyi de söyle, ne işi var seninle?' 'Uçuverdiğimde

o kalır geriye; ona sarılır önünden geçip gittiklerim.

15 Sorup dururken, sorgulayarak oyalanırken,

göreceksin, senin de ellerinden kayıp gideceğim.'

Şimdiye kadar gördüğümüz metaforlar daha çok dönemin Roma toplumunun ortak zaman algısını yansıtmaktadır. Aşağıda göreceğimiz örneklerdeyse bireysel zaman algısına ilişkin metaforik ifadeler ve anlatı unsurları çözümlenmiştir. Şiir örneklerine geçmeden şunu belirtmeliyiz: Ele alınan örneklerin her açıdan yorumlanması amaçlanmamış olup, incelememiz metaforlara odaklanmıştır. Çözümleme sırasında tespit ettiğimiz metaforlar ve yorumları farklı okumalarla genişletilebilir. Başka bir deyişle, yeni metaforlar tespit edilebileceği gibi, tespit edilen metaforlar da farklı şekillerde yorumlanabilir.

İlk olarak Catullus'un (MÖ yak. 84–54), takma adı Lesbia olan sevgilisiyle ilişkisinin başlangıcında henüz aşk sarhoşuyken yazdığı şiirlerden birine (V, 1-6)²¹⁴ bakalım:

Ör. 7

*Viuamus, mea Lesbia, atque amemus,
rumoresque senum seueriorum
omnes unius aestimemus assis!*

*soles **occidere et redire possunt:**
nobis cum semel **occidit brevis lux,**
nox est perpetua una dormienda.*

Yaşayalım Lesbia'm ve sevişelim,
huysuz ihtiyarların dedikodularına
metelik vermeyelim!

Güneşler batabilir ve tekrar doğabilir:
5 Bir kez söndü mü kısa ışığımızız,
sonsuz bir gece kalır uyunacak.

Zaman bu şiirde Catullus ya da anlatıcısı için iki parçaya bölünmüş gibi görünmektedir. İlk dilim ölüme kadar Lesbia ile geçireceği zaman, ikinci dilim ise ölümden sonra yine sevgilisiyle geçireceği sonsuz zamandır. Kavramsal metafor perspektifinden bakıldığında ilk dikkat çeken nokta, zamanı ölçmek için kullanılan gün doğumu ve gün batımıdır. Catullus hem gün hem güneş anlamına gelen *sol* sözcüğünü burada çoğul (*soles*, v. 4) olarak kullanarak "gün" anlamını öne çıkarmış ve "batmak" ve "doğmak" anlamındaki fiillerle (*occidere* ve *redire*, v. 4) günlerin gelip geçişini de vurgulamıştır. Burada duyu algısının ve bedensel deneyimin öne çıktığı bir zaman temsili söz konusudur. Nitekim zaman şöyle ölçülür: Gün batacak, gün doğacak, gün batacak... Bu birçok coğrafya ve kültürde insanların çocukluktan itibaren deneyimlediği ve ifade ettiği bir zaman ölçme biçimidir ancak Catullus ölüm fikrini de öne çıkaracak biçimde kullanmıştır: Uykuyla küçük ölümler yaşanacak ve öyle bir an gelecektir ki sonsuz bir uykuya yatacağıdır. Diğer yandan, buradaki "sonsuz gece" metaforunun Lakoff ve Turner'a göre edebi metaforların

214 Edisyon: R. A. B. Mynors (Haz.), *C. Valerii Catulli carmina* (Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1958); John M. Trappes-Lomax, *Catullus: A Textual Reappraisal* (Swansea: Classical Press of Wales, 2007).

ortaya çıkmasını sağlayan dört işlemde “sorgulama” ile oluştuğu söylenebilir. Nitekim Catullus dönemin dil ve kültüründe yaygın olan gece, karanlık ve ölümlle ilgili metaforları sorgulamış ve tüm bunları sevgilisine kavuşacağı anla yani mutlulukla ilişkilendirerek ters çevirmiştir.

Bunun dışında her günü kavuşmak için bir umut olarak yorumlamak da mümkündür. Zira arkasından gelen dizelerle bu destekleniyor gibi görünmektedir. Işığın sönmesi (v. 5) yaşama dair bir umudun kalmadığını yani ölümün geldiğini ima eder. Her iki yorumda da metaforun güneşin parlaklığıyla gün ve umut arasında bağlantı kurulmasıyla oluştuğunu görüyoruz. Işığın ya da aydınlığın genelde iyi şeyler çağrıştırdığına bir sonraki dizede de şahit oluyoruz (v. 5), ışık yaşamı, karanlık ise ölümü simgeler. Aydınlık/karanlık ile yaşam/ölüm bağıntısı Antik Çağ'dan bu yana değişmez bir eşleşmedir. Karanlık genellikle kötülükle ya da ölümlle eşdeğerdir. Catullus'ta da ölüm zamanı ikiye bölüyor.

Ayrıca bu dizeleri mitoloji çerçevesinde okumak da metaforları yorumlamada verimli olacaktır. Zira “Uyku” (Hypnos), “Gece” ile “Karanlık” yani Nyx ve Ereboş'un oğlu, “Ölüm” yani Thanatos'un kardeşidir. Bu mitolojik arka planı göz önüne aldığımızda karanlık ve gecenin uyku ve ölümü çağrıştırdığını, uykunun da o dönemin düşünce ve sanatında sık sık ölümlle özdeşleştirildiğini göreceğiz.²¹⁵ Nitekim Catullus da “bir kez söndü mü kısa ışığımız, / sonsuz bir gece kalır uyumak için” derken kısa ışıkla hayatı, sonsuz uykuyla da ölümü ima etmektedir.

Catullus'un bu şiirdeki öznel zaman algısı hakkında genel bir değerlendirme yapmaya geçmeden önce buradaki başka bir metaforu da açıklamak isteriz. Değerin parayla ölçülmesi bizim dilimizde yaygın kullanılan bir metafordur. Örneğin, birinin ne kadar değersiz olduğunu belirtmek için “ciğeri beş para etmez” deriz ya da Aşık Veysel'in şu dizelerini düşünelim: “Güzelliğin on para etmez / Bu bendeki aşk olmasa”. Her iki örnekte de soyut olan değer somut olarak ne kadar az olduğunu belirtmek için parayı ölçü birimi olarak kullanırız. Benzer bir kullanıma Latin dilinde de rastlamaktayız. Catullus, muhtemelen gizli saklı görüşebildiği sevgilisine, onların aşkından anlamayanların sözlerinin ne kadar değersiz olduğunu söylemek için “*omnes unius aestimemus assis*” (“metelik vermeyelim”, v. 3) ifadesini kullanır.

Daha önce belirttiğimiz gibi, gün batımı ve gün doğumu, yaşam ve ölüm olmak üzere iki ölçüğü varmış gibi görünse de zaman Catullus için aslında Lesbia'ya göre tanımlanır. Genellikle günbatımı yani ışığın olmadığı zaman dilimi uykuyla, umutsuzlukla ve ölümlle; gün doğumu yani ışığın olduğu zaman dilimiyle, uyanık olmayla, umutla ve yaşamla özdeşleştirilir. Gün doğumu ve günbatımı birbirini izlediği için, burada ZAMAN DÖNGÜSELDİR çatı metaforu geçerlidir (IIIc). Evli bir kadın olan Lesbia'yla buluşması muhtemelen geceleri daha kolay olduğundan Catullus bu eşleşmeyi ters çevirmek istemiştir. Gün doğduğunda Lesbia'dan ayrılmak durumunda kalmak ölüme, günbatımında bir araya gelmekse yaşama denktir. Ayrıca, Catullus için gece, Lesbia'yla paylaşacağı bir ölümün provası ve bu yüzden yaşamın kendisidir. Gün doğumu ve gün batımı

215 Pek çok kültürde gündüzün karşısı sayılan gece, sadece bir doğa olayı olmayıp, uzam, zaman, fizik, ruh ve daha nice kavramla ilişkili kültürel bir olgudur ve bu yüzden farklı toplumlarda farklı biçimlerde tasavvur edilir, bkz. Jacques Galinier vd., “Anthropology of the Night: Cross-disciplinary Investigations,” *Current Anthropology* 51, no. 6 (2010): 836.

zamanı ölçmenin en basit yollarından biridir ve insanın konumu sabitken bu zaman dilimleri hareket eder. Nitekim ZAMAN KİŞİYE DOĞRU İLERLEYEN BİR HATTIR (IIa). Ayrıca bu zaman dilimlerinin hareketi ardışıktır yani BİRBİRİNİ İZLEYEN OLAYLAR/ANLAR ZAMAN HATTI ÜZERİNDE SIRALANIR (IIIId). Kısacası Catullus'un Lesbia'yla birlikte olma umudu ölümü de kapsar ve günle gece, ölümlü yaşam arasındaki sınır kaybolur.

Augustus Dönemi şairlerinden Horatius'un (MÖ 65–8) *Carmina* eserine ait iki şiirdeki zaman metaforlarını çözümleyerek devam edelim. Mevsimlerin doğal döngüsüyle insanın ölümlü doğası arasında koşutluk kurulan bu şiirlerden ilkinde (bkz. **Ör. 8**: I.4, 1-4)²¹⁶ zaman mevsimlerle ölçülmüş, kışın ve baharın yer değiştirmesi pastoral öğelerle betimlenmiştir. Ne var ki, baharın birçoklarını iyimserliğe iten gelişi bu şiirde, Horatius ya da anlatıcısı için daha ziyade ömrün tükenişiyse özdeşleşmiştir.²¹⁷

Antik kültürde diğer rüzgârlar gibi Favonius da kişileştirildiğinden edisyonlarda bu sözcüğün baş harfi genellikle büyük yazılır. Bu durum kış ve bahar (*hiems, veris*, v. 1) terimleri için geçerli değilse de bahar, batı rüzgârıyla birlikte döndüğünden söz konusu kişileştirmenin parçası olarak düşünülebilir. “Dağıldığı” söylenen kış ise ontolojik metafor sayesinde varlık olarak algılanmaktadır. Bu mevsimlerin ve batı rüzgârının döngü içinde olduğunu şair “değişim, nöbetleşme” anlamına gelen *vice* (v. 1) ismiyle ifade etmiştir ve zamanın hareket eden somut bir varlık olarak algılandığı bu metaforik ifade ZAMAN DÖNGÜSELDİR çatı metaforu altında değerlendirilebilir (IIIc). Mevsimlerle ilgili bu metaforları Antik Çağ'da yaygın biçimde gördüğümüz için kültürel, başka deyişle birey üstü metafor olarak nitelenmek gerekecektir. Ne var ki, bu pasajı şiirin bütününe dikkate alarak düşündüğümüzde mevsimlerin geçişiyse ilgili tarifin Horatius ya da anlatıcısının zamanın, daha doğrusu ömrün tükenmesinden duyduğu endişeyle ilgili olduğunu görürüz. Bu örnek, birey üstü metaforların anlatı unsurları aracılığıyla öznel bir anlam da kazanabildiğini göstermesi açısından önemlidir. Öyle ki, kış ve bahar mevsimlerinin gelişi birbiriyle tam zıt duyguları uyandırır, bu durum hem doğa hem de insanlar için geçerlidir. Kış genel olarak hüznü, ölüm ve umutsuzluk gibi kavramlarla eşleşirken bahar, neşe, yaşam ve umut gibi olumlu kavramlarla eşleşir. Bu iki durumu şu metaforik ifadelerle de açıklayabiliriz: “Mevsim geçer, ömür biter” ya da “Her kışın bir baharı var”. Kısacası zamanı tanımlamak için hangi mevsimin seçildiği anlatıdaki öznel zaman algısına bağlıdır.

Ör. 8

*Solvitur acris hiems grata vice veris et Favoni
trahuntque siccas machinae carinas,
ac neque iam stabulis gaudet pecus aut arator igni
nec prata canis albicant pruinis.*

Dağılıyor şiddetli kış baharın ve batı
rüzgârının hoş dönüşiyse
ve aşağı indiriyor kuru tekneleri kaldıraçlar,
ne sürüler ağılın ne de çiftçi ateşin tadını
çıkartıyor artık
beyaza bürünmüyor çayırlar ak kırağıyla.

216 Edisyon: David R. Shackleton Bailey (Haz.), *Quintus Horatius Flaccus. Opera*, 3. ed. (Stuttgart: Teubner, 1995).

217 R. G. M. Nisbet ve Margaret Hubbard, *A Commentary on Horace: Odes, Book 1* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 62.

Aynı şiirin ilerleyen dizelerinde (v. 13-15) Horatius'un zamanı bir engel olarak algıladığını görüyoruz. Ona göre zaman yaşlanmakla aynı şeydir ve ölümü de beraberinde getirir.²¹⁸ Ölümün geliyorsa insanı pek çok dünyevi zevkten mahrum bırakacaktır. Şair bu kısımda Sestius'a sesleniyorsa da, yaşama özdeşleştirilen bu zevkler kişiden kişiye değişir. Dolayısıyla zamanla bu açıdan öznel bir ilişki kurulduğu söylenebilir.²¹⁹

Ör. 9

pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas

regumque turris. o beate Sesti,

vitae summa brevis spem nos vetat inchoare longam; 15

Fark gözetmeksizin tekmeler soluk Ölüm fakirhanelerin kapılarını da

kral saraylarınınkini de. Ey talihli Sestius

kısa ömrümüzün ederi izin vermez uzun umutlar beslemeye.

Yıllarla ölçülen insan yaşamı yani ömür sınırlıdır. Ölüm ömrün tükenmesi anlamına gelir ve bu açıdan ZAMAN PARADIR çatı metaforu geçerlidir (IIc). Şöyle ki, “ömrümüzün toplamı” (v. 15) ifadesinde kullanılan *summa* sözcüğü parayla da ilişkilidir ve “toplam, miktar” anlamlarına gelmektedir. Diğer yandan “ölümün kapıyı çalması” insanın sabit olduğu ve ölümün ona geldiğini ifade ettiğinden burada ZAMAN KİŞİYE DOĞRU İLERLEYEN BİR HATTIR çatı metaforu da bulunmaktadır (IIa).

Ömrü, yani zamanı “kısa” (*brevis*, v. 15) sıfatıyla nitelemek onu bir varlık olarak tasavvur etmemizle ilgilidir ve “izin vermemek” (*vetat*, v. 15) eyleminin öznesi olabilmesi de kişileştirilmesiyle mümkündür. Öyleyse burada ontolojik metafor bulunduğunu söyleyebiliriz (Ib). Nitekim zaman hem Yunan hem de Roma kültüründe sıkça kişileştirilen bir kavramdır; özellikle Antik Yunan'da Kronos, Roma'daysa Saturnus olarak kişileştirildiğini görürüz. Kökeni kesin olarak bilinmiyorsa da antik yazarların Saturnus sözcüğünün genellikle “ekme, dikme” anlamına gelen *satus/satio* veya “ekici” anlamındaki *sator* sözcüğüyle ilişkilendirdiği görülür.²²⁰ Bu etimoloji doğrusa, tarıma büyük önem verilen Eski Roma kültüründe zaman kavramının tarımla ilişkilendirilmesi şaşırtıcı olmaz.

