



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 22, Sayı 2, 2023 | Volume 22, Issue 2, 2023

## Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

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

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

## İletişim Bilgileri | Contact Information

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

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

## Yayın Tarihi | Publication Date

Eylül 2023 | September 2023

## Yayıncı | Publisher

Bursa Uludağ Üniversitesi | Bursa Uludağ University

**e-ISSN: 2645-8950**



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 22, Sayı 2, 2023 | Volume 22, Issue 2, 2023

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

*Prof. Dr. / Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN*

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

**BAŞ EDİTÖR | EDITOR-in-CHIEF**

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

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman, TR | Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman, TR  
m\_fatihelmas@hotmail.com

**ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS**

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

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

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

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

**YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS**

*Doktora Öğrencisi / PhD Candidate Mehmet ÇİÇEK*

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

*Doktora Öğrencisi / PhD Candidate Esra TÜRKSEVER*

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

**İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR**

*Arş. Gör. / Res. Assist. Erdem TANER*

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

**YAYIM TARİHİ | PUBLICATION DATE**

Eylül 2023 | September 2023

e-ISSN: 2645-8950



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 22, Sayı 2, 2023 | Volume 22, Issue 2, 2023

## YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

*Prof. Dr. / Prof. Dr. Çetin BALANUYE*

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

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

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

*Prof. Dr. / Prof. Dr. Andrej DÉMUTH*

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

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

Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi, Bakü, AZ | Azerbaijan National Academy of Sciences, Bakü, AZ  
xatire\_6262@mail.ru

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

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

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Paweł KOROBCZAK*

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

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

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



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 22, Sayı 2, 2023 | Volume 22, Issue 2, 2023

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

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

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

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

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

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

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



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 22, Sayı 2, 2023 | Volume 22, Issue 2, 2023

## HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES

- AKKANAT Salih (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)  
ASLAN Engin (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir)  
ATBAKAN Utkan (Bartın Üniversitesi, Bartın)  
BABUÇÇU Ali Han (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
BAŞDEMİR Hasan Yücel (Ankara Üniversitesi, Ankara)  
BAYRAM Selma Aydın (Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara)  
BERKE Zeynep (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
BİLGE Fatma Zeynep (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul)  
BRAVO Hamdi (Ankara Üniversitesi, Ankara)  
CAMCI M. Cihan (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)  
CAN TÜFEKÇİ Dilek (Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir)  
ÇAKIR Mehmet (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
ÇÜÇEN A. Kadir (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
EKREN Uğur (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)  
ERDENK Emre Arda (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
EREN Işık (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
ESENYEL Adnan (Düzce Üniversitesi, Düzce)  
ESENYEL M. Zeynep (Düzce Üniversitesi, Düzce)  
GÖZÜTOK Tarık Tuna (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
GÜNENÇ Saygın (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
GÜNŞOY Funda (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
GÜRDAL Gökhan (İstanbul Esenyurt Üniversitesi, İstanbul)  
GÜRŞOY Kenan (Cenan Eğitim, Kültür ve Sanat Vakfı, İstanbul)  
KALAYCIOĞULLARI İNAN (Ankara Üniversitesi, Ankara)  
KAMER Vedat (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)  
KARACA Çağlar (Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu)  
KAZAZOĞLU Semir (Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul)  
KILIÇASLAN Eyüp Ali (Ankara Üniversitesi, Ankara)  
KÜÇÜKALP Kasım (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
MOLACI Melike (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya)  
NAHUM Alber Erol (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul)  
NUYAN Elif (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
ÖZÇINAR Şahin (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)  
ÖZEN BAYKENT Ufuk (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
ÖZGEN Mehmet Kasım (Erciyes Üniversitesi, Kayseri)  
ÖZPINAR Ahmet (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
POLAT Uğur (Ankara Medipol Üniversitesi, Ankara)  
SALGAR Ercan (Selçuk Üniversitesi, Konya)  
SARUHAN Müfit Selim (Ankara Üniversitesi, Ankara)  
SAYGILI Serdar (Erciyes Üniversitesi, Kayseri)



ŞAHİN Eylem Yenisoy (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
TANER Erdem (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
TÜRKSEVER Esra (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
UZUNLAR Bahattin (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
ÜREK Ogün (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
YAVUZ Mustafa (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul)  
YAVUZ Zikri (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
YILMAZ Derya (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
YILMAZ Nuray (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)



# KAYGI

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

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Cilt 22, Sayı 2, 2023 | Volume 22, Issue 2, 2023

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

[1]. Eda ÇAKMAKKAYA, Işıl BAYAR BRAVO. “**The Possibility of Forgiveness: Aristotle versus Derrida**” [*Bağışlamanın Olanacağı: Aristoteles versus Derrida*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 546-561.

[2]. Sever IŞIK. “**Filozof, Sezar ve İsa: Nietzsche’de Egemen Olarak Geleceğin Filozofu**” [*The Philosopher, Caesar and Jesus: Philosopher of the Future as Sovereign in Nietzsche*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 562-592.

[3]. Rezzan AYHAN TÜRK BAY. “**Toplum Sözleşmesi Teorilerine Hegel’in Eleştirisi**” [*Hegel’s Critique of Social Contract Theories*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 593-622.

[4]. M. Taha TUNÇ. “**Eşitlik Aksiyomu: Jacques Rancière’in Demokrasi Tahayyülü**” [*Axiom of Equality: Jacques Rancière’s Democratic Imagination*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 623-647.

[5]. Ufuk ÖZEN BAYKENT. “**Totalitarizm ve Bireyciliğin Açığa Çıkışı: Hobbes ve Orwell**” [*Totalitarizm ve Bireyciliğin Açığa Çıkışı: Hobbes ve Orwell*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 648-659.

[6]. Rahime ÇETİN. “**Dasein’in ‘Das Man’ Olmaklığının Gündelik Halleri Üzerine Bir Yaşam Yorumu**” [*Remarks on Life: The Everydayness of ‘Dasein’ as ‘Das Man’*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 660-682.

[7]. Gaye Çankaya EKSEN. “**Ekosofinin Fenomenolojik Gelenekle İlişkisi Üzerine**” [*On Ecosophy and Its Relation to The Phenomenological Tradition*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 683-704.



[8]. Mehtap DOĞAN. “**Bilinç Problemine Sentezci Bir Yaklaşım: Nörofenomenoloji**” [*A Synthesizing Approach to the Problem of Consciousness: Neurophenomenology*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 705-734.

[9]. Özgür DEMİRCİ. “**Bilincin Bilimsel Olarak İncelenmesine Yönelik Metodolojiler Olarak Heterofenomenoloji ve Nörofenomenolojinin Eleştirel Bir İncelemesi**” [*A Critical Examination of Heterophenomenology and Neurophenomenology as Methodologies for the Scientific Study of Consciousness*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 735-759.

[10]. Saman HASHEMPOUR. “**The Beckettian Narration of Absurdity in Waiting for Godot**” [*Godot’yu Beklerken’in Beckettvari Absürt Anlatımı*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 760-775.

[11]. Cenk ATEŞ. “**The Search for Value in the New Turkish Cinema: Creating Values or Creating Appropriate Conditions for It**” [*Yeni Türk Sinemasında Değer Arayışları: Değer Yaratmak Ya Da Bunun İçin Uygun Koşulları Oluşturmak*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 776-804.

[12]. Mehmet ÇİÇEK, Mehmet Fatih ELMAS. “**Platon’un Sofist Diyalogu Üzerine Bir İnceleme**” [*An Examination on Plato’s Dialogue the Sophist*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 805-841

[13]. Hikmet ÜNLÜ. “**Brentano’da Wahrheit Kavramı**” [*Brentano’s Concept of Wahrheit*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 842-871.

[14]. Fırat ÇELEBİ. “**Felsefe Tarihi Araştırmalarında Kullanılan Dijital Araçlar ve Metotlar**” [*Digital Tools and Methods in Studies on History of Philosophy*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 872-892.

[15]. Süleyman Ertan TAĞMAN. “**Doğudan Batıya Yeni Bir Işık: Ortaçağ’da İspanya Astronomisinin Değişimi ve Dönüşümü**” [*A New Light From East To West: Change and Transformation of Medieval Astronomy in Spain*], *Kaygı*, 22(2) / 2023: 893-915.

“*Kaygı* Yayın İlkeleri | *Kaygı* Publication Rules”, *Kaygı*, 22(2) / 2023: 916-917.





Makale Geliş | Received: 28.04.2023  
Makale Kabul | Accepted: 23.08.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1286295

### Eda ÇAKMAKKAYA

Dr. Arş. Gör. | Dr. Res. Assist.  
Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, TR.  
Erzurum Technical University, Faculty of Letter, Department of Philosophy, Erzurum, TR.  
ORCID: 0000-0003-2759-6855  
eda.cakmakkaya@erzurum.edu.tr

### Işıl BAYAR BRAVO

Prof. Dr. | Prof. Dr.  
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR.  
Ankara University, Faculty of Language and History-Geography, Department of Philosophy, Ankara, TR.  
ORCID: 0000-0002-9294-3326  
bravo@ankara.edu.tr

## The Possibility of Forgiveness: Aristotle versus Derrida\*

**Abstract:** The aim of this paper is to deal with the possibility and its conditions of forgiveness in the theory of Derrida and Aristotle. Aristotle contends that forgiveness is/should be under specific circumstances; otherwise, it is owing to some defects emanating from the forgiver, contrary to Derrida's assertion that a pure forgiveness is unconditional. The study will try to question which of the given designs in relation to forgiveness is more competent in terms of fairness and feasibility by considering whether it is progressive. It will be claimed as a result that Derrida's notion of unconditional forgiveness does not defend the forgiver's rights, causes alienation from justice, and has a detrimental effect rather than being progressive. Contrarily, it will be argued that Aristotle's idea of conditional forgiveness treats the forgiver and the forgiven fairly, operates on the premise of justice, and should be applied to social practices because of its progressive effect.

**Keywords:** Forgiveness, Conditional, Unconditional, Being Progressive, Justice

---

\* In the preparation of this article, it has been benefited from my Phd thesis entitled as "The Possibility of Justice in Derrida's Philosophy" under the supervised by Pr. Dr. Işıl BAYAR BRAVO at Ankara University.

## Bağışlamanın Olanığı: Aristoteles versus Derrida

**Öz:** Bu makalenin amacı, Derrida ve Aristoteles'in teorilerinde bağışlamanın olanığını ve koşullarını ele almaktır. Aristoteles bağışlamanın belirli koşullar altında olduğunu/olması gerektiğini iddia eder; ilgili koşullar karşılanmadığı takdirde bağışlama bağışlayanın karakterindeki bazı kusurlara dayandırılır. Bununla birlikte, gerekli koşulların sağlanmadığı durumlarda ilgili kişi bağışlanmaması gerektiği eylemine uygun düşecek cezai işleme tabi tutulmalıdır. Derrida bağışlamayı koşullu/koşulsuz aporiasına dayanarak ele alır. Belirli kriterler yerine getirilmesiyle açığa çıkan koşullu bağışlama tam olarak koşullu olması nedeniyle bağışlamaktan ziyade sözleşme olarak konumlandırılır. Bu nedenle eğer olanaklıysa gerçek bağışlama koşulsuz olan olarak ileri sürülür. Çalışma, bağışlamaya ilişkin olarak verilen tasarımlardan hangisinin -geliştirici olup olmadığını dikkate alarak- hakkaniyet ve uygulanabilirlik temelinde daha yetkin olduğunu sorgulamaya çalışacaktır. Sonuç olarak Derrida'nın koşulsuz bağışlama anlayışının bağışlayanın hakkını savunmadığı, adaletten uzaklaşmaya yol açtığı ve geliştirici olmaktan ziyade zarar verici bir etkiye sahip olduğu iddia edilecektir. Buna karşın, Aristoteles'in koşullu bağışlama fikrinin bağışlayanı ve bağışlanana adil bir biçimde gözettiği ve geliştirici etkisi nedeniyle toplumsal pratiklerde uygulanması gerektiği ileri sürülecektir.

**Anahtar kelimeler:** Bağışlamak, Koşullu, Koşulsuz, Geliştirici, Adalet

### Introduction

The problem of forgiveness has kept its importance throughout the history of philosophy and has become a much more interesting challenge in this day and age. The problem of how forgiveness is/should be realized is important in ensuring the establishment of justice on the basis of crime and punishment ratio. Along with a theoretical presentation, the initiative that will be developed on this subject will influence social norms and possibly even play a role in the legal issue. Forgiveness has been seen by some in the inner balance of the forgiver, while by others it can maintain a separate balance regarding the forgiven and the society. While it is more spiritual to deal with forgiveness in its inner balance in general, it seems to refer to a more functional structure to deal with it in relation to the forgiven and the community.

By its very nature, forgiveness needs a dyadic relationship between at least one wrongdoer and one wronged. Supposing that forgiveness necessitates at least one wrongdoer and one wronged, it implies the existence of wrongdoing and the acknowledgement of it by the wrongdoer. Given the fact that there is no wrongdoing or an agent who accepts being as a wrongdoer, even if the wronged party wishes, forgiveness does not seem to occur since it is rooted in a dual pattern. Forgiveness that may occur in the presence of these conditions aims to declare off negative feelings towards the wrongdoer or restore the negative relationship between the parties. In order to analyze what forgiveness means, it is

essential to examine the following issues. Who can forgive to whom, when and under what conditions, whether this process will be controlled by the law, whether it is in the interest of the society other than the parties, whether it is an end or a means in itself are crucial.

In this study, the evaluations of Derrida and Aristotle on the problem of forgiveness will be discussed. While Derrida presupposes an unconditional forgiveness, Aristotle argues that forgiveness must be in certain conditions. Derrida's assessments will be covered in the first section of the study, while Aristotle's evaluations will be covered in the second section. In preferring this order instead of chronological follow-up, the idea that this arrangement would be more effective in fostering a critical mindset regarding Derrida's assertion of unconditional forgiveness. In the third part, there will be a discussion of forgiveness might be more plausible and more effective regarding the nature and function of forgiveness. In the end, it will be argued that Aristotle's theory of conditional forgiveness, which takes into account the forgiver's rights, has a progressive impact on the individual as well as the society, in contrast to Derrida's theory of unconditional forgiveness, which does not protect the forgiver's rights, and moreover, stands out as a risk factor for society.

### 1. Forgiveness in Derrida's Philosophy

Derrida examines the problem of forgiveness and its possibility—if there is such a thing as forgiveness—in his work entitled as *To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible* (Derrida 2015). The work begins with *Pardon*<sup>1</sup>, which is both a name and a performative word to ask for forgiveness. This Latin word has two meanings in its origin: *don(o)*<sup>2</sup> and *donation*. For this reason, Derrida

---

<sup>1</sup> Although it is debatable, one generally accepted distinction between forgiveness and pardon is that the former is typically exercised by the victims of wrong as opposed to third-parties. Paul M. Hughes, and Brandon Warmke, "Forgiveness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). Edward N. Zalta (ed.) [Accessed: 01.11.2022]. URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/forgiveness/>>.

<sup>2</sup>According to Cassell's Latin Dictionary, *dono* (*donum*) means *to give as a present, to present; to grant, bestow; to sacrifice, give up to; to remit a debt or obligation; to forgive, pardon; to present a person with something*. The word *dono* leads to the words *donum* and *donation* in terms of word derivation. *Donation* also means *donatio, a giving, gift, present*. *Donum* means *a gift, present; to give as a present; a gift to the gods, a votive offering* (1938: 182). Therefore, it seems useful to look at the meanings of the words *forgive* and *pardon*. *Forgive* means *to give mercy instead of justice*. (1938: 698). *Pardon* means *an oath, (=to free from the obligation); to- a debt; to ask* (1938: 801). Since the word *forgive* sends us to the choice of mercy instead of justice, it is useful to look at the dictionary

associates the word *Pardon* with the performance of giving, and seeks to explore the similarities between them. According to Derrida, there is a similarity between giving/donation and forgiveness in terms of both being unconditional in principle and being dependent on the past, but not being measured with the present and carrying itself to the future in terms of temporality (Derrida 2015: 144-145).

In relation to the performance of giving, the concepts of forgiveness and inheritance are inextricably linked. It does not seem to be possible to understand forgiveness without understanding inheritance due to this link (Murphy 2014: 539). To forgive or not to forgive (or revenge) can also be inherited as a responsibility. It is connected to the concept of ghost in terms of not belonging to the time between forgiveness and inheritance. Derrida states:

A spectral moment, a moment that no longer belongs to time, if one understands by this word the linking of modalized presents (past present, actual present: "now," future present) (Derrida 2006: xix).

Therefore, the future comes from the back. Derrida reveals the time of the inherited the future from the past. In his own reference to Shakespeare, Hamlet is assigned *to set it right* what *time is out of joint* with his birth (Derrida 2006: 22-28). Just as *to set it right*, right to forgive or to punish or to revenge, inherited through responsibility, also seems to be linked to the concept of ghost. Derrida indicates:

If I am getting ready to speak at length about ghosts, inheritance, and generations, generations of ghosts, which is to say about certain others who are not present, nor presently living, either to us, in us, or outside us, it is in the name of *justice* (Derrida 2006: xviii).

In this context, it is not possible to speak of an ethics that does not respect those who are not among us, whether they are already dead or never born. That being the case, it is essential to speak of and speak with ghosts. Giving, forgiving, inheritance, and being out of time converge in this respect. One of the immanent movements in forgiveness is hence the concept of time and ghost in relation to the question who.

---

meaning of the word justice. Justice means (=the virtue itself, and the love of-); =equity, equitability; =right, law (=that which is considered right)...; (in gen., in daily life to give anyone what is due to him). (1938: 747) Cassell's Latin Dictionary (Latin-English and English-Latin) (1938) revised by J. R. V. Marchant and Joseph F. Charles. Cassell and Company Ltd. London, Toronto, Melbourne and Sydney.

The question of who can forgive what to whom, when and with what right is as important as the question of who can ask for forgiveness from whom, when and on what right. As far as it goes, four different hands that must be evaluated in the oscillation between the singular and the plural as to whether one can ask for forgiveness from someone, a group, a community, or an organization and vice versa. It is also debatable whether the right asking for forgiveness or to forgive in the absence of the perpetrator or the victim, and sometimes even both the perpetrator and the victim, can be inherited. Another critical point is worth questioning whether a real forgiveness is possible between the perpetrator and the victim, with the exception of an observance and an affirmation of sovereign (Derrida 2001: 146-149).

Who forgives or who asks whom for forgiveness, at what moment? Who has the right or the power to do this, “[to] whom?” And what does the “who” signify here? (Derrida 2015: 147).

Derrida deals with forgiveness through its conditional-unconditional aporia (Custer 2014: 44). He suspends the connection between this question *who* or *what* that obsesses the language of forgiveness, starting from the origin of the word. In parallel with, he professes that forgiveness is removed from its pure/authentic meaning by being associated with concepts unrelated to it. Traditional definitions of forgiveness include notions like retribution, atonement, redemption, repentance, apology, justification, reconciliation, i.e. Because he views it as an economic transaction rather than the purest definition of forgiveness, Derrida challenges the assumptions in the conventional conception. Derrida claims that in the face of all forms of profound evil, unconditional, pure and true forgiveness arises without the need for asking or deserving, on the basis of hyperbolic ethics (Derrida 2015: 152-153). The unforgivable is forgivable because, in Derrida’s view, what gives something its distinctive character is its impossible potential (Caputo 2014: 472).

... a hyperbolic ethics that would command precisely, on the contrary, that forgiveness be granted where it is neither asked for nor deserved, and even for the worst radical evil, forgiveness only acquiring its meaning and its possibility of forgiveness where it is called on to do the impossible and to forgive the un-forgivable (Derrida 2015: 154).

Derrida’s ideas on forgiveness are also founded on an investigation of Arendt’s and Jankelevitch’s inquiries into the topic as well as the word’s historical use (Rubin 2009: 2-3; Sanja 2021:3). For Arendt, although forgiveness is against vengeance, it does not directly contradict punishment.

The alternative to forgiveness, but by no means its opposite, is punishment, and both have in common that they attempt to put an end to something that without interference could go on endlessly. It is therefore quite significant, a structural element in the realm of human affairs, that men are unable to forgive what they cannot punish and they are unable to punish what has turned out to be unforgivable (Arendt 1958: 241).

Arendt asserts that it does not appear to be conceivable to punish or forgive such offences. This is so because, when it comes to radical evil, such offences are outside the purview of human affairs and power.

For Jankelevitch, it seems to be contradictory to forgive one when an act is bestial (Jankelevitch 1996: 556) and there is no regret<sup>3</sup> (Jankelevitch 1996: 567). Based on these statements of him, Derrida criticizes Jankelevitch's reasoning that forgiveness is impossible if and when it is not implicitly or explicitly demanded and wrongdoing seriously crosses the line of the human. This is because, Derrida claims that the things that belong to the conditional forgiveness, such as regret, reparation, and apology torture the pure meaning of the unconditional one (Derrida 2015: 152-153). Although Derrida introduced it as conditional forgiveness and exploited it to support his own position, Jankelevitch genuinely opposed the notion of collective forgiveness and instead treated forgiveness as an interpersonal interaction, leaving it up to the victim.

Everyone is free to pardon the offenses that he has personally suffered if he chooses to, but those of others, what right does he have to pardon them? (Jankelevitch 1996: 569).

Jankélévitch insists that forgiveness is only possible in the interpersonal relationship (Bachmetjevas 2018: 191). In other words, it is an individual matter both on the offender's part and on the one's who is offended part. A person can forgive as an individual only because he or she has been harmed as an individual. There can be no collective amnesty because no one has the authority to speak on behalf of another.

When Derrida's analyses of Jankelevitch and of September 11 are considered together, it becomes clear that, in spite of his criticism of Jankelevitch,

---

<sup>3</sup>However, these arguments, therefore, only serve as a starting point for Jankelevitch's consideration of the forgiveness issue, but not his ultimate conclusion. See for this; Vladimir Jankelevitch, *Forgiveness*, trans. by Andrew Kelley, The University of Chicago Press: Chicago, 2005, 5.

Jankelevitch's individual expectations -possible but not necessary conditions in his philosophical inquiry- are encapsulated in his own 9/11 statement. Derrida does not appear to favor a practically authentic forgiveness, as is evident from his analyses of 9/11; instead, he presents a more Aristotelian rationale, which will be covered below.

Derrida takes into account a letter that a young German named Wiard Ravel wrote to Jankelevitch. Ravel writes in his letter that he has not killed any Jews and that he did not choose to be German, but he also emphasizes that he has not approved of the process at all and is deeply sorry for what has transpired. For him, it is not understandable by what logic of us this crime has been inherited.<sup>4</sup> On the other side, Jankelevitch replies to Ravel that it is too late for him to hear this long-awaited, not self-justified word but future generations may be able to overcome this obstacle (Note by Derrida 2015: 165-167). The notion that forgiveness is a prerequisite for forgiveness is exactly what Derrida rejects. In reality, he chastised Jankelevitch for his perspective on forgiveness as well as his application on this approach. However, in his interview with Giovanna Borradori, *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides* (Derrida 2003), Derrida appears to have a perspective that supports Jankelevitch's argument in light of his remarks regarding 9/11.

Derrida asserts that although 9/11 was a significant event, it was not serious as people think it is when compared to other historical occurrences. Images of 9/11 are constantly repeated through advanced technology. Depending on the repetition of the televised images, the effect of the event is not only attenuated but also strengthened on the other. Therefore, mourning in the context of the event is not allowed. For Derrida, the main effect of the trauma stems from the chain of presents (past present, actual present and future present). Trauma becomes meaningful with the belief that what happened in the past can happen again in the future. If there had been notifications that the event would not happen again in the future, this event could not have been a trauma.

There is traumatism with no possible work of mourning when the evil comes from the possibility to come of the worst, from the repetition to

---

<sup>4</sup> To understand this logic, one needs just turn to Aristotle. The same persons that are friends or adversaries of one another likewise develop friendships or enemies. Both parties must feel in this way. Even when they, their ancestors, or their relatives engage in conduct that impairs their dignity, people nevertheless experience shame. Aristoteles, *Retorik*, trans. by Furkan Akderin, Say Yayınları: İstanbul, 2021, 1381a- 1385a. If it is recognized as such, it is crucial to set it right or disapprove the pertinent circumstance.

come-though worse. Traumatism is produced by the future, by the to come, by the threat of the worst to come, rather than by an aggression that is "over and done with (Derrida 2003: 97).

The way Derrida views this circumstance does not seem to be consistent with his philosophical explanation of forgiveness. Since, in his opinion, the revelation of forgiveness after confessing, asking for forgiveness, expressing regret, trying to repair if possible, indicates that the forgiver is in a state of calculation. Forgiveness is, if there is a such thing, unconditional. The explanation against Derrida's analysis of forgiveness seems to have been provided by Aristotle centuries ago. For this reason, it would be useful to look at the thoughts of Aristotle, which we think provides much more reasonable explanations for forgiveness and whose theory is already in a critical attitude towards Derrida.

## 2. Forgiveness in Aristotle's Philosophy

A comprehensive examination of Aristotle's ethical theory is required in order to understand what forgiveness means to him<sup>5</sup>. In this context, *Nicomachean Ethics* (Aristotle 2009) serves as an ethical investigation that also discloses the political beliefs that make up the city-state and his other work, *Rhetoric* (Aristotle 2021), in which he also conducted research on what evil behaviours are, why they are done and under what circumstances, should be explored.

For Aristotle, the end is happiness in itself and self-sufficient (Aristotle 2009: 1905a 10- 1907b 5-20; 2021: 1362b) and for happiness, what is good for people should be investigated (Aristotle 2009: 1094b 5). As a social entity by nature, man has to live together in cities (Aristotle 2009: 1097b 10; 2018: 1252b-1253a). Therefore, what is good for man is also good for the city. It is the duty of politics to determine the sciences necessary for the city and to decide which one should be learned by whom and at what level. The law tries to reveal what is good for the city in terms of seeking what is good for people, by declaring what to do and what to avoid (Aristotle 2009: 1094b 5; 2018: 1252a). Aristotelian society and politics are not only necessary for a person to survive, but also serve as the cornerstones of his happiness and personal development. Because it is highly challenging for an individual life to be classified as excellent in a society that is badly organized or ruled by faulty rules (Can 2021: 85). In this respect, it can be

---

<sup>5</sup> Contrary to what is claimed, Carter states that the concept of forgiveness in Aristotle is not absent, but rather has a much more modern version than is thought. Jason W. Carter (2018) "Aristotle and the Problem of Forgiveness" in *American Catholic Philosophical Quarterly*, Winter 2018, 92(1):49-71.



thought that the law has the right to determine the possibility of forgiveness. So, for Aristotle, forgiveness can be necessary or/and acceptable by fulfilling some requirements. In order to be deserving of forgiveness, certain conditions must be met. Forgiveness, based on the idea of fairness, thereafter protects the needs of the forgiven, the forgiver and the whole.

Since the goal for Aristotle is happiness, forgiveness should also be preferred if it is good in terms of being a tool that will lead to happiness, and should not be preferred if it is not. In order to question whether forgiveness serves happiness or not, it seems useful to first look at how happiness is positioned. In this context, clarifying what happiness is requires investigating what is the doings of a human being in terms of being human.

...if we could first ascertain the function of man... Now if the function of man is an activity of soul which follows or implies reason... if this is the case... human good turns out to be activity of soul exhibiting virtue, and if there are more than one virtue, in accordance with the best and most complete (Aristotle 2009: 1097b 20- 1098a 15).

What goes on in the soul are in three kinds as passions, capacities, and states of character. Passions are desire, anger, fear, courage, jealousy, joy, love, grudge, longing, greed, pity generally followed by pleasure or pain. Capabilities, on the other hand, refers to the natural structure that reveals them and enables us to be affected by something. The good or bad state that emerges in relation to the passions is called state of character, therefore, virtue is the state of character (Aristotle 2009: 1105b 20- 1106a 10).

Aristotle divides the virtues into two as the virtues of intellectual and of moral. The virtues of intellectual -philosophical wisdom, understanding and practical wisdom- require experience and time because they are formed and developed through education. Moral virtues are learned by doing them through habits<sup>6</sup> (Aristotle 2009: 1103a 5- 1103a 30) and aims to follow the golden mean between two extremes -excess and deficiency (Aristotle 2009: 1106b 20). Following the golden mean is needed reasoning. Forgiveness is tied to practical wisdom on the basis of equity (Long 2004: 133). While one part of the soul is

---

<sup>6</sup> Moral virtue and habits are linked by practical wisdom due to choice. Further reading see. Christopher, P. Long, "The ontological reappropriation of phronesis", *Continental Philosophical Review*, 35: 35-60, 2002, 52.

Sezgin Seymen Çebi, Aristoteles'te *Phronesis* Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme, in *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 27. Kitap, 2016, 30-31.

devoid of reason, another part of it shares in reason; the irrational side is the vegetative side that does not participate in the mind in any way, and the appetitive side that can be persuaded by rational principle (Aristotle 2009: 1102b 5-30). Passions are not choices, but virtues are determined by our choices, and it is in our hands to be good or bad in this mediation (Aristotle 2009: 1105b 20- 1106a 10).

Virtue, then, is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i.e. the mean relative to us, this being determined by reason, and by that reason by which the man of practical wisdom would determine it. Now it is a mean between two vices, that which depends on excess and that which depends on defect; and again it is a mean because the vices respectively fall short of or exceed what is right in both passions and actions, while virtue both finds and chooses that which is intermediate (Aristotle 2009: 1107a).

In this context, it is characteristic of virtue, which is the middle in feeling to do what is needed when necessary, against those who deserve, because it is necessary, to desire, to be angry, to pity, to enjoy, to feel pain i.e.

The issue of whether the activity is voluntary or not is crucial in this respect. He says:

Since virtue is concerned with passions and actions, and on voluntary ones praise and blame are bestowed, on those that are involuntary pardon, and sometimes also pity, to distinguish the voluntary and the involuntary is presumably necessary for those who are studying in the nature of virtue, and useful also for legislators with a view to the assigning both of honours and of punishments (Aristotle 2009: 1107b 30).

Every action stems from at least one of seven reasons that “*chance, nature, compulsion, habit, reasoning, anger, or appetite*” (Aristotle 2021: 1369a). Those that are revealed by chance, nature and compulsion are not due to man himself, while those revealed by habit, reasoning, anger or appetite are due to man himself. By extension, it can be said that wrongdoings are injuries contrary to law by voluntarily. Law can be special or general. Special law is written by a particular community in order to regulate its life although general laws, on the other hand, naturally refer to the set of rules that are comprehensive everywhere and for everyone, without written any contract (Aristotle 2021: 1368b- 1373b).

For this reason, wrongdoings that are done voluntarily even though these are known to be against the law are caused by some faults of characters and lack of self-control (Aristotle 2021: 1368b). However, a fault of character and/or lack of self-control does not always end up detrimental conduct. In order for people to

lead to wicked manners in cases of defect in their character and/or inability to control themselves, they must have a positive belief that they have the power to commit such harmful behaviors. In addition to this, one can feel to hide his/her crime, or even if being found out staving off a trial, or the gain seems to be greater than the penalty in recognition of amount or distance. The claim that someone can be blamed and punished for a wrongdoing requires that the act be done intentionally. The situation is even worse if the crime is inhumane and causes fear rather than pity (Aristotle 2021: 1372a- 1374a- 1375a).

In order to decide whether the actions are done voluntarily or involuntarily, it is necessary to look at the moment that are done. What is done by force or by ignorance seems to be done involuntarily. However, the ignorance in question can be about particulars, and it cannot be claimed that one does not have knowledge of universals. If so, it is already due to negligence, so it cannot be accepted as an excuse and is already worthy of blame. In addition, it cannot be claimed that moral principles such as stealing and killing are not known.

Everything that is done by reason of ignorance is *not voluntary*; it is only what produces pain and regret that is *involuntary*. For the man who has done something by reason of ignorance, and feels not the least vexation at his action, has not acted voluntarily, since he did not know what he was doing, nor yet involuntarily, since he is not pained. Of people, then, who act by reason of ignorance he who regret is thought an involuntary agent, and the man who does not regret may, since he is different, be called a not voluntary agent; ... nor ignorance of the universal (for *that* man are *blamed*), but ignorance of particulars, i.e... For it is on these that both pity and pardon depend, since the person who is ignorant of any of these acts involuntarily (Aristotle 2009: 1110b 20- 1111a).

What makes repentance notable for Aristotle is that one who does not feel remorse cannot be get better. Aristotle says: "...since a man without regrets cannot be cured" (Aristotle 2009: 1150a 20). For this reason, the legislator, who aims to promote good and prevent evil, honors accomplishments and punishes those who do bad deeds. Bearing in mind that punishment is a cure, unlike revenge, there is a case in favor of the punished (Aristotle 2009: 1104b 15; 2021: 1369b). In this sense, the man who is angry from the right motive, at the right things and with the right people, for as long as necessary, is appreciated. Being at the intermediate about anger is good-temper that is considered as a virtue by Aristotle. In this context, good-temper refers to the deliberate control of anger, which is one of the states of character, by reason (Aristotle 2009: 1125b 30- 1126b 5). After a certain time has passed, the wrongdoer admits his guilt – as a matter of fact, denial of

crime means shamelessly contempted and disrespected to the victim – and regret and distressed for the wickedness can quieten the anger of the wronged person. Good-temper refers not to the absence of anger but to being at the intermediate in anger (Aristotle 2009: 1125b 30- 1126b 10; 2021: 1378b- 1380a). Novitz also states that a tendency to forgive too easily could also be a sign of a lack of self-respect or servility, which are typically seen as moral flaws or vices (Novitz 1998: 299).

Aristotle seems to consider forgiveness mostly on the basis of the ignorance and regret of the one to be forgiven, and as a tool that will serve the good of the whole. In cases where forgiveness is not deserved and therefore does not serve the good of the whole, punishment is envisaged. In this respect, it is useful to look at Derrida's approach of unconditional forgiveness through the eyes of Aristotle.

### **3. A Response to Derrida from a Possible Aristotelian Approach**

By definition, forgiveness implies that there are initially at least two parties, one of whom does injury to the other, after which the wounded party's unfavorable feelings against the offender vanish or, at the very least, lessen. Derrida engages in the discussion of how this process operates or should operate by substituting his own concept of forgiveness for the conventional concept through his deconstructive reading. Forgiveness, according to this new concept, is pure unconditional forgiveness, free from any possible expectation.

According to Derrida's etimological explanation, the idea of reciprocity has been removed from forgiveness. However, as was already said, despite the word's origins in giving and gifting, it also bears the implications of votive offering, sacrifice, and bestowing mercy rather than justice. Derrida appears to be concentrating on the implications of giving and gifting, which will result in unconditional forgiveness. As a matter of fact, votive offering and sacrifice require a response as an act. However, Derrida invokes the concept of the ghost, declaring that one cannot speak of an ethic that does not respect everyone who is not with us because they are dead or have not yet been born. He further states that being with ghosts and speak of and speak with them is in the name of justice. Speaking of ghosts in the name of justice and ghosts are also an answer to the question of who, then, in accordance with Derrida's reasoning, a non-calculating forgiveness may well be considered ignoring justice for the sake of mercy. In this case Kolnai states

that forgiveness is closely related to, but crucially distinct from, morally dubious actions like supporting or otherwise tolerating evil (Kolnai 1974: 98-99).

In terms of handling the discussion about who can forgive whom, why when and under what conditions, in the form of unconditional forgiveness, the role of the forgiven as an agent in relation to the act of forgiveness is also ignored. In this respect, forgiveness seems to belong only to the forgiver's own inner world, independent of the forgiven. This situation is defined by Derrida as pure/unconditional forgiveness. Novitz argues that forgiveness when it is not necessary, rather than being moral, may underestimate one's self-worth and further aggravate the harm done (Novitz 1998: 314).

Aristotle considers forgiveness as an action that takes place in society and helps us to determine the conditions of forgiveness. For Aristotle, forgiveness must be deserved and in parallel, it is a tool for happiness, which is an end in itself. Forgiveness, which is not itself a virtue, but is revealed through the good temper, requires certain conditions. What is essential for Aristotle is whether there is ignorance in revealing the action, provided that it is not about the universals. In Aristotelian society, a just man bears his part of both good and evil and thus does not transgress either the law in general or the rights of individuals (Can 2020: 146). Justice is fully manifested in this dual respect for legality within the site and equality among individuals. If the person has deliberately done harm, then forgiveness is not considered appropriate. For this is not just as it indicates a flaw in the character of the forgiver. As it is deteriorating for the polis, it will not lead to a correction in the character of the forgiven.<sup>7</sup> This circumstance demands punishment, which, when appropriate, alludes to fairness and displays respect for the sufferer. Additionally, punishment serves as therapy for the victim and the polis. We are moved to pity and forgiveness in circumstances where regret and suffering are evident. It can be said that while forgiveness is a deserved and proper means in situations that reveal regret and sadness in case of ignorance, and operative for one and the whole, in other excluded cases, the means that is proper and deserved is punishment. As a matter of fact, according to Aristotle, people want good, not evil, and in this respect, the punishment should be as light as possible (Aristotle 2021: 1373a).

---

<sup>7</sup> According to Aristotle, people who tend to forgive when it is not appropriate are generally unfriendly, not rhetoricians, or fail in the legal process as a result (Aristotle 2021: 1373a).

Derrida focuses only on the forgiver's perspective, without continuing to argue why the perpetrator would not choose, as far as the perpetrator is alive, the process of seeking forgiveness, and perhaps even the reparation process. As a matter of fact, in a possible case, Derrida does not provide a statement as to why the perpetrator prefers not to do so when he has the opportunity to ask for forgiveness and redress. Asking for forgiveness, doing something to make up for what was wrong, or expressing regret might be viewed as a goodwill gesture that the same thing won't happen again. According to Aristotle, it is crucial for the offender to acknowledge his/her guilt since the victim would become more enraged if the offender does not (Aristotle 2021: 1379a-1380a).

Bernstein claims that judgement and the conviction that the past will not be repeated are requirements for forgiveness. He evaluates Derrida's approach of forgiveness within the scope of accountability as a reductionist attitude (Bernstein 2006: 401). Forgiveness is never as blind as Derrida implies; rather, it is an act of love with the hope that it will not be repeated in the future, accompanied by a certain amount of grieving, and it is not insensitive to what is fair (Kearney 2013: 155).

What stands out in Derrida's writings is that, despite discussing the victim's act of forgiving, no mention of the perpetrator is made. If there is a crime or a mistake, it means that there are at least two people at the time of the incident. Talking about the victim in this mediation seems to make discussing the perpetrator necessary. According to Derrida, there is a need to go back to the origin of the Word Pardon in order to understand it. Notwithstanding, it does not seem clear that we do not turn to the case and the perpetrator as much as the victim to understand the forgiveness that may arise between the perpetrator and victim. When we look at Aristotle, it is seen that he focuses on the perpetrator's act and the reasons for his action rather than the victim. After the perpetrator's act is evaluated in sufficient detail, the appropriate process for forgiveness is determined. Furthermore, according to Aristotle, if the perpetrator's deed does not merit forgiveness but rather calls for punishment, the victim's own faults are to blame for the process of forgiving the perpetrator. Punishment is not revenge, moreover, it considers the benefit of the punished in terms of healing, as well as the good of the polis in total. McGonegal asserts that Derrida's thesis also runs the risk of forfeiting the victim's right to forgive the offender, even though this is not his intended outcome (McGonegal 2009: 45). Evans contends as well that forgiveness is risky and should not be done blindly (Evans 2013: 27).

## Conclusion

The conclusion of my study will consist of three parts: a simple determination of the theories, a comment on potential issues with normative context, and morally-evaluable conclusions. Derrida constructed a theory of forgiveness through etymological study; maybe for this reason, it does not raise any issues pertaining to the forgiven. However, he appears to have avoided discussing the word's dual connotations in the pertinent etymological research. On the other hand, Aristotle presented a theory in which the forgiver and the forgiven are observed. For Aristotle, looking at the moment when the action is taken, ignorance is involuntary and regret is a necessary condition for the particulars. In this regard, Aristotle has dealt with the notion of forgiveness relationally with its worth in society, whereas Derrida does not appear to have done so, despite the fact that the term itself requires a double trivet. Secondly, while Aristotle appears to be more just because he acts on the basis of equity in arguing that both forgiveness and punishment are necessary in certain situations, the forgiveness revealed in accordance with Derrida's investigation seems far from justice. Thirdly, in Derrida's theory, since forgiveness is unconditional, it does not foresee an improvement in the character of the forgiven or a configuration for the situation of the forgiver, so it does not appear progressive for the relevant agents or for the society, on the contrary, it stands as a risk factor. In Aristotle's theory, on the contrary, both forgiving and punishing are progressive for agents due to the relevant conditions. In theory, Aristotle's ideas about forgiveness are more plausible and feasible both on their own and when compared to Derrida's ideas. This makes Aristotle's theory functional in the normative level. Morally, it can be argued that because Aristotle takes into account both parties -the forgiver and the forgiven- and lays out requirements, his theory of forgiveness offers a more developing impetus at the social level. On the basis of social growth, it might be argued that Derrida's idea is risky.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Arendt, H. (1958). "Irreversibility and the Power to Forgive", in *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 236-243.
- Aristotle. (2009). *The Nicomachean Ethics*. Trans. by David Ross. New York: Oxford University Press.
- Aristoteles. (2018). *Politika*. Trans. by Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2021). *Retorik*. Trans. by Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.
- Bachmetjevas, V. (2018). "Deconstructing Forgiveness: Jankelevitch's Influence on Derrida", *Lithuanian Culture Research Institute: Athena, Issue 13*, 184-198.
- Bernstein, J. R. (2006). "Derrida: The Aporia of Forgiveness?", in *Contellations*, 13 (3): 394- 406. Oxford: Blacwell Publishing. Date of Access: 4.11.2022. Doi: 10.1111/j.1467-8675.2006.00400.x
- Can, M. (2020). Platon'un Düşüncesinde Etik-Politik Bir Sorun Olarak Adalet. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 24 (1), 145-160.
- Can, M. (2021). Aristoteles'in Etiğinde Ahlaki Eylemlerin Karakter Eylemleriyle Olan İlişkisi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 66, 81-95.
- Caputo, D. J. (2014). "Derrida and The Trace of Religion" , in *A Companion to Derrida*, Edited by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell, 464-480.
- Carter, W. J. (2018). "Aristotle and the Problem of Forgiveness" in *American Catholic Philosophical Quarterly*, Winter, 92(1):49. 49-71.
- Cassell's Latin Dictionary (Latin-English and English-Latin)* (1938) revised by J. R. V. Marchant and Joseph F. Charles. Cassell and Company ltd. London, Toronto, Melbourne and Sydney.
- Custer, O. (2014). "A Certain Truth: Derrida's Transformation of the Kantian Heritage" in *A Companion to Derrida*, 42-57.
- Çebi, S. S. (2016). "Aristoteles'te Phronesis Kavramı ve Modern Hukukta Muhakeme", in *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 27. Kitap, 28-55.
- Derrida, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. Mark Dooley & Michael Hughes, London: Routledge.
- Derrida, J. (2003). "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides" in *Philosophy in a Time of Terror*, trans. by Pascale-Anne and Michael Nass. The University of Chicago Press: Chicago and London, 85-136.
- Derrida, J. (2006). *Specters of Marx*. Trans. by Peggy Kamuf. New York and London: Routledge.
- Derrida, J. (2015). "To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible", in *Love and Forgiveness for a More Just World*, ed. Hent de Vries and Nils F. Schott, New York: Columbia University Press, 144-182.



Evans, M. (2013). "Derrida and Forgiveness", in *Compassion and Forgiveness*, ed. by Edward Alam Notre Dame: University of Notre Dame press, 17-32.

Hughes, Paul M. And Brandon Warmke, "Forgiveness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). Edward N. Zalta (ed.), Date of Access: 7.11.2022 URL=  
<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/forgiveness/>>.

Ivic, S. (2021). "Jacques Derrida's philosophy of forgiveness" *Filosofija Unions, Unions Journal of Philosophy*, 22 (2), 1-9.

Jankelevitch, V. (1996). "Should We Pardon Them?", *Critical Inquiry*, Spring, 1996, Vol. 22, No. 3 Spring, 552-572, trans. by Ann Hobart, Published by: The University of Chicago Press.

Jankelevitch V. (2005). "*Forgiveness*". Trans. by Andrew Kelley, Chicago: The University of Chicago Press.

Kearney, R. (2013). "*Forgiveness at the Limit: Impossible or Possible?*", *Studia Philosophica Wratislaviensia*, Supplementary Volume, 143- 155.

Kolnai, A. (1974). "Forgiveness", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, Issue 1 Volume 74, 91-106.

Long, P. C. "The ontological reappropriation of phronesis", *Continental Philosophical Review*, 2002, 35: 35-60.

Long, P. C. (2004). "*The Ethics of Ontology: Rethinking an Aristotelian Legacy*", State University of New York Press: Albany.

McGonegal, J. (2009). *Imaging Justice: The Politics of Postcolonial Forgiveness and Reconciliation*. Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press.

Murphy, V. A. (2014). "On Forgiveness and the Possibility of Reconciliation", in *A Companion to Derrida*, 537-549, ed. by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell, 537-549.

Novitz, D. (1998). "Forgiveness and Self-Respect", in *Philosophy and Phenomenological Research*, Issue 2, Volume 58, 299-315.

Rubin, A. (2009). "*Between Resentment and Reconciliation: The Indeterminancies in Derrida, Arendt and Jankelevitch*", Berlin Roundtables Event, Memory Politics: Education, Memorials and Mass Media, Berlin: The Social Science Research Center (WZB), 1-10.



Makale Geliş | Received: 20.12.2022  
Makale Kabul | Accepted: 18.09.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1221892

## Sever IŞIK

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Gaziantep, TR.  
Gaziantep University, Faculty of Art and Science, Department of Philosophy, Gaziantep, TR.  
ORCID: 0000-0002-8401-2353  
severquista@gmail.com

# Filozof, Sezar ve İsa: Nietzsche’de Egemen Olarak Geleceğin Filozofu

**Öz:** Nietzsche’nin olgunluk dönemi eserlerinde geleceğin filozofları kavramı önemli bir yere sahiptir. Üstün insan tipinin en yetkin formu olan geleceğin filozofu onun politik düşüncesiyle yakın ilişki içindedir. Nietzsche’ye göre geleceğin filozofu geleceğin politikası olan büyük politikayı icra edecek olan soylu ve seçkin insandır. Avrupa’nın ihtiyaç duyduğu bu politika geleceğin filozofunun yaratıcı ve sağlıklı güç istencine tabi olacaktır. Bu filozof insanlığın şimdiye kadar tanıdığı bir çeşit felsefe işçisi olan filozoftan farklı olarak egemen/hükümran bir kişi olacaktır. Tanrı’nın ölümü sonrası onun yerini alacak olan bu egemen tüm değerleri yeniden değerlendirecek ve politik yaşamı sağlıklı bir temelde yeniden kuracaktır. Böylelikle/böylece Tanrı’nın ölümün sebep olduğu politik nihilizm krizinin aşılmasını sağlayacaktır. İnsanların kendisine yöneleceği, peşinden koşacağı amaçları belirleyen bu filozof en büyük yasa yapıcısı ve aynı zamanda en büyük büyük değer yaratıcısıdır. Hakikat onun güç istencinin yansımasından ibarettir. Bu buyurucu egemen filozof, dünyevi ve dinsel gücü kendisinde birleştiren bir kişiliktir. Nietzsche, Sezar ile İsa’nın gücünü kendinde birleştiren/toplayan bu egemen filozof tipini “İsa Ruhlu Sezar” olarak adlandırır. Sanatçı olan bu filozof, Platon’un filozof-kralı gibi hakikati keşfeden değil, yaratan bir egemendir. Toplum ve büyük politika ise onun en büyük sanat eseridir. Politikayı ve estetiği birleştiren bu sanatçı-filozof Nietzsche için siyasal yaşamın temel ilkesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Geleceğin Filozofu, Egemen, Güç İstemi, Yasa Yapıcı, Büyük Politika.

## The Philosopher, Caesar and Jesus: Philosopher of the Future as Sovereign in Nietzsche

**Abstract:** The concept of the philosopher of the future has an important role in Nietzsche's maturity period works. The philosopher of the future which is the most competent form of the übermensch type is closely related to his political view. According to Nietzsche, the philosopher of the future is the noble and distinguished person who will perform the grand politics which is the policy of the future. This policy which Europe needs will be liable to the creative and healthy will to power of the future philosopher. Unlike, the philosopher who is a kind of philosophy worker that humanity has ever known, this philosopher will be a sovereign person. After the Death of God, this sovereign who will replace him will reconsider of all values and re-establish political life on a healthy basis. Thus, it will help to overcome the political nihilism crisis caused by the Death of God. The philosopher who specifies the aims that people will turn to themselves and chase after, is the greatest legislator and at the same time the greatest creator of values. The truth reflects his will to power. This authoritarian sovereign philosopher has a character that combines secular and religious power in himself. Nietzsche calls this dominant type of philosopher who collects the power of Caesar and Jesus as a "Caesar with Christ's soul". The philosopher who is an artist, is a sovereign who creates the truth, he does not discover the truth like Plato's philosopher king. Society and grand politics are his greatest art works. This artist philosopher who integrates politics and aesthetics is the fundamental principle of political life for Nietzsche.

**Keywords:** The Philosopher of The Future, Sovereign, Will to Power, Legislator, Grand Politics.

### Giriş

Nietzsche, 19. yüzyılın özellikle son çeyreğinde Batı düşünce geleneğine yönelttiği radikal eleştirilerle derin bir etki yaratmış, müteakip yüzyılın felsefi güzergâhı üzerinde belirleyici bir rol oynamış, ufkunda kalıcı bir iz bırakmış ve nihilizm olarak teşhis ettiği çağın krizinin üstesinden gelmek için biteviye mücadele içinde olmuştur. Tanrı'nın/hakikatin ölümüyle var oluşun anlamını yitirdiği ve anlamsızlık çölünün büyüdüğü bir vasatta nihilist çağın tüm dekadın değerlerini yeniden değerlendirmeye girişmiştir. Bu çerçevede öncelikle nihilizmin yükselişinin menşei ve mebdai olan metafizik düşünce geleneğinin üstesinden gelmeye çalışır. Nihilizmi Batı düşüncesinin kendisine içkin bir durum olarak gören filozofa göre kendi çağının deneyimlediği ve tanıklık ettiği şey nihilizmin en yetkin halidir. Tanrı'nın ölümünün ilanı ise bu kemale ermiş nihilizmin zirvesi ve en yetkin ifadesidir. Çağın daha önce eşi ve benzeri görülmemiş bir tarihsel dönemeçte bulunduğunu düşünen Nietzsche'ye göre bu büyük son tehlikeli olduğu kadar büyük bir başlangıç yapma fırsatını da içermektedir. Zira şimdiki dek

yeryüzünün anlamı olan Tanrı'nın ölümüyle yaşam (var oluş) anlamını yitirirken yeryüzü çölleşmekte ve çöl giderek büyümektedir. Artık yapılması gereken hakikat sonrası bir çağa hazırlanmak, Tanrı'nın katlinin kefareti ödemenin yani bu ölümün üstesinden gelmek suretiyle krizi fırsata dönüştürmek, yeryüzüne dönmek, yaşamı onaylamak ve yeniden yaratmaktır. Bunun için behemehâl yapılması gereken yazgılı ödev her yerde dekadans olarak deneyimlenen düşünce ve değerleri güç istemi temelinde yeniden değerlendirerek üstesinden gelmektir. Bunu başaracak olan üst(ün) insan Tanrı'nın mekânına konarak insanın ölümünü de içkin olan Tanrı'nın ölümüne denk bir karşılık (kefareti) vermiş, nihilizmi ve onun alametleri olan kültürel, toplumsal ve politik dekadansı aşmış ve alt etmiş olacaktır. Bu büyük eylem aynı zamanda nihilizmin yerini geleceğin felsefesine bırakması olacaktır. Geleceğin felsefesinin hükümlerini kılınması nihilizmin kökeni olan nesnellik, rasyonalite ve evrensellik iddiası taşıyan Batı metafiziğinin yani geleneksel felsefenin ve vasatlaştırıcı Hristiyan etiğinin aşılması olacaktır.

Tüm etik ve politik değerlerin yeniden değerlendirmesi projesi kapsamında felsefe ile filozofu da yeniden değerlendirmeye tabi tutan Nietzsche, çağın icbar ettiği bir görev olarak felsefeyi ve filozofu güç istemi temelinde yeniden değerlendirmeye tabi tutarak temellük eder ve kendi felsefesi içerisinde konumlandırır. Nietzsche için yeni felsefe ve yeni filozof eski türden felsefe ve eski türden filozofla karşıtlık içerisinde yaşamı yeniden onaylayacak tüm yaşamı, konumuz bağlamında politik yaşamı güç istencine tabi kılarak güç istemini azaltan mevcut eşitlikçi modern politikaları imha ve ilga edecek, ruhun sıradüzenine istinat eden yeni bir aristokratik düzen inşa edecektir. Erken dönemden itibaren çoğunlukla felsefeyi trajik kültür karşıtı dekadans bir düşünme tarzı, filozofu ise trajik bilgeliğin karşıt figürü olarak ele alırken özellikle olgunluk dönemi eserlerinde ortaya çıkan ve burada ele alacağımız "geleceğin filozofu" ise sanatçı/şair, nebi ve hükümdar kimliğini ve kişiliğini de kendinde birleştiren üstün insan formu olarak ortaya çıkar. Hakikati keşfeden değil, yaratan en yetkin-üst(ün) insan tipi olarak dinsel, sanatsal ve düşünsel olanı kendinde birleştirir. Güç istenci

doğrultusunda hareket edecek olan geleceğin filozofu toplumu iradesi doğrultusunda inşa edecektir. Bu mürebbi filozof, insanı yetiştirip yükselterek daha öncekilerin muhayyilesinin erişemediği bir kişilik ve kimlikte yeniden yaratacaktır. Bu “yeni insan” Tanrı'nın ölümüyle birlikte sahneyi terk eden “son insan”dan farklı bir insan olacaktır. Tanrı'nın yerini ikame eden bu insan Tanrı'nın ölümünün en yetkin ifadesi olduğu çağın krizinin üstesinden gelmek ve yaşamın anlamını yeniden yaratmak zorundadır. Bu geleceğin filozofunu bekleyen en yüksek ve en yüce görevdir. O, kendisinin nihilizme karşı umut olmasını sağlayan bu görevini ifa ederken daha önceki insanların hiçbirinin tahminlerinin ulaşmadığı yükseklikte, yücelikte ve sertlikte bir icra-i siyaset eyleyecektir. Geleceğin filozofunun icra edeceği geleceğin politikasını Nietzsche, “küçük politika” olarak adlandırdığı güç istencinden yoksun modern politikaya nispetle “büyük politika” olarak adlandırır. Geleceğin filozoflarının icra edeceği büyük politika otoritenin batışını ifade eden politik nihilizmin de üstesinden gelerek yaşamı yeniden yaratmayı amaçlamaktadır. Çünkü ona göre tüm mevcut düzenler, dinler ve ideolojiler yozlaşmışlardır. Adeta bir fizyolog olarak hareket edecek olan geleceğin filozofları tüm bu çürümüş uzuvları fizyolog titizliği ve acımasızlığıyla kesip atacaktlardır. Nietzsche'ye göre bu yeni filozoflar çağın tanığı ve mağduru olduğu demokratik hareketin yükselişinin neticesi olan yozlaşmaya ve insanın vasatlaşmasına karşın “umut ve zorunlulukla” kendisine yönelinecek kişiler olacaklardır (Nietzsche 2019: 119-120). Böylelikle Nietzsche çoğunlukla dekadan bir figür olarak gördüğü filozofu yeniden değerlendirmeye tabi tutarak onu kendi düşüncesi içerisinde yeni değerler yaratan, cesur, önder, çağa aykırı bir üst(ün) insan formuna sokar.

Bu makalede amacımız felsefeyi ve filozofu yeniden değerlendirerek temellük etmesi çerçevesinde geleceğin filozofunu öncelikle *İyinin ve Kötünün Ötesinde*' de dile getirdiği değer yaratan ve yasallaştıran bir yasa yapıcı egemen olarak konumlandırmak, yine aynı eserde dile getirdiği “dinsel varlık” olarak adlandırdığı kişilik olarak değerlendirmek ve akabinde de *Güç İstenci*'nde *İsa Ruhlu*

Sezar olarak belirecek olan figürle birlikte okuyarak geleceğin filozofunun siyasi ve ruhani/dinsel bir varlık olduğunu göstermeye çalışmak olacaktır. Bunu yaparken söz konusu figürün gelişim seyrini kavramak için özellikle trajik insan, deha, üstün insan ve özgür insan kavramları çerçevesinde zaman zaman erken tarihli görüşlerine de değinecek nihayetinde gelinen noktada Nietzsche'nin açıkça özgür tınlılardan ayırdığı egemen filozofunun egemenliğinin formu ve sınırları itibarıyla seküler egemeni ve egemenliği aştığını iddia edeceğiz. Seçkin insanı ve onun yaratıcı değerlerini inkâr eden eşitlikçi (köle-sürü) değerleri egemen kılan modern demokratik egemenlik anlayışını yeniden değerlendirmeye tabi tutan ve hakiki "politik"lik yani karar vericilik ve yasayıcılık vasfından mahrum gören Nietzsche, güç isteminden yoksun dekadan bir figür olan modern, seküler demokratik egemene karşı bunu aşmış olan, dünyevi ve dinsel olanı kendisinde birleştiren kendi yüce ve yaratıcı trajik egemenini "İsa Ruhlu Sezar" adlandırmaktadır (Nietzsche 2002: 469). O, Sezar olarak yeryüzü devletinin, İsa olarak ise ruhani dünyanın hükümranıdır. Bu yaklaşımla Nietzsche, en temelde dini ve dünyevi olan/alan ayrımıyla temellenen modern seküler egemenlik anlayışını aşar; yasayı da egemenin iradesine indirgeyerek hukuki (legalistik) egemenlik anlayışının dışında durur.

*İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin üçüncü bölümünde dinsel olanla ilgilenen filozof, Hristiyanlık sonrası dinin, dini olanın nasıl olması gerektiğini ortaya koymaya çalışır. Hristiyanlığı aşmak isteyen filozofun alternatifi hele ki kitleler söz konusu olduğunda ateizm değildir. Dinsel bir gaddarlık merdiveninden bahseden filozof gelinen aşamada tanrısallığın hiçliğe kurban edildiğini dile getirir ve bunu gaddarlığın en yüksek aşaması olarak değerlendirip olumsuzlar. Yaşamı kısırlaştırdığını düşündüğü Hristiyanlığa ve onun çileci idealine karşı antik Yunan dininde olduğu gibi yeryüzünü olumlayan ve yaşam bolluğu bağışlayan bir din(i kültür) salık verir. Gerçekte Nietzsche, geleceğin filozofuna dair yeni idealini ancak dinsel bir bağlamda dile getirecek ve ifa edecektir. İnsanlığın genel gelişimini ve ıslahını amaçlayan geleceğin filozofu bu görev için dinlerden faydalanacaktır

(Nietzsche 1997a: 61-62).<sup>1</sup> Dinsellik olmaksızın toplumu ortak bir ethos etrafında birleştirmek mümkün olamayacaktır. Zaten modern toplumdaki parçalanmışlığın ve çürümenin en büyük nedeni de bu ortak amaç kaybıdır. Toplumsallığın temini ancak ortak din/mitos aracılığıyla mümkün olacaktır. Önemli olanı bunun Dionysosçu bir karaktere sahip olmasıdır.

### 1. Değer Yaratici, Yasa Koyucu ve Önder Olarak Egemen Filozof

Nietzsche, yaşamı boyunca düşüncelerini ifade etmek için figüratif bir dil ile birlikte farklı yaşam biçimlerini somutlaştıran figürleri kullanır. “İtirafçı Strauss” ve “Eğitimci Schopenhauer’da olduğu gibi edebi ve tarihi şahsiyetler, Napolyon, Sezar, Thukydides gibi büyük kahramanlar, Apollon ve Dionysos, Zerdüşt gibi mitsel kişilikler, “yılan ve kartal”, “ejderha” ve “deve” gibi mitsel hayvanlar, “son insan” ve “übermensch” gibi şiirsel ve alegorik figürlerle birlikte figüratif dilin yaygın kullanımı onun felsefi ve edebi karayerindeki bir dönemle sınırlı değildir. Gerçekten bu kadar şiirsel ve edebi figürün kapsamlı ve sistematik kullanımına başka bir filozofta rastlamak pek mümkün değildir. Felsefenin, edebiyatın ve retoriğin “arayüzünde” yer alan Nietzsche’nin figürleri onun felsefi görüşlerinin hem entelektüel hem de duygusal olarak yönünü ve gelişimini doğru bir şekilde anlamak, aydınlatmak ve değerlendirmek için son derece önemlidirler. Nietzsche’nin tüm bu figürleri, performatif bir şekilde çileci idealin tartışmasız kültürel egemenliğini ifşa etmek için tasarlanmıştır (Hicks 2003: 18). Nietzsche, çileci olmayan alternatif bir idealin formüle edilmesi işini *İyi ve Kötünün Ötesinde*’de gelişini müjdelediği “yeni filozof türleri’ne, yani “geleceğin filozoflarına” bırakır (Nietzsche 1997a: 11; 116-117; Hicks 2003: 18). Ona göre bu

---

<sup>1</sup> Hakikati ürkütücü olan filozoflar kendi iyilerini Tanrı’nın buyruğu olarak ifa etmeye cesaret ederler. Onlar ya Platon’da olduğu gibi kendi buyrukları olan emirlerin akıl ile keşfedilen ya da ilham ile alınan “kendinde iyi” (ler) “ebedi değerler” olduğunu düşünürler ya da din kurucularında görüldüğü gibi kendi buyruklarını Tanrı’nın emri olarak ifa etmeye cesaret ederler. Onların “sen mecbursun”u “ben istiyorum” gibi kulaklarına çalınmaz. Böylece “sadece “ilham” olarak değerlerin yasa yapımı, altında vicdanlarının ezilmediği taşınabilir bir yük olur” (Nietzsche 2002: 466). Ancak Platon ve Muhammed’te görüldüğü gibi artık hiçbir düşünür bu iki “ebedi değer” ve “tanrı” varsayımı ile vicdanını rahatlatamadığından “yeni değerlerin yasa yapıcısının hak iddiası yeni ve daha erişilmemiş olan bir korkunçluğa yükselebilir” (Nietzsche 2002: 466).

çok özgür ruhlar insanı şimdiye kadar felsefeye egemen olmuş çileci idealden (hakikat inancından) ve bunun yarattığı nihilizmden kurtaracaklardır (Nietzsche 1998: 140,142). Aslında hepsi çilecilik karşıtı bir ideali somutlaştıran Nietzsche'nin bu zamansız figürleri öncelikle yıkıcı bir bilgeliği temsil eden zamana aykırı seçkin tiplerdir. Onlar yaşamı teşvik için mevcut yozlaşmış yaşama karşı yaşamı onaylayan, geliştiren ve güçlendiren yeni idealler ortaya koyacaklardır.

Yaşamı boyunca kalbi seçkin insanlar için atan ve onlar için yazan Nietzsche, büyük/yüce/ideal tipleri düşünsel gelişim seyri içerisinde “dahi”, “özgür ruh”, “trajik sanatçı”, “übermensch” ve “geleceğin filozofu” gibi adlarla adlandırır. Bu yüksek tip(ler)in en önemli özelliği yaratıcı, sağlıklı ve cesur bireyler olmalarıdır. Zerdüşt, (Nietzsche) haber verdiği üst(ün) insanı, insanlık için kendisine yönelinecek amaç ve ulaşılabilecek hedef olarak koyutlar. Mevcut insan ise “son insan” olup alt edilmesi ve aşılması gerektir (Nietzsche 1999: 25). Zaten o, kendisiyle birlikte kaim ve daim olduğu ölen tanrı ile birlikte sahneyi terk edecektir. Üstün insan ise çürüme sebebiyle ölüp giden tanrıyı ve insanı ikame eden “insan-sonrası”dır (posthuman). Üst(ün) insan, hayvan ile üstün insan arasında aşılması gereken bir köprü olan “son insan”ı alt etmiş “yeni insan”dır (Nietzsche 1999: 27, 28, 203-204). Tanrı’yı ikame eden bu “yeni insan” aynı zamanda insanın yeniden değerlendirilmesi ve Tanrı’yı katleden insanın bu katle karşılık ödeyeceği kefarettir. Tanrı’yı ikame eden bu yüce-soylu insan Nietzsche'nin ifadesiyle “yeryüzünün anlamı” (Nietzsche 1999: 25) olacaktır. Zira Tanrı'nın yani aşkınlığın ölümüyle birlikte insanın tüm arayışları zorunlu olarak içkin hale gelecektir.

Nietzsche'nin felsefeyi ve filozofu değerlendirmesine dönersek, felsefeyi yeniden değerlendiren Nietzsche'ye göre yeni felsefe tehlikeli bir biçimde yerleşik, alışılmış değer duygularına karşı çıkan, mevcut iyi ve kötünün ötesinde konumlandırılan ve “hakikat olmayanı” yaşam koşulu olarak tanıyan bir felsefe olacaktır (Nietzsche 1997a: 12). Bu felsefe her şeyden önce Avrupa'yı savaşçı değerlerden mahrum bırakan “hastalıklı” modern demokratik değerleri değil,



savaşı ve mücadeleyi ön plana çıkaracaktır. Ancak bu zorlu ve tehlikeli bir görevdir. Çünkü “güç istenci”ne karşı derin bir nefret duyan demokratik çağın tüm psikolojisi onu küçümsemeye ve karalamaya yönelikmiş gibi görünmektedir (Nietzsche 2002: 367). Zira seçkin insana/zümreye inancı temsil eden aristokrasiye karşın demokrasi büyük seçkin insana ve zümreye imansızlığı/inançsızlığı temsil etmektedir (Nietzsche 2002: 369). Ona göre demokrasi, geleceğin yeni aristokrasisini inşa edecek bir platform veya zemin olarak görülme yerine, üstün varlık biçimlerinin var olmasını ve gelişmesini fiilen imkânsız kılmanın bir yolu olarak geliştirilmektedir (Ansell-Pearson 2009a: 152). Bu nedenle demokrasi ve onun eşitlikçi idealini önceleyen tüm modern politik düzenler politik nihilizmin taşıyıcısı olup dekadancılığın farklı formlarından başka bir şey değildir; çünkü ona göre insanın ayrıcalıklarından, hükümlerlik talebinden vazgeçmesi yaşamın yozlaşmasının ta kendisidir (Nietzsche 1997a: 167). Egemenliği dışlaması, farklı ve soylu olana değil, kitleye/sürüye, benzer ve ortak olana/yarara odaklanması nedeniyle modern demokrasiyi “devletin çöküş biçimi” (Nietzsche 2010: 88) olarak niteleyen Nietzsche'nin nazarında eşitlik idealini önceleyen modern politik ideolojilerin hiçbiri gerçekte politik bir karakteri haiz değildir ve politik olanı kavrayamazlar çünkü egemen(lığ)ı dışlamaktadırlar. Özellikle modern demokratik politik teori devleti gayr-i iradi bir varlık olarak, bürokrasinin işlettiği bir şirket ya da makine olarak tasavvur etmektedir.

Filozofa tehlikeli bir görev biçen, felsefenin çağı rahatsız etmesi gerektiğini düşünen Nietzsche, *Zamansız Düşünceler*'de kendi çağında felsefenin üniversitede akademik bir disipline dönüşmesiyle “gücsüz bir hayalet” kılığına bürünüp gülünç duruma düşerek saygınlığını yitirdiğini ifade eder. Ona göre artık üniversite kürsüleriyle sınırlı felsefenin ve filozofun tehlike arzemesi söz konusu değildir. Zira düşünceler geleneğin toprağında huzur içinde yeşermektedir. Oysaki böylesi hiç kimseyi rahatsız etmeyen bir felsefenin tehlikeli olması, altüst oluşlara yol açması, başarı göstermesi mümkün değildir. Ve bu durumda felsefenin onuru ayaklar altına alınmıştır. Nietzsche, Emerson ve Diogenes'in tanıklığına başvurarak

gerçek felsefenin ve filozofun ortaya çıkması durumunda felsefenin yaratacağı, yaratması gereken altüst oluşa dikkat çeker (Nietzsche 1997b: 194). Ancak felsefenin üniversiteye sığınarak salt akademik bir etkinliğe filozofunsa memura dönüşmesi felsefenin saygınlığına ve daha önemlisi hükümlüğüne mal olmuştur.

Felsefenin hükümlüğüne mal olan diğer bir neden ise bilimin yükselişidir. Nietzsche'ye göre teolojinin hizmetkârlığından kurtulan bilim, küstahça ve budalaca felsefe için yasalar koymaya çalışmakta, efendi ve filozof olmaya yeltenmektedir (Nietzsche 1997a: 106). Nietzsche'ye göre bilimin yükselişiyle birlikte felsefe epistemolojiye indirgenmiştir. Felsefenin epistemolojiye indirgenmesinin sonucu ise felsefenin "utangaç bir karar verememe" ve "itidal öğretisi"ne dönüştürülmesi olmuştur ki bu da aslında çağın felsefenin efendilik görevine, hükümdarlık hakkına olan inançsızlığını ifade etmektedir (Nietzsche 2019: 123). Felsefenin epistemolojiye indirgenmesi gerçekte felsefenin can çekişmesine ve hükümlükle/egemenlik hakkının sorgulanmasına mal olmuştur. Zaten kötürümleşmiş ve bilimin onaylanmasına indirgenmiş bir felsefenin hükümlükle olması da mümkün değildir. Zira böylesi bir felsefe sadece uyum gösteren akademisyen ve uzmanların arasında yaşayan fakat hiçbir yaşam belirtisi göstermeyen bir felsefedir. Oysa Nietzsche'nin güç istemi temelinde yeniden değerlendirip temellük etmeye çalıştığı felsefe çağın dekadan değerlerini onaylayan, uyumcu, uzlaşmacı ve uzlaştırıcı bir felsefe değil, *egemen bir felsefe* olacaktır. Nietzsche, böylesi bir felsefenin yükselişinin önünde kendi çağından mütevellit birçok tehlikenin mevcut olduğunu düşünür (Nietzsche 1997a: 106). Adeta Hegelvari bir düşünceyle çağın ruhunun böylesi bir felsefe için hazır olmadığından dem vurur. Oysa çağın ihtiyacı olan şey tam da böylesi bir felsefe ve onu yaşama hükümlükle kılacak yeni türden filozoflardır. Ancak böylesi zamana aykırı, tehlikeli filozoflar "çekiçle sorular soracak" (Nietzsche 2017: 1) çağın çürümüş, putlaşmış tüm değerlerini yıkacak ve yerine yenisini koyabileceklerdir.

Yeni savaşçı bir çağa girerken (Nietzsche 1997a: 113) şüphecilik afyonunun yükselişte olduğu momentte Nietzsche, Avrupa'nın kendisi için elzem olan ancak kaybettiği erkeksi değerleri ona yeniden kazandıracak, hastalıklı politik yapıları ve değerleri imha ve ilga edecek, tüm değerleri güç istemi temelinde yeniden yaratacak, büyük politikayı küçük politikanın yerine ikame edecek yeni bir politik figür olarak geleceğin filozoflarını haber verir (Nietzsche 1997a: 45). Henüz var olmayan bir insan türü için "yeryüzünün efendileri" için yazdığını söyleyen (Nietzsche 2002: 461) Nietzsche, çağın Avrupası'nın mahkûm edildiği küçük politikanın üstesinden gelecek, tüm yaşamı ve değerleri yeniden değerlendirecek ve yasa koyacak yeni egemen tipi geleceğin filozofu şeklinde adlandırmak suretiyle onu modern fikirlerin taşıyıcılığını ve savunuculuğunu yapan "özgür düşünür"lerden de ayırmaya çalışır.<sup>2</sup> Geleceğin filozofları sadece özgür tinli olmayacak "daha yüksek, daha büyük ve temelden farklı, görmezden gelinemeyecek ve başkalarıyla karıştırılmayacak bir şey olacaklar"dır (Nietzsche 2019: 50). Özgür ruhlar ise ancak onların habercisi, müjdecisi ve öncüsü olacaklardır. Özgür ruhlardan ayrı olarak geleceğin filozofları kendilerinden öncekilere karşıt olan eğilim ve beğeniler geliştirmiş, birçok perspektifi sentezleyebilen, aktif toplumsal organizatörler, değerler yaratan ve yasa koyan güçlü ve sağlıklı kişiliklerdir (Nietzsche 1997a: 11 ;116-117; Mulin 2000: 401, 384). "Saf bilgi", mutlak tinsellik, "kendi başına bilgi" gibi çelişkili kavramların tuzacağına düşmeyen geleceğin filozofları "değişik bakış açılarını ve duygusal yorumları bilginin hizmetinde kullanmasını bilecek" kişilerdir (Nietzsche 1998:

---

<sup>2</sup> *Ecce Homo*'da hiçbir şeyin kendisine Avrupa ve Amerikalı "*libres penseurs*"lardan (özgür düşünür) daha uzak, daha yabancı olmadığını ifade eden Nietzsche, şöyle devam der: "O "çağdaş ülküler"e inanan, uslanmaz kuşbeyinlilerle, soytarılarla aramdaki uçurum, düşmanlarıyla aramda olandan çok daha derindir. Onlar da bir yol tutturmuş, insanlığı kendilerine göre "düzeltmek" isterler; benim kim olduğumu, ne *istediğimi* bir bilseler, amansız bir savaş açarlardı bana karşı, -topu da "ülküler" inanır daha... İlk *töresizci*'yim ben.." (Nietzsche 1996: 83). Özgür düşünürlerin en büyük hatasının yaşamı geliştirecek ve insanı güçlendirecek olan şeyin ne olduğunu görememeleri ve anlamakta başarısız olmaları (Ansell-Pearson 2009b: 120) olduğunu düşünen Nietzsche'ye göre özgür düşünür, insan sürüsünün bir çobana ihtiyaç duymadan gelişebileceğini savunur; özgür ruh, birine olan ihtiyacı destekler (Nietzsche 2002: 157-158). İnsanı yükseltecek olan şey ona göre sürünün arzulanır bulduğu şeyin tam tersidir (Nietzsche 2002: 459-460).

114). Özgür ruhların bilgiyi yalnızca edindikleri yerde geleceğin filozofları bu bilgiyi bütünleştirir ve kullanırlar (Fulkerson-Smith 2010: 192) yani bilgiyi bir amaç için pratize eder. Bilgi onlar için kendinde amaç değil (ki yoktur) yaşama hizmet eden bir araçtır.

Nietzsche'nin gelecek felsefesi, tamamen yeni ve canavarca olan bireysel yaşam biçimlerinin (kendisinin "egzotik bitkiler ve meyveler" dediği) yaratılmasını ve doğuşunu müjdelemektedir (Ansell-Pearson 2009a: 146). Geleceğin filozofu öncelikle eski felsefesiyle hesaplaşmış onu aşmış bir filozof olarak yeni bir değerler sistemini ve düzenini temsil etmektedir. Ve her şeyden önce o, yaratıcısı ve taşıyıcı olduğu bu değerlerin bir uygulayıcısıdır. Avrupa'nın yaşadığı dekadansın en büyük nedeni olan eski filozoflara mukabil geleceğe doğru uzanan bu filozoflar, "ebedi değerleri" yeniden değerlendirerek tüm değerleri kendi istemleri doğrultusunda yeniden yaratacak, geleceğe doğru yöneltecek ve tarihin "en son biçimi olan" en büyük sayı saçmalığına" son vereceklerdir (Nietzsche 1997a: 102). Öncelikli ödevi yeni değerler koymak ve yasallaştırmak olan bu yeni filozoflar "korkunç", iyiliksever ruhların solgun ve cüceleşmiş görüldüğü bir çağda "emredici"ler olarak ortaya çıkacaklardır (Nietzsche 1997a: 102). Nihilizmin, şüpheciliğin ve eşitlikçi politikaların politik egemeni yok ettiği yerde yeni filozof bir buyurucu olarak kendi yargısını ve iradesini tinin ifadesi olarak yasa formunda ortaya koyacaktır. Başka bir ifadeyle yasa egemenin iradesi politika da bu kararın icrası olacaktır. Böylelikle egemen ortak ethosu belirleyip, toplumun yönünü tayin ederek toplumsal parçalanmanın önüne geçecektir. Diğer taraftan "mesafe patosu"nu olumlayan bu yasa koyucu komutan filozof(lar) toplumu sıra düzenine göre yeniden örgütleyecek, insanın yozlaşmasına son verecektir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Nietzsche'ye göre kendi çağının tini bu filozofun yetişmesi için çok uygun değildir. Zira onların öncelikli vasfı çağa aykırı olmaktır. Neşterlerini "çağın erdemlerinin göğsü"ne vurduklarında kendi gizlerini ortaya koyan, tüm insanlığın "olağanüstü ileri görüşleri olan bu filozoflar her şeyden önce

kendi çağının vicdanı olmuşlardır. Çünkü onlar “insanın yeni büyüklüğünün kendisini büyütmesine açılan bir gidilmemiş yolu bilmek için” gidilmesi ve ikame edilmesi gereken yeri gösterirler; ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi irade zayıflığı ve karar yoksunluğu ile malul olan modern çağın beğenisi insanlığın şimdiye kadar tanık olmadığı böylesi büyüklüğü simgeleyen filozofun yetişmesine pek imkân tanımamakta hatta onunla alay etmektedir. Çünkü modern çağın beğenisi güç istencini zayıflatmış ve gözden düşürmüştür. “Yorgun içgörü insanları”nın ve “hakların eşitliğinin egemen olduğu” bu “Sokratik çağ”da büyüklük soylu ve farklı olmayı, kendi başına ve bağımsız yaşamayı gerektirmektedir (Nietzsche 1997a: 119). Nietzsche’ye göre demokratik yüzyılın hımbıl ve kadınımsı beğenilerinin ötesine geçen, kesin değer ölçülerine ve yöntem birliğine, açık yüreklilikle yalnız başına kalabilme ve yargılama cesaretine sahip olan, evet ve hayır diyebilen ve şeyleri birbirinden ayıran “belli bir temkinli zalimlikle yürek kanadığı zaman bile inceden inceye kendinden emin bir biçimde” ne alacağını bilen insandır. Hakikatle işleri çok az olan bu filozoflar (Nietzsche 1997a: 115) uzlaşmacı ya da uzlaştırmacı kişiler değildir. Onların toplumdan talebi ciddiye ve disiplin olacaktır (Nietzsche 1997a: 116). Nietzsche’ye göre deneyimin insanları olan bu filozofların bilgisi saf teorik/felsefi bilgi değil, yaşam bilgisidir. Zira “felsefe öğrenmek zordur; çünkü öğretilemez” (Nietzsche 1997a: 119). Ona göre mevcut felsefenin geldiği yer ve ulaştığı sonuçlar felsefe için yüz karası mahiyetindedir (Nietzsche 1997a: 116). Zira felsefe, yasa yapma faaliyeti olmaktan çıkmış yani yasa koyma iktidarını kaybetmiştir.

Geleceğin filozofunun Nietzsche’nin felsefesinde daima başköşeyi işgal eden, onun temel kaygısı olan, kalbinin kendisi için attığı istisnai tipinin en üstün formu olduğu söylemek mümkündür. Nietzsche, tüm istisnai tiplerin yetilerini kendinde toplayan ender gözlere sahip olup insanın soysuzlaşmasının yaratacağı toplu tehlikeyi gören, Avrupa’nın ahlaki düşüncesi ve karakterindeki felaketi kestiren (Nietzsche 1997a: 102) bu yeni filozofun “geçkin bir kız kurusu” olan akademisyenden farkını özenle vurgular. Nietzsche’ye göre mebzul miktarda

bulunan akademisyene yani felsefe işçisine mukabil çağının Avrupa'sı bu türden filozoflardan yoksundur.<sup>3</sup>

Bugüne dek aziz ya da bilim adamıyla karıştırılmış olan bu filozof hep yanlış anlaşılmıştır. Zira bugüne dek filozof olmak bilgece yaşamak, ussal ve münzevi bir yaşam sürmek olarak yani bir çeşit yaşamdan kaçış olarak anlaşılmıştır. Oysa Nietzsche'ye göre yukarıda da belirttiğimiz gibi geleceğin filozofları bu anlamda hiç de bilge olmayan bir biçimde yaşarlar ve sürekli tehlikeli bir oyun oynayarak kendilerini riske atarlar (Nietzsche 1997a: 107; 2019: 125). Dolayısıyla bu filozoflar sanıldığı gibi aksine toplumdan yalıtılmış kişiler değil, toplumun içinde yaşayan, risk alan, karar veren ve eylemde bulunan kişiler olmak durumundadırlar.

Nietzsche, felsefe işçisi olarak gördüğü kadim filozof tipinden özenle ayırdığı bu filozoflara onların üzerinde daha yüce bir konum tahsis eder. Ona göre felsefe işçilerinin soylu örnekleri olan Hegel ve Kant gibi filozoflar mantık, etik, estetik ve politik alanda şimdiye kadar ortaya konulmuş olan ve bir zamanlar hakikat olarak adlandırılan müktesebatı değerlendirerek açık, anlaşılır ve kullanılabilir kılmak suretiyle geçmiş şeyleri geleceğin yararına kullanma ödevine hizmet etmişlerdir. Nietzsche'ye göre bu "en ince gururları ve en direngen iradeleri tatmin edecek muhteşem bir görev" olsa da gerçek filozofların görevi bu değildir. Onların görevi önderlik görevlerinin gerektirdiği *değerleri yaratmak* ve *yasa koymaktır*. Onlar emrediciler olarak daima "öyle olmalı!" derler. Nietzsche bu emredici filozof için führer (önder/rehber) sözcüğünü kullanır. Felsefe işçisi olan

---

<sup>3</sup> Bu yanılsamaları aşmış olan yeni filozoflar "gelecek için yasalar buyuran, gelecek uğruna kendilerine ve şu anki tüm şeylere karşı sert ve acımasız olan bir düşünce tarzı"yla meşguldürler". "Onlar köleliğe ve itaatın birçok derecelerine o daha yüksek kültürün şartına inanan filozoflardır ki orada dünyaya dinginliğin mutluluğunu, bütün habis ruhların toplandığı tatil gününü hedef olarak vazetmez ve hatta barışta yeni savaşların aracını görür ve ona saygı duyar; geleceğe yasalar koyan düşünce tarzı ki geleceğin uğruna kendi kendinin ve bütün şimdiki zamanı sert ve zorbaca ele alır; insanın iyi ve kötü niteliklerini aynı ölçüde büyütme için yetiştirmek isteyen sakıncadan çekinmeyen "gayrı ahlaki düşünüş tarzı", çünkü her ikisini doğru yerlerine koymak gücünü kendinde bulur orada her ikisi de birbirine ihtiyaç gösterir. Ama kim bugün aradığını bulma şansı olan filozofları arar? En iyi Diogenes feneriyle arayarak gece gündüz bütün gün oraya buraya boşuna koşması olası değil midir?" (Nietzsche 2002: 245).

filozoflarındaki dahil kendilerinden önceki tüm bilginin kendileri için sadece bir yaratma vasıtası olduğu bu filozoflar ender doğan kişiler olup insanların hangi amaçla nereye bakmasını gerektiğini belirlerler. İnsanın yararının ne olduğuna karar vererek insanlığın istikametini çizerler. Yaratıcı elleri geleceği kavrayan bu filozofların bilmeleri yaratma yaratmaları ise bir yasa koymadır. Hakikat ise gerçekte onların güç istemidir (Nietzsche 1997a: 117; 2002: 466). “Benim yargım benim yargımdır” diyen kendi hakikatlerine sahip (Nietzsche 1997a: 45) çağa aykırı olan geleceğin filozofunun yazgılı olduğu görev şimdiye dek söylenenleri derleyip düzenlemek ya da onaylayıp tasnif etmek değil, imha ve ilga etmektir, dinamitlemektir. Öncelikli amaç geçmişle başa çıkmak değil, geleceği yaratmaktır. Geleceğin filozofunu bekleyen çağa aykırı görev yeni ve hükümran bir felsefenin yaratılmasıdır. Bu hükümran filozof, uyumcu bir kişilik ya da münzevi, akademisyen ve eleştirmen değil, eylemi teşvik eden ve çoğu eylemleriyle yeni bir yaşamı somutlaştıran kişidir.

## 2. Büyük Mürebbi ve Dionysosçu Trajik Bilge Olarak Egemen Filozof

Gerçekten Platon'un filozofu ile büyük bir benzerlik göstermekle birlikte Nietzsche'nin filozofunun bir portresini çizmek Platon'un filozofuna nispetle çok daha zordur. Nietzsche'nin filozofunun yaratmakla yazgılı olduğu politik düzen muhalifi ve muarızı olduğu Platon'un devleti ile büyük bir benzerlik gösterir. Felsefi sahnede düşman olan iki filozof politik alanda büyük ölçüde uzlaşırlar. Hem Nietzsche hem de Platon hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir toplumsal düzen arayışı içindedirler. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Nietzsche'nin filozofu Platon'un filozofundan daha üstün bir konumu işgal eder. Platon'un yetkinliğini ve politik meşruiyetini ideaların bilgisine sahip oluştan alan bilge-filozofundan farklı olarak Nietzsche'nin filozofu daima sanatçı bir filozoftur. Platon'un hakikati keşfeden filozofu hakikatle mukayyet iken Nietzsche'nin sanatçı filozofu hakikati yaratan bir filozoftur. Onun için Nietzsche'de egemenliğin kaynağı içkin hale gelir. Egemenin/efendinin meşruiyetinin kaynağı yine kendi soylu güç istencidir.