Belirli bir olay ya da durumun zamanının geldiğini belirtmek için “kapıya dayanmak” ifadesini Türkçede de kullanırız. Burada da ölüm zamanının gelişini belirtmek için “kapıya vurmak” (*pulsat* [...] *tabernas*, v. 13) biçiminde benzer bir ifadenin kullanıldığını görüyoruz. Ölümün, “ayağıyla kapılara vurduğu” ve bunu zengin fakir gözetmeden yaptığı belirtilerek (*aequo* [...] *pedes*, v. 13) hem fiziksel hem manevi birer özelliği vurgulanmıştır. Ölümün (*Mors*, v. 13) ve dolayısıyla ölüm anının açıkça kişileştirildiği bu ifadeler ZAMAN VARLIKTIR (Ib) çatı metaforu altında düşünülebilir.

218 J. F. G. Gornall, “Horace, ‘Odes’ III. 19. Does It Contain ‘A Gap in Time?’,” *Greece & Rome* 18, no. 2 (1971): 255.

219 Örneğin bu zevkler Sestius için şölen sofraları ve genç Lycidas'tır (v. 19-20). Doğadaki değişimin mevsimlerle tarif edildiğini ve insan ömrüyle ilişkilendirildiğini aynı eserdeki benzer temalı başka bir şiirde de (IV.7) görmekteyiz. Horatius orada, kışın bitimini ve baharda doğanın canlanmasını “*Diffugere nives, redeunt iam gramina campis / arboribusque comae*” (Kış dağılıyor, artık çimenler geri dönüyor ovalara / yapraklar ağaçlara) dizeleriyle (v. 1-2) ifade eder. IV.7 ve I.4'deki temanın ortak olduğunu belirterek, mevsimlerin geçişiyle ölümün hatırlanması arasındaki ilişkinin Hellenistik kültürde yaygın bir motif olduğunu ekler, bkz. Nisbet ve Hubbard, *Commentary, Odes I*, 60.

220 Bkz. Maltby, *Lexicon*, 546-47, “Saturnus” altında.

Ölümün gelişi türlü şekilde temsil edilebilecekken kapıya dayanma imgesinin kullanılması zamanın sıkça ilişkilendirildiği “eşik” ve “kapı” kavramlarını, ayrıca “ölümün eşiği” biçiminde Türkçede de ifade edilen metaforu akla getirir. Latince “kapı” anlamına gelen *ianua* sözcüğü Roma’nın önemli bir tanrısının, başlangıçlar tanrısı Ianus’un adıyla kökteştir. Roma panteonunun eski tanrılarında Ianus, biri önde diğeri arkada olmak üzere başında iki yüzü olan bir tanrı olarak resmedilir ve bu ikonografisiyle iç ve dış, ön ve arka, önce ve sonra arasındaki ilişkiyi temsil eder. Bu şiirdeki kişileştirmede ölüme başka bir insani eylem atfedilebilirdi ama özellikle kapı imgesinin kullanılması Roma’da kapı ve zaman ilişkisinin önemini ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca birçok kültürde olduğu gibi Roma’da da hayatta kalma düşüncesinin öne çıktığı güvenlik, ev, aile kavramlarını çağrıştıran kapı imgesinin kullanılmış olması ölümlle ilişkili kişileştirmeyi güçlendirmektedir.

Daha önceki dizelerde gördüğümüz karamsar hava Horatius’un zaman algısının genel bir niteliği gibi görünmektedir. Zira yine aynı karamsarlıkla zamanın geri döndürülemez olduğuna ve bunun değiştirilemeyeceğine vurgu yapar. Zaman, “kaçıp duran” (*fugaces*, v. 1) ve “kayıp gitmek” (*labuntur*, v. 2) eylemlerinin öznesidir ve bu Horatius’un zamanı, uçup giden, engel olunamayan somut bir varlık olarak algıladığını gösterir (IIa). Ayrıca zaman ve ölüm kavramları da yine bir aradadır. Kişileştirilen “dindarlık” (*pietas*, v. 2) zamanı geciktirmez ve adım adım yaşlılığa son olarak da ölüme varılır. Ölüm anı bu dizelerde uzamda varılacak bir nokta olarak tanımlanır (IIb).

Bu noktaya kadar gördüğümüz örneklerde zamanın geçişinin engellenemez oluşu ölüme yaklaşma ya da ölümün yaklaşması olarak düşünülmüştür. Ancak Lesbia’ya “yaşayalım” diyen (5.1) Catullus’ta gördüğümüz, sevgiliyle ölüme bile razı olma temasını Horatius’un aşağıdaki dizelerinde görmeyiz ama anın fırsatlarını yakalamak temasının ortak olduğu söylenebilir. Horatius’un zamana bakışı daha karamsardır ve geçen her an ölüme daha yakın olmak anlamına gelir. Bu ne durdurulabilir ne de güzel bir şeye yorulabilir. Bu düşüncüyü şairin zamanın geçip gittiğini, elimizde sadece bugünün olduğunu söyleyen ve Epikourosçu yaşam öğretisini hatırlatan aşağıdaki dizelerinde de görmekteyiz (*Carm.* II.14.1-4):²²¹

Ör. 10

*Eheu fugaces, Postume, Postume,
labuntur anni nec pietas moram
rugis et instanti senectae
adferet indomitaeque morti,*

Ah Postumus, Postumus, kaçıyor,
kayıp gidiyor yıllar ve dindarlık da
ne kırışıkları, ne yaklaşan yaşlılığı
ne de acımasız ölümü geciktiriyor.

Bu dizelerdeki “kaçıp duran; kayıp gitmek; yaklaşmak” (*fugax*, v. 1; *labi*, v. 2; *instare*, v. 3) sözcükleri ZAMAN KİŞİYE DOĞRU İLERLEYEN BİR HATTIR (IIa) çatı metaforuna işaret eder. Daha önce belirttiğimiz gibi, zaman Ovidius için de önemli bir kavramdır. Onun zaman metaforlarının Catullus ve Horatius’unkilerden farklı olduğu görülür. Ovidius, zamanı ne

²²¹ Bu tema Horatius’un şiarlaşmış *carpe diem, quam minimum credula postero* (“günün meyvesini topla, geleceğe mümkün olduğunca az bel bağla.”) dizesini (*Carm.* I.11, 8) akla getirir.

geçici somut bir varlık olarak algılar, ne de her adımıyla insanı ölüme yaklaştıran bir kişi olarak. Roma'nın dinsel takviminin ilk 6 ayını ayrıntılı biçimde ele aldığı *Fasti* eserinin yanı sıra, *elegeia* türündeki şiirlerinde de zaman olgusuna çeşitli açılardan yaklaşmıştır. Âşıklara öğütler verdiği didaktik eseri *Ars amatoria*'da (I, 355-360), her iş için olduğu gibi, âşık olunan kişiye yaklaşmak için de uygun zamanın kollanması gerektiğini ifade eder. Zaman daha doğrusu uygun zaman âşık için o kadar önemlidir ki, âşığın uygun zamanı kollaması hekimin etkili bir tedavi için en doğru zamanı seçmesine benzetilir. Nasıl ki hekim doğru zamanda doğru tedaviyle hayat kurtarırsa, Ovidius ya da anlatıcısına göre âşık da ancak doğru zamanda doğru hamleyle sevgilisinin gönlünü kazanabilir:

Ör. 11

hanc tu pollicitis, hanc tu corrumpere rogando:

quod petis, ex facili, si uolet illa, feres.

illa leget tempus –medici quoque tempora seruant–

quo facilis dominae mens sit et apta capi.

mens erit apta capi tum, cum laetissima rerum

ut seges in pingui luxuriabit humo.

³⁵⁵ Vaatlerle, yalvararak baştan çıkar onu:

Beklediğini kolayca elde edersin, o da isteyecek olursa.

Hanımefendi seçecektir zamanı –hekimler de dikkat eder zamanlara–

aklının rahat ve çelinmeye müsait olacağı.

Dünyanın en neşeli varlığı olduğunda, akli çelinmeye uygun olacaktır,

verimli toprakta coşacak tohum gibi.

Herhangi bir şey için uygun anın seçilmesi zamanın hareket eden bir varlık olarak algılanması anlamına gelir. Şöyle ki, birden fazla olan anlar bize doğru yaklaşır ve içlerinden belirli bir iş için en uygun olan anı seçebiliriz. Dolayısıyla bu dizelerde ZAMAN KİŞİYE DOĞRU İLERLEYEN BİR HATTIR çatı metaforunun (IIa) geçerli olduğu söylenebilir.

Eserin devamında, gönül ilişkisine nasıl başlanması gerektiğiyle ilgili ayrıntılı tariftten hemen önce Ovidius'un eğlendirici birkaç öğüdünü okuruz. Şairin dönemin Roma'sındaki toplumsal yaşama da ayna tuttuğu o dizelerinde (I. 399-418) önce, hamle yapmaya hazırlanan âşık, işini mevsimlere uyduran çiftçi ve denizciyle karşılaştırılmıştır:

Ör. 12

tempora qui solis operosa colentibus arua,

fallitur, et nautis aspicienda putat.

nec semper credenda Ceres fallacibus aruis

nec semper uiridi concaua puppis aquae,

nec teneras semper tutum captare puellas:

saepe dato melius tempore fiet idem.

Yanılır her kim sanırsa mevsimleri sadece zahmeti bitmez çiftçinin

ve gemicinin takip etmek zorunda olduğunu.

Ne tohumları emanet etmeli güvenilmez tarlalara her zaman,

ne de kavisli gemiyi yeşil sulara;

körpe kızları tavlama için uygun değildir her an:

Genellikle her şey daha kolay olacaktır kendi vaktinde.

“Mevsimleri takip etmek” (*tempora [...] aspicienda*, v. 399-400) zamanı ölçmenin başka bir ifadesidir. Ovidius her şeyin bir zamanı olduğunu bu defa da mevsimler aracılığıyla vurgular.

Belirli eylemlerin gerçekleşebilmesi için uygun koşulların gerektiğini ve bu durumun âşıklar için de geçerli olduğunu ifade eder. Dolayısıyla aşk ilişkilerinde eylem kadar eylemin zamanının da önemli olduğuna dikkat çekilmiş olur. Herhangi bir iş için uygun andan söz edilebilmesi o işin hangi anda gerçekleşebildiğinin daha önce deneyimlenmiş olmasını gerektirir. Dolayısıyla burada zamanın hareket eden bir varlık olarak algılandığını ve döngüsel sayıldığını söyleyebiliriz (IIIc). Ovidius *Fasti*'nin girişinde (I, 7-8)²²² günlerin içerdiği etkinliğe göre, dini gün, meclis günü gibi ayrı türleri olduğunu belirtirken de benzer bir düşünceyi ifade etmiştir:

Ör. 13

*sacra recognoscēs annalibus eruta priscis
et quo sit merito quaeque notata dies.*

Öğreneceksin eski yıllıklardan bulunup çıkarılmış kutsal törenleri,
ve her günün hangi özelliği nedeniyle kaydedildiğini.

Ne var ki, günler bu genel türlerin dışında, doğum günleri gibi bireysel anlamlar da içerir ve hedefine ulaşmak isteyen âşık günlerin toplumsal niteliğiyle bireysel niteliği arasındaki ilişkiyi hesaba katmak durumundadır. Günler *Fasti*'de bayramlar, dinsel ritüeller gibi genellikle tüm toplumu ilgilendiren referanslarla açıklanırken, *Ars amatoria*'nın yukarıda değindiğimiz bölümünün devamında (I, 405-418) âşıkları ilgilendiren özellikleriyle açıklanır:

Ör. 14

*Sive dies suberit natalis, sive Kalendae,
Quas Venerem Marti continuasse iuvat,
Sive erit ornatus, non, ut fuit ante, sigillis,
Sed regum positas Circus habebit opes,
Differ opus! tunc tristis hiemps, tunc Pliades
instant,
Tunc tener aquorea mergitur Haedus aqua.
Tunc bene desinitur; tunc, siquis creditur alto,
Vix tenuit lacerae naufraga membra ratis.
Tu licet incipias, qua flebilis Allia luce
Vulneribus Latiis sanguinolenta fluit,
Quaque die redeunt rebus minus apta gerendi
Culta Palaestino septima festa Syro.
Magna superstitio tibi sit natalis amicae,
Quaque aliquid dandumst, illa sit atra dies.*

İster doğum günü olsun yaklaşan, ister Nisan'ın ilk günü,
Mars'ın yerini Venus'a bırakışının kutlandığı,
ister Circus donatılmış olsun kralların varsıllığıyla,
önceden olduğu gibi heykellerle dolu olmasa da,
ertele işini: Karakış vardır o zaman ve tehditkardır Pleias yıldızları,
410 körpe Haedus daldırılmıştır deniz sularına;
vazgeçmek yerindedir o vakit: eğer biri emanet edilirse derin sulara,
zor tutunur parçalanmış gemisinden kalanlara.
Yapabilirsin hamleni acıklı Allia Nehri'nin Latinlerin aldığı yaralarla kan kırmızı aktığı günde
ve Filistin Suriyelileri tarafından kutlanan yedinci gün bayramının
geri geldiği, iş güç görmeye pek uygun olmayan o günde.
Tabu olsun senin için sevgilinin doğum günü ve kara gün olsun herhangi bir hediyeinin verilmesi gerektiği gün.

222 Edisyon: E. H. Alton, D. E. W. Wormell ve E. Courtney (Haz.), *P. Ovidi Nasonis Fastorum libri sex*, 4. ed. (Monachii: In Aedibus K. G. Saur, 2005).

Ovidius hediye vermenin adetten olduğu bayram günlerini âşıklar için yasaklı gün, kamusal yaşamın olağan seyrinin genellikle geçmişte yaşanmış bir olay nedeniyle durduğu yas günlerininse âşıkların hediyelerle hamle yapmasına elverişli gün olduğunu belirtir. Şairin saydığı yasaklı günlerin başında doğum günleri gelir. Bu düşüncenin mantığı açıktır: Sevilen kadın doğum gününde başka birçok hediye alacağından âşığın göze girmek için zorlu bir rekabete tutuşması gerekecektir. Bu nedenle âşık için zaman tersine işler. Âşığın hediye konusunda rekabetten kaçınması gereken günlerin “bağnazlık; tabu” anlamlarına da gelen *superstitio* terimiyle nitelenmiş olması dikkat çekicidir (v. 417). Nitekim seçilen bu sözcük herhangi bir yasağı değil, dini tabuyu ifade eder. Bu yakıştırmadan açıkça anlıyoruz ki, o günler toplumun geneli için değil sadece âşık için tabu sayılır. Bununla beraber, takip eden dizede aynı günü “kara” (*ater*, v. 418) sıfatıyla niteler. “Kara gün” (*atra dies*) metaforu yine Ovidius’un *Fasti*’de aktardığına göre (I, 57-60), tanrı Mars’ın terk ettiği Roma’nın savaşta acı yenilgilere uğradığı günler ve o günlerin yıldönümleri için kullanılmaktaydı:

Ör. 15

[...] *omnibus istis*

(*ne fallare cave*) **proximus ater erit.**

omen ab eventu est: illis nam Roma diebus

damna sub averso tristia Marte tulit.

[...] bunlardan sonra

kara gün gelir, aman hataya düşme.

Yaşanmış bir olaya dayanır bu lanet: bu günlerde katlandı

Roma, düşman kesilen Mars’ın altında acı kayıplara.