Platon'un filozofundan farklı olarak o, politik olanı logos değil, mitos temelinde örgütler. Böylelikle o, toplumu şimdiye dek kendisinden mahrum kaldığı Dionysosçu ilkeyle birleştirir. Böylece Nietzsche kendi politik düzenini estetik yoluyla meşrulaştırır. Başka bir ifadeyle onun politik tasavvurun gerisinde bir çeşit politik estetik yer almaktadır. Toplumun farklı unsurları arasında uyumu yaratan, amaç ve anlam bağışlayarak toplumu bütünlüklü bir sanat eserine dönüştüren sanatçı-filozof olacaktır. Egemen sanatçı-filozof toplumsallığın ve siyasallığın ilkesi olarak ortaya çıkar. Filozof tarafından estetize edilen politikaya Dionysosçu perspektifin hâkim olmasıyla birlikte politika, daima sınırları aşma, yayılma, boyun eğme ve egemen olma istemi olacaktır. Böylece Nietzsche'ye göre küçük politikalar alt edilip kültürel sağlık ve yeryüzünün egemenliği temin edilecektir. Nietzsche'nin yeni filozofların yazgılı ödevi olarak belirlediği yeni kültür ve sağlıklı toplum ise ona göre felsefenin doğuşunun ölüme sebep olduğu Sokrates öncesi trajik Yunan kültürü ve toplum düzenidir. İnsanlığın büyük yetiştiricileri olan yeni filozoflar yeni değerlerin ve düzenin yasa-koyucuları oldukları kadar "kültürün hekimi" de olacak hastalıklı alacalı (parçalı) modern kültüre karşı sağlıklı bir kültür yaratacaklardır.

Nietzsche, Yunan politik yaşamının temelindeki agonistik karakterden sitayişle bahseder. Aristokratik bir düzen ve dünya özlemi duyan Nietzsche, kendi politik düzenini gerçekte Yunan *agonu* temelinde kurar. Çünkü ona göre görkemli olan "büyük insan ve büyük politika daima güç için mücadelenin en uzun sürdüğü yerde ortaya çıkar (Nietzsche 2002: 461). Bu filozofun bilgeliği, yaşamı sertliği ve zalimliği içerisinde onaylayan ve mücadeleye odaklanan antik Yunan'ın trajik bilgeliğidir. Seçkin aristokratik bir toplumda toplumun var oluş gayesi kendisi değil, daha yüksek görevlere ve var oluşa uzanan seçkin-insanın üzerinde yükselebileceği bir zemin oluşturmaktır (Nietzsche 2019: 258;1997a: 167). Antik Yunan toplum idealinin hayranı olan Nietzsche'ye göre "'insan' tipinin her yükselişi, şimdiye dek aristokratik toplumun işi olmuş -her zaman da öyle olacak: Uzun bir sıralanma düzeni merdivenine, insanlar arasındaki değer ayrımlarına, şu



ya da bu anlamda köleliğin gerekliliğine inanan bir toplum” (Nietzsche 1997a: 166). Sağlıklı bir toplum ve politika ancak üstün insanların iradeleriyle varlık kazanabilir. Kitlesele özgürlüğe muhalif olan ve hatta zararlı gören Nietzsche, apaçık bir şekilde köleliği herhangi bir yüksek kültürün varoluş koşulu olarak görür. Filozof söylediklerinin çağdaşlarının kulağına hoş gelmeyeceğinin bilincindedir. Ama geri çekilmeye ve ödün vermeye niyeti yoktur; onun için seçkin insan ve toplumun ortaya çıkışını mümkün kılan sert koşullara ilişkin olarak şöyle der: “İnsancıl yanılsamalara kapılmamalı: Hakikat katıdır” (Nietzsche 1997a: 166).

Liberal demokratik kültürden muzdarip olan Nietzsche'nin de arzuladığı politik düzende tıpkı Platon'da olduğu gibi herkes kendi doğasına uygun olan bir kastın içerisinde konumlanır. Yaşamı boyunca kalbi daima seçkin insanlar için atan Nietzsche'nin esas amacı seçkin insanın yaratılması ve yaşatılmasıdır. Polis sözü konusu olduğunda Platon için esas olan filozofun değil, polisin saadeti ve selameti iken Nietzsche için asıl olan seçkin insanın yaratılması ve yaşatılmasıdır. Bu nedenle Nietzsche için politik iyi Platon da olduğu gibi herkesin yararına olanın temin edilmesi değildir. Platon, filozofun saadetini toplumun mutluluğuna feda ederken Nietzsche, egemeni yönetim işinden ve siyasi sorundan kurtarmak için yönetim işini bekçilere, savaşçılara bırakarak azınlıktaki felsefi yönetici aristokrasisinin mutluluğunu korumayı amaçlar. Platon, adalete uygun bir politika ve polis inşa ederken Nietzsche sağlıklı siyasal düzeni insan mükemmeliyetinin gereklerine göre düzenler (Berkowitz 2003: 177). Onun için asıl olan kitle değil, daima seçkin bir kastın yaratılması ve yaşatılmasıdır.

Nietzsche'nin filozofu da Platon'un hükümranı gibi her şeyden önce büyük bir yetiştirici, mürebbidir (Nietzsche, 2002: 469). Onun yüce kılan en soylu görevi insanı yetiştirmek ve yeni insanı yaratmaktır. O, bu eğitime işini yeni değerler yaratarak, amaçlar ortaya koyarak, yeni ve yüce olanı kendinde somutlaştırarak gerçekleştirecektir. Bu açıdan bakıldığında Nietzsche öncelikle politik bir düşünürdür. En kapsamlı niyeti, yeni bir insanlık türü yetiştirmek için insan varlığının kolektif koşullarını dönüştürmektir. En radikal ve geniş anlamıyla o, bir

nebi ve yasa koyucudur (Rosen 2004: 56). Nietzsche'ye göre içinde yaşanılan nihilizm çağında filozofun üstesinden gelmesi gereken en önemli sorun, amansızca yaklaşmakta olan "kader gibi korkunç" büyük ödev yeryüzünün bir bütün olarak nasıl idare edileceği ve "insanın bir bütün olarak nasıl ve hangi amaçla terbiye edileceği ve yetiştirileceği meselesidir (Nietzsche 2002: 459). Böylesi görkemli bir ödev ancak yeni değerler koyacak olan üstün insan ile mümkün olacaktır. Zira dünya yeni gürültüler bulanların değil, yeni değerleri bulanların etrafında döner (Nietzsche 1999: 141). "Değer biçmenin yasa yapıcısı"(Nietzsche 2002: 466) olan yeni filozofları bekleyen en büyük görev değer yaratmak ve yasallaştırmaktır (Nietzsche 2019: 137). Yeni değerler yaratacak ve yasallaştıracak olan geleceğin filozofu insan için yeni hedefler koyacak böylelikle değerler krizini ifade eden nihilizmi de aşacaktır.

Platon'un piramidal devlet anlayışından esinlenen Nietzsche'ye göre "en kutsal düzen" kitlenin "dehanın asası altında" "sadakat içgüdüsü" ile hizmet ettiği düzendir. Ona göre "ruhun aristokratik doğasıyla", "doğal rütbe sıralamasıyla" uyumlu olan en doğru toplum düzeni, "büyük bireylerin hakimiyeti" elinde tuttuğu "kitlelerin ise dahinin asası altında hizmet" ettiği düzendir. Erken döneminden itibaren dâhinin topluma ruhani liderlik, manevi liderlik yapması gerektiği düşüncesi yaşamının sonuna dek varlığını devam ettirir (Nietzsche 2010: 51, 37; Young 216, 218). Geleceğin filozoflarının liderliği siyasalı içermekle birlikte onu aşacak olan bir çeşit ruhani- manevi liderliktir. Nietzsche bu lideri/liderliği *Güç İstenci*'nde İsa *Ruhlu Sezar* olarak yeniden tanımlanır.

### **3. İsa Ruhlu Sezar: "Ruhun Tiran"ı ve "Dinsel Varlık" Olarak Egemen Filozof**

Geleceğin politikası olup kaçınılmaz bir zorlukla gelecek olan ve ancak seçkin bir kast tarafından yürütülecek olan büyük politika bir çeşit ruhani bir savaş olduğundan Nietzsche kendi politik filozofunu da cari siyasetin üzerine konumlandırarak bir çeşit ruhani egemene dönüştürür. Çünkü ona göre büyük

politika dinlerin ve düşüncelerin savaşı olacaktır (Nietzsche 1996: 142). Bu durumda bu savaşı icra edecek olan egemenin de bir politik ruhani olması kaçınılmazdır. Bu nedenle “benimle alakası olanları” arıyorum diyen ve “özgür ruhlar kolonisi” üyeliğine en uygun aday profilini anlatmak için epey çaba sarf etmiş olan (Young 2017: 634,499) Nietzsche, şimdiye dek tanıdığı olunan egemenlerle karşılaştırıldığında kendi egemenini nihai anlamda “İsa Ruhlu Sezar” olarak tanımlar (Nietzsche 2002: 469). Dolayısıyla bu yeni egemen sadece dünyevi değil, aynı zamanda ruhani bir egemen olacaktır. Bu şekilde Nietzsche nihai aşamada dini ve dünyevi otorite ayrımına son verir. Yeni egemenlik total bir egemenlik, filozof ise hakikati gösteren değil, aynı zamanda onu yaratan bir kişilik olacaktır. Böylece Nietzsche, nihai anlamda en yüce insan olarak egemen filozofu katlettiği Tanrı’dan boşalan mekâna koyarak insanın işlediği cinayete karşılık vermiş, kefareтини ödemiş olur. Sadece kendisiyle mukayyet olup tüm politik, askeri ve iktisadi bağlardan azade ancak her şeyin ve herkesin amacının aracı olduğu bu en yüce insan (Nietzsche 2002: 473) yani geleceğin filozofu Tanrı’yı ikame eden bir “ölümlü tanrı”dır.

En yüce tip olan felsefi egemen ile daha önce de defaten beğenisini dile getirdiği Sezar, Napolyon, Borgia gibi yüce insanlarla (Nietzsche 2002: 275) özgür/soylu ruhlar arasına ayırım koyan Nietzsche’nin beğenisine mazhar olan tipler daima kültürel ya da siyasal dünyada egemen olan tiplerdir. Ancak onlar daima dünyevi egemenler olarak egemenlik arzusuyla siyaset yapmışlardır. Oysa geleceğin hükümlan filozofu yani “İsa ruhlu Romalı Sezar” egemen olma arzusunu da alt etmiş kişidir. Onun için Nietzsche, kendi ütopyasında geleceğin filozofunu, siyasetin üzerindeki seçkin bölgede yetişen, orda ikamet eden İsa ve Buda gibi seçkin kimselerin, “yüce insanlar”ın, “yüce varlık”ların ait olduğu bir dünyaya yerleştirir (Berkowitz 2003: 178). Din kurucuları gibi ender olarak doğan bu tür emredici filozoflar “değer biçmenin yasa yapıcısı”dırlar (Nietzsche 2002: 466,468). Onlar modern dünyanın sunduğu siyasal seçenek ile doğanın siyasal talepleri arasındaki devasa uçurumu gösterir. Ona göre en yüksek siyasal düzende dahi en

yüksek insan siyasalın cazibesine kapılmadığı gibi yönetmekle de sınırlı değildir (Berkowitz 2003: 178). Diğer taraftan onun tasavvur ettiği siyasal düzende Borgia ile İsa, Buda gibi siyaset karşıtı yaşamlar arasındaki uzaklık, bu savaşan ve yöneten en yüce yönetici kast ile sağlıklı siyasi düzende en üstün kastı oluşturanlar arasındaki uzaklığa işaret eder (Nietzsche 1995: 89-90; Berkowitz 2003: 179). *Deccal*'de büyük bireyler yaratma amacına dönük bir hiyerarşik toplum düzeni yarattıkları için binlerce yıl öncesine giden kast kanunlarını içeren Hint kökenli Manu kanunlarından sitayişle bahseden Nietzsche'ye göre sağlıklı aristokratik bir düzende yeni filozoflar da Brahmanlar yani dinsel varlıklar gibi krallık üstü bir konumda ancak onları atama yetkisine dahi sahip olup gündelik siyasetin üzerinde/ötesinde durarak ancak kralları dahi amaçlarının araçları kılarak yöneteceklerdir (Nietzsche 1997a: 61-62). "Geleceğin yasa koyucusu" olan aktüel politikanın üstündeki "en yüce/yüksek insan"ın (Nietzsche 2002: 465) ellerini günlük politikayla kirletmesi egemenliğinin yüceliğine yakışmayacağından bu işleri atları olan düzenin hukuki ve askeri bekçilerine tevdi eder. Bir çeşit politik ruhani olarak felsefi egemen, irade beyanı yoluyla politik olanı belirler, norm koyar, gidilecek yeri, bakılacak yönü gösterir. Başka bir ifadeyle tüm politik yaşamın vizyonunu ve ufkunu tayin edip gidişatına nezaret eder. O, politik olanın/alanın kurucu ilkesi olarak politik düzenin dışında olup politik düzenin yasalarına tabi değildir. Siyasal aygıt onun için amaç değil, araç olarak işlevseldir. Amaç ise insanlığın yetiştirilmesidir.

Tüm yaşamı boyunca hem kültürel hem politik yaşamda Nietzsche'nin amacı bir bütün olarak insanın yetiştirilmesi, parçalanmışlığın aşılması, birliğin tesis edilmesi olagelmıştır. Antik dünyanın birlikli dünyası felsefenin ortaya çıkışı ve zaferiyle akamete uğratılmıştır. Nietzsche daima bu "yitirilmiş başlangıç"ın özlemiyle yazar. Bu çerçeveden bakıldığında yeni *İsa Ruhlu Sezar* imgesi, yaşamı boyunca birlik içinde bir yüksek kültür yaratma arzusu taşıyan Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nun sonunda kültürel parçalanma ve çürümeye karşı çözüm umudunu ifade eden "müzik yapan Sokrates" (Nietzsche 2018: 95) imgesinin

üretken yaşamının sonuna doğru politik bağlamda yeniden ifadesidir. Ona göre Sokrates'in zaferiyle birlikte Yunan'ın sanat temelinde yaratılmış ayrılaşmamış, bütünlüklü ve sağlıklı trajik kültürü akli ve akli olmayan şeklinde parçalanmış; yaşam aklın tiranlığına tabi kılınarak felce uğratılmıştır. Nietzsche, trajik Yunan kültür yaşamının sağlığını ve yüceliğini temin eden Dionysos-Apollon yani sanat ve felsefe birlikteliğinin yeniden olabilirliğine dair umudunu "müzik yapan Sokrates" imgesiyle ifade eder (Nietzsche 2018: 95). Şimdi aynı umut politik bağlamda *İsa Sezar* olarak ifade edilmektedir. Zira Batı siyasal yaşamına egemen olan dekadans, devasa bir siyasal parçalanmışlık olarak zuhur etmiştir. Milliyetçilik başta olmak üzere küçük politikalar Avrupa'yı parçalamış ve güçten düşürmüştür. Büyük politikanın en büyük amaçlarından biri olan Avrupa'nın birliği ve yeryüzü egemenliğine duyulan ihtiyaç İsa-Sezar imgesiyle dile getirilmektedir. Zira kaosun kendilerini harekete geçirdiği, halk üzerinde güç sahibi olan bu büyük insanlar daima düzensiz olana tek bir biçim vermek isterler (Nietzsche 2002: 463). Ancak büyük politika yoluyla temin edilecek olan bu siyasal zafer daima ruhani bir karakteri barındıracaktır. Çünkü geleceğin politikası bir çeşit "düşünceler/ruhlar savaşı" içinde çözülecektir (Nietzsche 1996: 141-142). Politik ve felsefi olanın iç içe geçtiği bu ruhlar savaşının yöneticisi olan geleceğin filozofu, salt savaşı ve yöneten hukuk bekçilerinin üzerinde bir konuma ve yüce bir kişiliğe sahip olacaktır. Açıkça Nietzsche'nin ilk dönemlerinde daha çok kültürel birliğe ve yüceliğe duyduğu arzu giderek siyasal birlik ve yüceliği de içerecek şekilde genişlemiştir. Buna bağlı olarak dehaya duyulan arzu zamanla kendini alt etmeyi ve siyasal egemenliği de içeren üstün insana, özgür ruhlara ve nihayetinde tinsel/dinsel ve düşünsel olanı kendinde somutlaştıran yeni filozofa duyulan arzuya dönüşecektir.

"Ruhun oligarkları" (Nietzsche 2000: 179) olan bu yeni filozoflar aynı zamanda en yüce ve onaylayıcı "dini varlık"lardır (Nietzsche 2019: 55). Nietzsche, geçirimsiz bir hükümlanlık için dinsel olan üzerinde belirleyiciliği onların hükümlanlığına dahil eder. Nietzsche, daha ilk kitabı olan *Tragedyanın*

*Doğuşu*'ndan itibaren dinin toplum kurucu vasfına gönderme yapar. Bu onun düşüncesinin çoğu kez gözden kaçırılan yanıdır. Zahidane ateizmine karşın Nietzsche, yaşamı boyunca dinsel olanı toplumsallığın temeli olarak görmüştür. Ancak Nietzsche'nin bahsettiği din Yunan dinidir. Antikler toplumu bütünleştiren ethosu din/mitos aracılığıyla temin etmekteydiler. Geleceğin politik yaşamı da bu mitos aracılığıyla sağlanacaktır. Gerçekte Nietzsche yaşamı boyunca kültürel birliği temin edecek olan ethosun ve onu tesis eden sanatçı-filozofun özlemine duymuştur. Çünkü ona göre isteme kötürümlüğüne/hastalığına yakalanmış olan günün Avrupa'sı baştan aşağı afyon etkisi yaratan kuşkuculuğa saplanmış (Nietzsche 1997a: 112). Yeni filozof ise her şeyden önce çağın hastalığı olan kuşkuculuğu yadsıyan biri kişiliktir (Nietzsche 1997a: 110-111). Din, gelenek, mistik imgeleme ve hukuk halkın kültür ile en önemli temas noktasıdır (Nietzsche 2010: 51-52). "Bütün hayatı ve felsefesi her şeyden önce "kültürü" yeniden kuracak yeni bir dini bakış açısı bulma çabası" olan (Young 2017: 270) Nietzsche' ye göre "din konusunda bir tükenme"nin görüldüğü çağında "insan nihayet eski önemli simgelerden yorulmuştur... yeni bir şeyin" -yeni bir dinin- "bulunma vakti gelmiştir" (Young 2017: 269). Bu din Yunan tarzı gayr-i metafizik bir din olacaktır/olmalıdır. Onun için onun tragedyanın dönüşü arzusu aslında Yunani tarz bir dini kültüre dönüş arzusudur. Çünkü onun da vurguladığı gibi Yunanlıların büyük ve sanatsal kültürü aynı zamanda dini bir kültürdür. Bu nedenle onun için sanatsal kültürün dönüşü aynı zamanda dini kültürün de dönüşü olacaktır (Young 2017: 269).

Dünyevi ve ruhani olanı kendinde birleştiren bu filozof tipinin soy kütüğünü Nietzsche'nin erken dönem eserlerine dek izlemek mümkündür. Gerçekten yeni filozof onun ilk dönemlerinden itibaren deha, saf tip, üstün insan, özgür ruh olarak adlandırdığı, düşünsel gelişiminin her aşamasında önemli yer tutan istisnai birey tipinin en üstün formunu oluşturur. Nietzsche, bu yüce karakterleri daima egemenlikle birlikte düşünür. Büyük insan "daima güç için mücadelenin en uzun sürdüğü yerde" ortaya çıktığından (Nietzsche 2002: 461) "yeni filozof" "en yüksek

manevileştirilişi olarak sadece bir egemen sınıf ile bağlantı içinde teşekkül edebilir” (Nietzsche 2002: 468). Yukarıda belirttiğimiz gibi gerçekte o, bu en üstün insan tipinin toplum için değil, bilakis toplumun onun için var olduğunu düşünür. Daha ilk dönem eseri olan *Tragedyanın Doğuşu*'nun bir bölümü olarak yazdığı *Yunan Devleti* denemesinde antik Yunan polisi örneğinden hareketle “hakiki sanat ihtiyacı demek olan kültür”ün zorunlu şartı ve “korkunç temel”i olarak köleliği onaylayan (Nietzsche 2015: 21) filozof, dehanın sanatsal üretiminin devamı için güçbela yaşayan insanların yaşamak zorunda oldukları sefaleti onaylar (Nietzsche 2015: 22). Cemaatin görevi dehaya hizmet etmektir. Piramit şeklindeki toplum köle için sömürü ve sefaletten başka bir anlama gelmese de bunun önemi yoktur; çünkü sadece dâhinin hayatı değerlidir, doğa bile ancak dahi sayesinde en yüce hedefine ulaşır (Young 2017: 241). Burada söz konusu olan salt devlete ya da güçlü bireylere bağlılık değil, en yüce bireye bağlılıktır. “İnsanlığı geliştiren” “en saf tipler” olan bu en yüksek tipler geniş anlamda bu insanlara faydalı olan insanlardır. Burada faydaya yapılan vurgu, bir bütün olarak cemaatin gerçekten de dahiye tanıdığı ayrıcalıklı var oluştan kendi refahına bir nevi katkı çıkardığını ima eder (Young 2017: 267). Zira “kader olan insanlar, kendilerini taşımak suretiyle kaderi taşırlar” (Nietzsche 2002: 465). Nietzsche, erken dönemden itibaren dehaya manevi bir önderlik payesi tanır. Ona göre toplumun manevi lideri olan dahinin yani sanatçının görevi “cemaati cemaat yapan temel ethosu büyük sanat eseri yoluyla dile getirmek”tir (Young 2017: 268). Böylece aslında o, toplumsallığı temin eder. Halkın doğurduğu dehanın görevi “halkın en yüce kaderini” bir bireyin sembolik varlığında bir sanat eserinde ortaya koymak ve böylece toplumu toplum yapan “sonsuz-ebedi” değerlere bağlayarak değişken olandan (modern, yozlaştırıcı ve barbar olan) kurtarmaktır (Nietzsche 2010: 52). Halkın eğitimi de esas olarak zorunlu devlet eğitimiyle değil, halkın doğurduğu dehanın eseri sayesinde mümkün olacaktır. Zira dehanın yaptığı şey, metafizik/manevi yurdu ve kökü olan halkın bilinç dışından çıkan yüksek ve asil kültürü dile getirmektir (Nietzsche 2010: 52).

Nietzsche, insanın nereye kadar yükselebileceğini, gücünün ne kadar uzağa eriştiğini göstermek için aşırı çaba gösteren insan olan ve bir yerde insanın “ufku”nu oluşturan (Nietzsche 2002: 467) yeni filozofların kitle üstündeki hâkimiyetini bir çeşit insanlığın yetiştirilmesi faaliyeti yani mürebbilik vazifesinin ifası olarak da gerekçelendirir. Yeni filozoflar iyinin ve kötünün ötesindeki eğitimciler olup eğitimcinin tekin olmayan-esrarengiz ayrıcalıklarına da sahiptirler. Terbiye etmenin tüm araçlarına sahip olan filozof bazı mizaçları alayın kamçı darbeleriyle, bazılarını (tembelleri, korkakları, karasızları kibirlileri) ise abartılı övgüyle ileriye taşır (Nietzsche 2002: 468-469). Bu mürebbi hükümrânın ruh yüceliği ve tinsel büyüklüğü zorunlu olarak bağımsızlığı içerir. Buna mukabil bu tinsel yücelikten yoksun olanların yani kitlenin bağımsızlığına izin verilmemelidir. Zira iyilik yapma, adaleti dağıtma arzuları dahi zarar verici olan küçük ruhlar itaat etmek zorundadırlar ve bu yüzden de büyüklüğe sahip olamazlar (Nietzsche 2002: 469). Nietzsche'nin yüce ruhlu filozofu, mürebbi hükümrânı şimdiye dek var olan diğer hükümdarlar ile mukayese edildiğinde istisnai durumu ve kudretli pozisyonuyla gerçekte “İsa Ruhlu Bir Romalı Sezar”dır (Nietzsche 2002: 469). Onların birbirinden ayrılamayacak olan ruh büyüklüğü ve tinsel büyüklükleri bağımsızlığı içerir. Bütün bağlardan kopmuş olan bu en yüce insanlar egemenin dahi ötesinde yaşarlar, egemen olanlar onların araçlardırlar (Nietzsche 2002: 473). İsteddiği için değil, eşi benzeri olmadığından soğuk, tereddütsüz, yöneten, sert, korkusuz, yalnız, ketum, sürü erdemlerine kayıtsız olan bu filozoflar insanlarla ilişkisinde onlardan bir şeyi oluşturmayı amaçlar. Kendini doğrudan bilen, ancak kendisiyle konuşmadığı zamanlarda maske takan “tabiatın onu büyük üslupla inşa ettiği ve icat ettiği biri” olan yüce filozof “övgü ve yerginin erişmeyeceği bir yalnızlık” (Nietzsche 2002: 461-462,470) içindedir. Hiyerarşiye inancını kaybeden ve yalnızlığı onurlandırmayı bilemeyen çağda bu yüce insanın “çağın insanı aşağıya çeken tehlikeli çağlayanın ortasında” kendisini yukarıda tutması ve varlığı devam ettirmesi için hile ve tebdili kıyafet gereklidir”. Ender olarak dünyaya gelen bu “insanın en güç ve en yüksek siması” (Nietzsche 2002:



470) Nietzsche'ye göre nadiren başarılı olur, onun için en yüce ve bilge kişinin tarihi, felsefe tarihi korkunç bir tarihtir. Çünkü ne zaman onların bir etkisi görüle ayaktakımı ("kusurlu" ve "yarı kusurlu"lar) sahneye çıkar, onları tanımayan başarılarla" yenilgiye uğratırlar. Bu "küçük" ve ruhtan yoksun olanların söze karışmaları "insanlığın kaderinin en yüksek tipinin iyi yaratılışına bağlı olduğunu bilen bir kimse için bu korkunç bir kulak işkencesi olur" (Nietzsche 2002: 471). Bununla birlikte bilge kişinin var oluş koşulları üzerinde duran Nietzsche, şimdi Avrupa'da bunun tekrar mümkün olduğuna dair umudunu dile getirir. Zira "yozlaşma çağı, elmaların ağaçtan düşme zamanıdır. Bireyler demek istiyorum, onlar geleceğin tohumlarını taşır, tinsel kolonizasyonunun gerçek sahipleri, yeni devletlerin, toplulukların yepyeni oluşumlarıdır. Yozlaşma, olsa olsa bir halkın sonbaharına bir sövgü sözüdür" (Nietzsche 2003a: 61).

### **Sonuç**

Batı dünyasının krizini nihilizm olarak teşhis eden Nietzsche, krizden çıkışın çaresi olarak umudunu daima seçkin insana bağlar. Düşüncesinin değişimine ve gelişimine paralel olarak bu üstün insan figüründe de değişimler görülür. Nietzsche'nin özellikle Wagner'in etkisiyle romantizmin etkisinde kaldığı ilk dönem çalışmalarında istisnai tip daha çok "deha" olarak ortaya çıkar. O, dehayı çoğunlukla politika karşıtı bir figür olarak daima yüksek bir kültür dünyası çerçevesinde düşünür. Devlet dışında hatta çoğu kez karşısında duran deha, politik dünyadan daha üstün bir dünya olan kültür dünyasının hükümrani olarak görülür. Daha sonra Nietzsche'nin lügatine yoğunca dahil olan üstün insan ve özgür ruhlar ise sadece kültür dünyasına değil, aynı zamanda politik dünyaya egemen olan tiplerdir. Geleceğin yasa yapan filozofu ise hem kültür yani tin dünyasının hem de politik dünyanın egemenliğini kendinde birleştirir. Fakat o, bu egemenlik arzusunu da alt ederek kemale erer; bir yerde tanrılaşır. Zaten Nietzsche'yi dikkatli bir okuma aslında onun istisnai tip(ler)in daima Hristiyanlık karşıtı fakat Yunan dini tarzında bir dinsel misyona ve vizyona sahip olduğunu açıkça gösterir. Üstün

insanı haber veren, fakat herkesten önce üstün insanı kendinde somutlaştıran kişinin varlığını iyi ve kötü karşıtlığı temelinde açıklayan İrani peygamber Zerdüşt olması tesadüf değildir. Dionysosçu trajik bilgeliği temsil eden Zerdüşt, iyi ve kötü olanı, bunların garantörü olan Tanrı'yı/hakikati ve buna inanarak yaşam süren dekadan "son insanı" aşarak iyi ve kötünün ötesinde birliğe varır. İlginç ve ironik olarak Hegelyen tasavvura benzer bir şekilde Nietzsche de gelecekte Sokrates'in dolayısıyla akıl ve felsefenin menşe ve mebedinde olduğu düalisttik anlam dünyasının aşılması başlangıçtaki birliğe döneceği umudunu taşır. Bunun bir yerde felsefenin aşılması olacağı açıktır. Bu aşma eylemi köle-efendi mücadelesiyle karakterize olunan tarihte<sup>4</sup> en yüce insan kastı olan geleceğin sanatçı-filozofunun yaratıcı iradesinin egemen oluşuyla mümkün olacaktır. Nietzsche'nin tarihsel ve sosyopolitik vizyonuna dahil olan tinselliği yukarıda bahsettiğimiz büyük politika kavramı üzerinden de takip etmek mümkündür. Önceleri kültürün yaratımına odaklanan büyük politika, daha sonra Avrupa'nın birliğine ve yeryüzünün fethine yönelir. Son aşamada ise politika eşi benzeri görülmemiş bir tinler savaşı olarak yeniden içeriklendirilir. Nietzscheci büyük politika ve en yüksek politik düzen insanların dinsel selametini dışarıda bırakmak anlamında laik değildir. Politik olan daima dinsel olanı içerecektir. Dahası dinsellik olmaksızın politik olandan bahsedilemez.

Klasik anlamıyla felsefe ve filozofu bir çöküş semptomu olarak gören Nietzsche, zamanla felsefe ve filozof kavramını yeniden değerlendirerek temellük eder. Güç istemi temelinde yeniden değerlendirmenin neticesi olan yeni felsefe ve filozof anlayışı çerçevesinde felsefe bir yasama faaliyetine filozof ise egemene dönüşür. Böylece filozof, deha ve "ruhun tiran"ı olduğu kadar politik dünyanın da egemeni ve önderi olarak sahneye geri döner. Nietzsche, ruhani ve dünyevi egemenliği kendinde birleştiren yeni üst(ün) insan figürünü önce geleceğin

---

<sup>4</sup> Tüm felsefesini "güç istemi"ni esas alan bir köle-efendi çatışması üzerine inşa eden Nietzsche, bu yaklaşım çerçevesinde tüm tarihi de "Roma'ya karşı Yahudi, Yahudi'ye karşı Roma" şeklinde formüle edilebilecek "iki karşı değer" arasındaki mücadelede neticesinde oluşan bir süreç olarak yorumlar (Cameron & Dombowsky 2008: 27).

filozofu daha sonra ise İsa Ruhlu Sezar olarak adlandırır. Böylece bu yeni egemen filozof düşüncesiyle modern seküler egemenlik fikrini ve ona içkin olan politik nihilizmi aşmayı dener. Karar verme kudretini haiz, dini-dünyevi ayrımını aşan Nietzsche'nin buyruk sahibi filozofu, Platon'un kral-filozofu gibi hakikat ile mukayyet de değildir. Zira o, hakikati keşfeden değil, yaratan bir kişidir; hakikat onun iradesinin ifadesidir. Bu nedenle de Nietzsche'nin yeni filozofu modern politik dünyanın normlarını ve "normalini" ve ona odaklanan demokratik eşitliği/vasatlığı yıkım potansiyeli taşıyan hatta bunu ödev olarak bilen "tehlikeli" ve "yıkım getirici" bir figürdür.

## The Philosopher, Caesar and Jesus: Philosopher of the Future as Sovereign in Nietzsche

### *Summary*

**Sever IŞIK**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Gaziantep University, Faculty of Art and Science, Department of Philosophy, Gaziantep, TR  
ORCID: 0000-0002-8401-2353  
severquista@gmail.com

### **Introduction**

Nietzsche had a profound impact with his radical criticisms of the Western thought tradition and played a decisive role in the philosophical path of the next century. Nietzsche identified the crisis of his age as nihilism and expressed it with the metaphor of God's Death. Nietzsche has constantly struggled to overcome the tradition of metaphysical thought, which he sees as the cause of the crisis of the age. According to him, this crisis is dangerous as well as an opportunity to make a great start. What man must do after God's death is to atone for that death and recreate the meaning of life. The person who will achieve this task is a superior person. The overman (übermensch) will be a new being who will create the meaning of life and transcend nihilism, almost by substituting God. The overman will be a different person from the "last man" who leaves the scene with the deceased God.

Nietzsche also re-evaluates philosophy and the philosopher within the scope of the project of "re-evaluation of all values". It informs the philosophers of the future as a superior human type who will create the future. The "philosopher of the future", on the other hand, emerges as a superior human form that combines the identity and personality of the artist, prophet and ruler. These philosophers combine the religious, artistic and intellectual as the supreme human type who creates, not discovers the truth. These new dominant philosophers will act in line with the will to power and will build the society in line with their own will. The policy of the philosophers of the future will be "great politics". The philosophers of the future are people who create values, are brave, leaders, and are against the times.

It manifests itself as a kind of "Religious Character" that Nietzsche first mentioned in *Beyond Good and Evil*. Nietzsche calls these philosophers, who unite material/earthly and spiritual/religious power, as *Caesar with the soul of Christ* in the *Will to Power*. According to him, the philosopher of the future will be a sovereign personality, and his philosophy will be a sovereign philosophy. Therefore, within the limited framework of

this article, we will argue that Nietzsche's new understanding of sovereignty and sovereignty surpassed the secular modern understanding of sovereignty and sovereignty. According to him, the philosopher of the future will benefit from religions for the general development of humanity. It is not possible to unite society around a common goal/ethos without religiousness. In fact, the biggest reason for the fragmentation and decay in modern society is the loss of this common purpose.

### **The Sovereign Philosopher as Value Creator, Legislator and Leader**

In *Beyond Good and Evil*, Nietzsche leaves the task of formulating an alternative moral ideal that is not ascetic to the new type of philosopher whose arrival he heralds, namely "philosophers of the future". The future philosopher is a different and superior character than the "genius", "free spirit" ideal types he mentioned earlier. Nietzsche, who assigns a dangerous task to the philosopher, thinks that philosophy should disturb the age. According to him, in his own age, philosophy turned into an academic discipline at the university and lost its prestige. It is no longer a question of the danger of philosophy and the philosopher limited to university chairs. The transformation of philosophy into an academic activity at the university and the philosopher into a civil servant resulted in philosophy losing its sovereignty. Another reason why philosophy lost its dominance is the rise of science and its attempts to make laws for philosophy. With the rise of science, philosophy was reduced to epistemology and transformed into a "doctrine of moderation". This development expresses the disbelief of the age of philosophy on the duty of lordship and the right to rule.

However, according to Nietzsche, the new philosophy will be a dominant philosophy, not a harmonious and conciliatory philosophy that approves the values of the age. However, according to him, there are many obstacles to the rise of such a philosophy stemming from his age. The spirit of the age is not ready for such a philosophy. However, what the age needs are dangerous philosophers who will "ask questions with a hammer" against time. These philosophers will destroy all the rotten and idolized values of the age and replace them with new ones. Nietzsche says he wrote for the "masters of the earth", a human species that did not yet exist. The philosopher of the future primarily represents a new value system and order as a philosopher who has come to terms with his old philosophy and surpassed it. They are also the enforcers of values they created. These new philosophers, whose primary task is to establish and legalize new values, will emerge as "commanding" people. They will put an end to skepticism and egalitarian policies, which are indicative of nihilistic politics. They will carry the society to the goal they have determined by using all means. In line with the will to power, the new master morality, noble and warrior virtues will dominate the age. These philosophers, who will act in accordance with the will to power, will not have much to do with the truth.

Nietzsche carefully distinguishes these philosophers from the old type of philosopher, whom he sees as philosophical workers, and places them in a higher and higher position above them. Their task is not to evaluate and explain the accumulation of knowledge like the ancient philosophers. Their task is to create the values required by

the leadership task and to legislate. Nietzsche uses the word *fürher* for the philosopher. They grasp the future, they determine what is useful for man. Truth is really just their will to power. The timeless task awaiting the philosopher of the future is the creation of a reigning philosophy and the training of new people.

### **The Sovereign Philosopher as the Great Regimental and Dionysian Tragic Sage**

Nietzsche's philosopher is a great educator like Plato's. However, he has a superior and powerful position than Plato's philosopher. Nietzsche's philosopher does not discover truth like Plato's, he creates it. For there is no truth to be discovered for him. It cannot be confined to a transcendent or rational truth. For him, the source of sovereignty becomes immanent. The source of the sovereign/master's legitimacy is his own will to power. Unlike Plato's philosopher, this philosopher organizes the political on the basis of myth, not logos. It unites society with the Dionysian principle. Thus, Nietzsche legitimizes his political order through aesthetics. There is a kind of political aesthetic behind his political vision. Its sovereign is the Dionysian artist-philosopher. With the Dionysian perspective dominating politics, politics will always be the act of crossing borders, spreading, subjugating and dominating. Nietzsche, like Plato, desires a political order in which everyone lives in a caste that suits his or her own nature. Nietzsche always puts the elite people in the center and defends an aristocratic order. For Nietzsche, political good is not the provision of what is for the benefit of all. The real good is the creation and survival of the outstanding human being.

Nietzsche's philosopher, like Plato's ruler, is above all a great educator and tutor. His noblest duty is to cultivate man and create the new man. In this age of nihilism, the great task that the philosopher must overcome is how to manage the earth as a whole, and how and for what purpose the human being will be disciplined and brought up. Such a glorious task will only be possible with a superior man who will set new values. The greatest task facing new philosophers is to create and legitimize value. In *The Will to Power*, Nietzsche redefines the future philosopher who will create and legalize new values as *Caesar with the soul of Christ*.

### ***Caesar with the soul of Christ: The Sovereign Philosopher as "oligarchs of the Spirit" and "Religious Character"***

For Nietzsche, the politics of the future, the "great politics", is a kind of "spiritual war" to be waged by an elite caste. For this reason, Nietzsche transforms his philosopher who will carry out this policy into a kind of spiritual sovereign. Nietzsche defines this new sovereign as *Caesar with the soul of Christ*. Therefore, this new sovereign will be not only a worldly sovereign, but also a spiritual one. In this way, Nietzsche finally puts an end to the separation of religious and secular authority. The new sovereignty becomes total sovereignty. The philosopher of the future also becomes the absolute spiritual ruler. Thus, Nietzsche, by placing the sovereign philosopher, whom he sees as the supreme human being, in the space emptied from God, responded to the murder committed by man and paid his atonement. This supreme human being, limited only to himself and free from all limitations (political, military and economic), but to whom

everything and everyone is the means to their ends, that is, the philosopher of the future, is a "mortal god" who substitutes God.

These new philosophers, the "oligarchs of the spirit" are also the supreme and affirming "Religious Character". The power of *Caesar with the soul of Christ* encompasses both the religious and the secular. Because a sovereignty that excludes the sovereignty of spirits would be incomplete. According to Nietzsche, such imperative philosophers, who are rarely born like the founders of religion, create value and legislate. According to Nietzsche, in a healthy aristocratic order, these philosophers also have a supra-kingdom position like Brahmins, that is, religious beings. But they will rule by standing beyond everyday politics, making even kings the instruments of their ends. These reigning philosophers, the "legislators of the future", reside in a neighborhood above current politics. They don't get their hands dirty with the dirt of daily politics. Since it does not suit the greatness of his dominion, they leave these tasks to their subordinates, the civil and military bureaucracy. They define the vision and horizon of political life and oversee its course. They are the founding principle of political order and life.

### **Conclusion**

Nietzsche diagnoses the crisis of the Western world as nihilism; he always puts his hopes on the distinguished person as a solution to the crisis. Throughout his intellectual development different distinguished types like genius, free spirits, etc. come to the fore. However, he thinks of "genius" more in terms of a high cultural world as an anti-political figure. The "superior man" and "free spirit", which were then heavily included in Nietzsche's lexicon, are the types that dominate not only the cultural world, but also the political world. The law-making philosopher of the future, on the other hand, combines the dominance of both the cultural world and the political world. Nietzsche's superhuman types always have an anti-Christian but Greek religious mission and vision. It is no coincidence that Zarathustra, who foretold the superior man and represented the Dionysian tragic wisdom, was a prophet.

Nietzsche, who sees philosophy and philosopher in the classical sense as a symptom of collapse, re-evaluates and appropriates the concept of philosophy and philosopher over time. Thus, philosophy becomes a legislative activity, and the philosopher becomes the sovereign. The philosopher returns to the stage as the ruler and leader of the political world as well as genius and "tyrant of the soul." Nietzsche calls this supreme human figure, who combines spiritual and earthly sovereignty, first the philosopher of the future and then the Caesar with the Spirit of Jesus. With his thought, this new sovereign philosopher tries to transcend the modern idea of secular sovereignty and the political nihilism inherent in it. Nietzsche's commanding philosopher, who transcends the religious-worldly distinction, is not limited to truth like Plato's king-philosopher. Because he is a person who creates the truth, not a discoverer; Truth is the expression of his will. For this reason, Nietzsche's new philosopher is a "dangerous" and "destructive" figure, which focuses on the norms and "normal" of the modern political world, has the potential to destroy democratic politics, and even considers it a duty.

## KAYNAKÇA| REFERENCES

Ansell-Pearson, K. (2009a). "The Transfiguration of Existence and Sovereign life: Sloterdijk and Nietzsche on Posthuman and Superhuman Futures", *Environment and Planning D: Society and Space*, volume 27, p. 139-156.

Ansell-Pearson, K. (2009b). "Free Spirits and Free Thinkers: Nietzsche and Guyau on the Future of Morality", in In Jeffrey A. Metzger (ed.), *Nietzsche, Nihilism, and the Philosophy of the Future*. Continuum, p. 102-124.

Berkowitz, P. (2003). *Bir Ahlâk Karşıtının Etiği* (çev. Ertürk Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Cameron, F., Dombowsky, D. (2008). *Political Writings of Friedrich Nietzsche: An Anthology*, Palgrave Macmillan, UK.

Fulkerson-Smith, B. A. (2010). "Experimentation, Temptation and Nietzsche's Philosopher of the Future", *Epoche*, Vol. 15, Issue 1, p.187-201.

Hicks, S. V. and Alan R. (2003). "Nietzsche and Untimeliness: The "Philosopher of the Future" as the Figure of Disruptive Wisdom", *Journal of Nietzsche Studies*, issue 25 (1), p. 1-34.

Mullin, A. (2000). "Nietzsche's Free Spirit", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 38, No.3, p. 383-405.

Nietzsche, F. (2008). *Political Writings of Friedrich Nietzsche: An Anthology*, Edited Cameron, F., Dombowsky, D. (ed.). Palgrave Macmillan, UK.