60

Bu örnekte gün, “ertesini” anlamına gelen *proximus* sıfatıyla nitelenmiştir. Bu sıfat, hemen üst dizedeki “bundan sonra” (*omnibus istis*, v.1) ifadesiyle birlikte okunarak yine ZAMAN DÖNGÜSELDIR (IIIc) ve BİRBİRİNİ İZLEYEN OLAYLAR/ANLAR ZAMAN HATTI BOYUNCA SIRALANIR (IIIId) çatı metaforları altında açıklanabilir.

Bir önceki şiiire (Ör. 14) dönecek olursak, Roma’nın en bilindik yenilgilerinden biri, belki de bu metafora kaynak olan tarihsel olay, MÖ 390’da Roma’nın içlerine kadar ulaşan Kelt istilasıdır. İşte Romalıların büyük bir talihsizlik olarak andığı bu olayın yıl dönümü âşığın harekete geçmesi için uygun olan zamanlardan biri olarak anılır (v. 413-414). Ovidius’un özellikle bu olayı seçmesi ve söz konusu olay nedeniyle sembolik anlamlar yüklenen Allia nehrini kişileştirerek “acıklı, ağlayan” anlamlarına gelen *flebilis* (v. 414) sıfatıyla nitelenmesi de dikkat çekicidir.

Tespit ettiğimiz bu metaforları şimdi, Kövecses’in birey üstü, bireysel ve birey altı katman bölümlemesine göre değerlendirelim. Buna göre Ovidius’un buradaki zaman metaforlarında hem birey altı hem de bireysel katman öne çıkar. Zira Allia Nehri’nin toplumsal bellekteki yeri ve “kara gün” ifadesi Roma kültürünün geneline ilişkin olduğundan söz konusu metaforda birey üstü katman belirgindir. Ancak belirli bir günün âşık için “uğursuz” sayılması bireysel bir durumdur. Ovidius’un örneklerinden biriyle açıklayacak olursak, kadının genellikle başkalarından da hediyeler aldığı doğum gününde âşığın, çetin bir rekabete girmesi gerekeceğinden, hediyelerini başka zamanlarda, özellikle de hediye vermenin adetten olmadığı kasvetli günlerde vermesi

tavsiye edilir. Göze girmeye çalışan âşıklar için uğursuz sayılan doğum günleri de farklı farklı olduğundan, bu metaforda bireysel katman belirgindir. Öznesi “bayram günleri” anlamındaki *fasta* (v. 416) sözcüğü olan “geri gelmek” fiili (*redeunt*, v. 415) ve “doğum günü” (*natalis*, v. 405 ve 417) unsuru ZAMAN DÖNGÜSELDIR (IIIc) çatı metaforu altında değerlendirilebilir. İçerdiği *sub* edatının “altında” anlamı gelecekle ilişkili olduğundan buradaki gibi “zamanın yaklaşması” anlamında da kullanılan *suberit* fiili (v. 405), ZAMAN HATTI DİKEY DÜZLEMDE AŞAĞIYA DOĞRU HAREKET EDER (IIIa) çatı metaforu altında düşünülebilir.

Ovidius için zaman kendisi değiştiği gibi birçok eylemi ya da kişiyi de değiştirir, birtakım eylemlerin gerçekleşmesine yardımcı ya da sebep olan bir araçtır (*Ars. am.* I, 471-72):

Ör. 16

tempore difficiles ueniunt ad aratra iuueni, Zamanla gelir sabana inatçı tosunlar,
tempore lenta pati frena docentur equi; zamanla alıştırılır atlar gergin dizgine
katlanmaya.

Zamanla ilgili bu temayı Tomis'te sürgündeyken yazdığı *Tristia* eserindeki bir şiirde, çektiği çileyi tarif etmek için tam ters çevirir ve bazen zaman geçse de zorluklara alışmanın mümkün olmayabildiği gerçeğine kendi durumunu örnek gösterir. Baştan sona zamanla ilişkili olan bu şiiri bütün olarak alıntılıyıp çevirmenin yerinde olacağını düşündük (*Tr.* IV.6):²²³

Ör. 17

Tempore ruricolae patiens fit taurus aratri, Alışır zamanla çiftçinin sabanına boğa,
praebet et incuruo colla premenda iugo; uzatır kavisli boyunduruğun sıkıştıracağı
boynunu;
tempore paret equus lentis animosus habenis, itaat eder zamanla hırçın at gevşek
dizginlere
et placido duros accipit ore lupos; ve gönüllüce alır sert gemi ağzına;
tempore Poenorum conpescitur ira leonum, 5 dizginlenir zamanla Kartaca arslanlarının
öfkesi
nec feritas animo, quae fuit ante, manet; ve önceki vahşilikten eser kalmaz
ruhlarında;
quaeque sui monitis obtemperat Inda magistri kendi efendisinin talimatlarıyla sakinleşir
Hindistan fili,
belua, seruitium tempore uicta subit. zamanla teslim olup, boyun eğer esarete.
tempus, ut extentis tumeat, facit, uua racemis, Zamandır nedeni üzümün salkım salkım
şişmesinin,
uixque merum capiant grana quod intus habent; 10 tanelerin içindeki suyu zar zor tutmasının;
tempus et in canas semen producit aristas, zamandır tohumu dönüştüren ak başaklara
ve meyvelerin özsuyunun kekre olmasını
engelleyen.
et, ne sint tristi poma sapore, cauet. O inceltir, toprağı yenileyen sabanın dışını,
hoc tenuat dentem terras renouantis aratri, o yontar sert çakmaktaşlarını, elmasları;
hoc rigidas silices, hoc adamanta terit;

223 Edisyon: John Barrie Hall (Haz.), *P. Ovidi Nasonis Tristia* (Stuttgart: B. G. Teubner, 1995).

*hoc etiam saeuas paulatim mitigat iras,
 hoc minuit luctus, aegraque corda leuat.*

*cuncta potest igitur tacito pede lapsa uetustas
 praeterquam curas attenuare meas.
 ut patria careo, bis frugibus area trita est,
 dissiluit nudo pressa bis uua pede.*

*nec quaesita tamen spatio patientia longo est,
 mensque mali sensum nostra recentis habet.
 scilicet et ueteres fugiunt iuga saepe iuueni,
 et domitus freno saepe repugnat equus.
 tristior est etiam praesens aerumna priore:
 ne sit enim sibi par, creuit et aucta mora est.
 nec tam nota mihi, quam sunt, mala nostra fuerunt;
 nunc magis hoc, quo sunt cognitiora, grauant.
 est quoque non nihilum uires adferre recentes,
 nec praeconsumptum **temporis** esse malis.
 fortior in fulua nouus est luctator harena,
 quam cui sunt tarda brachia fessa mora.
 integer est melior nitidis gladiator in armis,
 quam cui tela fero sanguine tincta rubent.*

*fert bene praecipites nauis modo facta procellas:
 quamlibet exiguo soluitur imbre uetus.
 nos quoque, quae ferimus, tulimus patientius ante
 quam mala sunt longo multiplicata die.
 credite: deficio, nostrisque, a corpore quantum
 auguror, accedent tempora parua malis.
 nam neque sunt uires, nec qui color esse solebat;
 uix habeo tenuem, quae tegat ossa, cutem.*

*corpore sed mens est aegro magis aegra, malique
 in circumspectu stat sine fine sui.
 urbis abest facies, absunt, mea cura, sodales,*

15 o yumuşatır azgın öfkeleri bile usul usul,
 o azaltır kederi ve hafifletir hüzünlü
 yürekleri.
 Demek ki hafifletebiliyor, sessiz adımlarla
 geçen zaman
 dertlerim hariç her şeyi.
 Ben vatana hasretken iki kez harman
 dövüldü,
 20 iki kez patlayıp ayrıldı çıplak ayakla ezilen
 üzüm.
 Yok buna rağmen uzun zamandan umulan
 sabır,
 taze bir felaketmiş gibi acısı aklımda.
 Malum, deneyimli tosunlar da sık sık kaçır
 boyunduruktan
 ve eğitilmiş at da sık sık direnir dizgine.
 25 Şu an çilem daha da acıklı öncekinden:
 Olduğu gibi kalmasın derken, daha da
 artıp büyüdü beklemekten.
 Tanımazdım dertlerimi şu anki kadar,
 ne kadar tanıdıysam o kadar ağırlaştılar
 şimdi.
 Güçlerine güç katan bir şey var hatta,
 30 zamanın badireleriyle tükenmemiş
 önceden.
 Sarı kumlarda, yeni güreşçi daha güçlüdür,
 atıl beklediği için kolları yorgun olandan.
 Evladır parlak zırhı içinde yara almamış bir
 gladyatör,
 silahları barbar kanıyla kırmızıya boyanmış
 olandan.
 35 İyi dayanır yeni yapılmış gemi şiddetli
 fırtınalara,
 hafif bir yağmur bile parçalarken eskisini.
 Ben de daha sabırlıca dayanırdım önceleri
 süre uzadıkça katlanan fenalıklara.
 İnan, eriyorum ve bedenimden gördüğüm
 kadarıyla,
 40 az vakti var çilelerimin. Ne eski gücünden
 eser var çünkü, ne de renginden;
 kemiklerimi zar zor örtecek kadar ince
 derim.
 Yorgun bedenimden de yorgun aklım,
 izlemekten dur durak bilmeden çilesini.
 45 Şehrin görüntüsü uzak, sevdiğim dostlar
 uzak,

et, qua nemo mihi carior, uxor abest:

uulgu adest Scythicum, bracataque turba Getarum:

sic male quae uideo non uideoque nocent.

una tamen spes est quae me soletur in istis,

haec fore morte mea non diuturna mala.

ve benim için kimsenin olmadığı kadar değerli karım uzak;

İskit kalabalığı ve pantolon giyen Geta güruhu yanı başımda.

Böylesine kötü yaralıyor gördüklerim ve göremediklerim.

Yine de bir ümit var bunlarda beni teselli eden,

Ölümüm sayesinde uzun sürmeyeceği bu çilelerin.

50

Bu şiir MS 11'de eserin IV. kitabı içinde yayımlanmıştır.²²⁴ Geldiğinden beri iki kez harman dövüldüğünü ve bağbozumu yapıldığını söyleyerek Ovidius sürgünün üçüncü yılında olduğunu belirtir. Roma'da olağan yaşamına devam ediyor olsa aynı zaman dilimi için basitçe “iki yıl” deyiş geçirdi belki ama Tomis'te sürgünde olduğu bu süreyi hasat ve bağbozumu üzerinden ifade etmeyi tercih etmiştir (v. 19-20). Şiir söz konusu olduğundan böyle bir tercihi kesin bir nedene bağlamak isabetsiz olur elbette ama şu yorumun yerinde olacağı kanısındayız: Şair, Roma'nın takvim ve saatlerle ölçülen medeni yaşamıyla Tomis'in ilkel bulduğu yaşamını; değişimin imgesi sayılan yıllarla, değişime direnen gelenekleri ya da mevsim döngülerini; hayatın, canlılığın ve umutların yüceltiği yıl dönümleriyle, bunların ölüm ve sona erişle birlikte anlamlandırıldığı, doğa ve mevsim odaklı kırsal ritüelleri karşılaştırmak istemiş gibidir.²²⁵ Şiirde geçen “sessiz adımlarla geçen zaman” (*tacito pede lapsa uetustas*, v. 17) ve “[çilem] daha da artıp büyüdü beklemekten” (*[aerumna] creuit et aucta mora est*, v. 25) ifadeleri ZAMAN KİŞİYE DOĞRU İLERLEYEN BİR HATTIR (IIa) çatı metaforu altında düşünülebilir. Zamanın hasat ve bağbozumlarıyla yani doğaya ve toplumsal yaşama ilişkin döngülerle ifade edilmesi hem ZAMAN DÖNGÜSELDİR (IIIc) hem de BİRBİRİNİ İZLEYEN OLAYLAR/ANLAR ZAMAN HATTI ÜZERİNDE SIRALANIR (IIIe) çatı metaforuyla ilişkilidir.

Şiirin ilk kısımda zaman (v. 1-16) her şeyi kararına getiren, alışılabilir kılan bir güç olarak betimlenmiş ama devamında (v. 17-24) şairin sürgün ıstırabı bunun istisnalarından biri olarak sunulmuştur. Sonraki kısımdaysa (v. 25-48) aksine, beklenen anın bir türlü gelmediği özlem dolu zamanın sürgünü daha da katlanılmaz kıldığı, yaşamın yenileyemediği varlıkların, başta şairin kendisi olmak üzere belki de vaktinden önce eskiyip gideceği ifade edilir. Kapanış dizelerinde (v. 49-50) şair zamana ilişkin son ümidini açıklar: Yine bir anı beklemektedir ama o an vatana dönüş değil, ölüm anıdır. Diğer yandan, özellikle *Metamorphoses* eseri sayesinde biliyoruz ki, ölüm Ovidius için sadece son değil aynı zamanda başlangıçtır. Yukarıda kısaca değindiğimiz bu Pythagorasçı yaklaşım ister Ovidius'un düşüncesini yansıtıyor ister edebi ve sanatsal bir motiften

224 Latince “kitap” anlamına gelen sözcüklerden biri olan *liber* sözcüğü birden çok papirüs tomarını (*volumen*) kaplayan görece hacimli eserlerin bölümleri için de kullanılmıştır, bu konuda genel bilgi için bkz. E. J. Kenney “Books and Readers in the Roman World,” *The Cambridge History of Classical Literature II (Latin Literature)* içinde, haz. E. J. Kenney ve W. V. Clausen (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 15-16, 30-31.

225 Latin edebiyatında zaman birimi olarak doğaya ya da toplumsal yaşama özgü unsurların kullanıldığına başka şiirlerde de şahit oluruz. Örneğin Catullus şiirlerinden birinde (95, 1-2) şöyle yazmıştır: “*Smyrna mei Cinnae nonam post denique messem / quam coeptast nonamque edita post hiemem*” (“Smyrna adlı eserini başladıktan dokuz hasat, / dokuz kış sonra yayımladı sonunda dostum Cinna”).

ibaret olsun, şairin zamanın şartlara ve deneyimleyen kişilere göre değiştiğine dikkat çektiğini söylemek isabetsiz olmaz sanırız.

Ovidius zamanın kadın ve erkek için de farklı aktığını belirtir. Erkekler için zaman gözetilmesi ve uygun anının beklenmesi gereken somut bir varlıktı. Kadınlar içinse zaman olumsuz bir değişimin gerçekleştiği süreçtir. Zamanın gelişi ne bir kavuşma getirir ne bir özlemi bitirir ne de olumlu bir şekilde sonuçlanır. O, zamanın kadınlara yalnızlık ve yaşlılık getirdiğini düşünür. Bu da zaman kavramının kadınlar açısından olumlu olmadığı anlamına gelir (*Ars. am.* III, 69-70; bkz. **Şekil 2:** IIa):

Ör. 18

tempus erit, quo tu, quae nunc excludis amantes,

frigida deserta nocte iacebis anus,

70

Öyle bir zaman olacak ki şimdi âşklarını geri çeviren sen,
yaşlı bir kadın olarak yapayalnız, buz gibi yatacağın geceleri.