Nietzsche, F. (1995). *Deccal*, (çev. Oruç Aruoba), Hil Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Nietzsche, F. (1996). *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, (çev. Can Alkor), Say Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.

Nietzsche, F. (1997a). *Untimely Meditations / Friedrich Nietzsche*: edited by Daniel Breazeale: translated by R. J. Hollingdale. Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (1997). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayıncılık, 3. Baskı, Ankara.

Nietzsche, F. (1998). *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* (çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara.

Nietzsche, F. (1999). *Böyle Buyurdu Zerdüş*, (çev. A. Turan Oflazoğlu), Asa Yayınları, Bursa.



Nietzsche, F. (2000). *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, Translated, with an Afterword, by Gary Handwerk, Stanford University Press.

Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*, (çev. Sedat Umran), Birey Yayınları, İstanbul.

Nietzsche, F. (2003a). *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), Asa Kitabevi, Bursa.

Nietzsche, F. (2010). *Öğretim Kuramlarımızın Geleceği Üzerine*, (çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

Nietzsche, F. (2015). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (çev. Gürsel Aytaç). 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2017). *Putların Alacakaranlığı* (çev. Mustafa Tüzel). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.

Nietzsche, F. (2018). *Tragedyanın Doğuşu*, (çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Baskı, İstanbul.

Nietzsche, F. (2019). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev. Mustafa Tüzel). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Baskı, İstanbul.

Rosen, S. (2004). *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*, Second edition, Yale University Press.

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



Makale Geliş | Received: 13.12.2022  
Makale Kabul | Accepted: 19.05.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1217647

## Rezzan AYHAN TÜRKBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Pamukkale Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Denizli, TR.  
Pamukkale University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and Public Administration, Denizli, TR.  
ORCID: 0000 0001 6578 4609  
rayhan@pau.edu.tr

# Toplum Sözleşmesi Teorilerine Hegel'in Eleştirisi

**Öz:** Batı'nın tarihsel dinamiklerinin yol açtığı dönüşüm, devlet anlayışına da sirayet ederek modern devlete giden süreci başlatmıştır. On beşinci yüzyıldan itibaren etkisini iyice hissettiren modern devletin kökenini ve işleyişini açıklamada toplum sözleşmesi teorileri önemli bir yer edinmiştir. O dönemdeki başlıca temsilcileri arasında Hobbes, Locke ve Rousseau'nun yer aldığı toplum sözleşmecileri sivil/siyasal toplumu oluşturan metodolojik soyut birey ile devlet arasındaki bağı kurmak için otoritenin olmadığı bir doğa durumu kurgusuna başvurmuşlardır. Toplum sözleşmecileri düşünürler, kendi içlerinde farklılaşsalar da kurgusal birey anlayışları ve doğa durumu, toplum sözleşmesine yönelik eleştirilerin önemli bir kısmını oluşturmuştur. Hegel'in toplum sözleşmesi geleneğine eleştirisi de büyük ölçüde bu yöndedir. Onun özgünlüğü, kendi tarih ve siyaset felsefesi ile bağlantılı bir şekilde toplum sözleşmesi teorilerinin birey ve toplum, doğa durumu ve devlet arasında oluşturduğu yapay ikiliklere bütünsel bir bakış açısı ile karşı koymasındadır. Hegel'in eleştirileri, birey, doğal hukuk, özgürlük, sivil toplum ve devlet kavramlarına bakış açısını ve sivil toplum/devlet ilişkisinde aldığı konumu değerlendirmeyi gerektirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Toplum Sözleşmesi, Hegel, Birey, Doğal Hukuk, Sivil Toplum, Devlet.

## Hegel's Critique of Social Contract Theories

**Abstract:** The transformation caused by the historical dynamics of the West gave direction to the understanding of the state and started the process leading to the modern state. Social contract theories have taken an important place in explaining the origin and functioning of the modern state, which has had its influence since the fifteenth century. Hobbes, Locke and Rousseau were among the main social contract theorists of that period. They resorted to a state of nature construct where there is no authority in order to establish the link between the state and the methodological abstract individual that constitutes the civil/political society. Although the opinions of the social contract

theorists differ between themselves, their theoretical understanding of the individual and the state of nature have formed an important part of the criticisms of the social contract. Hegel's criticism of the social contract tradition is largely in this direction. In connection with his historical and political philosophy, Hegel's originality stems from his opposition to the artificial dichotomies created by social contract theories between the individual and society, the state of nature and the state, with a holistic perspective. Hegel's criticisms require an evaluation of his perspective on the concepts of individual, natural law, freedom, civil society and the state and the position he has taken in the civil society/state relationship.

**Key Words:** Social Contract, Hegel, Individual, Natural Law, Civil Society, State

## Giriş

Batı siyasal düşüncesinde kapitalist modernleşme sürecinin belirlediği tarihsel dinamikler, modern devlet anlayışına giden yolu hazırlamıştır. Toplum sözleşmesi teorileri, bu yolda, modern devleti temellendirmek açısından önemli yer edinmiştir. Kapsamı, işleyişi, meşruluk anlayışı ile modernliğin bir ürünü olan devlet anlayışını, toplum sözleşmesi olarak teorileştiren başlıca isimler Thomas Hobbes, John Locke ve Jean Jacques Rousseau'dur.<sup>1</sup> Yaşanan tarihsel süreç, modern devleti sınırları belli, ulusal, merkezi bir yapıya dönüştürürken, ilahî ya da aşkın meşruluk anlayışı da süreç içinde terkedilmiştir. Feodalitenin ve Kilise'nin siyasal alandaki üstünlüğünü yitirmesi ile feodal bağların ve cemaat kimliğinin çözülmesinin eşlik ettiği bireyci anlayış, meşrulaştırma sürecinin önemli bir ayağı haline gelmiştir. Bu doğrultuda toplum sözleşmecileri, devletin kökenine soyut bireylerden oluşan, otoritenin olmadığı ve tarihsellik içermeyen bir doğa durumu tahayyülü yerleştirmiştir. Doğa durumunun tanımı ve içeriği farklılaşsa da devlet ya da siyasal toplum anlamında bir üst otoritenin olmamasının bireyler üzerinde yaratacağı farklı düzeylerdeki etki (kaos, mülkiyet ve özgürlük kaybı, eşitsizlik), modern devletin rıza unsurunu ve âdeta zorunluluğunu oluşturmuştur. Diğer bir deyişle, sözleşme yoluyla meşruluk, aşkın, metafizik ya da ilahî bir temele değil; bireyler tarafından oluşturulan bir rıza temeline dayandırılmıştır. Bu anlayış, Hobbes'ta mutlak bir devlete, Locke'ta sınırlı bir devlete yol açabildiği gibi, birey ve halk arasındaki ikiliği

---

<sup>1</sup> Althusius, Suârez, Spinoza ve Kant da bu gelenek içinde yer almaktadır. Hegel'den sonraki dönemlerde de Rawls bu çerçeveye içine yerleştirilir.

genel irade kavramıyla çözümlenmeye çalışan Rousseaucu bir halk egemenliği kuramına da dönüştürmüştür.

Toplum sözleşmesi teorileri tarihsel olmaması, kurgusal niteliği, devleti araçsallaştırması, sivil toplum ve devlet ilişkisi gibi meseleler üzerinden çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, toplum sözleşmesi ve buna dayalı olarak doğal hukuk kuramını eleştiren düşünürler arasında yer almakla birlikte, Hegel'in eleştirileri bütünsel bir yaklaşımla ele alınması sebebiyle özgündür ve diğer eleştirilerden özellikle bu yönüyle farklılık göstermektedir. Amaçlanan, Hegel'in sözleşmecî anlayışa itirazlarının bütünselliği argümanına özel dikkat göstererek, çeşitli kategorilerde bunun açığa çıkışını izlemektir. Diğer yandan, Hegel'in toplum sözleşmesi anlayışına yönelik eleştirileri Türkçede daha az incelenmiştir. Söz konusu itirazları, onun hukuk ve devlet teorisine bakışına dair genel bir perspektif işlevi de görmüş olacaktır. Hegel'in devlet kuramına yöneltilen eleştiriler ise çalışmanın kapsamı içinde değildir. Ayrıca toplum sözleşmesi teorisine Hegel'in eleştirileri tek tek düşünürlerin görüşlerinden ziyade bir geleneğe yöneliktir. Dolayısıyla, her üç düşünür açısından farklılaşan yorumlarına yeri geldiğinde değinilmekle birlikte, sözleşmecî yaklaşım genel bir biçimde ele alınmıştır. Bu doğrultuda toplum sözleşmesi geleneğinin tüm yönleri değil, Hegel'in karşı çıktığı noktalar konu edinilmiştir.

Hegel'in felsefesinin anlaşılmasının zorluğu üzerinde genellikle hemfikir olunmuştur ve bu durum, Hegel üzerine birbirinden çok farklı hatta uzlaşmaz yorumlara kaynaklık etmektedir. Hegel'in toplum sözleşmesi eleştirisini genel felsefesinden ve metodolojisinden ayırt etmek zor olduğu gibi, yakalamaya çalıştığı bütünselliği ve sentezi yansıtmayacaktır. Ancak hem Hegel'in eserlerinin nicelik ve nitelik olarak yoğunluğu, hem de çalışmanın konusu, Hegel'in tarih ve siyaset felsefesinin toplum sözleşmesi geleneği eleştirisi ile sınırlandırılmasını

---

<sup>2</sup> Hume, Marx ve Foucault toplum sözleşmesi teorilerini farklı bağlamlarda eleştiren başlıca düşünürler olarak sayılabilir.

gerektirmektedir. Onun toplum sözleşmecilerine yönelik eleştirileri, soyut birey kurgusu, birey ve toplum ilişkisi, doğal haklar, sivil toplum ve devlet temaları üzerinde belirginleşmiştir. Hegel'e göre *birey- toplum, tikel-tümel, akıl-gerçek, öznel- evrensel* birbirinden mutlak olarak ayrı kavramlar değildir. Hegel, modern düşünme sisteminin bir sonucu olan bu ikilikleri, bütünleşerek birlik oluşturan ve bu birliğin içinde tekrar ayırışan ve özüne ulaşan bir diyalektik çerçeveye oturtmuştur.

Toplum sözleşmesini farklı düzeylerde eleştiren Hegel'in eleştirilerinin arka planına tarihsellik, daha açıklayıcı bir ifade ile düşünce, tarih ve somut gerçeklik arasındaki ilişki yerleşmiştir. Hegel'e göre, düşünce tarihi ve meşguliyetleri, ilk bakışta gerçek varoluşun dışında, hükmünü yitirmiş, geçmişteki meseleler olarak değerlendirilmiştir. Oysa tarih Hegel için, bizi bilincimizle gerçek anlamda biz yapan unsurdur, kalıcı varoluşumuz tarihe bağlıdır. Diğer bir deyişle, şu anda, bu dünyada elde ettiğimiz özbilinç (*self-consciousness*) olan akla birdenbire sahip olamayız. Bu bir mirastır ve tüm geçmişin emeğinin bir ürünü olarak görülmelidir (Hegel 2018a: 24). Tarih, ilk olarak her bir olgunun kendi başına ve tek bir zaman gibi algılandığı tesadüfen dizilmiş olayların akışı gibi gözükse de, siyasi tarihte dahi tikel olayların bir erekle ya da amaçla olan ilişkisi ve bu şekilde anlam kazanması Hegel için özsel bağıntının göstergesidir. Çünkü Hegel'e göre, tarihte bir şeyin anlam kazanması, ancak bir evrensel ilişki ve bağı yoluyla açığa çıkabilir. Bu evrenseli algılamak demek, anlamı kavramak demektir (Hegel 2018a: 27). Tarihin özgürleştiriciliği de bu kavrayışla ilgilidir. Toplum sözleşmesi anlayışına temelde, tarihsel anlam ve bağdan uzak olduğu için keskin eleştiriler yönelten Hegel'in söz konusu eleştirileri, insan doğası, bireysellik, doğal hak ve özgürlükler ile sivil toplum ve devlet kategorileri üzerinden ele alınacaktır. Toplum sözleşmeci düşünürlerinin ilgili kategorilere bakışı da aynı başlıklar altında yer alacaktır.

### **1. İnsan Doğası ve Bireysellik**

Hegel, toplum sözleşmesi teorilerine yönelik eleştirilerinin önemli bir kısmını, bu teorilerin insan doğası ve birey anlayışlarına yöneltmiştir. Kendi

içlerinde farklılık arz etseler de sözleşmecî anlayışın genel olarak soyut ve kurgusal insan doğası profili oluşturması ve buradan hareketle, özgürlük, hak, sivil toplum ve devlet düzeyinde sonuçlara ulaşması Hegel'in eleştirilerinin yoğunlaştığı ana mecra olmuştur. Hegel, toplum sözleşmesi anlayışını öncelikle kültürel ve toplumsal bağlamından kopmuş, tarih dışı, soyut bir birey kavrayışını merkeze alması nedeni ile eleştirmektedir (Berry 1977: 701). Bu nedenle başta Hegel'in 'insan' ve 'birey'<sup>3</sup> anlayışını genel itibarıyla temellendirmek gerekmektedir. Hegel'in bütüncül felsefesi içinde insan doğası bağımsız bir kategori olarak değerlendirilmese de, "insan" anlayışının merkezi bir konum işgal ettiğini söylemek mümkündür (Konur ve Toprak 2016: 119). Hegel'e göre tarihin amacı ve sonu insanın özgürleşmesi ya da Tin'in doğadaki tutsaklığından kurtuluşudur. Hegel, tarihi Tin'in kendini bilmeye doğru olan bir devinimi olarak tanımlamıştır. Özgürlük ise kendinin bilincine varma sürecidir (Bozkurt 2005: 131-132). Hegel'in, özgürlüğü bilince dair tanımlaması daha ilk bakışta toplum sözleşmesi geleneğinden Hegel'i ayırtmaktadır. Toplum sözleşmesinde, bireylerin sivil toplumun içinde yer alması yaşamlarını, özgürlüklerini ve mülkiyetlerini korumak için yapılan bir tercihten kaynaklanmaktadır. Tercih etme sebepleri, bu tür bir örgütlenmenin içinde yer almazlarsa bahsedilen hak ve özgürlüklerini kaybetme ihtimalidir (Franco 1997: 836-837). Aşağıda vurgulanacağı gibi, Hegel için özgürlük, sözleşmecî anlayışın ön plana çıkardığı mülkiyetin korunması ya da güvenliğin sağlanması gibi meselelerle sınırlandırılmayacak kadar geniştir ve üstelik bir tercih meselesi de değildir. Çünkü Hegel için tarihin özgürleştirici etkisi, her insanın bilinçli bir varlık olması, kendisinin bilincine ulaşması ile gerçekleşebilecektir.

Hegel'de insanın özgürleşmesi ya da kendisinin bilincine varması bütünlükten kopmayan bazı kategorileri içermektedir. Buna göre insanın sahip olduğu zihin o bireye özgüdür, bu nedenle öznedir ve 'öznel tin' kategorisini oluşturmaktadır. Ancak insan, aynı zamanda toplum içinde yaşayan bir varlıktır.

---

<sup>3</sup> Hegel, "bireyleri yurttaş, kişi, kahraman ve kurban olmak üzere dört farklı ama birbirleriyle bağlantılı kategoriler ile sınıflandırır." Daha ayrıntılı açıklama için bkz. (Bozkurt 2005: 135).

Toplum da bu yönüyle, bireylerin bireyselliklerini belli kurumlar içinde nesnelleştiren bir doğadır. Toplum içinde insan öncelikli olarak soyut hukukla belirlenir; sözleşmelerle, mülkiyetle toplum içinde bir yer edinir. Bu kategoride etik oluşmakla birlikte, aile, sivil toplum ve devlet gibi evrelerden geçerek oluşan daha üst düzey bir toplumsal etik söz konusudur. İnsanın toplumsallığını oluşturan bütün bu kurumlar 'nesnel tin'i meydana getirmektedir (Bozkurt 2005: 43). Başka bir ifadeyle, Hegel insanın kişi olarak ortaya çıkışını, Tin'in açılımı ile bağlantılı aşamalardan biri olarak görmüştür. Tin kendini tek kişide değil, bireyi aşan bir oluşum aşamasından sonra ortaya çıkan sanat, din ve felsefe gibi varlıkların bütünleştiği devlet alanında açığa çıkararak mutlak hale getirmektedir (Bozkurt 2005: 53). Hegel için, Tin özünde bireyden kaynağını alsa da, dünya tarihi tikellerle ya da sınırlı tikel bireysellikler ile sergilenemez (Hegel 2003: 64). Dünya tarihinin genel ve geniş alanı içinde birey yalnızca bir 'an' dan ibaret olmaktadır (Bozkurt 2005: 135). Toplum sözleşmesi düşüncesinde Hegel'in bir 'an' a tekabül eden öznelliklerin biraya gelerek kendi rızaları ile farklı yapılarda da olsa kendilerini otorite altına alması, Hegel'e göre, Devleti yalnızca bireylerin olumsal bir yığılması haline getirmesidir. Bu durum birey ile Devlet arasındaki gerçek ilişkiyi, yani bireyin özgürlüğünün tezahür ettiği ve iradesinin evrensel olduğu alanın üstünü örtmektedir (Berry 1977: 691).

Hegel, toplum sözleşmesi teorilerine eleştirilerini çeşitli kaynaklarda dile getirmiş olsa da, 'Hukuk Felsefesinin Prensipleri' (*Elements of the Philosophy of Right*) eleştirilerini doğrudan aktardığı bir eseridir. Bu kitapta Hegel, öncelikle toplum sözleşmecilerinin doğa durumu anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre, insanın doğa durumunda ihtiyaçlardan bağımsız olduğu ya da ihtiyaçlarının yüzeysel olması sebebi ile bunları doğrudan karşılayabildiği anlayışı gerçeği yansıtmamaktadır (Hegel 1991: 166). Eleştiriye konu olan insan doğası anlayışı, Hobbes ve Locke'tan ziyade Rousseau'nun doğa anlayışına tekabül etmektedir (Rousseau 2013: 115-118). Hobbes da temelde, Rousseau gibi doğanın insana mutlak bir güç verdiğini kabul etmekle birlikte, Hobbes için bu durum sürekli bir

savaş haline yol açarken (Hobbes 2012: 101), Rousseau için doğa durumunun mevcudiyeti barışın sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Hegel ise söz konusu insan doğası anlayışını kabul etmemiştir. Üstte belirtildiği gibi, onun için bireysel istekler ilk bakışta tikelliğin tatmini anlamına gelmesine rağmen, bireysel ihtiyaçların diğer bireylerin ihtiyaçları ve özgürlüğü ile olan bağı, toplumsal düzeyde açığa çıkar (Hegel 1991: 163-164). Bir başka açıdan, Hegel'e göre insan, hakikati kavranabilir bir şey olarak bildiği ölçüde salt doğal bir varlık olmaktan sıyrılır, dolaysız içgüdülerinin tatmini ile meşgul olmaktan ve onların kölesi olmaktan kurtulur. Böylece içgüdü ile tatmini arasına kavranabilir olanı; düşünceyi koyar. İnsanın içgüdülerini baskı altına alması ya da serbest bırakabilmesi, ereklerine göre hareket etmesinden ve kendini genel olana göre konumlandırmasından kaynaklanmaktadır. Hegel'e göre insanın bağımsızlığı, iradesini kontrol altına alabilmesi ile mümkündür (Hegel 2003: 62). Dolayısıyla, bu yaklaşımın mantıksal uzantısı içinde Hegel için toplum sözleşmecileri, insanın söz konusu bağımsızlığını görmezden gelmektedirler. Üstelik sözleşmeciler içgüdülerini bastırmayarak kendi iradeleri ile devlet alanına kanalize etmektedirler. Hegel ise içgüdü ile tatminin arasına düşüncenin yer almasını, insanı diğer canlılardan ayırt eden özellik (Hegel 2003: 62) olarak nitelendirmektedir.

Hegel'e göre insanı diğer canlılardan ayıran başka bir özellik, isteme iradesine, diğer bir deyişle arzu ettiğine ulaşma iradesine sahip olmasıdır. Bu yolla insan, bilinç aşamasından özbilinç aşamasına geçecek aşamaya gelebilmektedir. Ancak insanın yöneldiği istek, eğer doğal olarak verili olan nesneye yönelirse, özbilinç kazandırmak için yeterli olamaz. Bu aşamada insan nesne ile ilişki kursa da, kendisinin bilincine henüz erişmemiştir. Söz konusu olan yalnızca isteme iradesidir ve o nesneyi istemek ya da bağlanmak şeklinde kendini göstermektedir. Hegel, isteme iradesinin nesneye değil, aynı şeyi isteyen başka bir *bene*, dolayısıyla başka bir isteme iradesine yönelmesi gerektiğini savunmuştur. Diğer bir deyişle, kendini üstün olarak kabul ettirme isteğine yönelmelidir ki, özbilince sahip olabilsin. Efendi-köle diyalektiği olarak ele aldığı bu yaklaşım içinde Hegel'e göre, ilk ilişki biçimi



zorunlu olarak ölesiye bir savaş olmak durumundadır. Bir tarafın köle, bir tarafın efendi olması ile sonuçlanan bu savaşta, ilk bakışta efendinin özbilinç kazanma potansiyeli daha yüksek gibi görünmekle birlikte, daha derinlikli bir analiz, aslında tanınmanın tam olarak gerçekleşmediğini göstermektedir. Çünkü efendi ve köle arasındaki ilişki karşılıklı değildir. Köle henüz özbilinç kazanmamıştır. Köle kendini kabul ettirmiş olsaydı efendi olarak kabul edilmesi gerekirdi. Kölenin efendi olması ise mevcut efendinin efendi olmaması anlamına geldiği için bu durum, efendi için bir çıkmaz oluşturmaktadır. Oysa köle, bu haliyle, diğer bir deyişle, bir özbilinç tarafından tanınmış olması itibarıyla, özbilinç kazanmaya daha muktedir olabilecektir. Ancak bu muktedirliği kazanması, Hegel için Fransız Devrimi'ne uzanan ve ardından modern devleti doğuran uzun bir insanlık tarihi sürecine tekabül etmektedir (Bumin 2005: 27-39).<sup>4</sup>

Sivil toplum ve devlet başlığında bahsedileceği gibi, Hegel'in insan anlayışı çerçevesinde efendi-köle diyalektiğine oturttuğu modern devletin oluşum süreci toplum sözleşmesi geleneği ile uyuşmamaktadır. Toplum sözleşmesi düşünürleri modern devletin kaynağına farklı öncüllerden hareket ederek sözleşme anlayışını yerleştirmiştir. Sözleşme anlayışını gerekçelendirmek üzere belli bir insan doğası kavrayışına başvurmuşlardır. Hobbes için güvenlik, Locke için mülkiyet, Rousseau için ekonomik ve siyasal eşitliğin yeniden tesisi sözleşmenin meşruluğunun kaynaklarıdır (Aydın 2019: 66).

Rousseau'nun insan doğası anlayışı içinde, dışsal bir etki olmadığı müddetçe insanın diğer insanlar ile zorunlu bir toplumsal ilişki kurmadan yaşayabileceği tasvir edilmektedir. İnsanın Hegelci özbilince sahip olmasını gerektirecek isteme iradesini oluşturacak bir ortam Rousseaucu bir doğa durumunda mevcut değildir.

---

<sup>4</sup> Hegel'e göre, dünya tarihinde Doğulular Tinin kendinde özgür olduğunun bilincine ulaşmamışlar ve yalnızca bir kişinin özgür olduğunun bilincine varmışlardır. Yunan ve Roma dünyasında ise bazı kişilerin özgür olduğu kabul edilmiştir. Hıristiyan dünyasında ilk olarak Germen ulusları bütün insanların insan olma vasfı ile özgür olduğunun bilincine varmışlardır. Bu ilkenin dünya işlerine dahil olması ona yön vermesi ise uzun tarihsel sürecin bizzat kendisidir. İlkenin soyut ilke olarak kalması ile uygulanması birbirinden ayrı şeylerdir (Hegel 2003: 66-68).

Dolayısıyla Rousseau'nun doğa durumu zorunlu bir savaş ortamı olmadığı için (Rousseau 2013: 134-135) Hobbes ve Locke'tan farklı olarak devleti meşrulaştırmanın bir aracı olarak resmedilmez (Tannenbaum 2017: 248). Kendini sevmeye (*amour de soi*) içgüdüleri Hobbes'ta da bulunmasına rağmen onun kuramında bu içgüdü, çekişme ve rekabeti getirerek doğa durumunun savaş hali olarak tanımlanmasına neden olur (Tannenbaum 2017: 246; Rousseau 2013: 218). Oysa Rousseau'da, insanın doğa ile ilişkisi de ihtiyaçları ile sınırlı olduğu için kendini özden uzaklaştıracak bir arayışa girmesine gerek kalmamıştır. Doğa durumunda bir ve bölünmemiş olarak özünü yaşayan doğal insanı toplumsal eşitsizliğe sürükleyen dönüm noktası, Rousseau için doğa durumunun kendisi değil, özel mülkiyetin icadıdır: "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'Bu, bana aittir!' diyebilen buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu." Ancak özel mülkiyetin icadından önce de "işler, o güne kadar oldukları gibi sürüp gidemeyecekleri noktaya artık gelmişlerdi" (Rousseau 2013: 133). Rousseau'da doğallığı sona erdiren eşitsizlik ancak toplumsal düzeyde yapılan sözleşme ile giderilebilecektir.

Hobbes'un kuramında ise eşitsizlikten değil, eşitlikten kaynaklanan bir savaş durumu nedeni ile zorunlu bir doğadan çıkış söz konusudur (Hobbes 2012: 99-101). Güvenlik kaygısının ön planda olmasının sebebinin korku ile açıklayan Hobbes, korkunun kaynağını ise insanların doğuştan eşitliğine dayandırmıştır (Hobbes 2012: 26). Söz konusu eşitliğin kaynağı ise öldürme gücüne sahip olma noktasındaki eşitlik (Hobbes 2012: 99). Çünkü Hobbes'un bahsedilen eşitlik anlayışı, doğal eşitliktir. Doğa durumundaki eşitlik anlayışı, insanların birbirine güven duyarak rekabete ihtiyaç duymadığı bir ortam yaratmaz. Aksine eşitlik, amaçlara ulaşma noktasında da eşitliğe sebep olduğu için birbirlerine rakip hatta düşman olmalarına neden olur (Hobbes 2012: 100). Dolayısıyla, Hobbes'ta doğa durumunun kaosu mülkiyetin oluşmasına imkân vermemektedir.

Locke'un kurgusunda ise doğa durumu kendiliğinden bir savaş durumunun ortaya çıkmasının kaynağı değildir. Hatta doğa durumunu, Hobbes'un aksine barış ve özgürlük alanı olarak tanımlamıştır. İnsanlar doğal sınırlar içinde kalarak kendilerine yetecek ölçüde mülkiyet sahibi de olabilmektedir. Ancak söz konusu sınırlar, henüz doğa durumunda iken paranın kullanılmaya başlaması ile anlamını yitirmiş ve bireyler sınırsız mülkiyet hakkı elde edebilmiştir. Her mülkiyet sahibinin mülkiyetini korumak için cezalandırma hakkını kullanması kaçınılmaz olmuştur. Çünkü doğal yasayı çiğneyen kişi, herkes için tehdit haline gelmiştir. Bu durumda herkesin cezalandırma hakkını kullanmasının yaratacağı bir savaş senaryosu oluşacaktır ki; bu senaryo Locke için devletin meşruluğunun teorik zeminini hazırlamıştır. Sözleşmeye rıza göstererek katılan insanların, doğa durumunda mevcut olan yaşam hakkını ve özgürlüklerini içeren geniş anlamda mülkiyetinin korunması da, devletin sınırını teşkil edecektir. Devletin bu alana müdahalesi, doğa durumunda zaten mevcut olan hakları ihlal etmesi anlamına geleceği için devletin meşruluk zemininin de sarsılmasına neden olur (Zabcı 2013: 487-492).

Toplum sözleşmesi düşünürlerinin insan doğası anlayışları ile bağlantılı olarak, belli koşullar altında oluşmuş, sınırlı ya da mutlak, ama her koşulda sözleşmeye dayalı yapay bir devlet anlayışı onları ortak bir paydada buluşturmuştur. Oysa Hegel için, altta ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi, devlet sınırlı ve belli koşulların mevcudiyeti oluşmuş bir var oluş değildir. Dolayısıyla Hegel, bireylerin iradeleriyle bir araya gelerek sözleşme ile oluşturdukları yapay devlet anlayışına karşı çıkmıştır. Devlete götüren unsur tarihsel süreçtir, insanlar arasındaki ilişkiyi yönlendiren ise mutlak bir insan doğası değil; efendi-köle diyalektiğinin işaret ettiği bilincin açığa çıkma sürecidir. Toplum sözleşmesi geleneğinde devlet, Hegel'de olduğu şekliyle tinsel varlığını uzun bir tarihsel sürecin diyalektik gelişme süreci içinde somutlaştırmasına dayanmaz.

Hegel'in düşüncesi içinde, toplum sözleşmesi geleneğinde doğa durumunda iradelerini bu durumdan çıkmak için kullanan bireyler, emeğin insanı özgürleştirici

etkisini dışlamanın ötesinde, Tinin doğaya hapsolmasına ve dolayısıyla bir özgür olamama durumuna neden olurlar. Oysa özgürlük, önce öznel tinin kendi üzerine dönük düşüncesi, ardından kendisini doğadan ayırması ve sonra da onun üzerindeki eylemi ile (Hegel 1991: 166); üstte belirtildiği gibi bireyin bilinç aşamasından özbilinç aşamasına geçişi ile mümkündür (Bozkurt 2005: 52). Doğayı dönüştürme eylemi, tek tek bireylerin gücünün yetebileceği bir durum olmadığına göre insanlar zorunlu olarak toplumsallık içine girmektedirler. Çeşitli vesileler ile belirtildiği gibi, Hegel, insanı toplumsal ilişkilerin içine yerleştirir ve toplumsal bir varlık olarak tasvir eder (Öztürk 2021: 205). Zorunlu ya da doğal toplumsallık ise toplum sözleşmesi geleneğinin yapay toplumsallığı ile örtüşmez. Hobbes, Locke ve Rousseau'nun farklı gerekçelerle de olsa, toplum durumuna geçişi insanların bir araya gelerek rıza gösterdikleri bir kurgusal bir sözleşmeye dayandırmaları, Hegel açısından tarihin evrenselleştirici ve özgürleştirici boyutunu göz ardı ederek, bireyi soyut kurgusal bir tasarımın basit bir nesnesi olarak görmek anlamına gelmektedir. Dönüşüm, tarihin özgürleştirici etkisine bağlı olmayıp, başka seçeneği kalmayan soyut bireylerin iradesine indirgenmiş olmaktadır (Hegel 1991: 200).

Hegel'in toplum sözleşmesi düşüncesine birey üzerinden yaptığı eleştiriler, onun liberalizm ile kurduğu/kurmadığı bağ ile de ilişkilidir.<sup>5</sup> Hegel'in birey-devlet ilişkisinde bireyi ortadan kaldırdığı yönündeki görüşler, onu devletin karşısında bireyi eriten bir totalitarizm içine yerleştirmiştir.<sup>6</sup> Hegel'in bireysel özneyi ortadan kaldırdığına dair görüşleri onun aşağıda inceleneceği gibi devlete verdiği öncelik ve üstünlük ile bağlantılandırılır. Hegel *Tarihte Akıl* adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

Akıllılar halkın tinini bilip ona göre davranmayı bilenlerdir. Bunlar halkın içinden gelen büyük insanlardır, halkı genel tine göre yönetirler. Bu demektir ki, bizim için bireysellikler yitiyor ve yalnızca halk- tininin isteğini gerçekleştiren bireyler geçerlilik kazanıyor. Tarih felsefi olarak ele alınacaksa şöyle konuşmaktan kaçınmalı: şunu yapan birisi iktidara gelseydi bir devlet batmazdı vb. tözselin önünde bireyler yiter: tözsel, kendi ereklere

---

<sup>5</sup> Hegel'in liberalliği tartışmaları için bkz. (Franco 1997; Smith 1986).

<sup>6</sup> Bu konuda Karl Popper ve Isaiah Berlin örnek olarak gösterilebilir. Bkz.(Franco 1997: 832, 841).

için gereksindiği bireyleri kendi bulur. Bireyler tarihte olması gereken olayın olmasını hiçbir zaman engelleyemezler. (Hegel 2003: 65)

Hegel'in bu ifadeleri, bireyselliği dışladığı yorumlarına maruz kalmasını haklı çıkaracak mahiyettedir. Birey ve devlet ilişkisi anlamında devlet, bireyi özsel olarak öncelemektedir. Bireyin öznel yanı ihtiyaçları ile şekillenirken, varlığının ereği olan gerçekliği ve anlamı, bireysel irade ve genel iradenin birleşmesi ile mümkündür. Dolayısıyla, Hegel'in devlet anlayışı içinde birey, özgürlüğünü ancak devlet içinde sağlayabilir (Gökberk 1946: 113). Başka bir ifade ile Hegel'de öznel özgürlük kendisini devlet tarafından sağlanan nesnel özgürlük içinde gösterebilir. Bu süreçte bireysel özgürlük nesnel özgürlük, nesnel özgürlük de bireysel özgürlük tarafından dolayımlanır. Bu spekülatif durumun ilerlemesi, yalnızca her iki özgürlük biçiminin gelişmesi ile gerçekleşebilir; yurttaşlar, normları daha fazla özgürlük adına aşamalı olarak esnetirken, devletler, daha fazla özgürlük taleplerini hukuk sistemlerine entegre ederek uyum sağlarlar. Bu nedenle, özgürlük devletin dışında, hatta bazen karşısında olsa da, ancak devlet tarafından sağlanan hukuki ve siyasi çerçeve içinde elde edilir (Copilas 2017: 75).

İlk bakışta, bu açıdan Hegel, Hobbes ve Rousseau ile aynı noktaya gelmiş gibi gözükmemektedir. Hatta Rousseau'nun devletin temeline biçim ve içerik olarak kendisi bizatihi düşünce olan 'irade' ilkesini koyarak devlet kavramının incelenmesine önemli bir katkı verdiğini; ancak genel iradeyi bireysel ve bilinçli bir irade olarak gördüğü için yanıldığını ifade etmiştir. Ona göre, bu yaklaşımının sonucunda devletin, bireylerin zorunlu olmayan katılımları ile oluşan bir sözleşmeye dayanması kaçınılmaz olacaktır. Üstelik Hegel, tarihsel sürecin bunu kanıtladığını ve buradan hareket eden soyut düşüncenin 'kendisi için' ve 'kendiliğinden olan' devlet ilkesini yıkarak insanlık tarihinde kötü bir manzara ortaya koyduğunu iddia etmiştir (Hegel 1991: 200-201). Hegel'in kastettiği, siyasal toplulukların her zaman bireysel üyelerinin varlığından önce geldiği ve bu nedenle aralarında iki eşit parça tarafından kurulan bir sözleşmenin mümkün olmadığını. Ama bu durum, devletlerin kurumsal ve etik üstünlükleri nedeniyle yurttaşlarına karşı keyfi davrandığı

anlamına gelmez. Aksine ona göre, modernliğin temel ilkelerinden biri, siyasal topluluğun öğelerinin tikelliklerinin tanınmasıdır (Copilas 2017: 75).

Hegel, Kant ve diğer Aydınlanma düşünürleri tarafından kabul edilen Batı düşüncesindeki bireysel özne kavramına tamamen karşı çıkmamıştır. Kaldı ki, onun sivil toplum momentini, öz çıkarlarının peşinde koşan birey temellendirir. Ancak Hegel, modern bireysel özne kavramı ile toplumun kurumları arasındaki uzlaşmayı, diyalektik bir çerçeve içinde, en üst nesnel ahlaklılık seviyesi olan devlet momentinde sağlamayı amaçlamıştır (Garza 1990-1991: 373). Toplum sözleşmecilerini yalıtılmış, toplum öncesi, soyut, bireysel öznelerden oluşan doğa durumundan yola çıkarak bir hak ve özgürlükler silsilesi türettikleri gerekçesi ile eleştirmiş, toplumsal ve tarihsel bütünlüğe tekrar vurgu yapmıştır (Garza 1990-1991: 373).

## 2. Doğal Hak ve Özgürlükler

Sözleşmecilerin doğa durumu ve bu durumda sahip olunan hak ve özgürlükler düşüncesine Hegel'in eleştirileri, sözleşme teorilerinin birey anlayışına ilişkin eleştirileri ile bağlantılıdır. İnsanın özgür olarak doğup, devletin oluşumu ile bu özgürlüklerin sınırlandırıldığı ve doğal özgürlüğünü yitirdiği anlayışı, Hegel'e göre doğru bir bakış açısını ortaya koymamaktadır. Toplum sözleşmecilerinin sınırsız özgürlük olarak tanımladıkları doğa durumu, aksine, özgür olmama halini yansıtmaktadır (Hegel 2003: 118). Sözleşmeci düşünürler tarafından, dolaysız ve doğalın idealize edilmiş hali olarak ortaya konan özgürlük Hegel için, çeşitli dolaylımlarla, eğitim ve iradeyle kazanılması gereken doğal olmayan bir özelliktir. Bu nedenle doğal durum haksızlık, şiddet, insanlığa aykırı eylemlerin alanı olmak zorundadır (Hegel 2003: 119-120). Doğada, Tin kendi özüne ulaşamadığı için ahlaka ve insanlığa uygun düşmeyen duygu ve tavırlar hâkim olur. Devletin getirdiği sınırlamalar, tam da bu kaba duygu ve tavırlar ile keyflik ve hırsılara yöneliktir. Gerçek anlamda özgürlük, ancak bu sınırlamalar sonrası tarihsel ve toplumsal düzeyde açığa çıkabilmiştir (Gökberk 1946: 114). Diğer bir deyişle, efendi-köle

diyalektiğinin ilerleyen aşamalarında özgürlüğünü kazanan köle ile saygınlığını kaybeden efendinin senteziyle yurttaşın ortaya çıkması, özgürlük düşüncesinin tamamen gerçekleşmesine neden olmuştur. Özgürlük gibi hak kavramı da, Hegel için tarihsel ve toplumsal bir bağlam içinde anlam kazanmıştır. Şöyle ki; çalışarak üretim yapan köle ya da devlet aşamasında yurttaş, tek başına toplumun tüm isteklerini yerine getiremeyeceği için işbölümü zorunlu olmuştur. Diğer insanlarla bir arada olmak ve işbölümü ise kaçınılmaz olarak Hegel'i de "hak" kavramı ile karşı karşıya getirecektir (Konur ve Toprak 2016: 126-127).

Hegel, toplum sözleşmesi düşünürlerinin doğal haklar/doğal hukuk düşüncesini insanoğlunun sözde sahip olduğu gerçeklerden ya da ihtiyaçlardan türetilmeye çalışılan bir haklar toplamı olarak görmelerini eleştirmektedir. Sivil toplumun ortaya çıkmasından önce olduğu düşünülen bu ihtiyaçlar, insanın gerçek veya saf ihtiyaçları olarak yansıtılmıştır (Smith 1986: 123-124). Hegel, bu yaklaşımı genel olarak ampirist bir yaklaşım olarak nitelendirmiş ve eleştirmiştir. Psikolojik açıdan ampirizm, insanın sahip olduğu "içgüdüleri, bu eğilimleri, bunlardan doğan ihtiyaçları, tecrübede keşfettiği ya da keşfettiğini sandığı gibi anlatır ve bunları alışılmış yoldan sınıflandırmaya çalışır" (Hegel 1991: 46). Hegel'e göre tecrübe, kavramın bilinçte objektif gerçekliğe sahip olması anlamında bir bütünlük sağlamak için gerekli bir ögedir. Ancak toplum sözleşmecileri, –bilhassa Locke- gerçeği tecrübeye dayalı soyutlamalar ve duyumsal algılardan elde etmiştir. Bu durum, Hegel'e göre, belli bir anda olmayı gerçeğin özüne dönüştürdüğü için hataya düşmüştür (Hegel 2018b: 296). Locke'un felsefesinde gerçek ve doğru bir yandan deney ve gözlemden elde edilir, diğer yandan genel ilkelerden analiz ve soyutlamalar bilmenin yöntemi olarak tanımlanır ki; bu da Hegel için metafizik bir ampirizm olarak değerlendirilebilir (Hegel 2018b: 299). Her şeyin diğer her şeyle eşit haklara sahip olduğu böyle bir yaklaşım, hepsi bir diğeri kadar gerçek ya da eşit derecede olduğu için, Hegel'in açısından herhangi bir belirliliğe öncelik vermez (Hegel 1999: 110).

Doğal haklar açısından yorumlandığında bu durum, doğa durumunun atomistik ve soyut bireylerinden oluşan çokluk ilkesinden bir birlik kurulurken neyin belirleyici olacağı konusunu sorunlu hale getirmektedir. Diğer bir deyişle, Hegel için ampirizm, doğa durumuna atfedilen kaos sürecinde, birlik ve çokluk arasında ayırım yaparken, nelerin dahil edilmesi ve nelerin dışarıda bırakılması gerektiği konusunda sınır çizecek herhangi bir kriterden yoksun kalmaktadır. Daha açık bir ifade ile belirtilirse, doğa durumundan sivil topluma hangi hakların aktarılacağı, hangilerinin dışarıda bırakılacağı ampirik temelli bir yaklaşıma teslim edilmektedir. Burada belirleyici faktör Hegel'e göre, hukuka dayalı devletin, somut gerçekliği temsil etmek için ihtiyaç duyduğu kadarını içerecek bir rastlantısallık olmaktadır. Dolayısıyla toplum sözleşmecileri, doğa durumu ve ihtiyaçlar arasındaki bağı ortaya çıkarmak adına, ampirik temelli hipotezler inşa etmek (Hegel 1999: 110) zorunda kalmışlardır.

Hegel, toplum sözleşmecilerinin doğa durumunda söz konusu hipotezleri çeşitli şekillerde ele aldığı dile getirmiştir. Hobbes için, doğa ifadesinin çift yönlü bir anlamı vardır. İlki, insanın ruhsal ve rasyonel varoluşuna karşılık gelen doğasıdır; diğeri, onun doğal güdülerine göre hareket ettiği koşulları açığa çıkaran doğal durumudur. Rasyonel olan, kendi konforu için isteklerinin peşinde koşmak değil, aksine doğal olan karşısında üstünlük kazanmaktır. Üstte vurgulandığı gibi Hobbes'a göre, doğa durumunda senden güçsüz kişiyi özgür bırakmak anlamsız olacağı için sürekli savaş hali devam edecektir. Sürekli savaş halini sona erdirmek, doğallıktan çıkmanın gerekçesidir. Hegel, Hobbes'un kuramında, doğa durumunun olması gerekeni yansıtmadığı için terkedilmesini belli ölçüde haklı bulmaktadır. (Hegel 2018b: 318). Locke'taki deneye dayalı tecrübe anlayışının yerine, Hobbes'un en azından devletin doğasını ve yapısını, insan doğası ve arzusu ilkesine dayandırmış olmasını daha olumlu karşılamasına rağmen (Hegel 2018b: 319), bilincin o andaki varoluşunu evrensel gibi mutlaklaştırmış olduğu noktasında Hobbes'u da eleştirmektedir (Savran 2013: 153). Hegel, toplumlara eleştirel bir gözle değer biçmenin evrensel bir ölçütünün, doğadan ya da saf akıldan hareket



eden argümanlara ya da hak ve özgürlüklere başvurarak değil; tarihsel ve toplumsal süzgeçten geçirilerek elde edilmesi gerektiğini savunmuştur. Toplumları ya da kültürleri, kendilerini diyalektik olarak açımlayan formlardan oluşan ilişkilerde bir yere yerleştirerek değer biçilebileceği iddiası (West 1998: 59), söz konusu tarihsel ve toplumsal bütüncül yaklaşımını doğrulamaktadır.