Antik kültürde kadının konumu başlı başına bir araştırma konusudur ancak Ovidius'un bu dizeleriyle ilgili olarak Augustus Dönemi şiirinde zaman kavramının toplumsal cinsiyetle ve özellikle de *elegeia* şiirindeki *amator*, *puella*, *praeceptor*, *anus* gibi edebi ve kültürel figürlerle ilişkisi bağlamında Gardner'ın şu ilginç tespitine değinmek isteriz: Ona göre Augustus döneminin *elegeia* şairleri dizelerinde âşık oldukları kadınlara seslenerek onları zamanın ötesine taşıırken bir yandan da Ovidius'tan bu örnekte olduğu gibi kadınların zamana karşı nasıl yenik düştüğünü dile getirmişlerdir. Tarihçi Livius'ta gördüğümüz geleneksel anlatıya göre Roma egemenliğinin kurulmasında kilit rol oynayan güçlü kadın motifini *elegeia* şairlerinde pek görmeyiz. Nitekim bu şairlerin genel eğilimi kadını şiir yazmak için araçsallaştırmak yönündedir²²⁶ ve bu bağlamda zaman kadının doğasına düşman bir unsur olarak sunulmuştur.²²⁷

Şiirleri kavramsal metafor kuramı çerçevesinde okumanın çeviri kararlarını da etkileyebileceğini belirtmiştik. Bu etkinin somut bir örneğini burada görebiliriz. *Vezinden de anlaşıldığı gibi geceyi (nocte, v. 70) nitelemek için kullanılan "ıssız, yalnız" anlamlarındaki deserta* sıfatını, yaşlı kadın anlamına gelen *anus* sözcüğünü niteliyormuş gibi çevirdik.²²⁸ Çünkü zamanın belirli bir kesitini ifade eden gecenin (*nocte, v. 70*) herkes için değil sadece söz konusu kadın için yalnız ya da ıssız olduğu bağlamdan kolayca çıkarılabilir.

Ovidius *Amores*'te (I.13)²²⁹ zamanın başka bir kesitini temsil eden şafak tanrıçasına seslenerek, kişileştirilen dolayısıyla varlık olarak düşünülen bu zamana (Ib) önce yalvarır, ardından kızar, sonra da neredeyse söver. Zihinde oluşan metaforik eşleşmelerin güzel örneklerini barındıran bu dizeler aracılığıyla anlatıcının öznel zaman algısına ilişkin gözlemler yapabiliriz. Ovidius'un bu dizelerinde toplumsal ve öznel zaman algısı konusunda zihinde oluşan metaforik eşleşmelerin en güzel örneklerinden birini görmekteyiz.

226 *Elegeia* türündeki şiirlerde genellikle şair-âşığın (*amator*) anlatıcı konumunda olduğunu hatırlatalım.

227 Hunter H. Gardner, *Gendering Time in Augustan Love Elegy* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 183-85.

228 En genel tanımıyla mecazımürsel olarak tanımlanabilecek bu söz sanatına antik edebiyat eleştirisinde *hypallagē* denir.

229 Verger, *Carmina Amatoria*.

Ör. 19

Iam super Oceanum uenit a seniore marito

flaua pruinoso quae uehit axe diem.

1 Yaşlı mı yaşlı kocasının yanından ayrılmış, geliyor çoktan okyanusun üzerinde kırağı kaplı arabasıyla günü getiren altın saçlı tanrıça.

Ovidius burada tanrıçaya Roma mitolojisindeki adıyla Aurora olarak seslenir ve onu geleneksel ikonografiyi takip ederek dizelerden birinde kızıl elli (*purpurea* [...] *manu*, v. 10), başka birindeyse altın saçlı (*flaua*, v. 2) olarak tasvir eder. Bu renk sembolizmasının asli kaynağı gökyüzünün şafak vaktindeki görüntüsü yani bir doğa olayıdır (*uehit* [...] *diem*, v. 2). Bu dizelerde şafağın yani zamanın kişileştirilerek varlık olarak algılandığı (Ib) açıktır. “Geliyor” anlamındaki *uenit* fiili ZAMAN KİŞİYE DOĞRU İLERLEYEN BİR HATTIR (IIa) çatı metaforuna işaret eder. Ayrıca kültürel bağlamla okuduğumuzda Aurora’nın hareketini ZAMAN DÖNGÜSELDİR (IIIc) çatı metaforu altında da değerlendirebiliriz. Zira, gökyüzünde günün belirli kesitlerini yani vakitleri taşıyan tanrılar sürekli ve düzenli olarak, belirli bir sistem içinde hareket ederler.

Yunan mitolojisinde şafak tanrıçası Eos, Hyperion ile Theia’nın kızı, Helios ve Selene’nin (Ay) kardeşidir, yani gündüz, gece ve dolayısıyla zamanla ilişkili bir mitolojik semboller ağının parçasıdır. Eos, her sabah Helios yola çıkmadan önce onun gibi arabasına binerek gökyüzünü kızıla boyar, yani günün ilk ışıklarını getirir. Tanrıça ölümlü Tithonos’a âşık olur ve Zeus’tan onu ölümsüz kılmasını ister. Fakat, âşığının genç kalmasını istemeyi unuttur. Bu nedenle kocası Tithonos ölümsüzlük nimetine kavuşmuş olmasına rağmen sürekli yaşlanır ve Eos için cazibesini giderek yitirir. Anlatılarda tanrıçanın aşkı başka ölümlülerde aradığı geçer ve Ovidius da özellikle bunun üzerinde durarak âşıkları çekemeyen ve bu yüzden geceye tahammülü olmayan kıskanç bir tanrıça figürü çizmiştir.

Aurora’nın, kozmik işlevine bağlı olarak kızıl rengiyle ilişkilendirildiğine değinmiştik. Ancak Ovidius’un şiirinde anlatıcı bu durumun, sözlerinin Aurora’yı mahcup etmesinden kaynaklandığını belirtir (v. 47-48). Buradaki renk sembolizmasının, daha genel bir kültürel çerçevede zamanla ilgili olan şafak gibi bir olguyu zaman düşüncesinden uzaklaştırma amacıyla kullanıldığını görüyoruz. Bunda âşığıyla daha fazla zaman geçirebilmek için şafağın gelmesini istemeyen anlatıcının öznel duygularının belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Aurora’nın, derisi ebeveynlerinin aksine siyah olan oğlu Habeşistan Kralı Memnon ve ayrıca antik şiirde sıkça geçen pembe parmaklı, kızıl elli sanlıkları üzerinden tanımlanmış olan, ikisi de zaman ve zamanın doğal görüngüleriyle ilişkili niteliklerinin *aitiologia* sanatıyla²³⁰ farklı nedenlere bağlandığını görüyoruz (v. 33-34):

Ör. 20

inuida, quo properas? quod erat tibi filius ater,

materni fuerat pectoris ille color.

Seni kıskanç, ne bu telaş? Rengi kara bir oğlun vardı,

senin, anasının yüreğindendi karalığı.

230 Herhangi bir olgunun bilindik sebebi yerine, daha hoşya gidecek, şairane başka bir sebeple açıklanmasıdır. Divan şiirinde hüsnütalil olarak bilinen söz sanatına tekabül ettiği söylenebilir, bu son bilgi için Sayın Belkis Sağlam’a teşekkür ederiz.

Oğlu Memnon'un siyahlığı Aurora'nın geceye yakın olmasıyla değil, âşıkları kıskanan gönlü kara bir tanrıça olmasıyla;²³¹ kendisinin kızılığı da gün doğumunda gökyüzünün doğal olarak renge bürünmesiyle değil, yaşlı kocasını bırakıp, şehvetle genç âşıklarının peşinden koştuğunun yüzüne vurulması nedeniyle duyduğu utançla açıklanmıştır. Renk ve zaman metaforlarının bir arada bulunduğu bu örnekte Ovidius anlatıcısının duygu durumunu somutlaştırmak için, özü itibarıyla zamana ilişkin olan Aurora gibi bir figürün zamansal özelliklerini geçersizleştirerek adeta zamanın akışını askıya almak istemiş gibidir. Renkle zamanın buradaki ilişkisi geleneksel edebiyat eleştirisindeki *aitiologia* yerine Lakoff ile Turner'ın belirttiği "sorgulama" işleviyle de açıklanabilir.

Ayrıca, Gece'nin atların çektiği bir arabayla geliyor olması ve "yavaş koşun" anlamına gelen *lente currite* ifadesi ZAMAN KİŞİYE DOĞRU İLERLEYEN BİR HATTIR (IIa) çatı metaforunun, bağlamdan çıkan, Gece'nin düzenli olarak geri geldiği düşüncesi de ZAMAN DÖNGÜSELDİR (IIIc) çatı metaforunun geçerli olduğunu gösterir (bkz. **Ör. 21**). Şiirin kabulleniş içeren son dizesinde şair, hem serzenişine rağmen başarısız olduğunu söyler hem de zamanın değişmez döngüsüne dikkat çeker. "Yine de alışıldığından daha geç doğmadı gün" ("*nec tamen assueto tardius orta dies!*"; v. 48) ifadesinde bu döngüsellik "yine" anlamına gelen *tamen*, "alışılmış" anlamına gelen *assueto* ve "daha geç" anlamına gelen *tardius* sözcükleri vurgulamaktadır. Böylece zamanın kültürel olarak nasıl algılandığını da görürüz: Günün bölümleri her zaman, hiç gecikmeden gelir ve gider:

231 Philostratos (Maior)'un *Imagines* eserinde (I.7) Memnon'un derisinin rengiyle ilgili şöyle yazılmıştır: "Derisinin siyahı kızıyla kırıldığından Memnon'a zenci denilemezdi", edisyon: Otto Benndorf ve Karl Schenkl (Haz.), *Philostrati maioris Imagines* (Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1893). Memnon'un Habeşistan kralı olarak anılması modern kaynaklarda muhtelif biçimlerde yorumlanmışsa da bilebildiğimiz kadarıyla hiçbirinde Philostratos'un bu aktarımı Memnon'un soybilgisiyle ilişkilendirilmemiş ve bunun için ebeveynlerinin beyaz derili olması gerekçe gösterilmiştir. Oysa Şafak Tanrıçası olan annesi Eos (Aurora) Güneş ile Ay'ın kızkardeşidir, yani gün ile gece arasındadır. Hatta Eos bazı anlatılarda Gece'nin (Nyks) kızı olarak da anılır, bkz. Quintus Smyrnaeus, *Posthomerica*, 2.625–26, edisyon: Francis Vian (Haz.), *Quintus de Smyrne. La suite d'Homère. Tome I (Livres I-IV)* (Paris: Les Belles Lettres, 1963). Memnon'un ikonografisini ele alan sanat tarihçileri ve arkeologlar genellikle söz konusu figürün anlatılarda Habeşistan Kralı olarak geçiyor olmasına rağmen sanat eserlerinde, özellikle de vazo resimlerinde siyahı resmedilmediğine dikkat çekmiş –söz konusu vazo resimlerinde tüm figürler siyah olduğu için, baskı burun ve kalın dudak gibi fizyolojik özelliklerden söz edilmektedir, bkz. Claude Bérard, "The Image of the Other and the Foreign Hero," *Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art* içinde, haz. Beth Cohen (London: Brill, 2000), 396. n. 18– ve bunu Memnon'un ebeveynlerinin Afrika kökenli olmamasıyla açıklamışlardır, ör. Ruurd Binnert Halbertsma, "Framing King Memnon: Some Thoughts on a Campanian Amphora in the National Museum of Antiquities in Leiden," *BABESCH* 96 (2021): 77; Anneliese Kossatz-Deissmann, "Memnon," *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. VI.1 (Kentauroi et Kentaurides – Oiax)* içinde, haz. Fondation LIMC (Zürich: Artemis Verlag, 1992), 461; Konrad Schauenburg, "Achilleus als Barbar: ein antikes Missverständnis," *Antike und Abendland* 20, no. 1 (1974): 90; krş. Lloyd A. Thompson, *Romans and Blacks* (Norman: University of Oklahoma Press, 1989), 58-62. Buna karşın, söz konusu kahramanın siyahı olarak betimlendiği eserlerin en azından Roma döneminde bulunduğunu, bu eserleri tarif eden Philostratos gibi dönem yazarlarından dolayı olarak öğrenmekteyiz, bkz. Elizabeth McGrath, "The Black Andromeda," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 55 (1992): 2-3. Diğer yandan, Memnon'un vazo resimlerinde genellikle siyahı olarak resmedilmemiş olmasının, genellikle yapıldığı gibi ebeveynlerinden birinin Troia prensi diğerinin Yunan tanrıçası, yani ikisinin de beyaz tenli olmasıyla açıklamak, Yunan mitoslarındaki sembolik ilişkileri fazla basite indirgemek olur. Nitekim tanrı ve tanrıçaların çocukları ister ölümlülere ister başka tanrı ve tanrıçalardan olsun, ebeveynlerinin sembolik niteliklerinden belirli ölçüde pay almaktadır, bu yüzden, geceyle yakından ilişkili bir figür olan Eos'un oğlunun söz konusu mitolojik düzlemde siyahı olarak tasavvur edilmesinde hiçbir tuhafılık yoktur, krş. Bérard, "The Image of the Other," 395-99.

Ör. 21

*at, siquem manibus Cephalum complexa teneres,
clamares 'lente currite, Noctis equi!'
cur ego plectar amans, si uir tibi marcet ab annis?
num me nupsisti conciliante seni?
aspice quot somnos iuueni donarit amato
Luna, neque illius forma secunda tuae.
ipse deum genitor, ne te tam saepe uideret,
commisit noctes in sua uota duas.'
iurgia fnieram; scires audisse: rubebat,
nec tamen assueto tardius orta dies!*

Ama gönlünün çektiği o Cephalus'u sarıp sarmalamış olsan,
haykırırdın "Gece'nin atları, yavaş olun!" diye.
Âşık olarak neden ben çekeyim cezasını, yıllar belini büktüyse kocanın?
Ben mi dedim ihtiyarın biriyle evlen diye?
Bak nice uykular bahsetti genç âşığına
Luna, senden geri kalmaz o da güzellikte.
Tanrıların babası bile, seni sık görmemek uğruna,
birleştirdi iki geceyi kendi arzuları için."
Sona ermişti yakınmam. Duymuştu anlaşılan:
kızarıyordu,
gel gör ki, yine tam vaktinde doğdu gün!

Zaman Ovidius'un bu dizelerinde şafak ve gece olarak ikiye bölünmüş gibidir. Çünkü anlatıcının sevgiliyle geçirebildiği zaman dilimi gece, ayrılmak zorunda kaldığı zaman dilimiye şafak vaktidir. Güneş tanrısından yani gündün hiç bahsetmez. Bu durum, zamanı sevgiliyle olma ve ondan ayrılma biçiminde düalist ve aynı zamanda öznel biçimde algılıyor olmasından kaynaklanıyor olabilir. Şafak geç gelsin diye her yolu deneyen anlatıcı son olarak tanrıçayı âşıklar tarafından sevilmediğini belirterek yerer ve Zeus'un onu görmemek ve dolayısıyla âşığı Alkmene ile daha fazla zaman geçirebilmek için iki geceyi birleştirdiğini söyler (v. 45-6).

Ovidius'un Aurora'ya seslenişi Erken İmparatorluk Dönemi yazarlarından Statius'un (yak. MS 45-96) *Silvae* eserindeki şiirlerinden birinde (V.4)²³² uyku tanrısı Somnus'a yakarışını akla getirir. Bu nedenle Augustus Dönemi'nden bir an için uzaklaşıp Statius'un söz konusu şiirini inceleyeceğiz. Günlerdir uykusuzluk çeken anlatıcı, uyku tanrısına umutsuzca yakarmaktadır. Roma kültüründe Somnus olarak anılan uyku tanrısı ile Mors olarak anılan ölüm tanrısı ikiz kardeştir ve bunlar Yunan mitolojisindeki Hypnos ile Thanatos'a tekabül eder. Çoğunlukla kanatlı, genç birer erkek olarak tasvir edilen bu ikisinin ikiz kardeş olması uyku ile ölümün sembolik bağından kaynaklanır. Nitekim, insan bedeni her iki durumda da benzer görünür ve antik kültürde bilincin uyku sırasında da ölüm durumunda da devre dışı kaldığı kabul edilir.