Rousseau'nun, Hobbes'tan ve bilhassa Locke'tan daha sağlam temeller atarak saf ampirizmin soyutlamaları ile başa çıkmada yol katettiğini düşünmüştür. Üstte belirtildiği gibi Rousseau, devletin temeline, genel iradeyi yerleştirmesine rağmen onun teorisinde de, bireylerin bir devlet içinde biraraya gelmeleri sözleşme ile sonuçlanmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla, devletin temeli bireylerin keyfi iradeleri, kanıları ve isteğe bağlı katılımları (Hegel 1991: 200-201) olduğu için Rousseau da, Hegelci sentezin dışında kalmıştır. Hegel'e göre, Rousseau'nun genel irade kavramı bireysel iradelerden oluştuğu için felsefe tarihinde meşhur bir söz olan "azınlığın çoğunluğu onaylamak zorunda kaldığı yerde özgürlük yoktur" ifadesi doğrulanmış olur. Oysa genel irade rasyonel iradeyi yansıtmak zorundadır (Hegel 2018b: 402). Azınlığı oluşturan tikel iradeler her daim var olacaktır. Bu nedenle, Rousseau'nun dahil olduğu anlayış Hegel'e göre ilk, temel, özsel, rasyonel irade ya da gerçekliği içindeki tını değil, fakat tikelliği içindeki bireyin iradesini yansıtmaktadır. Bu durumda genel iradeyi oluşturan rasyonellik, Hegel açısından özgürlük için ancak dışsal bir sınırlama olarak kendini göstermiş ve içkin bir rasyonellik olarak değil; biçimsel, dışsal bir evrensellik olarak görünmüştür (Hegel 1991: 55).

Genel itibarıyla, doğa durumundan tarihsel olmayan ve evrensellik iddiasında olan doğal hakların ve özgürlüklerin türetilmesinin Hegel için bir anlamı bulunmamaktadır. Burada söz konusu olan, "çokluk alanındaki olguların sayısını azaltmak"tan (Savran 2013: 153) ibarettir. Bu soyutlama süreci 'siyasal'ı ortaya koyacak ilkelere ulaşmaya çalışırken, aksine siyasal kriterleri dikkate almamaktadır. Hegel'e göre, toplum sözleşmecileri doğal durumundaki insana, ona

özgü olduklarını iddia ettikleri rastgele belirlenimler eklemektedirler (Savran 2013: 153). belirtildiği gibi, bu noktadan hareketle haklar oluşturmak Hegel'e göre doğru değildir. Çünkü ona göre hukuk hem biçimsel hem de içerik açısından büyük ölçüde pozitif niteliktedir, belli bir devlet içinde geçerli biçimsel bir karaktere sahip olması biçimsel pozitifliğini, her halkın özel karakterinden, tarihsel geçmişinden ve doğal zorunluluklara bağlı şartlarından kaynağını alması ise içerik bakımından pozitifliğini ortaya koymaktadır (Hegel 1991: 35). Pozitif hukukun ve kanunların karşısına içten gelen duygular, eğilimler ve keyfî iradenin konulmasının felsefi anlamda bir değerinin olamayacağını belirterek, doğal haklara karşı çıkışını bu boyutta da vurgulamıştır (Hegel 1991: 35).

Hegel için bir hukuki belirlenim, mevcut koşul ve kurumlara göre tamamen tutarlı gözükse de, *kendinde ve kendisi için* irrasyonel olabilmektedir. Örneğin, Romalılara veya Germenlere ait birçok hukukî ifade, kendi dönemleri açısından görelî bir anlam taşıyabilmektedir. Ancak bunlar arasında evrensel dair bir iz bulunmamaktadır. Mevcut olan birtakım “genel hukuki kurallar, soyut prensipler, aksiyomlar, kanunlar”dır. Kanunun tarihi incelenişi ile felsefi incelenişi arasındaki fark gözetilmemesi sebebi ile mutlağın yerine görelî, eşyanın doğası yerine dış fenomen konulmuştur. Diğer bir deyişle, tarihin aracılığıyla meşrulaştırma, meşruluk ölçütü olarak kavramsal oluşum sürecinin yerine kronolojik süreci koymuştur (Hegel 1991: 36). Bu nokta, Hegel'in toplum sözleşmecilerine eleştirilerini desteklemektedir. Toplum sözleşmecileri Hegel'e göre, yaşanan tarihi momentin (modern dünyanın) tarihselliğinin oluşturduğu hak ve özgürlük anlayışını, doğal haklar adı altında evrensel bir ilke şekline dönüştürmüşlerdir.

Hegel'e göre, kendinde hukuk, diğer bir deyişle, sadece tarihsel belirlenim değil felsefi belirlenimlerin de ortaya çıkardığı hukuk anlayışı, ancak sivil toplumda yasa halini alır. Böylece bireysel hukukun soyut kurgusal varlığı, sivil toplum alanında herkes tarafından bilinip kabul edilen olması anlamında, evrensellik momenti içinde yerini alır (Savran 2013: 153) . Hegel, izole ve soyut, öz çıkarlarına

bağlı bireyin yükselişiyle karakterize edilen modern toplumun etik yeniden oluşmasının, toplumsal ve siyasal kurumlara ve kamusal hayata katılıma dayandırılması gerektiğini savunmuştur. Bireysel özne, sivil toplumda mevcut olan böyle kurumlarda katılım, anlam ve amaç bulmak zorundadır (Garza 1990-1991: 372-373). Sivil toplum bireylerin karşı karşıya geldiği bir alan olduğu için evrenselliğe ait izler taşımakta olan bir alandır. Devlet ise toplumsallığın nihai noktasıdır. Bu bakış açısı, Hegel'in toplum sözleşmesi düşünürlerine eleştirilerini yönelttiği başka bir çerçevedir.

### 3. Sivil Toplum ve Devlet

Hegel'in, devleti evrenselliğin ve mutlaklığın alanı olarak tanımlaması, toplum sözleşmesi teorilerine, insan doğası, birey, doğal hak ve özgürlükler açısından yönelttiği eleştirileri çerçevesinde, sıklıkla vurgulandı. Yine aynı çerçeve içinde, toplum sözleşmesi teorilerinin devlete bakış açısına karşı çıktığı noktalara da yer verildi. Onu, devlet momentine ulaştıran sivil toplum kavramı ile kurduğu ilişki de, sözleşme teorilerine devlet kavramı altında yaptığı eleştirilerin başka bir formunu oluşturması açısından önemlidir.

Sözleşmeci anlayışın dayandığı doğal hukuk öğretisinin belirleyici ayrımı olan doğa durumu/sivil toplum ikiliği, Hegel'de sivil toplum/devlet ikiliğine dönüşmüştür. Böylelikle toplum sözleşmecilerinin sözleşmeye dayandırdıkları sivil topluma ait ilişkiler tarihselleşmiştir. Rousseau'da mülkiyetin ortaya çıkışı ile ima edilen sivil toplum ve devlet ayrımı, Hegel'de açık bir biçimde tanımlanmıştır (Savran 2013: 263). Toplum sözleşmeci düşünürlerden bilhassa Hobbes ve Locke'un doğa durumuna atfettiği bireysellikleri ve çatışmacı unsurları Hegel, sivil toplum momentine yerleştirmiştir. Sivil toplum, aile ile devlet arasına yerleşen bir tarihsel biçim olarak devletin karşısında yer almıştır (Yetiş 2003: 37).

Hegel için aile, dolaylımsız bir birlik iken, sivil toplum tikelliklerin, bencilliklerin, ihtirasların alanıdır. Toplum sözleşmeci düşünürlerin iddia ettiği gibi, sivil toplum doğa durumunun kaçınılmaz bir sonucu ya da türevi değildir. Doğa

durumu ve sivil toplum ikiliği içinde teorilerini ortaya koyan sözleşmecî gelenek içinde, sivil toplum ve siyasal toplum çakıştığı için sivil toplum aynı zamanda siyasal ilişkilerin alanıdır. Oysa Hegel, sivil toplumu doğrudan siyasal ilişkilerin alanı olarak görmemiştir. Sivil toplum, tarihsel dinamikler içinde ortaya çıkan çeşitli kurumsal yapılanmaları içeren bir toplumsal ilişkiler alanıdır (Yetiş 2003: 37). Hegel, siyasal boyutu devlet ile ilişkilendirerek sivil toplum ve devlet ayrımını pekiştirmiştir. Aile içinde dolayimsız bir ilişki içinde olan bireyler, Hegel'in diyalektik metodolojisi içinde sivil toplum alanına girdiklerinde bağımsızlaşarak, soyut ve dışsal bir ilişki içine girmektedirler. Bu aşama farklılaşmanın, bireyselleşmenin başladığı, tikellikler içinden evrenselle bağın kurulduğu, nesnel etiğin kendini gösterdiği sivil toplum momentine geçiş aşamasıdır (Hegel 1991: 158-159). Sivil toplum alanı varlığın özsel biçimde oluştuğu, dolayım sürecinin gerçekleştiği alana tekabül etmektedir (Savran 2013: 206). Sivil toplumu, insanın özbilince ulaşacağı ya da tarihin özgürleştirici etkisinin açığa çıkacağı dolayım mekanizmasının işlevsellik kazandığı ilk basamak olarak değerlendirmek mümkündür.

Sivil toplumun ilk ilkesi, ihtiyaçları ile kendi özel amacının nesnesi olan somut bireydir. Somut bireylerin ihtiyaçlarını gidermek üzere karşılıklı ilişki içine girmeleri ise ikinci ilke olan evrensellik formunu doğurmuştur. Diğer bir deyişle, bireyler arasında karşılıklı bağımlılık sistemi sivil toplum içinde oluşmaktadır. İhtiyaçların çeşitlenmesi ile yeni arzular oluşurken, bir yandan da bu arzular çeşitli evrensellikler ile sınırlandırılmaktadır. Sivil toplum oluşturduğu çelişkiler ve keyfilikler içinde sefahat ve sefaleti aynı anda barındırdığı için etik yozlaşmayı da başlatan alan olmuştur (Hegel 1991: 159-160). Hegel'e göre sivil toplum alanında oluşan evrensellik, bireylerin kendiliğinden eylemlerinin sonucu değildir. Evrensellik soyut ve potansiyel düzeyde mevcuttur. Evrensel, tikel ile bağ kuramadığı için burada tikellikler zafer kazanır, onun aracı olur ve somutlaşamaz (Savran 2013: 207). Bu bağı sağlamak için Hegel, yine sivil toplum momentinde yer alan korporasyon adını verdiği örgütlenmeleri kullanmıştır. Genel olarak kendi çıkarları için bir araya gelmiş insan grubunu ifade etmesi açısından tikeli yansıtır

gözükmesine rağmen Hegel korporasyonları, evrensel özdeşleşebilmenin bir yolu olarak sunmuştur (Hartmann 2013: 367).

Hegel'in metodolojisinde, sivil toplum alanında evrenselliğe dair yapılanmaların varlığı, etik yozlaşmanın sona ermesi için gereklidir ancak yeterli değildir. Evrenselin somutlaşması ve hâkim olması ile sağlanan sentez devlet aşamasında gerçekleşebilecektir. Toplum sözleşmeciler düşünürler, sivil toplumda değil, doğa durumunda yaşanan kaosu durdurmak için devleti oluşturmuşlardır. Hegel, toplum sözleşmecileri ile devlet ya da siyasal toplum öncesinde çatışmanın varlığı noktasında aynı doğrultuda gözükmektedir. Ancak Hegel'de çatışmanın alanı doğa durumu gibi tarih dışı bir alan olmayıp, modern toplumun gelişim süreci ile ortaya çıkan sivil toplum alanıdır. Rousseau doğa durumunu değil, modern toplumu çatışma alanı görse de; sonuçta tikel iradelere dayalı dayanan sözleşme yaklaşımı onu, Hegel'den uzaklaştırmıştır. Toplum sözleşmecilerinde kaosu sona erdiren moment olarak devlet, aynı zamanda sivil toplumdur. Daha önce bahsi geçtiği gibi, Hegel için devlet, çatışmayı sona erdirmek gibi belli tarihselliğe özgü bir işlevle sınırlı değildir. Bütünsel bir nesnel etiği temsil eden, kendisi amaç olan bir varlıktır.

Sivil toplum aşamasında, bireysel çıkarlar arasındaki çatışma ve etik yozlaşmayı ortadan kaldıracak olan devlet, Hegel'in diyalektiğini yansıtır bir şekilde, sivil toplumun çatışan unsurlarını kendisine dahil eden, koruyan ve bunlardan daha üstün bir konumda olan bir etik varoluşu sentezleyen bir kavramdır. Diğer bir deyişle devlet, sivil toplumun tikelliklerinin tümele ya da bireyselliklerinin evrensel, birliğe yükseldiği konuma karşılıktır. Sivil toplum devletin içinde varlığını hem sürdürmekte hem de aşılmış olmaktadır (Keane 1993: 71). Dolayısıyla Hegel'in bakış açısı ile nesnel etiğin üst konumunda yer alan ve birliğin ifadesi olan devleti, sözleşme ilişkileri içinde tasavvur etmek ciddi karmaşaya yol açacaktır. Sözleşmenin niteliği, ister herkesin herkesle, ister herkesin egemenle yaptığı bir sözleşme olsun sonuç değişmez. Hegel bunu örneklendirirken, geçmişteki ve modern dönemdeki devlet anlayışlarını karşılaştırmıştır. Bu karşılaştırmaya göre,

eskiden kamu görev ve imtiyazları monarkın ya da devletin mülkiyetinde idi. Modern zamanlarda aldığı biçim, söz konusu görev ve imtiyazların sözleşmeye indirgenmesi şeklinde zuhur etmiştir.<sup>7</sup> Oysa Hegel'e göre, sözleşme teorilerindeki taraflar arasında iradenin aynılığı anlamındaki eşitlik, 'kendinde ve kendisi için' evrensel bir irade eşitliğini yansıtmaz. Dolayısıyla devlet, bireysel iradelerden kaynağını alan basit bir ortak irade değildir (Hegel 1991: 84).

Sivil toplum alanında herkesin kendi ihtiyaçlarını gidermek için çalışıp kazanmasının Hegel için, herkesin aynı anda başkaları için de çalışıp kazanması anlamına geldiğinden söz edilmişti. Diğer bir deyişle, öznel arzular, diyalektik bir hareketle, özel ile evrensel arasında aracı işlev görmektedirler. Bu yolla, kişiler kendi hayatlarını güvence altına alırken, kendi emekleri ile kazandığı servet genel servetin de istikrarını sağlayacaktır (Hegel 1991: 168). Hegel'in liberalizmle olan ilişkisi ayrı bir tartışma konusu olup, Hegel genel itibariyle liberal devlete karşıt bir konumda yer alsa da, söz konusu bakış açısı onu, faydacı liberal görüşle ilişkilendirmektedir. Faydacı yaklaşım, toplumdaki insanların çıkarlarının peşinden koşmasının toplumun refahını da arttıracığı ilkesinden yola çıktığı için sözleşmeci anlayışa ters düşmektedir. Bu açıdan da, Hegel'in sözleşmeci anlayışa mesafe koyduğunu söylemek mümkün olmaktadır.

Nesnel etik, dolayimsız bütünlük olan aile aşaması ve ardından gelen sivil toplum aşamasından sonra devlet kategorisine geçmiş olsa da, Hegel, devleti temel olarak görmektedir. Devletin temel olmasına rağmen, kavram olarak bir sonuç şeklinde ortaya çıkmasının, devletin doğrudan varoluşu karşısında anlamını yitirdiğini savunmuştur. Devlet sonuç değil başlangıçtır. Aile, ancak devlet içinde gelişir, ardından sivil topluma geçer ve yine devlet içinde aile ve sivil toplum olarak

---

<sup>7</sup> Modern devletin önemli dönüm noktası olan Fransız Devrimi, Hegel'e göre, aklın üstünlüğünü biçimsel düzeyde uyguladığı için asıl özgürlüğü yansıtmamıştır. İçeriği olmayan teorik ve soyut bir özgürlük düşüncesine neden olmuştur. Fransız Devrimi'nin soyutluğunun yol açtığı yıkıcı etkilerin yerine somut ve tarihi olan yerleştirilmelidir. Diğer bir deyişle, tikel bireyler yerine genel irade ilkesinin belirlediği devlet korunmalıdır. Hegel için bu ilke, nesnel tinin en yüksek ölçüde gerçekleştiği yer olarak Prusya devletinde gerçekleşmiştir. (Gökberk 1946: 103-104; Bozkurt 2005: 139).

yeniden ayrılır (Hegel 1991: 198-199). Devlet, ampirik bakış açısı ile tarihsel sürecin bir sonucu olarak gözükmüş olsa da özsel olarak daimidir. Hyppolite, gerçekte tarihin bir ürünü olan devleti, Hegel'in, rasyonelliği içinde, sanki tarihin dışındaymış gibi sunmaya çalıştığını belirtir. Ona göre Hegel, sonsuz Hıristiyanlık özneliği ile antik kent devleti idealini birleştirmek istemiştir. Bir yandan devletin sivil toplumun üstünde olduğunu ve onun birlik düzeyini temsil ettiğini savunurken, diğer yandan da devletin içinde burjuva liberalizmini muhafaza etmeye çalışmıştır. Hegel'in işaret ettiği, Hıristiyanlık ile dünyevi devlet, özel kişi ile yurttaş, ekonomi dünyası ile politik devlet arasındaki zıtlıklar bugün geçerliğini koruyan zıtlıklardır (Hyppolite 1991: 19). Hegel'in amacı, modern zihniyete hâkim olan bu zıtlıkları uzlaştıracak bir senteze ulaşmak olmuştur. Hyppolite'a göre bu zıtlıkların mevcudiyeti Hegel'i tarihsel olarak doğrulamamış gözükmektedir. Ancak Hegel'in teorisi içinde tarihsellik, kavramsal düzeyde senteze ulaşmak durumundadır. Hegel'in devleti tarih dışı göstermeye çalıştığı yorumu, toplum sözleşmesi geleneğinde mevcut olan doğa durumunun kurgusallığı ya da tarih dışı olmasından bağımsızdır. Devletin aile ve sivil toplum arasındaki sentezi sağlayan konumu, onu hem içkin hem de aşkın bir konuma sokmuştur. Bu anlayışı, Hegel'in nesnellik ile özneliği kaynaştıran birlik olma ideali ile ilişkilidir.

Hegel'in toplum sözleşmecilerini eleştirdiği bir diğer noktayı, söz konusu bütünlük anlayışı ile ilişkilendirebiliriz. Bu nokta, toplum sözleşmecilerinin sivil toplumu devletle iç içe geçirip, devleti mülkiyeti ve özgürlüğü güvence altına alan işlevsel ve sınırlı bir konuma getirmeleridir. Burada, Hegel için bireyin çıkarı en üstün amaç olmakta ve devletin üyesi olmak bireylerin keyfiyetine bırakılmış sıradan bir meseleye dönüşmektedir. Hegel'in birey ve devlet ilişkisine bakışı ise dile getirildiği gibi, son derece farklıdır. Ona göre, devlet nesnel tin olduğu için birey de ancak bir devletin üyesi olarak nesnelliğe, gerçek etiğe sahip bir konuma gelebilecektir. Birlik, bireyin gerçek varoluşu ve ahlaklılığının kaynağıdır. Evrensellik ve bireysellik devlette sağlanabilir. Dolayısıyla devletin kaynağının ilahî mi olduğu, sözleşmeye mi dayandığı şeklindeki arayışlar, devlet İdesi ya da kavramı

ile ilişkili değildir. Sözleşmeciler devletin kökenine inmeye çalışırken, devletin gerçek varoluşunu ihmal etmişlerdir (Hegel 1991: 200). Hegel, devletin nasıl ortaya çıktığı ile değil ne olduğu ile ilgilenmiştir (Hartmann 2013: 368). Hegel'in hukuk anlayışından bahsederken de eleştirdiği nokta, devlete ilişkin sözleşmeci yaklaşımın, tarihsel süreci felsefi sürecin yerine koymasındır. Hegel'e göre bu durumda, ortada yalnızca soyutlama ve anlık belirleyiciler kalmış, bütünselliğe yaklaşmak isterlerken ister istemez parçalanmış bir yapıya bürünmüşlerdir. Esas itibari ile siyasal düşünceler tarihi içinde, devletin kendinden menkul, doğal, ilahi ya da aşkın bir kaynağının olduğu düşüncesi ile devletin araçsal olduğu, insan iradesi sonucu oluşan yapay bir varoluşu temsil ettiği düşüncesi, kategorik anlamda iki uç nokta olarak değerlendirilebilir. Hegel'in ilk tarafta ve toplum sözleşmecilerinin de karşıt konumda yer aldığını ve toplum sözleşmecilerini bu açıdan eleştirdiğini ifade etmek yanıltıcı ya da yanlış bir ifade değildir. Ancak bu ifade gerçekliği belli ölçüde yansıtmaktadır ve birçok açıdan yetersizdir. Çünkü Hegel'in ilk tarafta konumlanması saf bir konumlanma değildir. Özellikle sivil toplum düzeyi ile devlete tarihsellik ve toplumsallığı dahil etmesi, onun diyalektik bir senteze ulaşmayı içeren bütünlükçü boyutunu da dikkate almayı gerektirmektedir.

### **Sonuç**

Hegel, onu eleştirenlerin de ondan ilham aldıkları, felsefe ve siyaset alanında çok söz söylemiş bir düşünür olarak, son derece geniş bir çerçeve içine yerleşmektedir. Bu geniş çerçeve içinde, belli alandaki düşüncelerine yönelik değerlendirme yapmak, onun genel düşünme tarzından bağımsız değildir. Her şeyden önce Hegel'in sentez ve uzlaşma arayışı, bir ve bütün olma düşüncesi, devleti nesnel etiğin merkezine yerleştirme çabası, Hegel'i toplum sözleşmecileri ile karşı karşıya getiren temel belirleyicilerdir. Aslında sözleşmeci düşünceye yönelik eleştirilerinin birleştiği yer, Hegel için mutlak ve evrenseli temsil eden, nesnel tin olan devletin, toplum sözleşmecileri tarafından olağan ve bireysel iradelere dayalı olarak oluşturulan ve meşruluğunu bireylerin rızasından alan bir kurum olarak



değerlendirilmesi, hatta ona göre sıradanlaştırılmasıdır. Bu yaklaşım Hegel'in insan anlayışı ile uyuşmamaktadır. İnsanın özgürlüğü, özbilincine ulaşması ile mümkündür ve tarihin özgürleştirici etkisi, bilinç alanında ortaya çıkacak; aile ve sivil toplum momentlerinden devlet aşamasına ulaştıracaktır. Onun için Devlet, kavram olarak zaten hep vardır ama tarihsel süreç içinde kendi kavramına, somutluğuna ulaşması, bilinç alanı ile uyum göstermesini gerektirmektedir. Bu uyumun bozulması söz konusu olabilse de, tarih bu uyumsuzlukları senteze ulaştıracak sona gelecektir. Devleti de bu açıdan nihaî nokta olarak görmektedir. Hegel için, tarihin bu bütünlüğünü ve devletin felsefi boyutunu ihmal eden toplum sözleşmesi geleneği, adeta tarihi de parçalayarak belli bir dönemi (modern burjuva toplumunu) mutlaklaştırmıştır. Modern zamanlara bireysel eğilimlerin damgasını vurduğuna ve söz konusu bireyselliğin olumlu yönlerinin olduğuna Hegel'in mutlak bir itirazı yoktur. Ancak bu durum, bireylerin doğrudan evrensele ulaşabilecekleri ve özgür oldukları anlamına gelmemektedir. Hegel'e göre toplum sözleşmecileri toplumsallığın üstünü örtmüşler ve toplumsallığı devletin içine yerleştirmişlerdir. Özgürlük, insanın öznel birliğini ve anlayışını sivil toplumda başlayan nesnelleşme sürecine taşınmasıyla mümkündür. Bu sentezleme olmadan doğrudan siyasal alana ulaşmak pek çok toplumsal gerçekliği görmezden gelmektir.

Toplum sözleşmecilerini, soyutlamalar yoluyla ulaştıkları bireysellikleri toplumsal mekanizmadan geçmeden ya da geçmiş gibi göstererek siyasallaştırdıkları iddiası ile eleştirmektedir. Bireyler üzerinden yapılan soyutlamalarla belli ölçütler oluşturmuşlardır. Bu ölçütlere dayanarak sağlanan hak ve özgürlükler, Hegel için gelişigüzeelliği ya da rastlantısallığı ifade etmektedir. Ona göre, toplum sözleşmecileri birey ve toplum arasındaki dengeyi sağlayacak bir dolayım sürecini dikkate almamışlardır. Hegelci anlayış içinden bakıldığında sözleşmeci geleneğin ilkesi, evrensellik ya da bütünlük değil, keyfiyet ve özel iradedir. Özel irade kendisini genel ve mutlak ile bütünleştirmedeğinde gerçek anlamına kavuşamaz. Toplum sözleşmecileri, ona göre devletin bu amacını yok saymışlardır. İnsanın bütünlük ve anlam arayışı içinde mutlaklaştırabileceği

özgürlük anlayışının yerine, çıkarlarının tatminini evrensellik ilkesi içine yerleştiren araçsal ve kısmî bir özgürlüğü üstün tutmuşlardır.

Toplum sözleşmesine yönelik genel eleştiriler, pek çoğu Antik dönemden beri mevcut olan devletin araçsallığı, yapaylığı, tarihselliği ya da birey-devlet ilişkisi gibi alanlarda üretken tartışma noktaları oluşturabilecek açılımlar sağlamaktadır. Hegel'in eleştirileri de bu noktalara temas etmektedir. Ancak asıl vurgusu, ikiliklerin ve var oluş düzlemlerinin keskin bir ayırım ile değil, karşıtlıkla beslenen bir diyalektikle bütünleştirilmesi gerektiğidir. Toplum sözleşmecilerinin doğa ve uygarlık arasında yaptığı keskin ayırımın yerine Hegel, sivil toplum ve devlet ayırımını yapmıştır. Bu ayırımıda sivil toplum, aile ile birlikte nesnel etik uğrağı olarak yer almakta, devlet ise sivil toplumun içinden geçerek ve onu aşarak evrenseli temsil etmektedir Böylece sivil toplum ve devlet arasındaki ayırım keskin bir mutlaklık içinde değil, içkinlik ve aşkinlik çerçevesinde oluşmaktadır. Hegel'in bütüncül bir bakış açısı sunma çabası onu, toplumsal sözleşmesi teorilerinin tarihsel bir dönemi evrenselleştirmelerine yönelik karşı çıkışlar anlamında önemli bir noktaya taşımıştır.

## Hegel's Critique of Social Contract Theories

### Summary

**Rezzan AYHAN TÜRK BAY**

Assist. Prof. Dr.

Pamukkale University, Faculty of Economics and Administ Sciences, Department of Political Science and Public , Denizli, TR.

ORCID: 0000 0001 6578 4609

rayhan@pau.edu.tr

### Introduction

In Western political thought, the historical dynamics determined by capitalist modernization have prepared the way for the modern state conception. In this way, the theories of social contract have played an important role in grounding the modern state. The main figures who theorized the state as a social contract, which is a product of modernity, were Thomas Hobbes, John Locke, and Jean Jacques Rousseau.<sup>1</sup> Legitimacy through contract is based on a consent formed by individuals, rather than on a transcendent, metaphysical, or divine basis. This understanding could lead to an absolute state in Hobbes, a limited state in Locke, or to a Rousseauian theory of popular sovereignty that tried to resolve the duality between individuals and the people through the concept of general will. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, although among the thinkers who criticized the theory of social contract and natural law based on it, has unique criticisms due to his holistic approach, which differs from other criticisms. On the other hand, Hegel's criticisms of the social contract theory are directed against a tradition rather than the views of individual thinkers. Therefore, although the differing interpretations of all three thinkers are mentioned, the contractarian approach is generally addressed. In this regard, only the points that Hegel objected to are discussed, as the social contract theory is fundamentally devoid of historical meaning and context. Hegel's criticisms are examined through the categories of human nature, individualism, natural rights and freedoms, and civil society and the state. The views of social contract theorists on these categories are also addressed under the same headings.

### Human Nature and Individualism

Hegel directed a significant part of his criticism of social contract theories towards their conception of human nature and the individual. Hegel's criticisms focused on the fact that the contractualist conception of human nature, although they differed within themselves, generally created an abstract and fictional profile of human nature and reached conclusions at the level of freedom, rights, civil society and the state. Hegel

---

<sup>1</sup> Althusius, Suárez, Spinoza and Kant are also included in this tradition. After Hegel, Rawls is also placed within this framework.

criticizes the conception of the social contract for centering on an abstract, ahistorical, abstract conception of the individual that is detached from its cultural and social context (Berry 1977: 701). According to Hegel, the aim and end of history is the emancipation of man or the liberation of *Geist* from its captivity in nature. Hegel defined history as the movement of *Geist* towards self-knowledge. Freedom is the process of becoming self-conscious (Bozkurt 2005: 131-132). For Hegel, freedom is too broad to be limited to issues such as the protection of property or the provision of security, which the contractualist understanding emphasizes, and moreover, it is not a matter of choice. For Hegel, the liberating effect of history can only be realized when every human being becomes a conscious being and becomes self-conscious.

Although Hegel has expressed his criticisms of social contract theories in various sources, *Elements of the Philosophy of Right* is a study in which he directly conveys his criticisms. In this book, Hegel first opposes the social contractualists' understanding of the state of nature. According to him, the understanding that human beings are independent of needs in the state of nature or that they can satisfy them directly because their needs are superficial does not reflect reality (Hegel 1991: 166). The understanding of human nature subject to criticism corresponds to Rousseau's understanding of nature rather than Hobbes and Locke (Rousseau 2013: 115-118). Although Hobbes, like Rousseau, basically accepts that nature endows man with absolute power, for Hobbes this leads to a state of perpetual war (Hobbes 2012: 101), for Rousseau the existence of the state of nature means the maintenance of peace. Hegel, on the other hand, did not accept this understanding of human nature. As mentioned above, for him, although individual desires at first glance mean the satisfaction of the particularity, the connection of individual needs with the needs and freedom of other individuals is revealed at the social level (Hegel 1991: 163-164).

Hegel was not completely opposed to the concept of the individual subject in Western thought as accepted by Kant and other Enlightenment thinkers. Moreover, his moment of civil society is grounded in the individual pursuing his or her self-interest. Hegel, however, aimed to reconcile the modern concept of the individual subject with the institutions of society within a dialectical framework at the moment of the state, the highest level of objective morality (Garza 1990-1991: 373). He criticized the social contractarians for deriving a set of rights and freedoms from a state of nature consisting of isolated, pre-social, abstract, individual subjects, and re-emphasized social and historical integrity (Garza 1990-1991: 373).

### **Natural Rights and Freedoms**

According to Hegel, the understanding that human are born free and that these freedoms are limited with the formation of the state and that they lose their natural freedom does not reveal a correct point of view. On the contrary, the state of nature, which social contractualists define as unlimited freedom, reflects the state of not being free (Hegel 2003: 118). For Hegel, freedom, which is presented by contractualist thinkers as the idealized state of the direct and natural, is an unnatural quality that must be acquired through various mediations, education and will. For this reason, the natural state must be the realm of injustice, violence and inhuman acts (Hegel 2003: 119-120).

Hegel criticizes the social contract thinkers for evaluating the idea of natural rights/natural law as a sum of rights derived from facts or needs that human beings supposedly possess. These needs, which were thought to exist before the emergence of civil society, were projected as the real or pure needs of human beings (Smith 1986: 123-124). For Hegel, which rights are to be transferred from the state of nature to civil society and which are to be excluded is left to an empirically based approach. The determining factor here, according to Hegel, is a randomness that will include as much as the law-based state needs to represent concrete reality. Therefore, social contractarians had to construct empirically based hypotheses in order to reveal the link between the state of nature and needs (Hegel 1999: 110).

In general, the derivation of natural rights and freedoms from the state of nature, which are non-historical and claim universality, has no meaning for Hegel. What is at stake here is to "reduce the number of phenomena in the field of multiplicity" (Savran 2013: 153). While this process of abstraction tries to reach the principles that will reveal the 'political', it does not take political criteria into account. According to Hegel, social contractarians add arbitrary determinations to man in his natural state, which they claim to be unique to him (Savran 2013: 153). According to Hegel, the social contractarians transformed the understanding of rights and freedom formed by the historicity of the historical moment (the modern world) into a universal principle under the name of natural rights.

### **Civil Society and State**

The state of nature/civil society dichotomy, which was the determining distinction of the natural law doctrine on which the contractarian understanding was based, was transformed into the civil society/state dichotomy in Hegel. In this way, the relations of civil society, which the social contractarians based on the contract, were historicized. The distinction between civil society and the state, implied by the emergence of property in Rousseau, was clearly defined in Hegel (Savran 2013: 263).

Hegel placed the individuality and conflictual elements that Hobbes and Locke attributed to the state of nature in the moment of civil society. Civil society, as a historical form located between the family and the state, was opposed to the state (Yetiş 2003: 37).

Hegel reinforced the distinction between civil society and the state by associating the political dimension with the state. Individuals, who are in an unmediated relationship within the family, become independent and enter into an abstract and external relationship when they enter the sphere of civil society within Hegel's dialectical methodology. This is the stage of differentiation and individualization, the stage of transition from particularities to the moment of civil society where a connection is established with the universal and objective ethics manifests itself (Hegel 1991: 158-159). It is possible to consider civil society as the first step where the mechanism of mediation, through which human beings will reach self-consciousness or the liberating effect of history will be revealed, gains functionality.

Civil society is a space of conflict and corruption. At the stage of civil society, the state, which will eliminate the conflict between individual interests and ethical corruption, is a concept that, reflecting Hegel's dialectic, incorporates and protects the conflicting elements of civil society and synthesizes an ethical existence that is superior to them. In other words, the state corresponds to the position where the particularities of civil society rise to the universal or the individualities of civil society rise to the universal, to unity. Civil society both continues to exist and is transcended within the state (Keane 1993: 71). Therefore, from Hegel's point of view, envisioning the state, which occupies the top position of objective ethics and is the expression of unity, within contractual relations would lead to serious confusion. Whether the nature of the contract is a contract between everyone and everyone or between everyone and the sovereign, the result does not change (Hegel 1991: 84).

### **Conclusion**

In fact, where their criticisms of contractualist thought converge is that the state, which for Hegel represents the absolute and universal, the objective tin, is considered by the social contractualists as an institution that is created on the basis of ordinary and individual wills and derives its legitimacy from the consent of individuals, and is even trivialized according to him. This approach is incompatible with Hegel's understanding of man. The freedom of man is possible only when he reaches self-consciousness, and the emancipatory effect of history will emerge in the field of consciousness; it will lead from the moments of family and civil society to the stage of the state. For this reason, the state has always existed as a concept, but its attainment of its own concept and concreteness in the historical process requires its harmonization with the field of consciousness. Although this harmony may be disrupted, history will come to an end to synthesize these incompatibilities. He sees the state as the ultimate point in this respect. For Hegel, the social contract tradition, which neglects this unity of history and the philosophical dimension of the state, has almost fragmented history and absolutized a certain period (modern bourgeois society). Hegel has no absolute objection that modern times are marked by individual tendencies and that this individuality has positive aspects. However, this does not mean that individuals can directly reach the universal and are free. According to Hegel, the social contract makers covered up sociality and placed sociality within the state. Freedom is possible only when human beings carry their subjective unity and understanding into the process of objectification that begins in civil society. To reach directly to the political sphere without this synthesis is to ignore many social realities.

### KAYNAKÇA / REFERENCES

- Aydın B. (2019). Toplumsal Sözleşme Teorilerinin Marx ve Foucault Temelli Eleştirisi, *Liberal Düşünce Dergisi*, 24(94), 65-87.
- Berry C. J. (1977). From Hume to Hegel: The Case of the Social Contract, *Journal of the History of Ideas*, 38 (4), 691-703.,
- Bozkurt, N. (2005). *Hegel*. Say Yayınları: İstanbul.
- Bumin, T. (2005). *Hegel-Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi* (3. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Copilaş, E. (2017). Hegel and the Social Contract, *Hermeneia*, 19, 74-89.
- Franco, P. (1997). Hegel and Liberalism, *The Review of Politics*, 59 (4), 831-860.
- Garza Jr, A. (1990- 1991). Hegel's Critique of Liberalism and Natural Law: Reconstructing Ethical Life, *Law and Philosophy*, 9 (4), 371-398.
- Gökberk, M. (1946). Hegel'in Devlet Felsefesi, *Felsefe Arkivi*, 1(2), 99-129.
- Hartmann, K. (2013). Hegel'in Hukuk Felsefesinin Yeni Bir Sistematik Okumasına Doğru (çev. H. Bravo). *Alman İdealizmi II Hegel* (ed. Güçlü Ateşoğlu, ss. 359-391). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel, G.W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (çev. C. Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Hegel, G. W.F. (1999). On the Scientific Ways of Treating Natural Law, on its Place in Practical Philosophy, and its Relation to the Positive Sciences of Right. *Political Writings* (ed. L. Dickey, H.B. Nisbet, ss. 102-180). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W.F. (2018a). *Felsefe Tarihi Cilt I*, (çev. D. B. Kılınç). İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Hegel, G. W.F. (2018b). *Hegel's Lectures on the History of Philosophy Vol. 3* (trans. E.S. Haldane, F.H. Simson). London: Routledge&Kegan Paul Ltd.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Tarihte Akıl* (çev. Ö. Sözer). (2. Basım). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hobbes, T. (2018). *Leviathan* (çev. S. Lim). (18. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hyppolite, J. (1991). Sunuş. (Çev. C. Karakaya) *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (Georg W.F. Hegel, ss. 7-19). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Keane, J. (1993). Modern Felsefe Geleneğinin Yeniden Değerlendirilmesi. (Çev. L. Köker) *Sivil Toplum ve Devlet* (Haz. J. Keane, ss. 47-90). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Konur, D. ve Toprak, S. (2016). Hegel'in İnsan Anlayışı. *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, I (2), 117-130).

Öztürk, M.C. (2021). Mülkiyet ve Özgürlüğe Dair İki Görüş: Rousseau ve Hegel. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 31 (Bahar), 193-210.

Rousseau, J.J. (2013). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (Çev. R. N. İleri). (13. Basım). İstanbul: Say Yayınları.

Savran, G. A. (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi Rousseau, Hegel, Marx*, (3. Basım). İstanbul: Belge Yayınları.

Smith, S.B. (1986). Hegel's Critique of Liberalism. *The American Political Science Review*, 80 (1), 121-139

Tannenbaum, D. G. (2017). *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev. Ö. Orhan). Ankara: BB101 Yayınları.

West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Yetiş, M. (2003). Marx ve Sivil Toplum, *Praksis Dergisi*, 31, 35-72.

Zabcı, F. (2013). Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe. (4. Baskı). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* (Ed. M.A. Ağaoğulları ). İstanbul: İletişim Yayınları.





Makale Geliş | Received: 14.01.2023  
Makale Kabul | Accepted: 01.06.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1234087

**M. Taha TUNÇ**

Arş. Gör | Res. Assist.

Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Ankara, TR  
Hacettepe University, Institut for Social Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0002-1803-0107  
tahatuncm@gmail.com

## Eşitlik Aksiyomu: Jacques Rancière'in Demokrasi Tahayyülü

**Öz:** Çağdaş Fransız filozof Jacques Rancière, demokrasi kavramını eşitlik sorunu etrafında geliştirir. Bu yüzden hakiki bir demokrasi için eşitsizliği gündeme getirmek gerekir. Rancière eşitsizliği bir bölüşüm sorunu olarak değerlendirerek "duyulurun paylaşımı"na (*partage du sensible*) odaklanır. Filozoflar ve sosyal bilimciler duyulur olan ile düşünülür olan ayrımını bu eşitsiz bölüşüme dayandırarak kullanmıştır. Bu makale ise Rancière'in demokrasi kuramını değerlendirmek adına onun eşitlik aksiyomunu öne çıkarır ve eşitliğin sadece bir cemaatte mümkün olduğunu, genel, evrensel bir eşitlik olmadığını ileri sürer. Bu makale, her şeyden önce, Rancière'in düşüncesinin nasıl geliştiğini ve yapıtlarında neden eşitlik sorununa değindiğini sergilemektedir. Ardından da makale, Rancière'in temel argümanlarını serimleyip tartışmaktadır. Bu bakımdan Rancière'e göre demokrasi ancak bir eşitler cemaati bünyesinde mümkün olabilir ve genel bakımdan bir eşitlik bulunmaz. Rancière bu uyumsuzluğu anlaşmazlık (*mésentente*) olarak adlandırır. Her ne kadar, eşitlik aksiyomunu takiben, bütün zekâlar eşit olsa da irade bakımından farklılıklar bulunur. Sonuç olarak, Rancière bölgesel bir eşitliğin bulunduğu yerde kitlesel bir eşitlik olmadığını ileri sürer.