Anlatıcı ne kadar uzun süredir uykusuz olduğunu, Ouranos ve Gai'a'nın kızı, Ay ile ilişkili bir tanrıça olan Phoebe'nin kendisini yedi kez gördüğünü söyleyerek ifade eder. Statius yine zamanın döngüsellliğini öne çıkarmak için, sabah ve akşam yıldızını temsil eden, Yunanistan'daki Oeta Dağları'nı ve Kıbrıs'taki Paphos kentini anar (v. 7-10). Venus'un farklı zamanlardaki belirliğini ifade eden sabah yıldızının ve akşam yıldızının yanı sıra burada kocasının adıyla Tithonia olarak anılan şafak tanrıçası Aurora'nın ve Ay'ın döngüsel hareketleri, "geri dönmek" anlamına gelen *redire*, "yeniden ziyaret etmek" anlamına gelen *revisere* fiilleri ve "aynı sayıda" anlamına gelen *totidem* zarfıyla vurgulanmıştır (v. 7-8). "Umursamadan geçip gitmek" anlamında kullanılan *praeterire* fiili ve "bir o kadar kez" anlamındaki *totiens* zarfı da (v. 9-10) aynı işlevdedir. Dolayısıyla

232 Edisyon: Aldus Marastoni (Haz.), *P. Papini Stati Silvae* (Leipzig: B. G. Teubner, 1970).

bu örnekte ZAMAN KİŞİYE DOĞRU İLERLEYEN BİR HATTIR (IIa) ve ZAMAN DÖNGÜSELDİR (IIIc) çatı metaforları geçerlidir:

Ör. 22

*septima iam rediens Phoebe mihi respicit
aegras*

*stare genas; totidem Oetaeae Paphiaequ
revisunt*

lampades et totiens nostros Tithonia questus

praerit et gelido spargit miserata flagello.

Şimdi geri dönen Phoebe yedinci kez seyrediyor

yorgun göz kapaklarımın direnişini. Oeta ile
Paphos'un ışıkları

bir o kadar ziyaret etti ve Tithonia sızlanışımı o
kadar kez

geçip gitti umursamadan ama sonunda acıyıp
buz gibi çiyinden serpti.

Stattius şiirin devamında (v. 14-19) gece için fiziksel nitelik belirten “uzun” (*longa*, v. 14) sıfatını kullanmıştır, bu da zamanın bir varlık olarak düşünüldüğünü gösterir (Ib):

Ör. 23

at nunc heu! si aliquis longa sub nocte puellae

brachia nexa tenens ultro te, Somne, repellit,

inde veni; nec te totas infundere pennas

luminibus compello meis - hoc turba precetur

laetior; extremo me tange cacumine virgae,

sufficit, aut leviter suspensio poplite transi.

Ey Uyku, uzun gece boyunca sevgilisinin

kenetlenmiş kollarını tutan biri kovarsa seni
bile isteye,

bana gel oradan. Kanadındaki tüyleri
tümüyle gözlerime ser de demiyorum.

Daha şanslı bir kalabalık diler onu; yeter bana,
asanın ucuyla şöyle bir dokun ya da yanımdan
parmak ucunda geç.

Ovidius'un incelediğimiz son şiiriyle bu şiiri öznel zaman algısı bakımından karşılaştıracak olursak; Ovidius'un anlatıcısı, Aurora'ya gelmemesi için yakarır, çünkü sevgiliyle olabilmek için ihtiyaç duyduğu zaman, olabildiğince uzun bir gecedir. Stattius'unki ise uyumak için Somnus'a seslenir ve uykuya dalabileceği uzun bir gece diler. Bu anlatıcılardan ilki zamanla ilgili tanrılardan birinin (Aurora) gelmemesi için uğraşırken, diğeri gece vaktiyle özdeşleşmiş olan bir tanrının (Somnus) gelişini gözler (IIa).

Bu tanrısal figürlerin bazı özellikleri metaforlar açısından oldukça dikkat çekicidir. Aurora zamanın kesitlerini simgeleyen pek çok tanrı ve tanrıça gibi ya kanatlı ya da arabalı olarak resmedilmiştir. Somnus'un ve kardeşi Mors yani Ölüm'ün de kanatlı betimlenmiş olması şaşırtıcı değildir. Nitekim antik kültürde her iki unsur da hızı temsil eder ve zamanla ilişkilidir. Zamanın sınırlarını belirleyen bu tanrı ve tanrıçaların hareketlerinin geç ya da erken olmaması gerekir.

Diğer yandan bazı eylem ve kavramların ayırt edici doğası zamanla doğrudan ilişkilidir ve antik mitolojide bunların bir kısmı yine kanat imgesiyle ilişkilidir. Örneğin tanrıların habercisi Iris ile Hermes'i ve ikincisinin Roma kültüründeki karşılığı olan Mercurius'u düşünecek olursak, haber verme eylemi bağlamında hıza daha doğrusu zamana bağlı olma, haber kavramının ayırt edici özelliği durumundadır çünkü zamandan bağımsız olan haber, bilgi kavramından farksız

olacaktır. Arabaysa eski Akdeniz toplumlarında savaştan, sportif mücadeleye kadar hızın ve zamanla sınırlı eylemin asli sembollerinden biridir.

Stadius'un uykuyla ilgili bu şiirine değindikten sonra şimdi tekrar Augustus Dönemi'ne dönüp, Tibullus'taki (yak. MÖ 55–19) zaman metaforlarına bakacağız. Daha önce incelediğimiz *elegeia* şairlerinde bulunan bir özellik Tibullus'ta da vardır. Bu şiirlerde belirgin ortak özellikleriyle betimlenen âşıklar için zaman genellikle düşman sayılır. Çünkü hem sınırlı olduğundan ayrılıkla özdeşleştirilir hem de fiziksel güzelliğin yitirilmesini akla getirir. Bu bağlamda zaman yaşlanmak, yaşlanmak da fiziksel cazibenin yitirilmesi demektir. Dolayısıyla zamanın geçişi âşıklar için her anlamda hüznün kaynağıdır.

Musurillo'ya göre “yeryüzünde geçirdiğimiz kısa sürenin acısını ve güzelliğini tasvir etmede çok az şair Tibullus kadar başarılı olmuştur.”²³³ Tibullus zaman kavramına şiirsel bir araç olarak yaklaşır yani zaman şiirin duygusal yönünü arttıran öznel bir deneyim konumundadır. Gerçek âşık için ne geçmiş ne de gelecek vardır, değerli olan yalnızca şimdidir.²³⁴ Bu düşünce, Augustinus'un yukarıda bahsettiğimiz zaman yaklaşımını hatırlatıyorsa da Tibullus söz konusu kavrama ayrı bir perspektiften bakmış gibidir. Şair geçmişe pek değinmez, gelecekse ona göre yaşlılık ve nihayetinde ölüm anlamına gelir.

Tibullus'tan örnek olarak seçtiğimiz, anlatıcının maşuğu Marathus'a seslendiği şiirlerden (I.4, 8 ve 9) ilkinde (I.4, 27-30)²³⁵ zaman hızla akmaktadır ve bu akış engellenemez yani aşkı tatmak için sınırlı bir zaman vardır.²³⁶ Çünkü gün (*dies*, v. 28) “âtlı” (*segnis*, v. 28) değildir. Zamanın hızlı akışını açıklamak için yeryüzündeki değişimlerden de örnekler verilmiştir. Şair böylece zamanı daha somut biçimde tasvir etmekle kalmaz, alıp götürdüklerine de dikkat çekmiş olur. Nitekim, zaman insanlardan olduğu gibi doğadan da canlılığını ve güzelliğini alır (v. 29-30):

Ör. 24

*At si tardueris, errabis: transilit aetas,
quam cito! non segnis stat remeatque dies.
Quam cito purpureos deperdit terra colores,
Quam cito formosas populus alta comas!*

Ama oyalanırsan kaybolursun: geçip gider
gençlik
ne de hızlı! Âtlı durmaz gün, geri de gelmez;
ne de hızlı yitirir toprak parlak renklerini,
ne de hızlı, boylu kavak güzel perçemlerini!

³⁰

Burada vurgulanan başka bir nokta “Âtlı durmaz gün, geri de gelmez” (“*non segnis stat remeatque dies*”, v. 28) dizesinde ifade edildiği gibi günün geri gelmediği yani döngüsel olmadığıdır. Daha önce gece, şafak gibi zaman kesitlerinde gördüğümüz bu özellik, günün zamanı ifade eden genel anlamı için geçerli değildir. Nitekim ortak özellikleri ölümsüzlük olan tanrı veya tanrıçalarla özdeşleştirilmiş olmaları o zaman kesitlerinin döngüsellikle de ilişkili olmalıdır. Diğer yandan

233 Herbert Musurillo, “The Theme of Time as a Poetic Device in the Elegies of Tibullus,” *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 98 (1967): 268.

234 Musurillo, 255.

235 Edisyon: Georg Luck (Haz.), *Tibullus. Carmina* (Stuttgart: B. G. Teubner, 1988).

236 Michael C. J. Putnam, *Tibullus. A Commentary* (Norman: University of Oklahoma Press, 1973), 215.

burada gün kişileştirildiyse, insanla ilgili olguları daha fazla çağrıştırdığı söylenebilecek “atıl, uyuşuk” anlamındaki *segnis* sıfatı ve “geri gelmek” anlamındaki *remearare* fiili dikkate alınarak tanı değil insan olarak düşünüldüğü ve sonsuz değil insan ömrü gibi sınırlı bir zamanı temsil ettiği söylenebilir.

Söz konusu şiirlerden ikincisinde (I.8) “aşk öğretmeni” (*praeceptor amoris*) Tibullus makyaj, saç stili gibi konularda tavsiyelerde bulunduktan sonra, anlatıcısını geri çeviren Marathus’a şairinin önemini ve zamanın geçiciliğini hatırlatır. Şair bunu yaparken yine doğadan örnek verir ve gençliğin güzelliğini “çiçek açmak” (*floret* [...] *aestas*, v. 46) fiiliyle ifade eder. Şiirin aşağıdaki dizelerinde (v. 46-47) zaman “yavaş ayaklı” (*tardo* [...] *pede*, v. 48) olmadığı söylenerek kişileştirilmiştir yani bir varlık olarak tanımlanmıştır. Aynı dizede yer alan “geçip gitmek” anlamındaki *labitur* fiiliyle birlikte düşünüldüğünde ZAMAN KİŞİYE DOĞRU İLERLEYEN BİR HATTIR (IIa) çatı metaforunun geçerli olduğu görülür:

Ör. 25

*At tu, dum primi floret tibi temporis aetas,
utere: non tardo labitur illa pede.*

Ama sen, gençlik çağın çiçek açarken,
kaçırma fırsatı: yavaş adımla olmaz zamanın geçip
gidişi.

Son örneğimiz yine Tibullus’tan, âşık ve askerın kıyaslandığı bir şiirdendir (I.1). Aşk, savaş ve kır yaşamı temalarının öne çıktığı bu şiirden aşağıya alıntıladığımız bölüm (Ör. 26) şairin zaman ve ölüm ilişkisini en açık biçimde ifade ettiği dizeleri kabul edilir. Zaman kişileştirilmiş, karanlık ile ölüm arasındaki ilişki çarpıcı biçimde ortaya konulmuştur. Statius’un *Somnus* şiirinden söz ederken belirttiğimiz gibi Mors, ölüm kavramının kişileştirildiği bir tanrıdır ve burada “baş karalarla örtülü” (*tenebris* [...] *adoperta caput*, v. 70) olarak tanımlanmıştır. Başka birçok kültürde olduğu gibi Antik Yunan ve Roma kültüründe de ölümün kendisi ve ölümler diyarı genelde karanlık olarak tasvir edilir. Tibullus bu bölümde kader tanrıçalarıyla (*fata*²³⁷, v. 69) başlatıp, Ölüm (Mors, v. 70) ile devam ettirdiği kişileştirmeyi yaşlılık kavramında da sürdürmüş gibidir. Nitekim iradi eylemleri düşünerek “iş görmez çağ” anlamına gelen *iners aetas* tamlamasını ve “sinsi sinsi yaklaşmak” anlamındaki *subrepet* fiilini kullanmıştır (v. 71), bu da ZAMAN KİŞİYE DOĞRU İLERLEYEN BİR HATTIR (IIa) çatı metaforunun geçerli olduğunu gösterir. Zamanın geçişi beraberinde yaşlılığı, yaşlılık ise ölümü getirecektir (I.1, 69-72):

237 Buradaki çoğul *fata* isminin baş harfinin küçük yazılması, kullandığımız edisyonun editörünün tercihi olup, sözcüğün özellikle, Yunan kültürünün etkisiyle yaygınlaşan bu çoğul kullanımı insanların doğum, yaşam ve ölümünü tayin eden üç kız kardeş imgesini (toplucu *Parcae* olarak da anılan Nona, Decuma, Morta) hemen her durumda içermektedir, bkz. Oskar Hey, *Thesaurus Linguae Latinae. Vol. VI. Pars prior. Fasc. II (familia – fenestra)*, (Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1915), 358-59, “fatum” maddesi altında.

Ör. 26

Interea, dum fata sinunt, iungamus amores:
Iam veniet tenebris Mors adoperta caput,
Iam subrepet iners aetas, nec amare decebit,
Dicere nec cano blanditias capite.

Bu arada, tadını çıkaralım aşkın, izin verirken
 kader tanrıçaları:

⁷⁰ Ne zaman ki gelecek başı karalarla örtülü Ölüm,
 ne zaman ki sinsi sinsi yaklaşacak iş görmez
 çağımız, ne sevmek yaratacak,
 ne de beyazlamış saçlarla kur yapmak.

Sonuç

Başka alanlarda ve diğer filolojilerde nice araştırmanın kuramsal çerçevesini oluşturarak pek çok yayının doğmasını sağlayan kavramsal metafor yaklaşımının klasik filoloji alanına yeni yeni girmeye başladığını belirtmiştik. Bunda disiplinler arası bir gerilimin de payı olabilir. Nitekim söz konusu kuramın, kendisini adeta karşı kutbuna konumlandığı retorik odaklı metafor yaklaşımı, Aristoteles'in *Poetica* ve *Rhetorica*'sı gibi klasik filolojinin önemli araştırma nesnelere arasında yer alan bazı kurucu metinlere dayanmaktadır.