**Anahtar Kelimeler:** Eşitlik, Demokrasi, Duyulurun Paylaşımı, Eşitler Cemaati, Anlaşmazlık.

## Axiom of Equality: Jacques Rancière's Democratic Imagination

**Abstract:** Contemporary French philosopher Jacques Rancière develops his concept of democracy around the problem of equality. For a genuine democratic imagination, it requires bringing inequality into question. Evaluating inequality as a problem of distribution, Rancière focuses on the "distribution of the sensible" (*partage du sensible*). For him, philosophers and social scientists have used the division between the sensible and the intelligible based on this unequal distribution. This

paper put forward Rancière's axiom of equality to appreciate his theory of democracy and argue that equality could be possible only in a community but there is no general, universal equality. In the first place, this paper shows how Rancière's thought has developed and why he speaks of the problem of inequality in his works. And then it exposes and argues Rancière's main arguments. For Rancière, in this sense, democracy could be possible only in a community of equals and there is no equality in general. Rancière calls this incompatibility as *mésentente*, i.e. disagreement. Despite the fact that all intelligences are equal, following the axiom of equality, there are differences with respect to the will. As a result, Rancière asserts that there could not be mass equality where there is regional equality. **Keywords:** Equality, Democracy, Distribution of the Sensible, The Community of the Equals, Disagreement

## Giriş<sup>1</sup>

Demokrasi ile eşitlik çoğunlukla birarada düşünülen, hatta siyasal sahnede zaman zaman birbirinin yerine kullanılan kavramlardır. Jacques Rancière'in demokrasi düşüncesi de büyük ölçüde eşitlik sorusu etrafında gelişir. Gelgelelim, eşitliği felsefe sahnesine siyasal anlamda sokan ilk filozof Rancière'dir tabii. Platon ile Aristoteles'in *Politeia*'larından (ilk isim için *Devlet*, ikincisi için ise *Politika*'dır bunlar) beri tartışılmalı sorun, eşitlerin (veya *polis*'lilerin, yurttaşların) birarada nasıl yaşayabileceğine dairdir. Dolayısıyla eşitlik sorunu yurttaşlık kavramından ayrılmaz kabul edilir. Rancière'in çabasını konumlandırmak için felsefe tarihine bakmak yeterlidir. Öyle ki Aristoteles, çözülmesi gereken esas meselenin bizzat "yurttaşlık" olduğuna işaret ederken aslında sorunu, yani eşitlik sorununu gündeme getirmiş olur çünkü yurttaşlar, eşitler demektir. Aristoteles'e göre nasıl her yapı öğelerden oluşuyorsa, devleti oluşturan da onun öğeleri sayılabilecek olan yurttaşlardır (*Politika* 1274b38). Peki yurttaşlık eşitlik ise bu eşitlik insanlar arasında nasıl pay edilir? Rancière'in demokrasi sorusunu gündeme getirmek için eşitlikle olan ilişkisini açığa çıkarmak gerekir.

Hem Platon'un *Devlet*'inde hem de Aristoteles'in *Politika*'sında eşitliğin pay edilişi doğallaştırılır. Devlet dahilinde herkes *doğal olarak* payına düşene razı olmalıdır: Örneğin, Aristoteles'e göre yöneticinin eğitimi diğer yurttaşların eğitiminden farklı olmalıdır (*Politika* 1277a20). Diğer kesimler için ise bilge olmak zorunsuz bir şeydir. Aristoteles'ten önce Platon da benzer şekilde her yurttaş kendi

---

<sup>1</sup> Makalenin yazılmasına vesile olan hocam Toros Güneş Esgün'e teşekkür ederim.

ilgisi (belki de daha doğrusu, o ilgiye ayrılan *zaman*) ölçeğinde pay biçer (*Devlet* 435e ve 445cd). Zira Platon'a göre adalet/doğruluk herkesin *doğal olarak* kendi payına düşeni yapmasından ileri gelir (*Devlet* 442d). Böylelikle hem Aristoteles hem Platon için *physis* yani doğa olarak saptanan yasa, toplumsal bölüşümü gerçekleştirir. *Devlet*'te Sokrates bunu şöyle savunur: "İşte Glaukon, kunduracı doğmuş olanın yalnızca kunduracılıkla, doğramacı doğmuş olanın yalnız doğramacılıkla uğraşmasını, ötekilerin de böyle olmasını gerekli gören kural, doğruluğun bir taslağı, gölgesi idi ve bu yüzden bize yararlı oldu" (443d). Böylece doğruluk ancak doğal olduğu varsayılan bir kuralın uygulanmasından ileri gelir. Platon'a göre doğruluk gibi eğrilik veya doğru olmama da insan ruhu ile devlet arasındaki benzeştirmeden hareketle tanımlanır: Eğrilik "ruhtaki kesimler arasındaki kargaşalık ve düzensizliktir" (*Devlet* 444c). Platon da Aristoteles de *polis*'te eşitlerin bir arada yaşayabileceği bir devlet sistemi tahayyül ederken bazılarının bu eşitliğe dahil edilemeyeceğini varsayarlar. Bu paysızların payına, kendi doğal eşitsizliklerini (kabiliyetsizliklerini) kabul etmek düşer ancak. Dolayısıyla Atinalı iki filozof da eşitliği ve eşitsizliği *doğallaştırır*.<sup>2</sup> İleride Rancière'in değineceği gibi, eşitsizliğin doğallaştırılıp ulaşılması gereken bir hedef olarak konması felsefi düşüncenin temel önyargılarından birini oluşturur. Eşitsizliğin doğal olmayıp toplumsal olarak kurulduğu iddia edildiğinde ve bunun nasıl gerçekleştirildiği soruşturulduğunda da benzer bir düşünce yine takip edilir: Toplumdaki mevcut, ete kemiğe bürünmüş her eşitsizlik diğer tüm bölüşümleri baştan eşitsiz kılar, *bu yüzden* mevcut düzene karşı gerçekleştirilen her mücadele eşitliği hedeflemelidir. Dolayısıyla eşitlik hedef haline gelir. Eşitliğin eşitsiz pay edildiği bu düşüncenin karşısına Rancière zekâların varsayımsal eşitliğini düşünerek önemli bir alternatif çıkarır.

---

<sup>2</sup> Kojin Karatani de (2019) Atina'daki bu "doğallaştırma" hareketinden yola çıkarak *physis* ile *nomos* arasındaki ilişkileri yeniden tesis etmenin yollarını arayarak Atina demokrasisi karşısında İyonya "izonomi" düşüncesinin altını çizer. Karatani'nin temel itirazlarından biri de felsefenin *physis-nomos* ayrımının Sokrates'le bağladığı önyargısıdır.

Çalışmalarında arşiv ve saha araştırmaları ile felsefi/teorik düşünceyi harmanlayan Rancière, bu doğal eşitsizlik varsayımı karşısında düşünür. Eşitsizliği doğallaştırmayıp onun toplumsal yasalarını göstermeye çalışan sosyal bilimler de benzer bir bilme rejimine hapsediği için eşitsizliği hedefe koymakla yetinir. Peki bundan farklı bir eşitlik tahayyülü mümkün olabilir mi? Rancière'e göre sürekli eşitlikle özdeşleştirilen demokrasi de aslında bu eşitsizliğin damgasını taşır. Mevcut demokrasinin (hatta demokrasilerin) eşitliği gerektirdiği sanılır, ama aslında eşitsiz bir düzen üzerinde yükselirler. Bu yüzden hakiki anlamda demokrasiyi düşünmek için eşitsizlik sorununu da ele almak gerekir. Bu bakımdan Rancière açısından demokrasi, "eşitsizliğin bağrındaki eşitliktir" (2017: 83). Eşitsiz bir bölüşümde eşitlik nasıl mümkün olabilir peki? Filozofların (daha sonra da sosyal bilimcilerin) eşitsiz pay ettikleri bu eşitlik fikri Rancière'in demokrasi düşüncesinde kendine önemli bir yer edinir.

Karşımızda beliren demokrasi ile eşitlik arasındaki gerilim çabucak şöyle tespit edilebilir: Halihazırda bölüşümün eşitsiz olduğu bir toplumda demokrasi eğer halkın, *demos*'un iktidarıysa eşitlik ile demokrasiyi birlikte düşünmek mümkün olmaz (veya eşitlik ancak ulaşılabilecek bir gaye olur); ama eşitliği aksiyom veya varsayım olarak vazederseniz demokratik bir toplum dahilinde eşitlik sadece *mümkün* olmaz aynı zamanda *edimselleşir*. İlk düşüncede sadece eşitlik erişilecek bir hedef, ikincisinde hemen şimdi konan bir ilkedir; dolayısıyla ilkinde eşitsizlik *durumu* öne çıkarılırken ikincisinde mevcut duruma yönelik bakış açısı bir ilke etrafında değiştirilir. Rancière'in gösterdiği gibi filozoflar ve sosyal bilimciler *mevcut* dedikleri toplumdan hareket ettiklerini gerekçe göstererek, kâh zımnen kâh sarahaten, eşitsizliği besler. Dolayısıyla filozoflar demokrasi geriliminin ilk boyutunda kaldığı sürece, yani eşitliği sadece hedeflediği sürece eşitsiz bir toplumun devamlı edimselleşmesine yol açarak eşitliği ulaşılamaz hale getirir. Bu bakımdan Rancière, eşitliğin edimsel olduğu özgürleşme mücadelelerini düşünerek gerilimin ikinci kısmında düşüncesini icra eder. Bununla bağlantılı olarak Rancière zekâların eşitliği aksiyomunu özgürleşme pratiğinden ayrı düşünmez. Peki

*halihazırda* eşitsiz olan bir toplumda böyle bir eşitlik varsayımı paradoksal değil midir? Bu eşitlik varsayımı veya aksiyomunun demokrasi düşüncesine nasıl bir etkisi olabilir?

### 1. Duyulurun Eşitsiz Paylaşımı

Rancière'in hocası Louis Althusser'den koptuğu ve düşüncesinde önemli bir yer teşkil eden *La leçon d'Althusser* (2001, ilk baskı: 1974), onun düşüncesinin sonraki adımlarının temelinde yer alan eşitlik sorununu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Ayrıca Rancière'in bu kopuşunda 1960'ların sonlarından başlayıp 1970'ler boyunca süren siyasi ve toplumsal olayların eşiğinde gerçekleşen "hoca" figürünün sarsılmasının da payının bulunduğu inkâr edilemez (bkz. Badiou 2015: 146-150). Her halükârda Rancière'deki yön değişikliği eşitlik sorununu siyasal-pedagojik diyebileceğimiz bir açıdan gündeme getirmemize olanak sağlar. Burada eşitlik sorunu felsefenin belki de en temel ayrımıyla ilgilidir: Sokrates öncesi İyonyalı düşünür Pythagoras'a dayanan ama esas olarak Platon'un formülleştirdiği duyulur/görünen (*horaton*) ile düşünülür/kavranan (*noeton*) ayrımıdır bu (*Devlet* 509d). Duyulur ile düşünülür arasındaki bu ayrım, felsefenin nesne-kavram, fenomen-numen, görünür-görünmez gibi ayrımlarının temelinde yer alır.

Bölüşüm hakkını eline alan filozoflar devlet içinde duyulur ile düşünülürü nasıl pay eder? Böyle bir sorudan hareketle felsefi ana hattını belirler. Filozoflar, öyle ya da böyle, düzeni eşitsiz bölüşüme dayanarak kurar. *Partage du sensible*'de şöyle söyler: "Duyulurun paylaşımı (*partage du sensible*), yapılan işin türü, faaliyetin icra edildiği zaman ve mekân açısından müşterek olanı kimin paylaşmaya muktedir olduğunu ortaya serer. Böylelikle her bir 'meşgale' (*occupation*) müşterek kabiliyetleri ve kabiliyetsizlikleri belirler" (Rancière 2000: 13). Yani felsefenin eşitsizlikle mücadelesi sanıldığı kadar masum bir yerden başlamaz, aksine daha baştan oldukça sorunsal bir yön kazanır. Duyulur ile düşünülür, kol emeği ile zihin emeği, yani paysızın payı ile filozofun payı daha en baştan ayrılır. Belli bir kesim düşünmeye –düşünmeyi öğrenip öğretmeye, düşündüğünü dile getirmeye–

muktedirken, diğerleri (yani proleterler, yoksullar, mülksüzler, plebler vesaire) bundan mahrum, dolayısıyla filozofun aldığı keyiften de yoksundur (bkz. Kılıç 2016).<sup>3</sup> Duyulur ile düşünülür arasındaki ayrım Rancière için eşitsiz bölüşümün başlangıç noktasını teşkil eder. Duyuların alanıyla aklın alanı arasındaki ayrım estetik ile bilme arasındaki ayrımı koşullar. Rancière düşüncesinin estetik üzerinde sürekli gezinmesi de bundan kaynaklanır: Eşitsiz bölüşüm aslında bir duyumsama meselesidir. Duyurulun eşitsiz paylaşımı eşitsizliğin maddi yani duyumsanabilir koşullarını gündeme getirir. Böylece eşitsizliği sorun olarak kabul eden siyaset ile eşitsizliğin dayandığı estetik arasında bir bağlantıdan söz etme fırsatı doğar.

Rancière siyasetin temelinde bir "estetik" (duyumsama, Yun. *aisthesis*) sorunu keşfeder. Duyulur ile düşünülür, (Kant'ın bilmenin koşulu olarak koyduğu iki *a priori* biçim olan) zaman ile mekân, görünür ile görünmez, konuşma/söz (*parole*) ile gürültü (*bruit*) ayrımları bunun ifadesidir (Rancière 2000: 13-4). Rancière'in siyaset ile estetik arasında kurduğu ilişki böylelikle bir estetik düşüncenin siyasal angajmanına veya estetize bir siyasallığa değil, zaten siyasal olan duyulurun pay edilmesine dayanır. Yani burada ne siyaset estetik alanına indirgenerek çözüme kavuşturulmak istenir ne de estetize edilen bir siyaset önerisi geliştirilir. Rancière'in felsefi tasarısı daha ziyade siyasetteki eşitsizlik sorununun duyumsama anlamında estetikle olan ilişkisini ortaya çıkararak filozofların ve onları eleştirdiğini zannederken takip eden sosyal bilimcilerin eleştirisini geliştirmeyi amaçlar. Bununla ilişkili olarak Rancière için paysızların etik konumu değil, bizzat belli bir estetik rejiminden kaynaklanan epistemolojik konumu sorunsallaşır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki etiğe dair sorunları *Politika*'da çözmeyi ummasına benzer bir şekilde, burada da etikle ilgili sorunun çözümüne ilişkin sorgulama ancak siyasetle mümkün olur. Yani Rancière etiği siyasetin önüne koymaz. Bahsedilen epistemolojik konum da etik bir incelemeyle değil ancak siyasal bir şekilde anlaşılmalıdır

---

<sup>3</sup> Kılıç'ın (2016) gösterdiği gibi bilme ile haz arasındaki ilişki burada gündeme getirilebilir. Bu anlamda Jean-Claude Milner (1984) tartışmanın psikanalitik yanını da açığa çıkararak bilme sorununu haz almayla ilişkisi bağlamında düşünür.

(Rancière 2016a: 124, 128-30). Rancière bu tavrını “etik değil, has olarak siyasal bir öteki kaygısı” olarak adlandırır (2016a: 124). Başkasının bu siyasal konumu öncelikle duyulurun eşitsiz paylaşılmasıyla iç içe geçerek Rancière'in düşüncesinde yer edinir. Bilmekten, dolayısıyla da bildiğini konuşmaktan payını almadıkları kabul edilen kesimler nasıl düşünür? Rancière'in çalışmalarına yön veren kritik soru bu şekilde formüle edilebilir.

Sorunun bilme ile konuşma arasında kurduğu ilişkiyi konumlandırmak için Michel Foucault'nun söylem kavramına, yani dile getirilebilir olanı belirleyen koşullara başvurmak mümkündür. Foucault 1966'da yayımlanan metni *Kelimeler ve Şeyler*'in epistemolojik zeminini belirlemek adına, üç yıl sonra yayımladığı *Bilginin Arkeolojisi*'nde sözcelenebilir veya söylenebilir olan (*énonçéable*) ile görünür olan (*visible*) arasında ayrıma gider (Deleuze 2019: 63). Bu ayrım nesnenin bilinme koşullarını insan zihninden dışarıya çıkarır: Bilmek ancak söylenebilir ve görünür olanı bilmektir. Bu ikiliyi belirleyen ise ilki için söylem, ikincisi için görünürdür. Dolayısıyla Foucault'ya göre bilmek ancak söylenebilir olanın belli bir biçimi altında, yani söylem kapsamında mümkün olur. Foucault *Söylemin Düzeni*'nde söylenebilir olanı düzenleyen koşullar olarak söylemi incelemek için, söylemi içeriden ve dışarıdan belirleyenler etkenler ile söylemin yaygınlaşması ve söyleme hakkının bölüşümünde payı olan etkenleri ele alır (Foucault 1971; Kılıç 2016). Foucault kendi çalışmasını söylemin belirlenimindeki koşullara ayırır. Rancière ise bu bölüşümde Foucault'nun ihmal ettiği söyleme hakkının pay edilmişindeki etkenleri inceler (Kılıç 2016; Badiou 2015: 146). Dolayısıyla Rancière'in duyulurun paylaşımı meselesi, ayrımın diğer yanı olan düşünülür veya (Foucault'nun terminolojisiyle konuşursak) söylenebilir olan ve söylemle de meşguldür. Rancière'e göre duyulur ile düşünülür arasındaki bu ayrım kimilerine konuşma hakkı tanınırken, kimilerinin payına da ancak susmak yani sessizlik düşer (Kılıç 2016). Rancière edebiyattan konuşurken “suskun söz” (*parole muette*) dediğinde payına sessizlik düşenlerin, sürekli susturulanların konuşmasını da anlar. Bu yüzden sanatsal edim ile bu edimi belirleyen bölüşüm koşulları birbirinden ayrı ele alınamaz: “Sanatın salt

uygulaması, onun sanatsal bir uygulama olarak algılanmasını mümkün kılan koşulları tanımlayan söylemden ayrı düşünülemez" (Rancière 2016b: 14). Filozof konuşurken, filozofun yoksulları susar. Rancière duyulur ile düşünülürün eşitsiz dağılımını ele alırken Platon'u esas muhatabı olarak kabul eder. Siyasete dair düşünürken de benzer bir şekilde söz veya söyleme/konuşma meselesi yine merkeze oturur. Rancière bu bakımdan Aristoteles'in sıkı bir takipçisi görünür. Diğer hayvanların sadece ses çıkarma özelliğinden farklı olarak insanın *logos* (söz/konuşma) sahibi olması ayırıcı bir özelliktir (Rancière 2021: 19-21 ve 2007: 12; *Politika* 1253a10-17). Bu yüzden duyulurun paylaşımı ile söyleme hakkının paylaşımı birbirinden ayrı düşünülemez.

Rancière'in hocası Althusser'den kopuşunun dönemin siyasal dönüşümüyle birlikte yaşanan pedagojik kırılmayı yansıttığını daha önce söylemiştik. Bu bakımdan *La leçon d'Althusser*'de Rancière, teorik-siyasal bir girişim olarak Althusserciliğin belli bir faaliyet sahnesi yaratmakla birlikte pratik kısıtlılığının altını çizer (2001: 8). Althusser'in Marksizmi bizzat Marx'a dönüş fikri içermekle birlikte, Fransa'daki Komünist Parti'ye bağlılığı açısından sorun teşkil eder. Althusser'in temsilcisi olduğu tedrisi zihniyet, dönemin öğrenci hareketlerini "bilmedikleri bir ideolojinin kurbanı ve Bilim ile Parti'nin otoritesinin tedrisatından geçmesi gereken küçük burjuva hareketi" olarak değerlendirir (Rancière 2001: 9). Mevcut siyasi olayların akışı karşısında Bilim'e ve Parti'ye yönelik bu bağlılık Althusser'in fikirlerinin teori-pratik ilişkisinden ayrılmasına sebep olmuştur denebilir. Althusser'deki bilimsel tedrisat savunusu ve Parti'ye destek, sadece Rancière'in değil, başka entelektüellerin eleştirisine maruz kalır. Örneğin, Michel Foucault'nun henüz 1960'lardaki çalışmaları ile Althusserci bilimcilik arasındaki derin uçurum kendini hissettirir. Yanı sıra Alain Badiou de Althusser'in ardındaki bu değişmezliği fark eder: "Her hareketten bağımsız olan, bilincin işçilere dışarıdan geldiği, herhangi bir işçilik bilgisine içkin olmadığı, bu dışarının da toplumların pozitif tarihinin bilimi, yani Marksizm olduğu görüşü"dür bu (Badiou 2015: 157). Rancière mücadelesini Althusser'in Marksist entelijansiyaya tanıdığı bu ayrıcalığa



karşı konumlandırır. Cahillerin ve paysızların kabiliyetsizliklerden dolayı kendi yanılısımlarıyla başa çıkamayacağını, bu yüzden de kendi kaderlerini tayin edemeyeceklerini varsayan bu hınç düşüncesi Althussercilik kadar sosyolojinin bazı yönelimlerini de damgalamıştır (Rancière 2001: 12). Rancière'e göre duyulur ile düşünülür, kol emeği ile zihin emeği, bir anlamda da âlimler ile cahiller ayrımı öylesine köklemiştir ki adeta felsefenin temel varsayımlarından biri halini almıştır. Platon'un ortaya koyduğu devlet tertibi büyük ölçüde bu eşitsiz paylaşım, yani bilmeye (bildiğini konuşmaya) ve iktidara gelmeye layık olan ile bunlara layık olmayan arasındaki ayrıma dayanır.<sup>4</sup> Rancière, Platon eleştirisiyle birlikte bilme ile iktidar arasındaki kurulan ilişkiyi yeniden gündeme getirerek cahil hoca (*maître ignorant*)<sup>5</sup> figürüyle birlikte bu ilişkiyi düşünmeyi teklif eder. Platon'unkiyle karşılaştırıldığında Rancière'in metninde beliren pedagoji modelinin siyasetle kurduğu ilişki nasıl tasvir edilebilir? Burada eğitim Platon'unkinin aksine siyasetin koşulu, siyaset yapmak için bir hazırlık veya herkesi eşitleme maksatlı bir araç değildir.

Badiou'nün hatırlatacağı gibi, bilme ile iktidar arasındaki bağlantının kurulmasını ilk kez Platon mümkün kılar (2015: 256). Platon devlet tertibatında filozofa da yer açarak felsefe ile siyaset veya bilme ile iktidar arasındaki ilk bağlantıyı kurmuş sayılır. Fakat Platon'un bu icadı sorunsuz da sayılmaz: Bilmeye de yönetmeye de muktedir olan filozofun kendine yer bulması için birilerini yerinden etmesi gerekir; filozof kunduracı veya dokumacı olacak değildir ya, elbette yöneticinin yerine gözünü diker. Platon filozofa kralın koltuğunu ayırmıştır. Bu anlamda bilme ile iktidar arasındaki ilişkinin *mekânsallığı*, bu ayrıcalıklı karşıma

---

<sup>4</sup> Badiou, Rancière'in Platon okumasını gündeme getirdiği metinde Platon'un demokrasi karşıtlığını kuran şeyin kol emeği ile zihin emeği ayrımı olmadığını iddia eder (2015, s. 155). Yani Badiou'ye göre Platon'un demokrasi karşıtlığını anlamak için duyulur ile düşünülür arasındaki ayırmadan daha farklı bir yol bulmak gerekir. Oysa son dönem antik Yunan okumalarından olan Karatani'nin *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*, duyulur ile düşünülür ayırımına duyulan sadakat olmasaydı köle emeğinin de muhtemelen ortaya çıkmayacağını ileri sürer (Karatani 2019: 38-43). Bu bakımdan Badiou'nun konumunun karşısına Rancière ile Karatani'yi birlikte yerleştirmek mümkün olabilir. *Physis* ile *nomos* yani doğa ile toplum/kültür ayrımı da buradan itibaren incelenebilir. Fakat bu başka bir metnin konusu.

<sup>5</sup> Fransızca maskülen olarak kullanılan *maître* kelimesi sadece "hoca" değil aynı zamanda "efendi, usta, üstat" anlamlarına da gelir.

çıkar (buna “yerlerin genel dağılımı” diyor Badiou 2015: 154). Öte yandan Platon kendine yani filozofa yer açmaya çalışırken belirlenen meşgaleleri *zamansallık* etrafında örgütler: Kim zamanını neye ayırıyorsa sadece onunla meşgul olmalıdır. Mekân ile zamanın oluşturduğu bu iki boyut Rancière'in analizinin vazgeçilmez parçalarıdır. Platon, bir mekân olarak şehri “fiziksel zorunluluğun zamanı”yla tertip eder. Buradaki zaman bir işin icra edilme vakti değil, oyalanma veya aylaklık vakti diyebileceğimiz *skhole*'dir, boş zamandır (Rancière 2018b: 25).<sup>6</sup> Bu açıdan Platon'un göz ardı ettiği (belki etmeyi tercih ettiği) *skhole* Rancière'in kendi hipotezini sınaması için önemli bir araç sunar: 1989'da yayımlanan *La nuit des prolétaires*'de (Proleterlerin Gecesi) işçilerin geceyi işgali, zihinsel özgürleşme deneyiminin önünü açar. Artık Platon'un koyduğu kural ihlal edilmiştir – ama beklendiği gibi gündüz değil gece gerçekleşir bu ihlal.

Platon'un ardından Aristoteles de bir yandan zekâyı veya basireti yöneticiye yakıştırır (*Politika* 1277b16). Fakat öte yandan Aristoteles devamında işçilerin de yurttaş kabul edilip edilmeyeceğini sorarak eşitliğin sorunsallaştırılmasını da sağlar. Rancière'in anti-Platoncu bir konumda olmasının sebebi Platon'un koyduğu düzene yönelik ısrarıdır, oysa Aristoteles eşitliği daha fazla gündeme getirerek mevcut eşitsizlik üzerine düşünülmesini sağlar. Aristoteles *Politika*'da şöyle der:

Herkes adil olanın bir tür eşitlik olduğunu ve ahlak konularıyla ilgili felsefi çalışmalarımızdaki tespitleri (en azından bir dereceye kadar) kabul eder. Çünkü adil olan şeyin belli bir şey ve belli kişilere dair olduğunu ve eşit olanlara eşit bir şey olması gerektiğini söylerler. Fakat neye dair eşitlik ve eşitsizlik konusu göz ardı edilmemelidir. Çünkü bu politik felsefeyi (*philosophie politique*) ilgilendiren bir sorundur. (IV.1282b18)

Rancière Aristoteles'in siyaset ile eşitlik sorunu arasında gördüğü ilişkiyi metinlerinde öne çıkarır. Bu yüzden Platon'un mekânı ve zamanı “adil” ama “eşitsiz” şekilde paylaştığı yerde Aristoteles adaletin mümkün eşitliklerden sadece biri

---

<sup>6</sup> Yun. *skhole*'nin günümüzde Batı dillerindeki “okul”un (İng. *school*, Fr. *école*) kökeninde yer aldığını eklemek gerekir. Eğitim ile çalışma yaşamı dışındaki “boş zaman” arasında bir ilişki varsayılır. Buna Rancière gibi Fransız sosyolog Pierre Bourdieu de sıkça değinir.

olduğunu söylemiş olur. Böylelikle Rancière iki noktada Aristoteles'le uzlaşır: 1) İnsanın siyasallığının *logos*'la yani söylemeyle ilişkisi, 2) toplumdaki mevcut eşitsizliğin sorunsallaştırılması. Bu iki boyut Rancière açısından Aristoteles'i ayrıcalıklı hale getirir. Platon ise Rancière için mevcut sosyal bilimlerin önyargısını besleyen temel kaynaktır. Bu açıdan Rancière'in Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün sosyolojisine yönelik eleştirisi gündeme getirilebilir.

Bourdieu "beğeni yargısının toplumsal eleştirisi"ni yaptığı *Ayrım*'da (2015), Immanuel Kant'ın estetik yargıları her insan için geçerli ve evrensel olan "çıkarsız estetik temaşa" fikriyle ele almasını eleştirirerek, bu fikrin eşitsiz bölüşümün yeniden üreticisi olduğunu söyler (Lane 2013: 31). Her ne kadar Bourdieu sanata ve entelektüel olana yönelik seçkin tavrı eleştirmek istese de Rancière'e göre "yeniden üretim"e vurgu yaparak eşitsizliği oluşturan koşulları incelemekten uzaklaşır (Lane 2013: 33). Fakat bu durum Bourdieu'ye özgü olmaktan çok sosyal bilimlerin kaderidir, zira "bir disiplin öncelikle belli bir alan veya belli bir nesneye uygun bir dizi yöntem değildir", daha ziyade "bu nesnenin düşünce nesnesi olarak kurulması, belli bir bilgi fikrinin ispatıdır – yani bilgi ile konumların bölüşümü arasındaki ilişkiye yönelik belli bir fikirdir" (Rancière'den akt. Lane 2013: 31-32). Bu yüzden her disiplin bir bilme düzeni varsayar; Bourdieu'nün temsil ettiği sosyal bilimlerin düşünme sistemi mevcut olanın yasalarını belirlemeye yöneliktir. Bu yüzden eşitsizliğin nasıl gerçekleştiğini anlatır, ama eşitsizliğin neyden kaynaklandığını işaret etmekte yetersiz kalır. Rancière bu açıdan Bourdieu'yü dogmatik uykusundan uyandırır: Bourdieu'nün *Ayrım*'da "'toplumsal'ı 'yok sayan' filozoflara yönelttiği eleştiri, felsefi geleneğin dışlamalarıyla tuhaf bir süreklilik içinde"dir (Rancière 2018b: 15, 199-239). Bu dışlama pratiklerinin, temelinde duyulurun eşitsiz paylaşımının yattığı "ayrım"ın esas müsebbibi olan Platon'un oyununu bozmak gerekir.

## 2. Filozofun Cahilleri: Eşit Olmayanların Eşitliği

Rancière 1981'de yayımlanan *Proleterlerin Gecesi*'nde (1987) ampirik araştırmalarıyla teorik düşünceyi bir araya getirir. Aradan çok geçmeden, 1983 yılında yayımlanan *Filozof ve Yoksulları*'nda ise ilk çalışmasının peşinden giderek söz konusu eşitsiz bölüşümün filozofların (ve sosyal bilimcilerin) nasıl da en temel varsayımlarından biri olduğunu, eşitsizlik fena görülse de çözüm noktasında eşitliğin hep hedef olarak konmasının bu düzeni sürdürmeye nasıl hizmet ettiğini ortaya koyar. Fakat yine aynı kitapta karşılaştığı zorluk, bu eşitsizlik modeliyle nasıl mücadele edileceğidir. Mevcut eşitsiz toplumda eşitsizlikle nasıl baş edilebilir? Bu sorunun yanıtlanmasına yönelik önemli girişimlerinden birini ise 1987'de yayımlanan *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders* teşkil eder (bkz. Rancière 2018b: 261). Fakat yine de Platon'un zamanı ve mekânı proleterlerin aleyhine pay ettiği modelin aksine, Rancière *Proleterlerin Gecesi*'nde (1987) işçilerin Platon'un göz ardı ettiği boş zamanı, yani geceyi nasıl işgal ettiğini örneklendirerek eşitlik hipotezinin kurucu ilk adımlarını atmış sayılır.

Rancière, kunduracı ile filozofu devlet tertibatında farklı yerlere yerleştiren Platon'un modelinin karşısına hoca ile öğrenci arasında mümkün olan başka bir ilişki biçimini çıkarır. Daha önce bahsettiğimiz Althusser'in katı tedrisat takıntısını besleyen hoca otoritesi, artık hocasından koparak kendi yolunu çizen Rancière için eleştiri konusudur. Dolayısıyla burada hoca ile öğrenci arasında beliren sorun, aslında yöneten ile yönetilen, filozof-kral ile kunduracı arasındaki ilişkinin sorunsallaştırılmasına katkıda bulunabilir. Duyulurun eşitsiz pay edildiği bir düzende paysızlar nasıl düşünür? Bourdieu'nün anlattığı hikâyedeki gibi paysızların tahakküm etkisinden çıkmaları o kadar mı zordur, yoksa başka örnekler de mümkün olabilir mi?

Bu soruların cevabını aramak için Rancière'in hoca ile öğrenci arasındaki mevcut ilişkiyi nasıl sarstığına bakmak gerekir. *Cahil Hoca*'da ele aldığı Joseph Jacotot, *Filozof ve Yoksulları*'nda gördüğü zorluğu yani mevcut eşitsizlik karşısında eşitliği nasıl düşünmek gerektiği sorusunu aşması için bir kapı aralar. Hollanda'da

sürgünde olan Jacotot, tek kelime Hollandaca bilmeden yine tek kelime Fransızca bilmeyen öğrencilerine nasıl eğitim verebilirdi? Fénelon'un *Telemak* eserinin ikidilli baskısı yetişir Jacotot'nun imdadına: Metni karşılaştırarak okuyan öğrenciler gün geçtikçe Fransızcada ilerler. Öğrenciler için olduğu kadar Jacotot için de aydınlatıcı olan bu deneyim Rancière'in eşitlik aksiyomunun temelini oluşturur: "Demek ki her insan başkalarının yaptığı ve anladığı her şeyi anlamaya potansiyel olarak kâdirdi" (Félix ve Victor Ratier'den akt. Rancière 2014: 10). Platon'un *Menon*'unda bilen filozof ile bilmeyen kölenin karşılaşması hatırlanırsa, buradakinin aksine Platon'da eşitliğin ancak belli koşullar altında mümkün olduğu varsayımı tespit edilebilir. Eğer köle, filozofu -bileni, âlimi, bilmeye kendi başına muktedir olanı- takip ederse onunla aynı zekâyâ sahip olduğunu ispat edebilir. Yani birilerinin illa köleye bilmediği şeyi "açıklaması", basitleştirmesi gerekir. Tam bu noktada Rancière'in sorusu yeniden sorulabilir: "Sözün gücü ile hocanın iktidarı arasında nasıl bir ilişki vardır peki?" (Félix ve Victor Ratier'den akt. Rancière 2014: 13).

Aristotelesçi anlamda sözün siyasetle olan ilişkisini daha önce duyulurun eşitsiz paylaşımı bağlamında düşünmüştük. Hocanın iktidarı da bu söz hakkına sahip olmasından ileri gelir. İnsanlar hocaya gerek duymadığını anladığında hocanın iktidarı da bu iktidarı hazırlayan bölüşüm koşulları da sarsılır. Böylece Rancière'in söz ile iktidar arasında kurduğu ilişki bize öğrenci ile hoca ilişkisini yeniden düşündürür. Hocanın iktidarını sarsmak için öğrencinin veya proleterin kendi zekâsını hocasınınkinden farklı görmemesi yeterlidir:

Resmi toplumdan ve siyasal temsilden dışlanmış olan proleterlerin sorunu bilginlerle kudretlilerin sorunundan farklı değildi: Eşitliği *kabul etmedikçe* kelimenin tam anlamıyla insan olamıyorlardı. Eşitlik verilmez, alınmaz, uygulanır, *doğrulandır*. Proleterler de kendi öncülerinin ve hasımlarının zekâ eşitliğini kabul etmeden bunu doğrulayamazlar. (Rancière 2014: 134-135)

Demek ki proleterlerin insan olması için eşitliği kabul etmeye yönelik bir irade sergilemeleri yeterlidir. Bu yapıldığında hocanın "açıklayıcı" konumu, dolayısıyla da öğrencinin "anlamayan" konumu hasar görür. Aslında öğrenci

anlamadıkça hoca açıklıyor değildir, daha ziyade mevcut ilişki tam tersinedir: Hoca açıkladığı için öğrenci anlamaz. Jacotot'un zihinsel serüveninde gördüğümüz gibi, insanın en iyi anladığı an, açıklayan birinin olmadığı andır: "Açıklayan her hocanın içinde uyuyan bir Sokrates vardır" (Rancière 2014: 35). Bu yüzden Rancière'e göre özellikle *Menon*'da beliren "Sokratesçilik aptallaştırmanın kusursuzlaştırılmış bir biçimidir" (Rancière 2014: 36). Çünkü öğrenciyi sürekli olarak hocayla ölçer; biri diğerinin dengi olamaz, yani bilenle bilmeyen bir olmaz bu varsayıma göre. Bu yüzden Rancière'in Sokratesçi pedagojinin dışında Jacotot'da bulduğu imkân hakiki bir eşitlik imkânıdır:

Eşitlik ulaşılabilecek hedef değil, bir hareket noktası, her türlü koşulda savunulması gereken bir *varsayım*'dır. Hakikat asla eşitlik adına konuşmaz. Eşitlik asla kendi doğrulamasından başka yerde var olamaz – bedeli eşitliğin her yerde ve her zaman doğrulanmasıdır. (Rancière 2014: 135)

Peki bütün zekâların eşit olduğu varsayımı tek başına yeterli midir? Hocayla öğrencinin ilişkisini tesis edecek başka bir şey daha gerekmez mi? Rancière bu sorunun cevabını "irade" kavramında bulur.<sup>7</sup> Eğer zekâlardan önce gelen bir şey varsa o da iradedir, zekâmızı nasıl yönlendireceğine karar veren odur. Bu bakımdan da "eşitlik yöntemi her şeyden önce bir *irade* yöntemi"dir (Rancière 2014: 19). Hocayla öğrenci arasında bu yeni ilişkiyi tesis edecek olan da bizzat irade olur. Rancière'e göre "hoca ile öğrenci arasında salt iradeler arası bir ilişki kurulmuştur" (Rancière 2014: 19). Burada iradeler farklı, zekâlar aynıdır.

Zekâların birbirine tabi kılınmadığı modelde iradelerin bu karşılaşması özgürleşmeyi mümkün kılar. Rancière, aptallaştıran hoca ile özgürleştiren hocayı, bilgin hoca ile cahil hocayı birbirinden ayırarak özgürleşmenin tanımını yapar: Özgürleşme "irade başka bir iradeye itaat ederken kendisinden başka bir şeye itaat etmeyen bir zekânın gerçekleştirdiği edim"dir (Rancière 2014: 20). Dolayısıyla iradelerin karşılaşmasında zekâlar birbirine itaat etmese de iradeler edebilir.

---

<sup>7</sup> Arendt de devrim sorununda "irade" kavramına ayrı bir yer verir. Bu açıdan Rancière ve Arendt birlikte okunabilir. Arendt, Augustinus'un iradenin aklı öncelemesi fikrini sahiplenirken Rancière'in bu kavramı kullanma biçimi farklı bir şekilde gelişir.

Özgürleşme sandığımız gibi daha fazla öğrenmeyle gerçekleşmez, sadece bir şeyi ilke edinmeyi gerektirir: “Bütün insanların zekâsı eşittir” (Rancière 2014: 27). Jacotot’un zihinsel serüveninin eşitlik aksiyomu onu “aktarım” düzeninden başka bir yerde aramaz. Bu yüzden de Platon’un *skhole*’den mahrum olduğu için tedrisattan dışarı ettiği kunduracısı, Rancière için Jacotot’un açtığı imkân sayesinde, *kendi kendine* bir şeyler öğrenme imkânı bulur. Maddi koşulların kısıtlayıcılığını dikkate alan Platon ve Bourdieu’nün aksine Rancière eşitliğin gerçekleştiği anları dikkate alır (bkz. 2017: 85).

Eşitlik ile özgürleşmenin bu yeni ilişkisi Rancière’in siyaset düşüncesinden, dolayısıyla demokrasi tahayyülünden uzakta vuku bulmaz. Aksine eşitlik varsayımı ve hakiki özgürleşme imkânı siyaset hakkında düşünürken de karşımıza çıkar. Cahil hoca örneğinin gösterdiği gibi eşitlik fikri ile cemaat birbiriyle uyumludur. Bu bakımdan Badiou, Rancière’in cahil hoca modelinin “demokratik” olduğunu söylerken oldukça haklı görünür. Badiou’ye göre kendisinin aristokratik varsayımının aksine Rancière’deki “demokratik hipotez”, “eşitlerden oluşan kolektifin virtüel Site’si olan ‘polis’” ile “yerleşik bölüşümlerin ve eşitsiz dağılmış payların rejimi olup her yeniden dağıtımın zorunlu figürü olarak paysız olanı içeren ‘polis’” arasında ayırım yapar (Badiou 2015: 152). Bu yüzden Rancière’in demokrasi tahayyülü de cemaat ile toplum arasındaki gerilimden hareket eder. Eşitliğin mümkün olduğu cemaatler ile demokrasiye yönelik anlaşmazlık bir arada düşünülmelidir; biri olmadan diğeri mümkün olmaz.

### 3. Eşitler Cemaati ve Anlaşmazlık Demokrasisi

Mevcut toplumda eşit olmayanların eşit olarak varsayılması hem ampirik örneklem hem teorik açıklama açısından tatmin edici olsa da demokrasiye dair sorumuz varlığını sürdürür. Bu eşitlik aksiyomunun, zekâların eşit olduğuna yönelik varsayımın demokrasiyle kurduğu ilişki nasıl şekillenir? Bu bakımdan Rancière’in düşüncesi demokrasinin *mevcut* anlamlarıyla *mümkün* anlamları arasındaki gerilimden anlaşmazlığa dair siyasal bir öngörüde bulunur. Mutabakat olarak

demokrasinin eleştirisini geliştiren Rancière özellikle Sokrates figürüne işaret ederek demokrasi ile mutabakat veya anlaşma arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırır (Rancière 2021: 14-15). Peki burada söz konusu olan anlaşmazlık (*mésentente*)<sup>8</sup> “yanlış anlama”ya dayalı sonsuz bir döngü gibi bir şey midir? Rancière anlaşmazlık olarak siyaset fikri ile birbirini düpedüz yanlış anlama fikrini birbirinden ayırır; anlaşmazlığı konuşmacılar arasında “hem anlayıp hem anlamama” durumu olarak tasvir eder (Rancière 2021: 16-17). O halde, yukarıda işlediğimiz siyaset ile estetik arasındaki ilişkide beliren *sensus*'ün pay edilişi, yani duyulur olanın paylaşımı sorunu burada *con-sensus* şeklinde değil, *dis-sensus* olarak nitelik kazanır. Duyulur olanın eşitsiz bölüşümü bizi saf bir mutabakata götürmez, eşitsiz bölüşüm aynı zamanda bir anlaşmazlık da (*dissensus*) yaratmıştır. Bu anlaşmazlık yukarıda tartıştığımız söyleme veya konuşma meselesinden ayrı düşünülemez; duyulur olanın eşitsiz paylaşımında söyleme hakkı da bölüştürülmüştür. Bu yüzden Rancière mutabakat demokrasisi diyebileceğimiz şeyin karşısına anlaşmazlık demokrasisine dair bir tahayyül ortaya koyar. Rancière için “demokrasinin ‘formları’ anlaşmazlığın formlarıdır” (Rancière 2018b: 263). Bir mutabakat varsa o da “demokrasi'nin farklı, hatta karşıt şeyleri anlattığı konusundadır” (Rancière 2017: 82). Buradaki anlaşmazlık fikri sözcüklerin hakiki anlamlarının açığa çıkarılmasıyla çözülebilecek bir yanlış anlama değildir, dolayısıyla dilsel değildir, konuşanın durumuyla alakalıdır (Rancière 2021: 17-18). Peki bu durumda, sadece anlaşmazlıkta yani hemfikir olmama üzerinde hemfikir olunan bir düzlemde demokrasi nasıl mümkün olur?

Bu sorunun yanıtlanması için Rancière'in kitaplarının başlığını süsleyen bir ifadeye de bakmak gerekir: örneğin tıpkı *Kurmacanın Kıyıları*'nda olduğu gibi *Siyasalın Kıyısında* – siyasetin “kıyı”sı (*bord*), sınırı, hududu nedir? Bir adım

---

<sup>8</sup> Bu kelime Fr. *entendre* (“anlamak, kavramak”) fiilinden *més* (“kötü, eksik, yanlış vs.”) olumsuzluk eki kullanılarak türetilir; gündelik hayatta “yanlış anlama” için kullanılsa da Rancière bunu ilk anlamından ayırarak Lat. *dissensus* yerine “uyumsuzluk” veya “anlaşmazlık” anlamında kullanır. Ayrıca filozof, *mésentente*'a yaklaşıp anlamı haiz olan *malentendu* (“yanlış anlama, anlamama”) ifadesini de sıkça devreye sokar. Metnin ilk çevirisinde ve diğer çeviri metinlerde “uyumsuzluk” olarak geçse de ben *mésentente*'i “anlaşmazlık” olarak kullanıyorum.



ötesindeki uçuruma ne denir, bir adım öncesinde yer alan şu “siyasal” nedir? Rancière kendi düşüncesini bu soruların kıyısında icra eder. Siyaset ile felsefe arasında mekik dokuyan filozof, “iktidarın mutfağı” dediği siyasetçilerin siyaseti (*le politique*) ile “yasanın, iktidarın ve cemaatin ilkeleri” olan siyasal (*la politique*) ayırımına gider (Rancière 2016a: 11; 2021: 15).<sup>9</sup> Siyaset ile felsefe arasındaki ilişki de bu ayırmadan beslenir. Zira bir “siyaset felsefesi”nin olması ortada hakiki bir “siyaset”in olduğu anlamına gelmez (Rancière 2021: 14). Siyasala yönelik bir kavrayış, siyasetçininkinden farklı bir talep barındırır; yaratılmak istenen şey – Platon’un Sokrates’i Atina’da siyasetle meşgul tek kişi addetmesine benzer şekilde– siyasetçilerin siyasetinin yerine filozoflara ait bir siyasal koymaktır (Rancière 2021: 15).<sup>10</sup> Rancière’de mevcut siyaset fikirlerine yönelik bu ihtiyat, demokrasi tahayyülünde de bulunur, zira siyasetçilerin bize vadettiği demokrasi oldukça paradoksaldır: Hem sınırsız yönetim anlayışlarına karşıdır hem de demokratik yaşamı denetim altında tutmak zorundadır (Rancière 2015: 13). Dolayısıyla Rancière için siyaset ile felsefe arasındaki ilişki “siyasal” kavramını gerektirir – demokrasideki anlaşmazlığı ortaya çıkaran da siyasalın *anlaşılma* biçimi olacaktır.

*Anlaşmazlık*’ta demokrasiye dayalı yeni bir siyaset kuramı ortaya koyarken, burada ele aldığımız siyasal ile ilk alt bölümde değindiğimiz estetik/duyumsama arasındaki ilişkiye dair bir çıkarımda bulunur Rancière: “Siyasal olanın formları öncelikle duyulur olanın belli bir biçimde bölüşülmesinin formları”dır (2018b: 264). Bu demektir ki bölüşümdeki eşitsizlik siyasal olanı tayin eder; bu yeni siyaset modelindeki demokrasi ise uyumsuzluğa dayanır. Rancière düşüncesi böylelikle kendine atıf yaparak ilerleme imkânı bulur. Daha önce Platon’un modelinde gördüğümüz duyulurun eşitsiz bölüşümü, bizi mutabakat demokrasilerinden uzaklaştırıp anlaşmazlığa götürür. Platon’un herkese işini yaptıran düzeninde varsayılan mutabakat, Rancière’de anlaşmazlığa tekabül eder. Bu yüzden siyasal

---

<sup>9</sup> Bu bakımdan Carl Schmitt’in siyaset ile siyasal arasında yaptığı ayırım hatırlanabilir.

<sup>10</sup> Rancière’in –daha önce *Uyumsuzluk* olarak tercüme edilen– *Anlaşmazlık* (2021) metninde *la politique* kavramı “siyasi” olarak çevrilmiş, bense yaygın kullanımı sürdürerek buna “siyasal” demeyi tercih ediyorum.

kavramının anlaşılması eşitsizliğe ve eşitliği hedef olarak koyan modellerin karşısında mümkün olandan hareket etmelidir. Hatta Rancière, iktidarın, iktidar mücadelesinin veya toplu halde yaşamı sürdürmeyi kolaylaştıran yasaların varlığının siyaset için yeterli olmadığını altını çizerek “belli bir cemaat biçiminin konfigürasyonunun gerekliliği”ni savunur (2007: 11). Dolayısıyla siyasetçilerin siyaseti karşısına çıkarılan siyasala dayalı bu yeni siyaset kuramı, tıpkı cahil hoca anlatısında olduğu gibi, cemaat/topluluk fikriyle birlikte ele alınır. Eşitler cemaatinden söz ederken de aslında siyasetin bu alternatif kullanımını dikkate alır (Rancière 2016a: 81). Böyle bir cemaatin yasası da eşitlik olduğu için Hıristiyanlıktan devralınan keşişler cemaati fikrinden ayrılır (Rancière 2016a: 85, 87-88). “Keşişler cemaati, yani en kusursuz Hıristiyanlık cemaati, eşitlerden değil, her biri diğerinin kölesi olan adamlardan oluşmuştur” (Rancière 2016a: 91). Öte yandan eşitlik de sadece cemaat konfigürasyonu içinde mümkün görünür, yine cahil hocada olduğu gibi, toplumla karşılaştığı anda sekteye uğrar. Rancière bunu şöyle açıklar:

Eşitler cemaati asla eşitsizler toplumuyla örtüşmeyecektir; ama ikisi de diğeri olmadan var olamaz. İlkelerinde ne kadar dışlayıcıysalar varoluşlarında o kadar dayanışma halindedirler. Her kim onların birleşmesinin ilkesini işleme koymayı, toplumu eşit kılmayı önerirse, ona şu ikileme cevap vermek gerekir: Ya eşitsiz bir toplumda eşit insanlar olmayı ya da ‘eşit’ bir toplumda, yani eşitliği karşısına dönüştüren bir toplumda eşitsiz insanlar olmayı seçmek gerekir. Bir eşitler cemaati, durmaksızın eşitlik yaratmak için çalışan insanların oluşturduğu istikrarsız bir cemaattir. (Rancière 2016a: 101)

Demek ki Rancière’de *dissensus* veya anlaşmazlık iradelerin çokluğunda yani cemaat konfigürasyonundan toplum modeline geçildiğinde belirir. Bu bakımdan eşitler cemaati süreksizdir. Demokrasi ise siyasal bir rejim değil, “siyasal iktidarın eşitlikçi koşulu” ama öte yandan da “iktidarın icrasının durmadan bastırmaya çalıştığı koşul”dur (2018a: 10). Bu yüzden de eşitlik olarak demokrasi ile temsil

rejimi bir anlaşmazlık barındırır, günümüzdeki temsili rejimi de giderek oligarşi halini alır (Rancière 2018a: 10).

Peki duyulurun eşitsiz paylaşımından anlaşmazlık demokrasisine uzanan Rancière düşüncesini nasıl değerlendirebiliriz? İki noktaya değineceğim: 1) Badiou'nün (2015) ontolojiye dayanan eleştirisi ve 2) sosyal bilimlerden yöneltilen ve maddi koşulların göz ardı edilmesine yönelik eleştiri (Lane, 2013). Rancière'in Jacotot örneği bize onun düşüncesinin ancak belli anlardan beliren, tarihte ender görülen, genellikle kendi zamanında anlaşılmayan ama dönüp bakıldığında fark edilen örnekler sunduğunu düşünebiliriz. Badiou'nun Rancière'e yönelttiği eleştiri de böyle anlaşılabilir: Peki gerisi? Rancière'in maksadının bir olayın gerçekleşmesi üzerine olaya duyulan sadakatle kurulan aristokratik bir devlet fikri olmadığını anlayabiliriz. Eric Hazan'la söyleşisinde Rancière kendisinin bir "olay" düşünürü olmadığını söylerken bu fikre cevap vermiş olur (2017: 85). Badiou yine de Rancière'in bir "çokluk" fikri barındırdığını söyleyerek birlik-çokluk ontolojisini devreye sokar (bkz. 2015: 167). Buna karşın Badiou olay fikrini normlaştırırken Rancière tarihsel figürlere, birörneklere sadık kalarak bu modellerin sonluluğunu veya geçiciliğini kabul eder. Yine de Rancière'e göre özgürleşme geleneklerinden bahsetmek mümkündür (2017: 85). İkinci eleştiri olan maddi koşulların göz ardı edilmesine yönelik eleştiri Rancière'in siyasal öznellik fikrini hedef alarak mevcut koşullarda özgürleşme imkânlarının zorluğunun altını çizer. Bu açıdan Bourdieu'nün çizdiği resmin eleştiriden muaf tutulması, en azından eleştirinin dozunun azaltılması istenir (Lane 2013: 28). Gelgelelim Rancière mevcut eşitsizliği zaten duyulurun eşitsiz paylaşımı olarak kabul eder ve toplum ölçeğinde özgürleşmenin henüz olmadığını söyler. Yine de tarihsel örnekler, mevcut eşitsizlik koşullarının eşitlik için elverişli olabileceğini gösterir.

### **Sonuç**

Metnin başlığının vadettiği ilişkinin, yani Rancière'de eşitlik ile demokrasi arasındaki ilişkinin, yani eşitlik sorununu çözebilecek hakiki bir eşitliğe dayalı

demokrasinin üç temel argümanın peşisıra gelmesiyle anlaşılabilceğini düşünüyorum:

- 1) *Eşitsizlik, esasen duyulur ile düşünülür ayırımıdaki eşitsizliktir.* Rancière siyaset ve estetik ilişkisinden, duyulurun veya duyumsamanın bölüşümündeki eşitsizliği anlar; yani sorun siyasetin estetizasyonu veya edebiyatçı yazarların siyasi angajmanı değildir. Bu yaklaşım eşitsizliği doğallaştırma riski barındırmakla kalmaz, eşitsizliğin ancak payına düşünülür olanın düştüğü kesimin yani seçkinlerin eşitliği sağlayabileceğini söyler.
- 2) *Eşitlik varsayım veya aksiyom değil hedef olarak alındıkça eşitsizlik sürekli hale getirilir.* Duyumsama eşitsizliği, Platon'un yaptığı gibi herkesi eğiterek eşitliği hedeflemekten geçmez, aksine eşitliği varsayım veya aksiyom olarak ele alarak başlamakla çözülebilir. Burada özgürleşmeyi mümkün kılan, iradelerin zekâların eşitliği çerçevesinde buluşmasıdır.
- 3) *Demokrasi ile "eşitler cemaati" ya da toplum ile eşitlik arasındaki anlaşmazlık kolaylıkla çözülemez.* Eşitler cemaatinin dışında kalan "efendiler cemaati" de "köleler cemaati" de hakiki bir eşitlik icra etmez. Hatta bunlardan ayrı düşünilemeyen Platoncu "muhafızlar cemaati" de aynı paradoksu sürdürür. Neticede üçü de birinci argümanı yerine getirmemiş olur. Aynı zamanda burada cemaatteki eşitlik, toplumsal eşitlik anlamına gelmez. Cemaat ile toplum arasında bir asimetri söz konusudur. Böylece eşitlik ile toplum arasındaki ilişki sorgulanmaya açık kalır.

Rancière'in düşüncesinin döngüsellığı, bittiği yerde yeniden başlama özelliği böylelikle gözler önüne serilebilir. Başlangıçta ele aldığımız *dissensus* sonuçta kendisini "anlaşmazlık" olarak gösterir. Bu noktada eşitsizliğe dayalı olduğunu göremeyen demokrasi tahayyüllerinin kendi ufuklarında mutabakat, uzlaşma veya anlaşma, ortak bir zemine oturma hayalinin (veya gayesinin) olması geçerliliğini koruyamaz. Duyulur ile düşünülür ayırımında filozofun veya âlimin payına düşünülür olan, akli olan, rasyonel olan düşerken diğer kesimlere duyulur olanın

kalmasının yarattığı *sensus* ayrımı, yani duyulur olanın bölüşümü, bir *con-sensus* değil *dis-sensus* yaratır. Bunun çözümü ise ancak eşitliği aksiyom olarak alan bir cemaat fikrinden geçer. Ama cemaat de toplumsal sınırlılıklarla yüzleştğinde sekteye uğramaktan başka bir şey yapamaz. Rancière bu gerilimi şöyle özetler: “Eşit insanlardan eşitsiz bir toplum kurmak ile eşitsiz insanlardan eşit bir toplum kurmak arasında bir seçim yapmak zorundasınızdır” (2014: 131). Eşitliğin paradoksu da budur: Bölgesel eşitlik olan yerde kitlesel eşitlik olamaz.

## Axiom of Equality: Jacques Rancière's Democratic Imagination

### Summary

**M. Taha Tunç**

Res. Assist.

Hacettepe University, Institut for Social Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR

ORCID: 0000-0002-1803-0107

tahatumcm@gmail.com

### Introduction

Jacques Rancière, who blends philosophical/theoretical thinking with archival and field research in his works, thinks in the face of the assumption of natural inequality. Social sciences, which do not naturalize inequality but try to show its social laws, are content to put inequality on target because they are trapped in a similar regime of knowledge. But is it possible to imagine a different kind of equality from this one? According to Rancière, democracy, which is constantly identified with equality, actually bears the hallmark of this inequality. It is assumed that current democracy (or even *democracies*) requires equality, but in fact they rise on an unequal order. Therefore, in order to think about democracy in a concrete sense, it is necessary to address the problem of inequality as well. In this respect, from Rancière's point of view, democracy is the "equality at the heart of inequality" (2017: 83). How can equality be possible under an unequal distribution? This idea of equality, which philosophers like Plato and Aristotle (and later social scientists) shared *inequally*, acquires an important place for itself in Rancière's idea of democracy.

### Inequal Distribution of the Sensible

On the basis of politics, Rancière discovers a problem concerning "aesthetics". The distinction between the sensible and the intelligible, time and space (the two a priori forms that Kant set as the condition for knowing), visible and invisible, speech and noise, are the expressions of this aesthetic distribution (Rancière 2000: 13-4). The relationship that Rancière established between politics and aesthetics is thus based not on the political engagement of an aesthetic idea or an aestheticized politics, but on the distribution of already political the sensible. In other words, here, it is neither desirable to solve politics by reducing it to the field of aesthetics, nor to develop a political offer that is aestheticized. Rather, Rancière's philosophical project aims to develop the critique of philosophers and social scientists who follow them when they think they are criticizing philosophers by revealing the relationship of the problem of inequality in politics with aesthetics in the sense of sensation.

For Rancière, it is not the ethical position of the commoners, but their epistemological position, which is caused by a certain aesthetic regime itself, that becomes problematic.

In the same way that Aristotle hoped to solve the problems of ethics in *Nicomachean Ethics* in politics, here, too, the inquiry into the solution of the problem of ethics is possible only through politics. So Rancière doesn't put ethics ahead of politics. The epistemological position should be understood not by an ethical examination, but in a political one (Rancière 2016a: 124, 128-30). Rancière calls this attitude “not an ethical, but a purely political concern for the other” (2016a: 124). For Rancière, this political position of the other is, first of all, intertwined with the unequal sharing of the sensible. The question that guides Rancière's work can be formulated in the following way: how do the sections who are accepted that they do not take their share from knowing, and therefore from speaking what they know, think?

### **Ignorants of the Philosopher: Equality of the Unequals**

Rancière asserts that, for a genuine democratic imagination, it requires bringing inequality into question. Evaluating inequality as a problem of distribution, Rancière focuses on the “distribution of the sensible” (*partage du sensible*). For him, philosophers and social scientists have used the division between the sensible and the intelligible based on this unequal distribution. This paper put forward Rancière's axiom of equality to appreciate his theory of democracy and argue that equality could be possible only in a community but there is no general, universal equality. In the first place, this paper shows how Rancière's thought has developed and why he speaks of the problem of inequality in his works. And then it exposes and argues Rancière's main arguments. For Rancière, in this sense, democracy could be possible only in a community of equals and there is no equality in general. Rancière calls this incompatibility as *mésentente*, i.e. disagreement. Despite the fact that all intelligences are equal, following the axiom of equality, there are differences with respect to the will. As a result, Rancière asserts that there could not be a mass equality where there is a regional equality.

### **Community of the Equals and Democracy of the Disagreement**

However, in the actual society, the assumption which takes unequal people as equal is satisfactory both from the point of view of empirical model and theoretical explanation, our question about democracy continues to exist. How the axiom of equality which could be summarised as that all intelligences are equal, relates to the idea of democracy? In this respect, Rancière's thought makes a political prediction about the disagreement from the tension between the current meanings of democracy and its possible meanings. Developing a critique of democracy as consensus, Rancière Deconstructs the relationship between democracy and consensus or agreement, pointing in particular to the figure of Socrates (2021: 14-15). So is the dispute (*mésentente*) at issue here something like an endless cycle based on “misunderstanding”? Rancière Decouples the idea of politics as a disagreement from the idea of outright misunderstanding each other; he portrays disagreement as a situation of “both understanding and not understanding” between speakers (2021: 16-17). Therefore, the problem of the Decoupling of sensus, that appears in the relationship between politics and aesthetics, which we have discussed above, that is, the sharing of the audible, takes on the character of *dis-sensus* here, not in the form of *con-sensus*. The unequal distribution of the audible

does not lead us to a pure agreement, the unequal distribution has also created a disagreement (*dissensus*). This dispute cannot be considered separately from the issue of speaking or speaking, which we discussed above; the right to speak is also divided into the unequal sharing of what is heard. That is why Rancière puts forward an imagination of the democracy of disagreement against what we can call the democracy of consensus. For Rancière “the ‘forms’ of democracy are the forms of disagreement” (Rancière 2018b: 263). If there is a consensus, it is that “‘democracy’ tells different, even opposite things” (Rancière 2017: 82). The idea of the disagreement here is not a misunderstanding that can be solved by revealing the true meanings of the words, therefore it is not linguistic, it is related to the speaker's situation (Rancière 2021: 17-18). But in this case, how is democracy possible on a plane where there is agreement only on disagreement, that is, disagreeing?

### **Conclusion**

The development of Rancière's democratic imagination could be summed up in the following order:

- a) In fact, inequality is the inequality between the sensible and the intelligible.
- b) Taking equality as a goal, not as a hypothesis or an axiom, makes inequality endure.
- c) The disagreement between democracy and the “community of the equals”, or society and equality could not be easily solved.



## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aristoteles. (2021). *Politika* (çev. Ö. Orhan). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Badiou, A. (2015). Jacques Rancière: Fırtınadan Sonra Bilme ve İktidar. *Fransız Felsefesinin Macerası. 1960'lardan Günümüze* (ss. 145-170). (çev. P. B. Yalım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayrım. Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (çev. D. Fırat, G. Berkut). Ankara: Heretik Yayınları.
- Deleuze, G. (2019). *Foucault* (çev. B. Yalım, E. Koyuncu). İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Foucault, M. (1971). *L'Ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Editions Gallimard.
- Karatani, K. (2019). *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. (A.N. Bingöl, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kılıç, S. (2015). Cahil Hoca'nın "İmkânsız" Eğitimi. *Birikim*, 311, 114-120.
- Kılıç, S. (2016). Hazzın Geceye Sürgünü: Edebiyat ve Siyaset Üstüne Notlar. *Notos*, 59, 50-55.
- Lane, J.F. (2013). Rancière's Anti-Platonism: Equality, the 'Orphan Letter', and the Problematic of the Social Sciences. O. Davis (Ed.), *Rancière Now: Current Perspectives on Jacques Rancière* (ss. 28-46). Polity Press.
- Milner, J.-C. (1984). *De l'école*. Paris: Editions du Seuil.
- Platon. (2016). *Devlet*. (çev. H. Demirhan). İstanbul: Isık Yayınları.
- Rancière, J. (1987). *The Nights of Labor. The Workers' Dream in Nineteenth-Century France* (çev. J. Drury). Temple University Press.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La fabrique.
- Rancière, J. (2001). *La leçon d'Althusser*. Paris: La fabrique.
- Rancière, J. (2007). *Politique de la littérature*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (2014). *Cahil Hoca. Zihinsel Özgürleşme Üzerine Beş Ders* (çev. S. Kılıç). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2015). *Demokrasi Nefreti* (çev. U. Özmakas). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Rancière, J. (2016a). *Siyasalın Kıyısında* (çev. A. U. Kılıç). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2016b). *Suskun Söz* (çev. A. D. Temiz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2017). Demokrasiye Karşı Demokrasiler. (çev. S. Kılıç). *Demokrasi Ne Âlemde?* (ed. E. Hazan, ss. 81-6). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rancière, J. (2018a). *Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz?* (çev. M. Erşen). İstanbul: Metis Yayınları.

Rancière, J. (2018b). *Filozof ve Yoksulları* (çev. A. U. Kılıç). İstanbul: Metis Yayınları.

Rancière, J. (2021). *Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe* (çev. A. D. Temiz). İstanbul: Monokl Yayınları.



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

Araştırma Makalesi | Research Article  
*Kaygi*, 22 (2), 648-659.

Makale Geliş | Received: 22.08.2023  
Makale Kabul | Accepted: 24.09.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1348193

**Ufuk ÖZEN BAYKENT**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İngilizce Öğretmenliği Bölümü, Bursa, TR.  
Bursa Uludağ University, Faculty of Education, Department of English Language Teaching, Bursa, TR.  
ORCID: 0000-0001-9496-7922  
ufukozen@uludag.edu.tr

## Totalitarianism and Individualism Unveiled: Hobbes and Orwell

**Abstract:** George Orwell's *Nineteen Eighty-Four* holds significant importance today partly because it remains relevant to contemporary society and partly because it warns the societies against totalitarianism. On the other hand, Thomas Hobbes holds a contrary view in terms of the political system he defends, a view shaped by the circumstances his country was in. The present study aims to examine the portrayal of totalitarianism in Orwell's dystopian masterpiece, *Nineteen Eighty-Four* and to explore what Hobbes contrarily argues about the necessity of a powerful authority in the establishment and continuity of a harmonious society. The writings by Orwell and Hobbes, the implications the novel carries for fundamental questions about personal freedom, autonomy, and the stifling of individuality will be analyzed by addressing to the concept of totalitarianism that is related to the arguments proposed by Thomas Hobbes in *Leviathan*. A philosophical consideration of the novel and comparison of how Orwell and Hobbes reacted the idea of totalitarianism in two different ways in their own contexts will encourage us to examine our own political systems, media, and societal norms today.

**Keywords:** George Orwell, 1984, Totalitarianism, Individualism, Hobbes.

## Totalitarizm ve Bireyciliğin Açığa Çıkışı: Hobbes ve Orwell

**Öz:** George Orwell'in *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ü, kısmen çağdaş toplumla alakalı kalması, kısmen de toplumları totaliter rejimlere karşı uyarması nedeniyle bugün büyük önem taşıyor. Öte yandan Thomas Hobbes ise yaşadığı dönemde ülkesinin içinde bulunduğu koşullar çerçevesinde şekillenen tam tersi bir siyasi bir görüşü savunmuştur. Bu çalışma, Orwell'in distopik başyapıtı *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'te tasvir edilen totaliter rejimi Analiz ederken, Hobbes'un uyumlu bir toplumun kurulması ve devamlılığında güçlü bir otoritenin gerekliliğini savunduğu görüşüyle karşılaştırma yapmayı amaçlamaktadır. Orwell ve Hobbes'un yazıları, romanın kişisel özgürlük ve özerklik kavramlarına ilişkin temel sorulara yönelik vurguları ve Thomas Hobbes'un *Leviathan*'da bireyselliğin bastırılmasına yönelik ileri sürdüğü argümanlarla desteklediği totalitarizm görüşüne değinilerek analiz edilecektir. Romanın felsefi açıdan ele alınması ve Orwell ile Hobbes'un totalitarizm fikrine kendi bağlamlarında iki farklı şekilde nasıl tepki verdiklerinin karşılaştırılması, bizleri, bugün, kendi siyasi sistemlerimizi, medyamızı ve toplumsal normlarımızı incelemeye teşvik edecektir.

**Anahtar kelimeler:** George Orwell, 1984, Totalitarizm, Bireysellik, Hobbes

### Introduction

In George Orwell's (1903-1950) dystopian novel *Nineteen Eighty-Four* the story unfolds in a nightmarish future where a totalitarian regime known as the Party exerts absolute control over the people of Oceania. Set in a world perpetually at war, the narrative follows the life of Winston Smith, a disillusioned Party member who secretly thinks of rebellion against the oppressive system. The protagonist Winston's name is open to many implications however the most straightforward one is that links him to Winston Churchill, representing a resistance to evil (Sherborne 1988). Oceania is a society characterized by constant surveillance, where Big Brother, the omnipresent leader, watches every move its citizens make and listens to every conversation they make. Individuality is suppressed, and independent thought is considered a crime. Newspeak was described as the official language of Oceania. "With Newspeak, terms like crimethink, (any thought against the party ideology), sexcrime (sexual immorality), facecrime (non-compliant facial expressions in Public), and ownlife (individualism and eccentricity) are engineered as system to foreclose the

possibility of formulating a thought outside of Party orthodoxies.” (Murray 2020: 249). Newspeak serves as the official Party language within Oceania. The Ministry of Truth is in the process of creating the Eleventh Edition of the Newspeak Dictionary. While official messages are crafted in Newspeak, many Party members still communicate in Standard English, known as Oldspeak. Predictions suggest that by 2050, Newspeak will entirely supplant Oldspeak. The purpose behind Newspeak is to streamline the English language by reducing word count, constraining thought range, and potentially erasing the capacity for thoughtcrime or expressing dissenting ideas. (Connelly 2018).

Winston delves further into his dissenting contemplations and quests for knowledge about the past, he stumbles upon prohibited literature and unveils the existence of a covert rebellion called the Brotherhood. His interactions with O'Brien, a Party member who masquerades as an ally, serve to intensify his determination to defy the Party's dominance. However, Winston's aspirations for freedom and a life outside the Party's grasp are noticed, he is captured, tortured, and subjected to the Party's brutal reconditioning methods. Ultimately, Winston is shattered, his spirit crushed, and his rebellion extinguished. He transforms into a faithful and obedient member of society. He fully embraced the Party's principles and eradicates any traces of his own individuality. The novel reaches its resolution as Winston completely surrenders to the authority of Big Brother, symbolizing the resounding victory of totalitarian control over the human spirit.

Orwell has written *Nineteen Eighty-Four* in 1948 when the greatest and the bloodiest war in the history of the world in which more than one hundred million of soldiers were engaged and nearly fifty million people have died has come to an end. Orwell who witnessed the practices of great dictators like Hitler and Stalin has written *Nineteen Eighty-Four* to criticize all totalitarian regimes. Even though it is thought that the novel is a criticism of Stalin's Soviet Regime, Orwell emphasized that any totalitarian regime would arrive at such a plight. “The dictator Big Brother resembles Stalin; his Jewish nemesis Goldstein mirrors Leon Trotsky; Oceania's

sudden shift in alliances draws on Stalin's unexpected non-aggression pact with Hitler." (Connelly 2018: 128).

Similarly, Thomas Hobbes (1588-1679) experienced the English Civil War during the 17th century and *Leviathan*, published in 1651 reveals how he was affected by the context of the war. The chaos and evil he witnessed led him to a belief in the existence and governance of a powerful authority. Hobbes holds a contrary view about the state authority, individual rights, and freedoms. Hobbes did not explicitly advocate for totalitarianism in the modern sense of the term, as the concept of totalitarianism emerged much later in history. However, some aspects of Hobbes' political philosophy have been interpreted as laying the groundwork for certain totalitarian principles.

Both Orwell' and Hobbes' writings reflect a reaction against the evils they observed. Hobbes' context lacked a powerful authority while, ages later, Orwell witnessed the oppressive authorities in Nazi Germany and Soviet Russia. In this study, we find it significant to explore the themes of totalitarianism and individualism in *Nineteen Eighty-Four* as it raises an awareness of the protection of individual rights and freedoms, stimulates ethical discussions, encourages societal critique and examination, and provides literary and philosophical insights that resonate far beyond the pages of the novel. It serves as a cautionary warning about the dangers of totalitarianism and deterioration of individual freedoms.

### **1. Hobbes, the context, and the desire for authority**

Thomas Hobbes wrote *Leviathan* in the 17th century, during a time of significant political and social upheaval in England. The book was published in 1651 and is a comprehensive exploration of the structure and authority of the state. The context in which Hobbes wrote *Leviathan* was influenced by the key historical events and intellectual developments in his era. His writings were influenced by the English Civil War. During the mid-17th century, England was engulfed in a civil war between the Royalists (supporters of the monarchy) and the Parliamentarians (supporters of the

Parliament). The war resulted from longstanding tensions between the king's absolute rule and the desire for greater representation and liberties among the Parliamentarians. Second, the execution of King Charles in 1649 by the Parliamentarians, leading to the establishment of the Commonwealth of England, and the restoration of the Monarchy in 1660 under Charles II affected his view of politics.

The political climate and intellectual currents of the time shaped Hobbes' ideas, making *Leviathan* a response to the challenges posed by the English Civil War and a significant contribution to the development of modern political thought. Hobbes' work laid the groundwork for discussions on the nature of government, the role of the state, and the rights and responsibilities of individuals in society. "In such condition, there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain, and consequently, not culture of the earth, no navigation, nor the use of commodities that may be imported by sea, no commodious building, no instruments of moving and removing such things as require much force, no knowledge of the face of the earth, no account of time, no arts, no letters, no society, and, which is worst of all, continual fear and danger of violent death, and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short." (Thomas Hobbes 1961: Chapter 17) In the quote Hobbes describes the necessity of a powerful authority by giving a picture of what will be without it.

Hobbes sought to address the pressing questions of political order and authority. He witnessed firsthand the destructive consequences of civil strife and chaos during the English Civil War and sought to develop a political theory that could provide a foundation for stable governance and prevent the return to a state of anarchy. In *Leviathan*, Hobbes proposed the concept of the social contract, wherein individuals agree to surrender some of their freedoms to a central authority to avoid the chaotic state of nature. He argued for an absolute monarchy or a sovereign with near-absolute power to maintain order and provide security. It is essential to note that Hobbes' political philosophy aimed to prevent disorder and promote stability, not to endorse oppressive rule. However, interpretations of his ideas, when taken to extreme or misapplied, could be seen as conducive to totalitarian tendencies. "Hereby it is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are

in that condition which is called war; and such a war as is of every man against every man.” (Hobbes 1961: Chapter 17) Hobbes’ view on the establishment of order in society revolves around the necessity of a strong and centralized authority. Here, Hobbes highlights the dire consequences of a society without a common authority. Hobbes emphasizes that without a centralized authority, individuals are driven by their own self-interests, leading to a chaotic and hostile environment. In such a state, there is no security, no predictability, and no assurance of safety for anyone.

Hobbes introduces the term “Leviathan” in Chapter 17 “... this done, the multitude so united in one person is called a Commonwealth, in Latin CIVITAS. This is the generation of that great Leviathan (or rather, to speak more reverently, of that mortal god) to which we owe, under the immortal God, our peace and defense” (Hobbes 1961: Chapter 17). The concept of the “Leviathan” is a metaphorical representation of the state or commonwealth. He compares the state to a mortal god, created through the collective agreement of individuals forming a social contract. The Leviathan is given authority through this contract, acting as a centralized and sovereign power that governs the entire body of the state. The notion of mortal god suggests that the authority of the state is not derived from divine right or natural law, but rather from the agreement and consent of its citizens. The state’s authority is therefore a product of human creation and agreement, established to provide protection and security to its members.

## **2. Orwell, the context, and aspiration for individualism**

*Nineteen Eighty-Four* was written in the mid-20th century and was published in 1949. The context in which Orwell wrote *Nineteen Eighty-Four* was heavily influenced by the political and social events of the time. Orwell was deeply disturbed by the rise of totalitarian regimes in the 20th century, particularly the Soviet Union under Stalin and Nazi Germany under Hitler. These regimes suppressed individual freedoms, utilized propaganda and surveillance, and controlled every aspect of their citizens’ lives. Orwell witnessed the atrocities and dangers of these regimes, which greatly impacted his writing. Additionally, Orwell lived through the Second World War, experiencing the horrors of war, and witnessing the devastation caused by the conflict.



The war left a profound mark on him and shaped his views on the abuse of power and the importance of preserving individual liberty. After World War II, the world was engulfed in the Cold War, characterized by the ideological struggle between the democratic West and the communist East, led by the Soviet Union. The fear of nuclear annihilation and the constant threat of state surveillance contributed to a climate of suspicion and anxiety, which is reflected in the dystopian society of *Nineteen Eighty-Four*. The aftermath of World War II brought about a period of reconstruction and changing social norms. The advent of technology and mass media also played a role in shaping society, with Orwell warning about the potential abuse of these tools for controlling the masses. The early post-war years saw the rise of authoritarian governments in various parts of the world. Orwell's concern about the consolidation of power in the hands of a few was evident in his portrayal of Big Brother and the Party in *Nineteen Eighty-Four*. These historical events and societal developments deeply influenced Orwell's writing in *Nineteen Eighty-Four*. The novel serves as a cautionary tale about the dangers of totalitarianism, government surveillance, and the erosion of individual freedoms. Orwell's vision of a dystopian future, where the government exercises absolute control over its citizens and manipulates truth, resonated with readers, and continues to be relevant in discussions about government overreach, censorship, and the importance of safeguarding individual liberty.

Orwell as opposed to totalitarianism, explores the theme of individuality and the dangers posed by totalitarian regimes. The book's protagonist, Winston Smith admits he does not understand the how and the why when he highlights the importance of individuality (Orwell 1984). Winston's struggle to comprehend the motivations and methods of the oppressive regime he lives under is implied in his quote. It reflects the suppression of individual thought and critical thinking in the dystopian society of *Nineteen Eighty-Four* where conformity to the Party's ideology is enforced, and independent thinking is actively discouraged. Throughout the novel, Winston seeks to reclaim his individuality and autonomy, longing for the freedom to question, understand, and think for himself. Orwell's exploration of individuality serves as a stark warning about the dangers of a society that seeks to erase personal identity and

independent thought, emphasizing the fundamental importance of individuality in preserving human dignity and freedom.

Dignity relates to autonomy. To honor someone's dignity, we must grant them the capacity to make independent decisions. Yet, if we engage in surveillance of that person, their ability to choose autonomously is compromised. Consequently, by observing them without consent, we demonstrate a lack of regard for their dignity (Tännsjö 2018). Within this bleak version of London, there is limited space for individual thinking, refined culture, or, as the protagonist Winston Smith describes it, genuine emotional integrity. This is due to the absence of profound or intricate forms of sorrow (Hietalahti 2018).

### **3. Totalitarianism and individualism in two separate contexts**

Roughly totalitarianism is a political system characterized by centralized and authoritarian control, where the ruling government or party exercises absolute authority over all aspects of public and private life. In a totalitarian regime, there is typically no separation of powers, limited political pluralism, and minimal individual freedoms. Key features of totalitarianism include single-party rule, ideological conformity, state control over information, surveillance and policing, and suppression of individual rights. Individualism, a contrasting ideology emphasizes personal autonomy, freedom, and self-reliance. It prioritizes the rights and liberties of individuals who are empowered to make their own choices and pursue their own goals.

In *Nineteen Eighty-Four*, the Party employs an array of control mechanisms and establishes a pervasive surveillance state to maintain absolute authority over the citizens of Oceania. "Power is in tearing human minds to pieces and putting them together again in new shapes of your own choosing." (Orwell 1984: 266) The Party's ability to control and manipulate the thoughts and identities of individuals exemplifies the profound measures taken by totalitarian regimes to establish dominance and fundamentally alter the core of human existence.

These control mechanisms and surveillance tactics are instrumental in suppressing individuality, eradicating dissent, and perpetuating the Party's dominance.

One key control mechanism utilized by the Party is the constant surveillance of its citizens. The ubiquitous presence of tele-screens, which function as both televisions and surveillance devices, ensures that every aspect of individuals' lives is monitored. This all-seeing eye of Big Brother instils fear and self-censorship among the populace, as they are aware that any deviance from Party's principles can be swiftly detected and punished. The Party also employs the Thought Police, a covert organization responsible for identifying and eliminating dissenters or those who exhibit independent thought. With their pervasive presence, the Thought Police create an atmosphere of paranoia, as citizens are compelled to constantly monitor and report on one another. "In keeping with Orwell's tendency to write from experience, Orwell focused mostly on the damage that he saw imperialism causing the imperialist oppressor rather than the oppressed." (Satta 2022). Orwell argues that in this system both the oppressor and the oppressed are physically and mentally damaged. Because of the feeling of guilt and moral damage no one is genuinely free.

The Party enforces strict conformity through the imposition of Newspeak, a language designed to restrict individual thought and expression. By limiting the vocabulary and reducing linguistic nuances, Newspeak aims to constrain independent thinking and eliminate concepts that challenge the Party's authority. This linguistic control serves as a powerful tool to maintain ideological conformity and suppress any form of dissent. "Don't you see that the whole aim of Newspeak is to narrow the range of thought? In the end we shall make thoughtcrime literally impossible, because there will be no words in which to express it." (Orwell 1984: 70). The Party's deliberate efforts to manipulate language and restrict the range of permissible thoughts can be seen in this quote. It highlights the ultimate goal of eliminating independent thinking by constraining the vocabulary and altering the very means of expression, rendering dissent and critical thoughts impossible to articulate.

"Orthodoxy means not thinking—not needing to think. Orthodoxy is unconsciousness." (Orwell 1984: 71) The Party's objective to foster an environment where individuals unquestioningly accept Party ideology and cease critical thinking is outlined in this quote. It emphasizes the indoctrination tactics employed by the Party,

wherein conformity and adherence to orthodoxy are equated with compliance and a lack of independent thought. "The Party told you to reject the evidence of your eyes and ears. It was their final, most essential command." (Orwell 1984: 96) The Party's manipulation of truth and reality is emphasized in this quote. It illustrates their control over the minds of the citizens, demanding them to deny their own perceptions and accept the distorted version of reality presented by the Party. It serves as a powerful portrayal of the extent to which manipulation is used as a tool for maintaining control and suppressing individual autonomy.

On the 8th of June 1949, *Nineteen Eighty-Four* was released, half a year after the UN's approval of the Universal Declaration of Human Rights at the Palais de Chaillot in Paris. The novel appears to advocate for human rights by depicting the disturbing consequences that arise from their complete disregard. The Declaration asserts principles such as protection against torture and inhumane treatment, yet the protagonist Winston endures these at the hands of O'Brien. Similarly, the Declaration emphasizes the right to a fair trial, but the book portrays a society where impartial justice is nonexistent. Despite the Declaration's affirmation of the right to privacy (Article 12), Oceania lacks such a privilege. The concept of "thoughtcrime" directly contradicts Article 18, which upholds the freedom of thought. If these transgressions evoke shock or discomfort in readers, these emotional responses appear to reinforce a deep-seated commitment to fundamental moral standards. Determining whether the primary issue lies with 'liberalism' or 'humanism' is a challenge (presumably, it's both), yet it's not entirely evident that either of these beliefs are proven as failures in *Nineteen Eighty-Four*. The concepts of autonomy and dignity are portrayed as susceptible ideals, more dependent than we usually acknowledge, but this doesn't imply they should be abandoned. The novel does propose that humanism frequently exaggerates the distinctions between humans and animals, causing us to distance ourselves from our innate animality, while simultaneously fostering a superiority complex over other creature. (Dwan 2020).

## Conclusion

Orwell's critical vision in *Nineteen Eighty-Four* serves as a reminder of the importance of preserving individual liberties and in the novel, he emphasizes the dangers of unchecked authority and the oppressive grip of totalitarianism. On the other hand, centuries before Orwell, Hobbes argued that a powerful authority is needed for the sake of the good for all. Hobbes and Orwell have differing views on individualism. Hobbes viewed individualism without governance as problematic, while Orwell valued individualism as a defence against totalitarianism and oppressive regimes.

In this study, we aimed to consider *Nineteen Eighty-Four* from a philosophical perspective, revealing the thoughts of Orwell and contrasting them with those of Hobbes. We have pointed that Hobbes and Orwell were both influential thinkers, but they lived in different contexts and were affected by the happenings around them and in the world. Hobbes was a 17th-century philosopher known for his work *Leviathan* while Orwell was a 20th-century novelist and essayist. Despite the temporal and contextual differences, a comparison of their ideas reveals some striking similarities and differences in their views on human nature, government, and the potential dangers of unchecked power.

It can be concluded that Hobbes and Orwell shared a common understanding of human nature as inherently flawed and driven by self-interest. Hobbes famously stated that without government and authority, people would live in a state of “war of all against all,” resulting in a chaotic and violent society. In the same way, Orwell illustrated the negative aspects of human behaviour in his dystopian book, presenting characters who gave in to the temptation of authority and repression. Both authors shared the belief that humans could display selfishness, greed, and a desire for power, even if it meant harming others.

However, Hobbes' and Orwell's views on government and authority diverged significantly. Hobbes argued that a strong and centralized authority, like an absolute monarchy, was necessary to maintain order and prevent the state of nature's chaos. He believed that people should surrender some of their individual rights to a sovereign ruler who would protect them in return. On the other hand, Orwell was deeply critical of

totalitarian regimes, particularly in *Nineteen Eighty-Four* where he depicted a nightmarish world ruled by an all-powerful, oppressive government. Orwell emphasized the importance of safeguarding individual freedoms and warned against the dangers of unchecked state power.

While Hobbes and Orwell shared a pessimistic view of human nature, their ideas on government, authority, and individual liberties differed significantly. Hobbes advocated for a powerful central authority to prevent chaos, whereas Orwell warned against the dangers of totalitarianism and emphasized the importance of protecting individual freedoms. Both Hobbes and Orwell believed in the contribution of the examination of history to the development of social existence. They inferred from the historical circumstances and the cruelty they witnessed in their era. Despite their contrasting views, both thinkers have left a lasting impact on political philosophy and continue to be relevant in understanding the complexities of human society and governance.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Connelly, M. (2018). *George Orwell: A Literary Companion*. McFarland Literary Companions.
- Dwan, D. (2020). Orwell and Humanism. In *The Cambridge Companion to Nineteen Eighty-Four*. Nathan Waddell (ed.). Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Hietalahti, J. (2018) Hangings, Shootings, and Other Funny Stuff in *1984*. In *1984 and Philosophy*. Ezio Di Nucci and Stefan Storrie (eds.) Chicago: Open Court.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan and or the matter, for me, & power of a commonwealth ecclesiastical and civil*. Andrew Crooke.  
“<https://books.apple.com/tr/book/leviathan/id499500322>”
- Murray, (2020). ‘In this game we are playing’: Nineteen Eighty-Four and Video Games. in *Cambridge Companion to Nineteen Eighty-Four*. Nathan Waddell (ed). Cambridge University Press.
- Orwell, G. (2000) *Nineteen Eighty-Four*. Penguin Books.
- Satta, M. (2022) “George Orwell”. *Internet Encyclopedia of Philosophy*.  
<https://iep.utm.edu/george-orwell/#SH2b>
- Sherborne, M. (1988). *York Notes Advanced. Nineteen Eighty-Four*. Longman.
- Tännsjö, T. (2018) Big Brother We’re Watching You! In *1984 and Philosophy*. Ezio Di Nucci and Stefan Storrie (eds.) Chicago: Open Court.



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

Araştırma Makalesi | Research Article  
*Kaygi*, 22 (2), 660-682.