Oysa metaforun retoriğe özgü olduğu varsayımının sorgulanması, bizce ne filolojinin daha geleneksel okumalarını ve metafor çözümlemelerini tümünden geçersiz kılar ne de Aristoteles ve takipçilerinin metafor araştırmaları tarihindeki önemini azaltır. Metafor araştırmalarıyla ilgili bu gerilim hattının edebiyat ve özellikle de şiir boyutunu, çeşitli alanlarda 16. yüzyıldan itibaren yaşanan antikler ve modernler çekişmesinin çağımızdaki bir örneği olarak yorumlamak da pek isabetli olmayabilir. Nitekim söz konusu gerilim başka alanlardaki, örneğin bilim ve tıp alanındaki tarihsel gerilimlerden farklıdır. Çünkü normatif yaklaşımların, araştırma nesnesinin doğasını yok saymadan fazla derinleşemeyeceği bir konu olan şiir incelenmektedir ve şiirdeki başka ifade, temsil ve anlatı katmanlarıyla yakından ilişkili olan metaforu izole ederek olabildiğince nesnel biçimde gözleme çabası edebiyat araştırmaları alanında genel olarak çekinceyle karşılanmaya devam etmektedir. Modern tıbbın geçmişteki bazı tedavi yöntemlerini bütünüyle geride bıraktığı gibi modern edebiyat araştırmalarında da geleneksel metafor yaklaşımının yerini kavramsal metafor ya da başka bir model alacaksa, bunun henüz tam anlamıyla gerçekleşmediğini belirtmek ihtiyatlı olur.

Buna karşın, bu çalışmada Latin şiirinden seçtiğimiz zaman metaforu örnekleri üzerinden de ortaya koymaya çalıştığımız gibi, biz söz konusu kuramın eleştirel açılımlarla genişlemiş hâlinin antik şiirdeki metaforların çok yönlü olarak okunmasına önemli katkı sağlayabildiği kanısındayız. Şiir çözümlemesi veri toplamaktan ibaret olmayıp aynı zamanda bir sanatsal deneyim anıdır. Dolayısıyla metaforlar da dâhil olmak üzere şiiri oluşturan unsurları tespit etmenin şiiri kavramak anlamına gelmeyeceği, hiçbir şiirin bu şekilde sabitlenebilecek bir anlam içeriğine ya da biçimsel unsurlar örüntüsüne indirgenemeyeceği dikkate alınmalıdır. Diğer yandan, çözümleme yönteminin araştırma nesnesine uygunluğunu önemsemekle birlikte şiirin, içi açılıp incelendiğinde bilgi veren ama buna karşılık canlılığını yitiren bir laboratuvar canlısına benzetildiği bakış açısını hem sanat ve edebiyat hem de bunları araştıran disiplinler açısından aşırı indirgeyici buluyoruz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

- Akalın, Şükrü Hâlık, Recep Toparlı, Mustafa Argunşah, Nurettin Demir ve Nevzat Gözaydın, *Türkçe Sözlük*. 11. bs. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Aksan, Mustafa. "Metaphors of Anger: An Outline of a Cultural Model." *Dil ve Edebiyat Dergisi* 3, no. 1 (2006): 31-67.
- Allan, Arlene. "Situational Aesthetics: The Deification of Kairos, Son of Hermes." *Personification in the Greek World. From Antiquity to Byzantium* içinde, hazırlayan Emma Stafford ve Judith Herrin, 123-34. London: Routledge, 2017.
- Alton, E. H., D. E. W. Wormell ve E. Courtney (Haz.). *P. Ovidi Nasonis Fastorum libri sex*. Monachii: In Aedibus K. G. Saur, 2005.
- Assmann, Jan. "Ouroboros. The Ancient Egyptian Myth of the Journey of the Sun." *Aegyptiaca* 4 (2019): 19-32.
- Aubreton, Robert ve Félix Buffière (Haz.). *Anthologie grecque. Deuxième partie, Anthologie de Planude : Tome XIII*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Azılı, Kenan ve Aziz Tolga Koç. "Kavramsal Metafor Örneği Olarak AGIR ve Eski Türkçede Bir Kavramla Harita Denemesi." *Türkbilig* 41 (2021): 55-70.
- Bailey, D. R. Shackleton (Haz.). *Cicero's Letters to Atticus. Vol. III (51-50 B.C.), 94-132: Books V-VII*. 9. Cambridge University Press: Cambridge, 1968.
- . (Haz.). *Marcus Valerius Martialis. Epigrammata*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1990.
- . (Haz.). *Quintus Horatius Flaccus. Opera*. Stuttgart: Teubner, 1995.
- Baldick, Chris. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Barcelona, Antonia ve Francisco J. Ruiz de Mendoza Ibáñez (Haz.). *Bibliography of Metaphor and Metonymy (MetBib)*. John Benjamins, t.y., erişim 28/02/2023, <https://benjamins.com/online/met>.
- Behramoğlu, Ataol (Haz.). *Son Yüzyıl Büyük Türk Şiiri Antolojisi. Modern Şiirimizin İki Yüzyılı. Birinci Cilt (19. Yüzyıl Sonlarından 1950'lere)*. 6. bs. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- Benndorf, Otto ve Karl Schenkl (Haz.). *Philostrati maioris Imagines*. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1893.
- Bérard, Claude. "The Image of the Other and the Foreign Hero." *Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art* içinde, hazırlayan Beth Cohen, 390-412. London: Brill, 2000.
- Bettini, Maurizio. *Anthropology and Roman Culture. Kinship, Time, Images of the Soul*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1991.
- Biebuyck, Benjamin ve Gunther Martens. "Literary Metaphors between Cognition and Narration. The Sandman Revisited." *Beyond Cognitive Metaphor Theory. Perspectives on Literary Metaphor* içinde, hazırlayan Monika Fludernik, 58-76. New York: Routledge, 2011.
- Blase, Heinrich. "Tempora und Modi." *Historische Grammatik der lateinischen Sprache. 3.1* içinde, hazırlayan Gustav Landgraf, 99-288. Leipzig: B.G. Teubner, 1903.
- Bode, Georgius Henricus (Haz.). *Scriptores rerum mythicarum Latini tres. Volumen prius*. Celle: Schulze, 1834.

- Boroditsky, Lera. "Metaphoric structuring: Understanding Time through Spatial Metaphors." *Cognition* 75, no. 1 (2000): 1-28.
- Boroditsky, Lera ve Michael Ramscar. "The Roles of Body and Mind in Abstract Thought." *Psychological Science* 13, no. 2 (2002): 185-89.
- Bowman, Alan K. ve J. David Thomas. "New Writing-Tablets from Vindolanda." *Britannia* 27 (1996): 299-328.
- Bömer, Franz. "Der Klassiker Ovid. Bemerkungen zu CE 1109." *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 30 (1982): 275-81.
- . *P. Ovidius Naso, Metamorphosen. Kommentar. Buch XIV-XV*. Heidelberg: Winter, 1986.
- Burnet, Ioannes (Haz.). *Platonis opera*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1905-1913.
- Cairns, Douglas. "Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato." *Etudes Platoniciennes* 11 (2014), erişim 01.04.2023, <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/566>.
- Cánovas, Cristóbal Pagán ve Ursina Teuscher. "Much more than money: Conceptual integration and the materialization of time in Michael Endes Momo and the social sciences." *Pragmatics & Cognition* 20, no. 3 (2012): 546-69.
- Charlet, Jean-Louis (Haz.). *Claudian. Oeuvres. Tome III, Poèmes politiques (399-404)*. Paris: Les Belles Lettres, 2017.
- Citroni, Mario. "Marziale e la Letteratura per i Saturnali (poetica dell'intrattenimento e cronologia della pubblicazione dei libri)." *Illinois Classical Studies* 14, no. 1/2 (1989): 201-26.
- Clark, Albert Curtis (Haz.). *M. Tulli Ciceronis: Orationes, Vol. 2: Pro Milone; Pro Marcello; Pro Ligario; Pro Rege Deiotaro; Philippicae I-XIV*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1918.
- Clark, Herbert H. "Space, Time, Semantics, and the Child." *Cognitive Development and Acquisition of Language* içinde, hazırlayan Timothy E. Moore, 27-63. New York: Academic Press, 1973.
- Colson, F. H. (Haz.). *Cicero. Pro Milone with Asconius' Commentary*. London: Bristol Classical Press, 1980.
- Conte, Gian Biagio (Haz.). *P. Vergilius Maro. Aeneis*. Berolini: Walter De Gruyter, 2009.
- Coombe, Clare. *Claudian the Poet*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Cooney, John D. "Siren and Ba, Birds of a Feather." *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 55, no. 8 (1968): 262-71.
- Courtney, Edward. *Musa Lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Cugusi, Paolo. "L'epistola ciceroniana: strumento di comunicazione quotidiana e modello letterario." *Ciceroniana: Rivista di studi ciceroniani* 10 (1998): 163-90.
- . "Carmina Latina Epigraphica e Ovidio : trasfusione di codici e rapporto tra corpus ovidiano e tradizione epigrafica." *Paideia* LXXII (2017): 73-126.
- de Saussure, Ferdinand, Charles Bailly, Albert Sécheyaye, Albert Riedlinger ve Louis-Jean Calvet. *Cours de linguistique générale*. Hazırlayan Tullio de Mauro. Paris: Payot, 1972.
- Deignan, Alice. *Metaphor and Corpus Linguistics*. Amsterdam: John Benjamins, 2005.
- Deonna, W. "Ouroboros." *Artibus Asiae* 15, no. 1/2 (1952): 163-70.
- . "La descendance du Saturne à l'Ouroboros de Martianus Capella." *Symbolae Osloenses* 31, no. 1 (1955): 170-89.
- Deufert, Marcus (Haz.). *Titus Lucretius Carus. De rerum natura libri VI*. Berlin: De Gruyter, 2019.
- Devereaux, Jennifer. "The Body-as-metaphor in Latin Literature." *The Routledge Handbook of Classics and Cognitive Theory* içinde, hazırlayan Peter Meineck, William Michael Short ve Jennifer Devereaux, 169-88. London & New York: Routledge, 2019.
- Devine, A. M. ve Laurence D. Stephens. *Semantics for Latin. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Dohrn-van Rossum, Gerhard. "Clocks, II. Classical Antiquity." *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World. Antiquity. Volume 3 (CAT-CYP)* içinde, hazırlayan Hubert Cancik, Helmuth Schneider ve Christine F. Salazar, 460-64. Leiden: Brill, 2003.
- Duke, E. A., W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson ve J. C. G. Strachan (Haz.). *Platonis Opera. Vol. 1: Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus Sophista, Politicus*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Eco, Umberto. *Semiotics and the Philosophy of Language*. London: Palgrave Macmillan, 1984.
- Elias, Norbert. *Time: An Essay*. Blackwell, 1992.
- Evans, Vyvyan. *The Structure of Time: Language, Meaning and Temporal Cognition*. Amsterdam: John Benjamins, 2004.
- Faral, Edmond (Haz.). *Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècles : recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen âge*. Paris: Champion, 1923.
- Fauconnier, Gilles ve Mark Turner. "Conceptual Blending, Form and Meaning." *Recherches en Communication* 19 (2003): 57-86.
- Fedriani, Chiara. "Ontological and Orientational Metaphors in Latin. Evidence from the Semantics of Feeling and Emotions." *Embodiment in Latin Semantics* içinde, hazırlayan William Michael Short, 115-39. Amsterdam: John Benjamins, 2016.
- Flaherty, Michael G. *A Watched Pot. How We Experience Time*. New York: New York University Press, 1999.
- Fludernik, Monika (Haz.), *Beyond Cognitive Metaphor Theory. Perspectives on Literary Metaphor*. New York: Routledge, 2011.
- Forcellini, Egidio, *Lexicon totius latinitatis. Tom. IV (R-Z)*. 4. ed. Bologna: Arnaldus Forni, 1965.
- Forceville, Charles. *Pictorial Metaphor in Advertising*. London: Routledge, 1996.
- . "Non-verbal and Multimodal Metaphor in a Cognitivist Framework. Agendas for Research." *Cognitive Linguistics: Current Applications and Future Perspectives* içinde, hazırlayan Gitte Kristiansen, Michel Achard, René Dirven ve Francisco J. Ruiz de Mendoza Ibáñez, 379-402. Berlin: De Gruyter, 2006.
- Foucher, Louis. "Aïón, le Temps absolu." *Latomus* 55, no. 1 (1996): 5-30.
- Freeman, Margaret H. "The Role of Metaphor in Poetic Iconicity." *Beyond Cognitive Metaphor Theory. Perspectives on Literary Metaphor* içinde, hazırlayan Monika Fludernik, 158-75. New York: Routledge, 2011.
- . *The Poem as Icon. A Study of Aesthetic Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Galinier, Jacques, Aurore Monod Becquelin, Guy Bordin, Laurent Fontaine, Francine Fourmaux, Juliette Rouillet Ponce, Piero Salzarulo vd. "Anthropology of the Night: Cross-disciplinary Investigations." *Current Anthropology* 51, no. 6 (2010): 819-47.
- Gandiglio, Adolfo. *Sintassi latina. Volume secondo*. 3. ed. Hazırlayan Giovanni Battista Pighi. Bologna: Zanichelli, 1969.
- Gardner, Hunter H. *Gendering Time in Augustan Love Elegy*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Gibbs, Raymond. "Psycholinguistic studies on the conceptual basis of idiomaticity." *Cognitive Linguistics* 1, no. 4 (1990): 417-52.
- . "Metaphor: Psychological Aspects." *Encyclopedia of Language and Linguistics. Volume 8* içinde, hazırlayan Keith Brown, 43-50. Oxford: Elsevier, 2006.
- . *Metaphor Wars. Conceptual Metaphors in Human Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Gibbs, Raymond ve Carina Rasse. "Embodiment in the diversity of literary experience: A reply to Wolfgang Teubert (2021)." *Journal of Literary Semantics* 51, no. 1 (2022): 55-66.
- Goold, G. P. "Amatoria Critica." *Harvard Studies in Classical Philology* 69 (1965): 1-107.

- . (Haz.). *Propertius. Elegies*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Gornall, J. F. G. “Horace, ‘Odes’ III. 19. Does It Contain ‘A Gap in Time’?”. *Greece & Rome* 18, no. 2 (1971): 188-90.
- Grady, Joseph. “Metaphor.” *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics* içinde, hazırlayan Dirk Geeraerts ve Hubert Cuyckens, 188-213. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Grady, Joseph, Todd Oakley ve Seana Coulson. “Blending and Metaphor.” *Metaphor in Cognitive Linguistics* içinde, hazırlayan Raymond W. Gibbs ve Gerard J. Steen, 101-24. Amsterdam: John Benjamins, 1999.
- Grant, W. Leonard. “Cicero, Pro Milone, 98.” *Classical Review* I, N.S., no. 1 (1951): 9.
- Green, R. P. H. (Haz.), *The Works of Ausonius*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Günay, Elif Buse Güven. “Phaedrus’un Şiirlerinin Kavramsal Metafor Perspektifinden Çözümleşi.” Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2023.
- Halbertsma, Ruurd Binnert. “Framing King Memnon: Some Thoughts on a Campanian Amphora in the National Museum of Antiquities in Leiden.” *BABESCH* 96 (2021): 71-82.
- Hall, John B. (Haz.). *Claudii Claudiani carmina*. Leipzig: B. G. Teubner, 1985.
- . (Haz.). *P. Ovidi Nasonis Tristia*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1995.
- Hausheer, Herman. “St. Augustine’s Conception of Time.” *The Philosophical Review* 46, no. 5 (1937): 503-12.
- Hey, Oskar, *Thesaurus Linguae Latinae. Vol. VI. Pars prior. Fasc. II (familia – fenestra)*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1915.
- Hoopes, James (Haz.). *Peirce on Signs. Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1991.
- Hornblower, Simon, Antony Spawforth ve Esther Eidinow (Haz.). *Oxford Classical Dictionary*. 4th ed., Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Howe, Bonnie G. *Because You Bear This Name: Conceptual Metaphor and the Moral Meaning of 1 Peter*. Boston: Brill, 2006.
- Innes, Doreen C. “Metaphor, Simile, and Allegory as Ornaments of Style.” *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions* içinde, hazırlayan George R. Boys-Stones, 7-27. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Jackendoff, Ray ve David Aaron. “Review: More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor.” *Language* 67, no. 2 (1991): 320-38.
- Johnson, Mark. “Introduction: Metaphor in the Philosophical Tradition.” *Philosophical Perspectives on Metaphor* içinde, hazırlayan Mark Johnson, 3-47. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- . *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Jones, William. *Poems consisting chiefly of translations from the Asiatick languages: To which are added two essays, I. On the poetry of the Eastern nations. II. On the arts, commonly called imitative*. Oxford: Clarendon Press, 1772.
- Kassel, Rudolf (Haz.). *Aristotelis De arte poetica liber*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1965.
- . (Haz.). *Aristotelis Ars rhetorica*. Berolini: Apud Walter De Gruyter et Socios, 1976.
- Kay, Nigel M. (Haz.). *Ausonius. Epigrams. Text with Introduction and Commentary*. London: Duckworth, 2001.
- Kempf, Johann Georg, *Thesaurus Linguae Latinae. Vol. I. Fasc. IV (adiuvo – Aegyptus)*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1902.
- Kenney, E. J. “Books and Readers in the Roman World.” *The Cambridge History of Classical Literature II (Latin Literature)* içinde, hazırlayan E. J. Kenney ve W. V. Clausen, 3-32. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

- Keulen, Atze J. (Haz.). *L. Annaeus Seneca. Troades. Introduction, Text and Commentary*. Leiden: Brill, 2001.
- Kossatz-Deissmann, Anneliese. "Memnon." *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. VI.1 (Kentauroi et Kentaurides – Oiax)* içinde, hazırlayan Fondation LIMC, 448-61. Zürich: Artemis Verlag, 1992.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor. A Practical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . *Metaphor in Culture. Universality and Variation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- . *Metaphor. A Practical Introduction*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . *Where Metaphors Come From. Reconsidering Context in Metaphor*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- . "Levels of Metaphor." *Cognitive Linguistics* 28, no. 2 (2017): 321-47.
- Kumaniecki, Kazimierz (Haz.). *Ciceronis, M. Tulli, scripta quae manserunt omnia: Fasc. 3. De Oratore*. Stutgardia: In Aedibus B.G. Teubneri, 1995.
- Lakoff, George. "Image Metaphors." *Metaphor and Symbolic Activity* 2, no. 3 (1987): 219-22.
- . *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Lakoff, George ve Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- . *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Lakoff, George ve Mark Turner. *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Landels, John G. "Water-clocks and Time Measurement in Classical Antiquity." *Endeavour* 3, no. 1 (1979): 32-37.
- Le Goff, Jacques. "Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand." *Annales* 15, no. 3 (1960): 417-33.
- Lindsay, W. M. (Haz.). *T. Macci Plauti Comoediae. Tomus II*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1905.
- Luck, Georg (Haz.). *Tibullus. Carmina*. Stuttgart: B. G. Teubner, 1988.
- Lülecı, Murat. "Bir Gül ile Üç Bülbül: Açılanmış Şiirsel Metaforlar ve Modern Türk Şiirinde Gül Metaforuna Bilişel Bir Yaklaşım." *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 33, no. 2 (2016): 179-98.
- . *Gülü'n Tam Ortası. Bilişel Yazınbilim ve İkinci Yeni'nin Bilişel Temelleri. Araştırma - İnceleme*. Ankara: Grafiker, 2019.
- Maltby, Robert. *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*. Liverpool: Francis Cairns, 1991.
- Marastoni, Aldus (Haz.). *P. Papini Stati Silvae*. Leipzig: B. G. Teubner, 1970.
- Martin, Richard P. "Against Ornament. O. M. Freidenberg's Concept of Metaphor in Ancient and Modern Contexts." *Persistent Forms. Explorations in Historical Poetics* içinde, hazırlayan Ilya Kliger ve Boris Maslov, 274-313. New York: Fordham University Press, 2016.
- Marx, Friedrich ve Winfried Trillitzsch (Haz.). *Incerti auctoris De ratione dicendi ad C. Herennium*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1964.
- McCall, Marsh H. *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- McGrath, Elizabeth. "The Black Andromeda." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 55 (1992): 1-18.
- McKeown, James. *Ovid: Amores. Volume II. A Commentary on Book One*. Liverpool: Francis Cairns, 1987.
- Montanari, Franco, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Hazırlayan Madeleine Goh, Chad Schroeder, Gregory Nagy, Leonard Muellner ve Rachel Barritt-Costa. Leiden: Brill, 2015.
- Monti, Enrico. "Translating The Metaphors We Live By." *European Journal of English Studies* 13, no. 2 (2009): 207-21.

- Mueller, C. F. W. (Haz.). *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Partis IV. Vol. I (Academica, de finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes)*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1904.
- Musurillo, Herbert. "The Theme of Time as a Poetic Device in the Elegies of Tibullus." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 98 (1967): 253-68.
- Mynors, R. A. B. (Haz.). *C. Valerii Catulli carmina*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1958.
- Nisbet, R. G. M. ve Margaret Hubbard. *A Commentary on Horace: Odes, Book 1*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Nock, Arthur Darby. "A Vision of Mandulis Aion." *The Harvard Theological Review* 27, no. 1 (1934): 53-104.
- Nováková, Julie. *Umbra. Ein Beitrag zur dichterischen Semantik*. Berlin: Akademie Verlag, 1964.
- Novokhatko, Anna. "The Use of the Term 'Metaphor' in Latin Linguistic Discourse before Quintilian." *Latinitatis Rationes. Descriptive and Historical Accounts for the Latin Language* içinde, hazırlayan Paolo Poccetti, 395-409. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Nutting, H. C. "The Imperfect Indicative as a Praeteritum ex Futuro." *The American Journal of Philology* 43, no. 4 (1922): 359-59.
- Onians, Richard Broxton. *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ornstein, Robert E. *On the Experience of Time*. Harmondsworth: Penguin, 1969.
- Ördem, Eser. "Türkiye Türkçesinde Zaman Metaforları: Bilişsel Dil Bilimsel Bir Yaklaşım." *Dil Araştırmaları* 14 (2014): 119-36.
- Öyken, Ekin. "Ölçünün Latin Şiiri Çözümlemelerindeki Önemi ve Öğretim Yöntemi Üzerine." *Sophon: Güler Çelgin'e Armağan Yazılar* içinde, hazırlayan Filiz Cluzeau, Özge Acar, Nilay Ediz Okur ve Vicdan Taşçı. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2023, s. 327-373, (basım aşamasında).
- Pantelia, Maria C. (Haz.). *Thesaurus Linguae Graecae Digital Library*. University of California, Irvine, t.y., erişim 22/02/2023, <http://www.tlg.uci.edu>.
- Peirce, Charles Santiago Sanders. "Prolegomena to an Apology for Pragmatism." *The Monist* 16, no. 4 (1906): 492-546.
- Pender, E. E. "Plato on Metaphors and Models." *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions* içinde, hazırlayan G. R. Boys-Stones, 55-81. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Pinkster, Harm. *The Oxford Latin Syntax. Volume I: The Simple Clause*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Pollio, Howard R., Jack M. Barlow, Harold J. Fine ve Marilyn R. Pollio. *Psychology and the Poetics of Growth. Figurative Language in Psychology, Psychotherapy, and Education*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1977.
- Pragglejaz Group. "MIP: A Method for Identifying Metaphorically Used Words in Discourse." *Metaphor and Symbol* 22, no. 1 (2007): 1-39.
- Prandi, Michele. "Typology of Metaphors: Implications for Translation." *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción* 3, no. 2 (2010): 304-32.
- Punter, David. *Metaphor*. London: Routledge, 2007.
- Putnam, Michael C. J. *Tibullus. A Commentary*. Norman: University of Oklahoma Press, 1973.
- Rand, Edward Kennard, John Joseph Savage, Howard Taylor Smith, George Byron Waldrop, John Petersen Elder, Bernard Mann Peebles ve Arthur Frederick Stocker (Haz.). *Servianorum in Vergilii carmina commentariorum. Vol. II*. Lancastriae: E typographeo Lancastriano, 1946.
- Rapp, Adolf. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. 1.2 (Euxistratos – Hysiris)*. Hazırlayan W. H. Roscher. Leipzig: Teubner, 1886-1890.
- Rasse, Carina ve Raymond W. Gibbs. "Metaphorical Thinking in Our Literary Experiences of J.D. Salinger's

- 'The Catcher in the Rye'. *Journal of Literary Semantics* 50, no. 1 (2021): 3-23.
- Rebillard, Éric (Haz.). *L'Année philologique (APh)*. Brepols, t.y., erişim 28/02/2023, <http://cpps.brepols.net/aph/search.cfm>.
- Récánati, François. "Le présent épistolaire : une perspective cognitive." *L'information grammaticale* 66, no. 1 (1995): 38-44.
- Reed, Jay. "At Play with Adonis." *Vertis in usum. Studies in Honor of Edward Courtney* içinde, hazırlayan John F. Miller, Cynthia Damon ve K. Sara Myers, 219-29. München: K. G. Saur, 2002.
- Roque, Maria-Ángels. "Birds, Metaphor of the Soul." *Quaderns de la Mediterrània* 12 (2010): 96-108.
- Russell, Donald A. (Haz.). *The Orator's Education. Volume 1, Books 1-2*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Sartler, Barbara M. "How Natural is a Unified Notion of Time? Temporal experience in early Greek thought." *The Routledge Handbook of Philosophy of Temporal Experience* içinde, hazırlayan Ian Phillips, 19-29. London: Routledge, 2017.
- Schäffner, Christina. "Metaphor and Translation: Some Implications of a Cognitive Approach." *Journal of Pragmatics* 36, no. 7 (2004): 1253-69.
- Schaenburg, Konrad. "Achilleus als Barbar: ein antikes Missverständnis." *Antike und Abendland* 20, no. 1 (1974): 88-102.
- Semino, Elena ve Gerard Steen. "Metaphor in Literature." *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* içinde, hazırlayan Raymond W. Gibbs, 232-46. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Shaw, Brent D. "Did the Romans Have a Future?". *The Journal of Roman Studies* 109 (2019): 1-26.
- Short, William Michael. "Spatial Metaphors of Time in Roman Culture." *The Classical World* 109, no. 3 (2016): 381-412.
- . "Metaphors." *The World through Roman Eyes. Anthropological Approaches to Ancient Culture* içinde, hazırlayan Maurizio Bettini ve William Michael Short, 47-70. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Sinha, C., V. D. S. Sinha, J. Zinken ve W. Sampaio. "When Time is Not Space: The Social and Linguistic Construction of Time Intervals and Temporal Event Relations in an Amazonian Culture." *Language and Cognition* 3, no. 1 (2011): 137-69.
- Sinha, C. "Is Space-Time Metaphorical Mapping Universal? Time for a Cultural Turn." *Multilingual Cognition and Language Use. Processing and Typological Perspectives* içinde, hazırlayan Luna Filipović ve Martin Pütz, 183-202. Amsterdam: John Benjamins, 2014.
- Slings, S. R. (Haz.). *Platonis Respublica*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Soldevila, Rosario Moreno. *Martial, Book IV. A Commentary*. Leiden: Brill, 2006.
- Steen, G. "Metaphor: Stylistic Approaches." *Encyclopaedia of Language and Linguistics. Volume 8* içinde, hazırlayan Keith Brown, 51-57. Oxford: Elsevier, 2006.
- Stickles, Elise ve Tasha N. Lewis. "Wednesday's Meeting Really Is on Friday: A Meta-Analysis and Evaluation of Ambiguous Spatiotemporal Language." *Cognitive Science* 42, no. 3 (2018): 1015-25.
- Stocker, Kurt ve Matthias Hartmann. "Next Wednesday's meeting has been moved forward two days: The time-perspective question is ambiguous in Swiss German, but not in standard German." *Swiss Journal of Psychology* 78, no. 1-2 (2019): 61-67.
- Strauss, Claudia ve Naomi Quinn. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Swiggers, Pierre. "Cognitive Aspects of Aristotle's Theory of Metaphor." *Glotta* 62, no. 1/2 (1984): 40-45.
- Tarrant, R. J. (Haz.). *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 2004.
- Teßmer, Renate. *Thesaurus Linguae Latinae. Vol. IX. Pars altera. Fasc. IV (foeanthe – onocrotalus)*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1974.

- Teubert, Wolfgang. "Embodiment is not the answer to meaning: A discussion of the theory underlying the article by Carina Rasse and Raymond W. Gibbs, Jr. In JLS 50(1)." *Journal of Literary Semantics* 50, no. 2 (2021): 89-106.
- Thomas, Jean-François. "Problèmes de polysémie et de synonymie dans la lexicalisation de l'espace et du temps en latin." *Espace et temps en latin* içinde, hazırlayan Claude Moussy, 47-60. Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011.
- Thompson, Lloyd A. *Romans and Blacks*. Norman: University of Oklahoma Press, 1989.
- Trappes-Lomax, John M. *Catullus: A Textual Reappraisal*. Swansea: Classical Press of Wales, 2007.
- Traugott, Elizabeth Closs. "On the Expression of Spatio-Temporal Relations in Language." *Universals of Human Language. Volume 3 (Word Structure)* içinde, hazırlayan Joseph H. Greenberg, 369-400. Stanford: Stanford University Press, 1978.
- Tsur, Reuven. *Poetic Rhythm: Structure and Performance. An Empirical Study in Cognitive Poetics*. Berne: Peter Lang, 1998.
- Turner, Joseph. "Geoffrey of Vinsauf's Master Trope: The Development of the Doctrine of Transsumptio." *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 37, no. 2 (2019): 146-66.
- Uyar, Turgut. *Büyük Saat. Bütün Şiirleri*. 11. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Vaan, Michiel Arnoud Cor de, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*. Leiden: Brill, 2008.
- Varela, Francisco J., Evan Thompson ve Eleanor Rosch. *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. rev. ed. Cambridge: MIT Press, 2017.
- Vega, Margarita. "Bridging the Gap between Aristotle's Use and Theory of Metaphora." *Apeiron* 50, no. 2 (2017): 135-51.
- te Velde, Herman. "Some Remarks on the Concept 'Person' in the Ancient Egyptian Culture." *Concepts of Person in Religion and Thought* içinde, hazırlayan Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper ve Andy F. Sanders, 83-102. Berlin: De Gruyter, 1990.
- Verger, Antonia Ramírez de (Haz.). *P. Ovidius Naso. Carmina Amatoria: Amores. Medicamina faciei femineae. Ars amatoria. Remedia amoris*. Monachii: K. G. Saur, 2003.
- Verheijen, Lucas (Haz.). *Sancti Augustini Confessionum libri XIII*. Turnholti: Brepols, 1981.
- Vian, Francis (Haz.). *Quintus de Smyrne. La suite d'Homère. Tome I (Livres I-IV)*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- Wilson, Margaret. "Six Views of Embodied Cognition." *Psychonomic Bulletin & Review* 9, no. 4 (2002): 625-36.
- Wolkenhauer, Anja. "Time, Punctuality, and Chronotopes: Concepts and Attitudes Concerning Short Time in Ancient Rome." *Down to the Hour: Short Time in the Ancient Mediterranean and Near East* içinde, hazırlayan Kassandra J. Miller ve Sarah L. Symons, 214-38: Brill, 2020.
- Zago, Giovanni (Haz.). *Phaedrus. Fabulae Aesopiae*. Fabulae Aesopiae. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Zanker, Andreas T. *Metaphor in Homer. Time, Speech, and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Zimmermann, Emil Theodor. *De epistulari Temporum usu Ciceroniano quaestiones grammaticae. I*. Rastenburgae: W. Kowalski, 1886.
- Zwierlein, Otto (Haz.). *L. Annaei Senecae Tragoediae. Incertorum auctorum Hercules [Oetaeus], Octavia*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1986.

AMAÇ-KAPSAM

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün 1945 yılından beri yayınladığı akademik dergisidir. Açık-erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergi olarak yılda iki defa Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy dergisinin amacı Türkçe ve İngilizce, özgün araştırma makalesi, çeviri metin ve kitap incelemesi yazıları yayınlamak ve ulusal ve uluslararası düzeyde alanla ilgili bilginin paylaşımına katkıda bulunmaktır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy felsefenin tüm alanlarına ilişkin konuları kapsar. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur.

EDİTORYAL POLİTİKALAR VE HAKEM SÜRECİ

Yayın Politikası

Dergi yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranının %15 veya %20'den az olması beklenir.

Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil

bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildirimler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda "yazar" yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler "teşekkür / bilgiler" kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma

yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyuğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

TELİF HAKKINDA

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta

paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

AÇIK ERIŞİM İLKESİ

Dergi açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İŞLEMLEME ÜCRETİ

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

ETİK

Yayın Etiği İlke ve Standartları

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığını beyan etmelidir. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Her bir makale en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

YAZARLARA BİLGİ

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- İnsan denekler ile yapılan deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, "yöntem" bölümünde katılımcılardan "bilgilendirilmiş onam" alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

DİL

Derginin dili Türkçe ve Amerikan İngilizcesi'dir.

YAZILARIN HAZIRLANMASI VE YAZIM KURALLARI

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak ve <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> adresinden erişilen <http://dergipark.gov.tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) kapak sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Çalışmalar, A4 boyutunda, 12 punto Times New Roman harf karakterleriyle ve 1,5 satır aralık ölçüsü ile ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Dipnotlar var ise, bu sınırlar içinde kalmalıdır ve 10 punto ile yazılmalıdır.
2. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.
3. Giriş bölümünden önce 250 kelimele çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz yer almalıdır. Çalışmanın İngilizce başlığı İngilizce özün üzerinde yer almalıdır. İngilizce ve Türkçe özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden, 5-10 adet Türkçe, 5-10 adet İngilizce anahtar kelime yer almalıdır.
4. Araştırma makalesi bölümleri şu şekilde sıralanmalıdır: "Giriş", "Amaç ve Yöntem", "Bulgular", "Tartışma ve Sonuç", "Kaynaklar". Derleme ve yorum yazıları için ise, çalışmanın önemini belirttiği, sorunsal ve amacın somutlaştırıldığı "Giriş" bölümünün ardından diğer bölümler

- gelmeli ve çalışma "Tartışma ve Sonuç", "Kaynaklar" ve "Tablolar ve Şekiller" şeklinde bitirilmelidir.
5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).
 6. Dergide yayınlanan yazıların tüm sorumluluğu ve belirtilen görüşler yazarlara aittir; İstanbul Üniversitesi bir sorumluluk yüklenmez.
 7. Yayın kurulu ve hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, metin üzerinde bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
 8. Dergiye gönderilen çalışmalar yayınlansın veya yayınlanmasın geri gönderilmez.

Kaynaklar

Derleme yazıları okuyucular için bir konudaki kaynaklara ulaşmayı kolaylaştıran bir araç olsa da, her zaman orijinal çalışmayı doğru olarak yansıtmaz. Bu yüzden mümkün olduğunca yazarlar orijinal çalışmalarını kaynak göstermelidir. Öte yandan, bir konuda çok fazla sayıda orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi yer israfına neden olabilir. Birkaç anahtar orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi genelde uzun listelerle aynı işi görür. Ayrıca günümüzde kaynaklar elektronik versiyonlara eklenebilmekte ve okuyucular elektronik literatür taramalarıyla yayınlara kolaylıkla ulaşabilmektedir.

Kabul edilmiş ancak henüz sayıya dahil edilmemiş makaleler Early View olarak yayınlanır. Genel bir kaynaktan elde edilemeyecek temel bir konu olmadıkça "kişisel iletişimler" atıfta bulunulmamalıdır. Eğer atıfta bulunulursa parantez içinde iletişim kurulan kişinin adı ve iletişimin tarihi belirtilmelidir. Bilimsel makaleler için yazarlar bu kaynaktan yazılı izin ve iletişimin doğruluğunu gösterir belge almalıdır.

Referans Stili ve Formatı

Makaleler için kullanılacak referans sistemi "Chicago Manual of Style (CMOS) olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Örnekler:

İR: İlk referans, **SR:** Sonraki referans, **K:** Kaynakça

Kitap

İR Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SR Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

K Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İR J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SR Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

K Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

İR Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options*

(Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999), 20.

SR Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

K Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999.

İR Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SR Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

K Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Soyadı taşımayan yazarlar (örn. Kung Fu Tse) kaynakçada ilk isminin baş harfi altında yazılır. Örneğin Kung Fu Tse, K harfinden kaynakçaya girmelidir. Soyadı almış yazarlar kaynakçaya soyadlarıyla girilir (örn. Popper, Karl).

Çeviri Kitap

İR Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SR Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

K Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Hazırlayanı/Derleyeni/Editörü Olan Kitapta Kitap Bölümü

İR Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SR Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", 83.

K Çakmak, Cengiz. "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler." *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M. Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Kitap İçindeki Önsöz, Sunuş, Giriş vb. Kısımlar

İR Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SR Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

K Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Elektronik Olarak Yayımlanmış Kitap

İR Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SR Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

K Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

Online başvurulmuş kitaplar için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm ya da kısım başlığı referans verilebilir.

Telif Dergi Makalesi

İR Cengiz Çakmak, "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe," *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SR Çakmak, "Asadan Böceği," 17-18.

K Çakmak, Cengiz. "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe." *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Çeviri Dergi Makalesi

İR Reinhard Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SR Reinhard, Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," 22.

K Kleinknecht, Reinhard. "Olay ve Gerçeklik Zamanı." Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Elektronik Dergi Makalesi

İR Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü," *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SR Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde," 266-268.

K Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü." *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

Online başvurulmuş makaleler için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer mevcutsa DOI (Digital Object Identifier) numarasını belirtin.

Tez

İR Ali Suat Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SR Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", 40.

K Gözcü, Ali Suat. "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Ansiklopedi Maddesi

İR Ahmet Cevizci, "Mutluluk," *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SR Cevizci, "Mutluluk," 1131.

K Cevizci, Ahmet. "Mutluluk." *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Kitap Tanıtımı

İR Aruz İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SR İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," 371.

K İbişi Temelli, Arzu. "Siyaset Felsefesi." *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Web Sitesi

İR Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, "How Should We Evaluate Deaths?," Practical Ethics, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SR "How Should We Evaluate Deaths?"

K Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. "How Should We Evaluate Deaths?" Practical Ethics. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

Basılı Gazete Makalesi

İR Takiyettin Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SR Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," 2.

K Mengüşoğlu, Takiyettin. "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan." *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Elektronik Gazete Haberi

İR "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SR "What Consent?"

K "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Makalenin türü
- Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu
- İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Referansların derginin benimsediği Chicago Manual of Style'ı temel alan referans sistemine uygun olarak düzenlendiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmamış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - ✓ Makalenin kategorisi
 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi de yer almalıdır), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks numarası
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
- Makale ana metni
 - ✓ Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almaması gerekir.
 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Özetler: 250 kelime Türkçe ve 250 kelime İngilizce
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5-10 adet Türkçe ve 5-10 adet İngilizce

YAZARLARA BİLGİ

- ✓ Makale ana metin bölümleri
- ✓ Teşekkür, Çıkar çatışması, Finansal destek belirtilmelidir
- ✓ Kaynaklar
- ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, kaynak ve alt yazılarıyla)

İLETİŞİM

Baş editor : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK
E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr
Tel : (212) 455 57 00 / 15801
Adres : İstanbul Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Felsefe Bölümü,
34459 Beyazıt İstanbul - Türkiye

AIM AND SCOPE

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has been the scholarly publication of Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Philosophy since 1945. It is an open access, peer-reviewed, journal published two times a year in June and December.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi aims to contribute to dissemination of knowledge in the field by publishing original research, translation and book review articles in Turkish and English.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has a scope that covers all areas of philosophy. The target group of the Journal consists of academicians, researchers, professionals, students, related professional and academic bodies and institutions.

EDITORIAL POLICIES AND PEER REVIEW PROCESS

Publication Policy

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

Plagiarism

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

Double Blind Peer-Review

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers

matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Transfer Form.

The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor-in-Chief to provide retractions or corrections of mistakes.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by editor-in-chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor in chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

COPYRIGHT NOTICE

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

OPEN ACCESS STATEMENT

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

ARTICLE PROCESSING CHARGE

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

ETHICS

Standards and Principles of Publication Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

Each manuscript is reviewed at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible

for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

LANGUAGE

The language of the Journal is Turkish and American English.

MANUSCRIPT ORGANIZATION AND FORMAT

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <http://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> It must be accompanied by a title page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist), and cover letter. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Transfer Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. The manuscripts should be in A4 paper standards, written in Times New Roman font style in 12 font size, line spacing of 1.5 and "justify align" format. If there are footnotes, they must remain within these limits and be written in 10 font size.
2. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords, sections of article, references and tables and figures.
3. Before the introduction part, there should be an abstract of 250 words. Underneath the abstract, 5-10 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. Research article sections are ordered as follows: "Introduction", "Aim and Methodology", "Findings", "Discussion and Conclusion" and "References". For review and commentary articles, the article should start with the "Introduction" section where the purpose and the method is

mentioned, go on with the other sections; and it should be finished with "Discussion and Conclusion" section followed by "References" and "Tables and Figures".

5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, postal address, phone, fax number of the author(s) and ORCIDs of all authors (see The Submission Checklist).
6. Authors are responsible for all statements made in their work published in the Journal; Istanbul University has no responsibility in this regard.
7. The author(s) can be asked to make some changes in their articles due to peer reviews.
8. The studies that were sent to the journal will not be returned whether they are published or not.

References

Although references to review articles can be an efficient way to guide readers to a body of literature, review articles do not always reflect original work accurately. Readers should therefore be provided with direct references to original research sources whenever possible. On the other hand, extensive lists of references to original work on a topic can use excessive space on the printed page. Small numbers of references to key original papers often serve as well as more exhaustive lists, particularly since references can now be added to the electronic version of published papers, and since electronic literature searching allows readers to retrieve published literature efficiently. Papers accepted but not yet included in the issue are published online in the Early View section. Citing a "personal communication" should be avoided unless it provides essential information not available from a public source, in which case the name of the person and date of communication should be cited in parentheses in the text. For scientific articles, written permission and confirmation of accuracy from the source of a personal communication must be obtained.

Reference Style and Format

Archives of Philosophy – Felsefe Arkivi uses Chicago Manual of Style as reference style. Please use this link for more details: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text.

Examples:

FN: First note, **SN:** Subsequent note, **B:** Bibliography

Book

FN Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SN Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

B Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

FN J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SN Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

INFORMATION FOR AUTHORS

B Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

FN Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options* (Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999), 20.

SN Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

B Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999.

FN Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SN Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

B Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Authors who do not have surnames (i.e. Kung Fu Tse), should be listed according to their first names. For example, Kung Fu Tse should enter the bibliography under the letter K. Authors with surnames are listed after their surnames (i.e. Popper, Karl).

Translated Book

FN Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SN Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

B Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Chapter of an Edited Book

FN Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M .Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SN Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", 83.

B Çakmak, Cengiz. "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler." *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M .Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Preface, Introduction, Etc. of a Book

FN Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SN Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

B Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

E-Book

FN Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SN Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

B Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

For books consulted online, cite the URL or the name of the database. If no page numbers are available, cite a section or chapter title.

Journal Article

FN Cengiz Çakmak, "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe," *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SN Çakmak, "Asadan Böceği," 17-18.

B Çakmak, Cengiz. "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe." *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Translated Journal Article

FN Reinhard Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SN Reinhard, Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," 22.

B Kleinknecht, Reinhard. "Olay ve Gerçeklik Zamanı." Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Online Journal Article

FN Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü," *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SN Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde," 266-268.

B Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü." *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

For articles consulted online, cite the URL or the name of the database. If available, specify the DOI (Digital Object Identifier) number.

Thesis or Dissertation

FN Ali Suat Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SN Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", 40.

B Gözcü, Ali Suat. "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Encyclopaedia Entry

FN Ahmet Cevizci, "Mutluluk," *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SN Cevizci, "Mutluluk," 1131.

B Cevizci, Ahmet. "Mutluluk." *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Book Review

FN Aruz İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SN İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," 371.

B İbişi Temelli, Arzu. "Siyaset Felsefesi." *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Website Content

FN Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, "How Should We Evaluate Deaths?", *Practical Ethics*, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SN "How Should We Evaluate Deaths?"

B Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. "How Should We Evaluate Deaths?" *Practical Ethics*. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

News or Magazine Article

FN Takiyettin Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SN Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," 2.

B Mengüşoğlu, Takiyettin. "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan." *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Online News or Magazine Article

FN "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SN "What Consent?"

B "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- The category of the manuscript
- Confirm that "the paper is not under consideration for publication in another journal".
- Confirm that final language control is done.
- Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in line with journals's reference system based on Chicago Manual of Style.
- Copyright Agreement Form
- Permission for non-published material
- Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
 - ✓ All authors' names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses

INFORMATION FOR AUTHORS

- ✓ Corresponding author's email address, full postal address, telephone and fax number
- ✓ ORCID's of all authors.
- Main Manuscript Document
 - ✓ Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript.
 - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
 - ✓ Abstracts (250 words) both in Turkish and in English
 - ✓ Key words: 5-10 words both in Turkish and in English
 - ✓ Manuscript body text
 - ✓ Acknowledgements, grant supports, conflicts of interest should be indicated
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title)

CONTACT INFO

Editor-in-chief : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK

E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr

Phone : +90 (212) 455 57 00 / 15801

Address : Istanbul University, Faculty of Letters,
Department of Philosophy
34459 Beyazıt Istanbul - Turkey

TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU / COPYRIGHT AGREEMENT FORM



Istanbul Üniversitesi
Istanbul University

Dergi Adı: Felsefe Arkivi
Journal name: Archives of Philosophy

Telif Hakkı Anlaşması Formu
Copyright Agreement Form

Sorumlu Yazar Responsible/Corresponding Author	
Makalenin Başlığı Title of Manuscript	
Kabul Tarihi Acceptance Date	
Yazarların Listesi List of Authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-Mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.) Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)	
---	--

Sorumlu Yazar: Responsible/Corresponding Author:	
Çalıştığı kurum	University/company/institutiton
Posta adresi	Address
E-posta	E-mail
Telefon no; GSM no	Phone; mobile phone

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder:
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını, Tüm yazarların bu çalışmaya asli olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını, Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını, Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını, Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanımı dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet haklarıdır. Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz. Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz. Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kantlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work. The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights. I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Sorumlu Yazar: Responsible/Corresponding Author	İmza/Signature	Tarih/Date
	/...../.....