Makale Geliş | Received: 30.03.2023  
Makale Kabul | Accepted: 24.09.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1273672

**Rahime ÇETİN**

Doktora Öğrencisi | Phd. Candidate  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR  
Bursa Uludağ University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bursa, TR  
ORCID: 0000-0001-7462-2097  
cetinrahime88@gmail.com

## 'Dasein'in 'Das Man' Olmaklığının Gündelik Halleri Üzerine Bir Yaşam Yorumu

**Öz:** 20. yüzyılda yaşamış Alman filozof Martin Heidegger, kendi özgün diliyle ve düşüncesiyle oluşturduğu felsefi düşüncelerini açıklamaya çalıştığı en temel eseri denilebilecek *Varlık ve Zaman*'da (*Sein und Zeit*) varlık sorusunun günümüzde artık unutulduğu düşüncesinden hareketle varlığın anlamına ilişkin sorunun yeniden sorulması gerektiğine işaret ederek, öncelikle bu sorunun açığa çıkartılması girişiminde bulunmaktadır. Heidegger felsefesinde, varlığın anlamına ilişkin sorunun açığa çıkarılmasında en belirleyici ve en önemli nokta, Dasein'in analiz edilmesi olsa gerek. Bu çalışmanın amacı, Dasein'in temel ontolojik analizine bağlı olarak onun hergünkü varlığının varlık minvallerini karakterize eden; boş konuşma, merak ve belirsizlik fenomenlerini açıklamaya çalışmaktır. Buna bağlı olarak da bu fenomenlerin belirgin kıldığı Dasein'in 'düşüşü' ve 'fırlatılmışlığı' denilen hergünkü varlığın temel bir türü ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dasein, Das Man (Onlar/Herkes), Hergünkülük, Boş Konuşma, Merak, Belirsizlik, Düşüş ve Fırlatılmışlık.

### Remarks on Life: The Everydayness of 'Dasein' as 'Das Man'

**Abstract:** The 20<sup>th</sup> century German philosopher Martin Heidegger, who believes that the question of being is forgotten, states that we should ask what being means again and therefore attempts to uncover this question in his principal work *Being and Time* (*Sein und Zeit*) where he tries to explain his philosophical ideas he constructed in his own unique style and thoughts. The key to uncovering the question of what being means in Heidegger's philosophy must be analyzing Dasein. The aim of this study is to try to explain the phenomena of idle talk, curiosity and ambiguity which characterize



the kinds of Being of the everydayness of Dasein regarding Heidegger's fundamental ontological analysis. Accordingly, this study deals with a basic kind of Being which belongs to everydayness and is called 'falling' and 'thrownness' of Dasein which is determined by these phenomena.

**Keywords:** Dasein, das Man (the they), Everydayness, Idle Talk, Curiosity, Ambiguity, Falling and Thrownness.

## Giriş

Heidegger, Varlık'ın anlamına ilişkin sorusunu Dasein'in Varlığının varoluşsal yapısını serimleyerek cevaplandırmaya çalışır. Dolayısıyla Varlık'ın anlamı Dasein'in temel yapısının ortaya çıkması ile anlaşılır. Başka deyişle, varlığın anlamına ilişkin sorunun açılması, Dasein'in analizini gerekli kılmaktadır. Dasein ancak Varlık ile ilişkisinde açıklanabilir; Varlık da Dasein ile ilişkisinde ele alınabilir. Öyle ki Varlığın insandaki tezahürünün Dasein olduğu söylenebilir. Çünkü Heidegger'e göre, bir varlık belirlenimi olarak varoluş, sadece Dasein'a tahsis edilir (Heidegger 2011: 44). Peki Dasein nedir? Dasein,

[...] hep biz kendimiziz. Bu varolanın varlığı hep *benimki*'dir. Söz konusu varolan, kendi varlığıyla bu varolanın varlığında ilişkilendirilir. Bu varlığın varolanı olarak o, bizatihi kendi varlığına tevdi edilmiştir. Söz konusu varolanın kendine mesele ettiği şey ise hep *varlık*'tır (Heidegger 2011: 44).

Böylece Heidegger, Dasein'ı 'insani varoluşumuz' olarak tanımlamaktadır. Yani Dasein, insandır ve varlığın ne olduğu sorusunu kendine mesele/problem ede(bile)n tek varolan yine insandır. Nitekim böyle bir içgörüsü, özbilinci olan tek varolan insandır. Çünkü Heidegger şöyle der:

Varoluş tarzındaki Varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır, fakat varolmamaktadır. [...] 'İnsan varolmaktadır' önermesi şu anlama gelir: insan, Varlığın açıklığında açıkta durarak içeride-durması sayesinde, Varlığı Varlıkta Varlıkça ödüllendirilmiş bir Varolandır. İnsanın Varolanı Varolan olarak tasarlamasının ve tasarımılanan hakkında bir bilince sahip olabilmesinin nedeni, onun bu varoluşsal özünde yatar (Heidegger 2009a: 16-17).

Dolayısıyla felsefenin aslı ile felsefenin tarihsel başlangıcının farklı şeyler olduğunu ifade eden Heidegger'e göre, felsefenin başlangıcı, insanın varolma minvallerinden hareket edilerek bulunabilir. İnsanın varolma minvelleri Dasein olarak adlandırılmaktadır. Heidegger için Dasein, bir nesne ya da idea değil, olgusal olarak varolan ve bu varoluşunu 'anlayan', bir başka ifadeyle, bir varlık anlayışına sahip olabilen, her daim bir varlık anlayışı içinde olan bir varolandır; yani daha önce de ifade edildiği gibi, insandır. Ancak bu varlık anlayışı, varlığı olduğu gibi, yani saf

haliyle sunmayıp, çeşitli önyargı ve öngörüşlerle bulanıklaşmıştır. Heidegger'in yapmaya çalıştığı şey, bunları bir Dasein çözümlemesi yardımıyla belirgin kılmak ve asıl olana inmeye çalışmaktır. Dasein'in teessüs edici yapısını açığa çıkartmak demek olan bu çözümleme Heidegger'e göre tam anlamıyla fenomenolojik bir çözümlemedir. *Varlık ve Zaman*'daki fenomenolojik çözümleme, insani varoluşun herhangi bir boyutunu ya da minvalini açığa çıkartmak için gerçekleştiriliyor değildir. Buradaki amaç, çözümlemeyi Dasein üzerinde yapmak ve böylece Dasein'in kendisini anlamasını sağlamaktır. Dolayısıyla bu fenomenolojik çözümleme aynı zamanda hermenötik bir incelemedir (Ökten 2006: 63-64). Başka deyişle, bu inceleme, Dasein'in varoluşsal analizinin yapılmasıyla birlikte onun her türlü varlık minvali içinde bir yorumunun yapılmasıdır. Onun varoluşsal yapısında gerçekleşen, yani varoluşsal yapısını oluşturan hallerinin varlıkla ilişkisinde ele alınmasıdır.

Heidegger, dünya-içinde-varolmanın açılanmışlığının eksistensiye yapılarına odaklanmanın, Dasein'in hergünlüğünün, yani gündelik halinin bir anlamda göz ardı edilmesine yol açtığını belirterek Dasein'in hergünlük varlık halini ve onun varlık minvallerinden biri olan 'düşkünlük'ünü ele almaya çalışmaktadır. Böylece Dasein'in gündelik yaşamında ortaya çıkan karakteristik özellikleri incelenmektedir. Dolayısıyla, Dasein'in fundamental ontolojik çözümlemesinden hareketle Heidegger, Dasein kavramına çeşitli şekillerde yaklaşarak onunla ilgili çeşitli belirlenimlerde bulunmaktadır. Çünkü Dasein'in özünü oluşturan, yani onu o yapan nitelikler, gündelik yaşam içindeki insan halleridir.

### **1. Dasein'in Düşüşü ve 'Orada' Varlığın Günlük Hali**

Heidegger, Dasein'in fundamental ontolojik analizine bağlı olarak onun hergünlük varlığının özniteliklerinden biri olan 'düşüş'ünü açıklamaya çalışmaktadır. Heidegger, Dasein'in günlük haline (hergünlüğüne) ve düşüşüne ilişkin soruşturmasını şu soru üzerinden yürütmektedir: "Eğer Dasein hergünlük varlığını herkes minvali içinde tutuyorsa, bu durumda dünya-içinde-varolmanın açılanmışlığının eksistensiye karakterleri neler olacaktır?" Başka deyişle, "herkes

(*das Man*)” olarak Dasein ne tür varoluşsal yapıya sahiptir? Heidegger, bu soruya şöyle bir retorik soruyla cevap vermektedir:

Dünya-içinde-varolmaya fırlatılmış olarak Dasein, öncelikle “herkes”in [they] içinde yer aldığı kamusalığa fırlatılmış değil midir? Dahası bu kamusalık, “onlar/herkes”in özgün açılanmışlığından başka bir şey demek değil midir? (Heidegger 2001: 210).

Öyleyse Dasein'in 'herkes' olmaklığı, yani (herkesin oluşturduğu) bir kamusalık içinde yer alması, onun varoluşsal özelliklerinden biri olup bu özelliğini de açığa çıkarmasının bir anlamda kendini gerçekleştirme yollarından biri olduğunu söylemek yerinde olsa gerek. Dolayısıyla bu anlamda, Dasein'in varoluş hallerinden biri, toplumsal bir varlık olarak 'herkes' arasında yerini almasıdır. Bir *das Man* olarak 'herkes'in her biri potansiyel bir Dasein olarak varolmayı sürdürmektedir. Böylece kuşkusuz, insanın varoluş halleri statik bir durum değildir; her an değişim ve dönüşüm içerisindedir.

Heidegger'e göre, eğer anlamayı, birincil olarak Dasein'in varlık-imkanı diye kavramak gerekiyorsa, herkes (*das Man*) olarak Dasein'in hangi varlık olanaklarını açılmayıp kendine mal ettiğini görmek, herkes anlayışına ve tefsirine dair analizlere bakarak mümkün olabilir. Bu durumda bu olanakların bizatihi kendileri, hergünlüğün özsel varlık eğilimini de açığa çıkartıcı olacaktır (Ökten 2006: 176). Ve nihayetinde bu eğilim, ontolojik bakımdan yeterli derecede açıklığa kavuşturulunca, Dasein'in asli bir varlık minvalini gün ışığına çıkartacaktır (Heidegger 2001: 210). Böylece 'fırlatılmışlık' fenomeni, kendi eksistensiye somutluğu içinde ortaya konulabilir olacaktır. O halde herkes olarak Dasein'in özsel varlık eğilimlerinden, yani özniteliklerinden biri de 'fırlatılmışlık'tır. Dolayısıyla her türlü varlık-imkanı ve varoluş halleri bu 'fırlatılmışlık' içinde gerçekleşmektedir. Dasein da potansiyel bir varoluş biçimidir.

Yukarıda söylenenler dikkate alındığında, burada Dasein'a ilişkin olarak 'olanak/imkan' ve 'anlama' meselelerinin belirleyici bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Çünkü Heidegger'in Dasein çözümlemelerinde en çok öne çıkardığı

konu, imkandır. Nitekim Dasein, imkan-olarak-varolma'dır. Dasein'in en asli ve en nihai belirlenimi imkandır. Bu nedenle Heidegger, çözümlemesinde 'Dasein'in imkanı' kavramının anlamını irdelemekte ve öne çıkarmaktadır. Dasein'in imkan-olarak-varolması'nın fenomenolojik biçimde incelenebilmesinin en elverişli minvallerinden biri, Heidegger'in teknik bir terim olarak algıladığı 'anlama'dır. Ona göre anlama, kognitif-ussal-mantıksal bir süreç değil, Dasein'in gerçekleştirebileceği imkanlar alanına açık olması demektir. Yani Heidegger'e göre, bir şeyi anlamak, onun imkanını kendi Dasein'inde gerçekleştirmek demektir (Ökten 2006: 64-65). Böylece anlamak, Varlık'a yönelik olup Dasein'in varlık-imkanlarından birini gerçekleştirmek demektir. Öyleyse anlamak insanın, varoluşuna anlam katması olarak da yorumlanabilir. Nitekim Dasein'in varlık-imkanını gerçekleştirmek, varoluşsal bir anlam yüklemektir. Ancak bu yolla Varlık'a anlam yüklenebilir, değer katılabilir. Bu da *das Man*'in varlık tarzlarına karşılık gelen fenomenleri belirleyerek gerçekleştirilebilir.

Heidegger'e göre öncelikle yapılması gereken, herkesin (*das Man*) açılmışlığını, yani söz, bakış ve tefsirin hergünkü varlık minvalini belirli fenomenler üzerinden görünür kılmaktır. Heidegger'e göre, aşağıdaki yorumlar (lakırtı, merak ve müphemiyet ile ilgili açıklamalar) saf ontolojik bir amaca hizmet etmekte olup, hergünkü Dasein'in ahlaktan dem vuran bir eleştirisi olmadığı gibi, bir "kültür felsefesi" yapma amacını da taşımamaktadır (Heidegger 2011: 176-177). Dolayısıyla Dasein'in varoluşsal hallerinden biri olan "hergünlük (*everydayness*) aşağılayıcı [ya da küçümseyici] bir imaya sahip değildir; sadece betimleyicidir. Esasen o, en derin insanların bile yaşadığı eleştirel olmayan günlük yaşam tarzı anlamına gelir" (Gelven 1989: 34). Böylece Dasein'in ne bir *das Man* olması, yani hergünlüğü ne de bu varlık minvaline bağlı olarak oluşan (onda zaten içkin olan) öznelikleri Heidegger için bir eleştiri konusudur; onlar Dasein'in tezahürlerindedir ve aynı zamanda bir Dasein olan insanın da insanlık hallerindedir. Öyleyse şimdi söz konusu bu hallerin (varlık minvallerinin) neler olduğunu ve Dasein'da nasıl analiz edildiğini ele almak gerekir. Nitekim "Dasein'in

günü-birliktelik varlığı, kendini boş konuşmada (söylemde), belirsizlikte, meraklılıkta, düşüşte ve atılmışlıkta ortaya çıkarır" (Çüçen 2015: 77-78). Bunları belirleyerek fenomenler üzerinden göstermek ise Dasein'in ne olduğunu açığa çıkarmak, onun özniteliklerini ortaya koyarak onu, dünyada görünür kılmaktır.

## 2. Boş Konuşma

Heidegger düşüncesinde, boş konuşma ya da lakırtı (gerede) olumsuz bir anlam ifade etmemektedir; daha önce belirtildiği gibi, herkes olarak Dasein'in gündelik hallerinin, yani hergünkü varlık hallerinin özelliklerinden biridir. Bu, Dasein'in 'herkes' olmaklığıdır. Boş konuşma/lakırtı ile ilgili olarak Heidegger şunları söylemektedir:

Terminolojik bakımdan lakırtı, hergünkü Dasein'in varlık minvallerinden olan anlama ve tefsiri tesis eden müspet bir fenomeni imler. Söz; çoğunlukla kendini dile getirmektedir ve zaten hep kendini dile getirmiş olmaktadır. Söz dildir (Heidegger 2011: 177).

Buradan anlaşılacağı üzere, Dasein'in gündelik yaşamındaki anlamasının ve yorumlamasının bir çeşit varlık yapısı olan boş konuşma, söz olarak dile getirilir çünkü onun gerçekleşme yolu, söz olarak dile getirmedir. Dolayısıyla Dasein dil yoluyla (konuşarak) sosyal bir varlık olarak varoluşuna anlam yükleyebilir. Başka deyişle, Dasein'in varlık tarzlarından biri olan (boş) konuşma, insanın kendi varlığına diğer varolanlarla iletişerek anlam katma yollarından biridir. Böylece burada 'boş konuşma'nın da bir anlamı vardır. Çünkü 'konuşma', insanı Dasein yapma imkanlarından biridir.

Çoğu zaman Dasein'in söylemi (konuşması) dilseldir. Böylece Dasein'in anlama ve yorumlama söylemi dile bağlıdır. Dille şeyleri açıklama yolu ise konuşmadır veya söylemdir. Söylemin kendini ifadesi iletişimdir. İletişimin amacı dinleyenin söyleme katılmasıdır ya da söylemi anlamaya ve yorumlamaya çalışmasıdır (Çüçen 2015: 78).

Öyleyse Dasein'in bir varlık minvalinin (boş konuşmanın) ortaya çıkmasını sağlayan şey, dildir. Burada boş konuşma (lakırtı) bağlamında dil ile ilgili olarak

söylem ve anlama arasındaki ilişkide önemli bir fark ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; söylemde konuşulan yalnızca dinlenirken, hakkında konuşulan şeyler tam anlamıyla anlaşılmaz. Söylemde konuşulan, anlamayı sağlamasına rağmen hakkında konuşulan sadece yaklaşık olarak anlaşılır. Dolayısıyla söylenen hakkında sadece ortak ve sıradan (yüzeysel) anlamaya sahip olunur (Çüçen 2015: 78). “Duyma ve anlama, hakkında söz edilene önceleyici bir biçimde kendilerini bağlamışlardır” (Heidegger 2001: 212). Burada hakkında söz edilen, söylemde konuşulandır. (Söylemin kendini ifadesi olan) “iletişim olarak adlandırılan şey kendini Varlığın-diğeriyle ilişkisinde ortaya çıkarır. Varlığın-diğeriyle-ilişkisi söylemde, yani yan-yana-konuşmada ortaya çıkar. Varlığın-diğeriyle-birlikteliği söylemin sonucudur” (Çüçen 2015: 78). Öyleyse insanın bir başka insan(lar)la ilişkisi söylem aracılığıyla iletişim olarak oluşur. Yani insan ilişkileri, yan-yana-konuşma denilen iletişimle örülür. Bir tür bağ olan iletişimin oluşturucu öğeleri, duyma ve anlama olsa gerek. Bu söylenenlerden de anlaşılabilceği üzere, (bir Dasein olan) insan günlük yaşamında diğer insanlarla hep bir iletişim halindedir. Dolayısıyla Varlığın-diğeriyle-ilişkisi kendini söylemde ve iletişimde gösterir.

Ancak insan, dünyasallığında sadece insanlarla ilişki halinde değildir. Bununla birlikte nesnelere de ilişki halindedir. Fakat insan, hem insanlarla hem de nesnelere ilişki halinde olsa da, bu ilişkilerden sadece insanla olanı iletişim halini alır. Çünkü iletişimde bir karşılıklı olma hali, yani işteşlik vardır; bu da ancak insanlar arasında gerçekleşebilir. İnsanın kendisini, dünyasını, olup bitenleri anlamlandırması da, hep başkalarının dolayımından geçerek, yani başkalarıyla irtibat halinde olarak mümkün olur. Nitekim insana, başkalarıyla paylaştığı bir dünya anlam ifade edebilir. Oysa insanın nesnelere ilişkisi, Varlıkla olan bağınu güçlendirerek kendi varoluşuna bir anlam katmaz; bilakis Varlıktan ve Varlığa ilişkin olan her şeyden uzaklaştırır. Çünkü daha önce ifade edildiği gibi, insan var olurken, nesnelere sadece 'var'dır. Bu nedenle insanın nesnelere iletişimi diye bir şey söz konusu değildir.

Varlığın-nesnelere-doğru olan ilişkisi kendini iletişimde ve söylemde ortaya koyamaz. Söylem, Varlığın nesnelere doğru eğilimi sonucu asıl amacından uzaklaşır. Böyle bir söylemde, iletişim gerçekleştirilemediği gibi Varlığın-diğeriyle-birlikteliği de engellenir (Çüçen 2015: 78).

Dolayısıyla böyle bir ilişkide, yani insan ve nesne ilişkisinde söylem ve buna bağlı olarak da iletişim söz konusu olamadığından insani ilişkiler de gerçekleşmemektedir. Aslında insan ile nesne ilişkisinde de bir tür söylem söz konusudur fakat bu söylem amacına uygun bir şekilde olmadığından, yani bir iletişime dönüşemediğinden insani boyutta gerçek bir söylemin gerçekleştiği söylenemez. Bu söylem türüne *gevezelik* ve *dedikodu* adı verilmektedir. Burada söylem bir iletişim olmaktan uzaklaşarak gevezelik ve dedikodu olarak kendini aktarmaktadır. Nitekim bununla ilgili olarak Heidegger şunları söylemektedir:

Hakkında konuşulanın [söylemin] bizatihi kendisi, artık daha geniş daireler çizmeye başlamakta ve egemen bir karaktere kavuşmaktadır. Bu böyledir, çünkü herkes öyle demektedir, deniyor olur artık. İşte lakırtı [boş konuşma], tam da bu gevezelik ve dedikodu yapma içinde tesis olunur. Bu yüzden zaten başlangıçta sağlam bir zemin üzerinde durmuyor olmaklığımız artık tümüyle zeminsizlik seviyesine düşmektedir. Bu durum, sadece sözsel gevezelikle sınırlı olmayıp, yazılı alana da sirayet ederek kendini "çalakalemlik" olarak yaygınlaştırmaktadır (Heidegger 2011: 178).

Dolayısıyla dedikodu ve gevezelik tarzındaki bir söylemde, hem konuşmada hem de yazılı alanda (kitaplarda, genel olarak yazılı metinlerde) bir temelsizlik vardır. Bu temelsizlik gittikçe daha yaygın hale gelir, çünkü 'herkes (*das Man*)'i içine alabilecek ve kuşatabilecek kadar yüzeysel ve sıradan bir şeydir. Sıradan bir anlayışın hakim olduğu bir ortamda, yani sıradan ve yüzeysel düşünen insanların yer aldığı bir yerde hiçbir türden sorgulama ve gerçek anlamda bir Düşünme olmasa gerek. Yazılı alandaki dedikodu, Heidegger'in ifadesiyle;

Buradan doğan dedikodu, bir tevatüre dayanıyor değildir. Çünkü o, okunulanlardan beslenmektedir. Okurun vasati anlayışı, neyin asli olarak çekip çıkarıldığıının ve kazanıldığıının, neyin dedikoduya dayandığıının asla ayırımına varamaz. Dahası vasati anlayış, böylesi bir ayırımı istemeyecek ve hatta bu ayırma ihtiyaç bile duymayacaktır, çünkü vasati anlayış zaten her şeyi anlamış olmak demektir (Heidegger 2011: 178).

Düşünmeyen, sorgulamayan ve düşünüp sorgulamadığının da bilincinde olmayan insan, neyi bilip neyi bilmediğinin ayırdına varabilecek düzeyde olmadığından her şeyi bildiğini sanır. Dolayısıyla kamusal olana bağlı olarak “rahat” bir yaşam sürer; bu düzen onun böyle bir sanı içinde yaşamasına neden olur. Böylece söz konusu kamusalılık içinde bir ‘herkes/onlar (*das Man/the they*)’ olarak varolan insan ve lakırtı (boş konuşma) arasındaki ilişki üzerine Heidegger şöyle der:

Lakırtının zeminsizliği, onun kamuya malolma yollarını tıkamaz ve hatta bunu kolaylaştırır. Lakırtı, konuları önceden kendimize maletmek zorunda kalmadan her şeyi anlama olanağı sunar. Bizi böylesi bir kendine maletme sürecinde başarısızlığa düşme tehlikesinden koruyan da yine bizzat lakırtıdır. Herkesin yapabileceği lakırtı, sahih anlama görevinden bizi koparmakla yetinmediği gibi, kayıtsız bir anlaşılabilirlik yaratarak her şeyi açıklığa taşımaktadır (Heidegger 2011: 178).

Aslında buradaki ‘açıklığa taşıma’ tam tersine bir kapama, örtmedir. Dasein’in özsel varlık yapılarına ait olan ve onun açılanmışlığını birlikte oluşturan söz, lakırtıya dönüşme olanağına sahiptir. Lakırtı/boş konuşma olarak söz, dünya- içinde-varolmayı (Dasein olmayı) sonradan oluşan, ekleme bir anlayış içinde kapatarak onun açığa çıkmasına engel olur. Bu, Heidegger’e göre, aldatma amacını taşıyor olabilir. Çünkü boş konuşmanın varlık yapısında, bir şeyi bilinçli olarak başka bir şeymiş gibi göstermek, yani kandırmak yoktur. Açılanmanın kapanmaya dönüşmesi için temelsiz ve dayanıksız söz söyleme ve bunu başkalarına aktarma yeterlidir. Çünkü söylenen söz (söylem), hep keşfedici olarak anlaşıldığından, boş konuşma, doğası gereği (söylemin temeline inmeyi ihmal ettiği için) bir örtmedir (Heidegger 2011: 178-179). Dolayısıyla söylemin yüzeysel anlayışına/sözde anlayışına vardırıran boş konuşma, bu yüzeysellik yüzünden her türlü sorgulamayı ve hesaplamayı engellediği ve bastırıldığı için durum daha vahim bir hale gelir. Çünkü Varlığa dair hiçbir şey yerine getirilemez. Bu durumu Heidegger ‘eylemenin özü’ üzerinden açıklamaktadır: “Eylemenin özü hakkında hiç de yeterince kafa yordığımız söylenemez. Eylemek sadece bir etkinin etkilemesi olarak bilinebilir. Gerçekliği de sağladığı faydayla ölçülür. Oysa eylemenin özü, yerine getirmektir. Yerine getirmek, bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmek, tamamlamak,



producere anlamına gelir. O nedenle, aslında ancak olan bir şey yerine getirilebilir. Fakat "olan" ise her şeyden önce Varlıktır" (Heidegger 2013: 5). Başka deyişle, eyleminin özü, yerine getirmek; yerine getirmek ise, bir şeyin (özüne uygun bir biçimde) tamamlanmasını sağlamak, tam'lık düzeyine erdirmektir. Bu anlamdaki bir yerine getirme de her şeyden önce Varlık için geçerlidir. Bu yerine getirme işini ise Düşünme yerine getirmektedir. Bu nedenle yukarıdaki alıntıda "kafa yorma" ifadesiyle Heidegger, Düşünme'ye atıfta bulunuyor olsa gerek. Nitekim Heidegger, sanıldığı gibi aksine, "baş ağrısı"nı, kafa patlatmayı ya da kafa yormayı sağlıklı bir durum olarak görmektedir. Oysa günümüz dünyasında az kafa patlatılmakta ve büyük bir düşünce yoksunluğu hakim olmaktadır. Böylece insan kendi özünden, yani onu o yapan şeyden tamamen koparak uzaklaşmaktadır. Nitekim Heidegger: "Düşünme, Varlığın insanın özüyle olan bağına yerine getirir" diyerek Düşünmenin, insanın özünü bulmada ve temellendirmedeki yerini ve önemini vurgulamaktadır.

Heidegger'e göre, kendini boş konuşma içinde tutan Dasein, dünya-içinde-varolma sebebiyle dünyaya, birlikte-Dasein'a ve bizzatı içinde-var-olmaklığa ilişkin birincil ve asli varlık konumundan uzaklaştırılmış ve koparılmış olur (Heidegger 2011: 179). Böylece Dasein'ın, kamusalığın kölesi olarak varoluşunu sürdürdüğünü söylemek doğru olsa gerek. Bu durumda Dasein, bir belirsizlik içinde yer alır; bununla birlikte, yine de hep bir "dünyada", başkalarıyla ve aynı zamanda kendisiyle birlikte olmaya devam eder. O halde

Dasein boş konuşmalarla oyalandığında, -dünyada-Oluş olarak- dünyaya yönelik, birlikte-Dasein'a yönelik ve kendi içeride-Oluş'una yönelik ilksel, özgün ve sahici Varlık-ilişkileri'nden kopmaktadır. Özgün hakikat fenomeninin üzeri bizzat Dasein 'ın Varlık anlayışı tarafından örtülmüştür. Dasein'ı ontolojik anlamda özen olarak niteleyerek bu kendiliğe (entity) ilişkin özgün bir yorum yapmış olduğumuzu iddia etmeye yetkimiz var mı? Bir Varlık durumunun özgünlüğü nihai bir yapısal unsurun basitliği ve biricikliğiyle çakışmaz. Dasein'ın Varlığının ontolojik kaynağı ondan kaynaklanan şeye göre 'aşağı' konumda değildir, aksine daha en baştan beri gücü ondan fazladır; ontoloji alanında, her türlü 'kaynaklanma' yozlaşmadır (Megill 2012: 214-215).

Dolayısıyla Dasein, her ne kadar boş konuşma içinde kalarak (düşünmeyen ve sorgulamayan bir varolan olarak) kamusalığın kölesi olsa da aslında bu durum da onun varlığının ontolojik yapısından kaynaklanmaktadır. Böylece Heidegger: "[...] varlık imkanı söz konusu kökünden koparılmışlık olabilen ki bu, Dasein'in var olmaması demek olmayıp, onun en hergünkü ve inatçı 'realitesidir'" der (Heidegger 2011: 180).

### 3. Merak

Heidegger, Dasein'in gündelik hallerinden biri olarak merak'ı ele almadan önce, felsefe tarihinde, özellikle Antik Yunandaki filozofların, merak ile görme ve bilme arasında kurmuş oldukları ilişkiyi bazı örnekler üzerinden açıklayarak Dasein'in gündelik, yani 'herkes' olarak yaşamındaki merak ile bilme merakı arasındaki farkı göstermeye çalışmaktadır. Şöyle ki:

Antik Yunan'da, özellikle de Aristoteles'te bir şeyi bilme, görme gücü açısından anlaşıldı. Görme veya bilme merakı, insan varlığının özü olarak kabul edildi. Antik Çağ'ın bu tanımlaması rastlantısal değildir. Bu tanımlama Parmenides'in önsel kavramasını içerdiği gibi, Hegel'in diyalektiğine temel yaptığı saf kavram anlayışında da görülebilir. Bilmenin ya da görmenin üstünlüğü ve öncelliği kendini Aziz Augustinus felsefesinde de ortaya koyar. Görme ile bilme arasındaki ilişkiyi ve bunun altında yatan merak duygusunu açıklayan Aziz Augustinus'a göre, gözün diğer organlara bir üstünlüğü vardır. Merak olgusu ile Antik Yunan'da açıklanmaya çalışılan bilme merakı veya arzusu nasıl bir ilişki içinde olabilirler? Dasein'in günü-birlik-yaşamındaki merakı ile bilme merakı arasındaki ayırım nedir? (Çüçen 2015: 79).

Dolayısıyla Heidegger, yukarıdaki sorularla Dasein'in bir *das Man* olarak merak duygusunu ele alarak bu bağlamda, bilmenin ve görmenin Dasein'da nasıl tesis edildiğini göstermeye çalışır. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Antik Yunan'da bilme veya görme merakının insanın özü olarak kabul edildiğini ve görmenin diğerlerine üstünlüğünü, Aristoteles'in şu ifadeleri açıkça göstermektedir:

Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görme duygusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler. Çünkü sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde

bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeye tercih ederiz. Bunun nedeni, görmenin, bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki birçok farkı göstermesidir (Aristoteles 1996: 980a).

Aristoteles'in bu düşüncelerine paralel olarak Heidegger de görme duyusunu diğer duylara göre üstün görerek onun önemi hakkında şunları söyler: "[...] sesi gör, kokuyu gör, tadı gör, katılığı gör.[...] Bu sebeple duyularımızla tecrübe ettiklerimize esasen "görme zevki" denir, çünkü konu bilmek olduğunda diğer duyularımız da belirli bir benzerlikten hareketle görme yetisini kendilerine malederler. Bu yetimiz bakımından gözlerimiz üstündür" (Heidegger 2011: 181).

Heidegger'e göre, bir şeyi bilmeye yönelik merak ya da istek, kendini dikkatli bir şekilde ilgilenmede ortaya çıkarır. Yani bilme merakı, odaklanmayı gerektirir. Dolayısıyla merak ancak özende, dikkatlilikte ve ilgide bilmeyi ve öğrenmeyi sağlayabilir. Öyleyse ilgi ve dikkatlilik yoksa ya da çok özgürse, yani dağınıksa merak bilmeyi sağlayamaz ve hatta dünyayı bilmeyi, görmeyi ve böylece anlamayı da engeller. Çünkü böylesi meraka dayalı düşünme, gerçek bir hayret uyandırmaz. Buna bağlı olarak, bu anlamda düşünme gerçek, köklü bir düşünme değildir, çünkü gerçek anlamda bir düşünme, beraberinde ilgi ve odaklanmayı getiren bir merak ile başlar. Nitekim Heidegger: "Hayret etmek, pathos olarak felsefenin arkhesidir (başlangıcıdır)" (Heidegger 1956: 81). diyerek hayret duygusunun, merakın düşünme ve bilme üzerindeki rolünü, yani onlar için bir hareket nedeni olduklarını göstermeye çalışır. Dolayısıyla Heidegger: "Düşünmek, en çok düşündüren şeyin cevabını verdiğinde düşünmektir" der (Heidegger 1968: 28). Oysa Dasein'ın günü-birlik-yaşamındaki söz konusu merak, böyle bir düşünmeye izin vermemektedir.

Bu anlamdaki merak, bilmeyi engelleyen etkileriyle Dasein'ı günü-birlik-yaşamında kontrol ederek, onun hayatına yön verir. Gerçeği ve Dasein'ın günü-birlik-yaşamının anlamını birbirinden ayıran ve engelleyen dikkatsiz ilgi, Dasein'ı kendi gerçekliğinden de uzaklaştırır (Çüçen 2015: 79).

Dolayısıyla her yere ait olmakla hiçbir yere ait olmayan merak, aynı şekilde Dasein'ı böyle bir merakın hakim olduğu kamusalık içine atarak her yerde ve hiçbir yerde yaparak bir diğer gündelik hali olan belirsizlikle karşı karşıya getirir.

#### 4. Belirsizlik

Hiçbir şeyin örtük kalamayacağı merak ile hiçbir şeyin anlaşılmasız kalamayacağı boş konuşmanın, bunlar içinde varolan Dasein'a yaşattıkları sözde "yaşam dolu" bir yaşamda onun açıklanmışlığını karakterize eden belirsizlik fenomeni, (diğerlerinde olduğu gibi) Dasein'ın kamusalığın ortak malı haline gelme durumunu ifade eder. Burada Dasein, neyin gerçek neyin gerçek olmayan olduğunu bilemez, çünkü herkesin her şeye dahil olduğu bir düzende her şeyin anlaşılır kılınması aslında bir belirsizlik yaratmaktadır. Bu bağlamda, konuyla ilgili olarak Heidegger şunları söylemektedir:

Hergünkü hep beraber-olmaklık sırasında karşılaşılanlar arasında, herkesin erişimine açık olup hakkında yine herkesin her şeyi söyleyebildiği şeyler vardır. Ama çok geçmeden nelerin sahici anlama içinde açıklandığı, nelerin ise açıklanmadığı hakkında karar veremez bir duruma düşeriz. İşte bu müphemiyet sadece dünyayı değil, bizatihi hep-beraber-olmaklığın kendisini ve hatta Dasein'ın kendi varlığını sarıp sarmalamaktadır (Heidegger: 2011: 183).

Burada söz konusu belirsizlik sadece Dasein'ın tekilliğinde, yani kendi bireyselliğinde yaşanan bir olgu değildir; Dasein'ın bir varlık minvalini karakterize eden belirsizlik, dünyayı ve insanlar arasındaki ilişkileri de etkisi altına almaktadır. Boş konuşma ve sözde merakın meydana getirdiği belirsizlik içinde Dasein, kendi özgünlüğünden uzaklaşarak "herkes" gibi olur. Bu da Dasein'ın kendindeki insanı gerçek anlamda nesne edinmemesine, yani kendini bil(e)memesine neden olmaktadır.

Dasein'ın kendine ve araçlara olan ilgisizliği, onu nesnelere yönelterek değişmesini sağlar. Artık Dasein otantik olmayan varlığına dönmüştür. Kendini ve bulunduğu dünyayı anlayamamaktadır. Dasein'ın Varlığı, nesnelere arasında nesneleşmiştir. Dasein'ın kendini yanlış yorumlaması ise

geleneksel felsefenin insan görüşlerini oluşturmaktadır (Heidegger 2011: 79).

Dolayısıyla Heidegger'e göre, Dasein'in özünden, yani Varlıkla ilişkisinden kopuk bir şekilde değerlendirilmesi, yaygın felsefi akımları ortaya çıkarmaktadır. Yani bu düşünce akımları, böyle bir felsefenin ürünüdürler. Bu düşünsel çeşitlilik (izm'ler olarak) Varlığın yanlış yorumlanmasının bir sonucudur. Bu da gerçek anlamda Düşünmeden, yani Varlığın özüne yönelik soruşturmadan uzaklaşıldığını göstermektedir. Ancak günümüzde artık "Düşünmenin teknik yorumlanması" (Heidegger 2013: 6) yapılmaktadır. Bu da demektir ki, Düşünme bir öğretim aracı olarak okullarda ya da kültürel faaliyetlerde geçerlik kazanmaktadır. Aynı şekilde felsefe de bir açıklama tekniği haline gelir. "Artık düşünülmez de, "felsefe" yapılır" (Heidegger 2013: 9). Çünkü felsefe de bilimler karşısında kendini savunma çabasında bulunmakta ve bunu da bilimler için geçerli ölçütlerle yapmaya çalışmaktadır. Bu durum da Düşünmenin özünden uzaklaşmaya yol açmaktadır. Nitekim Düşünme, gerçekliğin bugünkü durumu anlamındaki Varolan için ve Varolan aracılığıyla ve Varlığın Hakikati için bağlanmadır. Varlığın tarihi her zaman ve her türlü insanlık durumunu taşır ve belirler. Dolayısıyla Heidegger, Düşünmenin bu özünün saf haliyle tecrübesini edinmek, yani onu gerçekleştirmeyi öğrenmek istiyorsak, Düşünmenin teknik yorumlanmasından kendimizi kurtarmamız gerektiğini ifade etmektedir (Heidegger 2013: 6). Çünkü "Heidegger bilgi ya da idrakte değil düşünme ediminin kendisiyle ilgilidir; işine tekrardan başladığı her seferinde yeni baştan başlayan "tutkulu bir düşünce"dir onunkisi" (Megill 2012: 193). Buradan da anlaşılacağı üzere, Düşünme kendi özüne uygun, yani Varlığın düşünülmesi olarak gerçekleştirilmediği sürece insan kendi Varlığından da özünden de uzaklaşmaktadır ve bu uzaklık günümüz insanına çok yakın hale gelmektedir.

Modern insan, felsefesinde, biliminde ve etkinliğinin her yönünde, soyutlayıcı, hesaplayıcı ve her şeyi hakimiyeti altına alıcı çılgın tavrıyla, bizzat bu tavrın kendisinin kurduğu bir tuzak içerisindedir ve sahici düşünmeden uzaklaşmış durumdadır. Bu nedenle kolaycı, yaygın düşünmenin ötesine, bizzat 'düşünme' denen şeyin temelini araştırmaya yönelmek gerekir. Bu temel, esasen insan olarak insana aittir. Fakat onun

hatırlanması gerekir; çünkü modern insan bunu, yani düşünmenin Varlık'la ilişkide olmak ve Varlığı düşünmek olduğunu unutmuştur. İnsanı tekrar *yola*, düşünme yoluna ve Varlıkla serbest bir bağıntıya sokmak gerekir (Heidegger 1998: 14).

Heidegger'e göre, Düşünmenin teknik yorumlanması sırasında Düşünmenin ait olduğu, özüne uygun şey olan Varlıktan vazgeçilir. Bu nedenle Düşünme, kendi doğasına uygun olmayan ölçütlerle yargılanmaktadır. Heidegger bu yargılamayı şöyle bir analogiyle açıklamaktadır: "Bu yargılama, bir balığın doğasını ve kudretini, onun kuru bir kara parçasında ne kadar yaşayabileceğini ölçmek; saptamaya çalışmak gibidir" (Heidegger 2013: 7). Yani Düşünme kendi toprağından ve köklerinden kopararak yerine getirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla bir Düşünme etkinliği olan felsefeden de kuramların ve -izmlerin oluşturduğu akımlar anlaşılmalıdır. Buna bağlı olarak, Heidegger'in deyimiyle "kamuoyundaki fikirler pazarı hep yenilerini" (Heidegger 2013: 7), yani yeni akım ve -izmleri gereksinmektedir. Bu gereksinme sonucunda da Düşünme ve felsefe sona ererek "mantık", "etik", "fizik" gibi ayrı ayrı alanlar ortaya çıkmaktadır.

Dasein'in otantik olmayan varlığına dönüşmesi ve nesneleşmesi, belirsizliği de beraberinde getiren, ilgisizliğinin veya dağınık merakının bir sonucu olsa gerek. Heidegger'in, çağımızda Dasein'in hergünlüğü içinde duyduğu ilgi ile Varlık'la bağlantısında duyduğu ilgi arasında yapmış olduğu ayrımı, şu ifadelerinde görmek mümkün olsa gerek:

İlgi, (*inter-esse*), şeylerin arasında veya ortasında ya da bir şeyin tam merkezinde olmak ve onunla birlikte kalmak demektir. Fakat bugünün ilgisi geçerli olarak sadece ilginç olanı kabul eder. İlginç (ya da ilgi çekici) olan bir vakit sonra (hiçbir) açıklama lüzumu duymaksızın önemsiz olarak görülebilecek ve yerini, o zaman da bizi, ancak daha önceki şey kadar ilgilendiren başka bir şeyin alabileceği bir şeydir (Heidegger 2009b: 50).

Ancak belirsizlikle ilgili tüm bu söylenenlerden, belirsizliğin tanınmaz hale getirme ve çarpıtmaya yönelik tasarlanmış bir şey olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü belirsizlik, bir dünya içine fırlatılmış diğeriyle-birlikte-olma nedeniyle zaten kamusalılık içinde ortaya çıkmaktadır. Böylece Dasein'in varlık minvalleri olan boş

konuşma, merak ve belirsizliğin belirginleştirdiği yine Dasein'in varlık minvallerinden (varoluşsal hallerinden) olan "düşmüşlüğü" ve "fırlatılmışlığı" eksistensiye-ontolojik bakımdan ele almak gerekmektedir.

### **Sonuç: Düşüş ve Fırlatılmışlık**

Heidegger'e göre, boş konuşma, merak ile belirsizlik, Dasein'in hergünkü 'şuralılığı' ve dünya-içinde-varoluş minvalini karakterize eder. Birer eksistensiye belirlenim olan bu karakterler, Dasein'daki birer mevcut-olan olmayıp, onun varlığını oluşturanlar arasındadır (Heidegger 2011: 185). Bir başka ifadeyle, Dasein'in gündelik hallerinin (boş konuşma/lakırtı, merak ve belirsizlik/müphemiyet) bir oluşumu olan fırlatılmışlık ve düşüş, Dasein'da sonradan ortaya çıkan bir şey değildir; onun doğal yapısı gereği sahip olduğu oluşturuıcı öğeleridir; onu kapsayan öznitelikleridir.

Fiilen dünya-içinde-varolan Dasein kendi düşkünlüğü yüzünden kendisinden zaten düşmüş olmaktadır. Ama Dasein, kendi varlığını ifa ederken karşı karşıya geldiği veya gelmediği bir varolana düşkün değildir. Dasein dünyaya düşkündür ve bu dünya onun kendi varlığına aittir. Düşkünlük bizatihi Dasein'i eksistensiye bir belirlenimi olup, onun bir mevcut-olan olup olmadığı, "türediği" varolanlarla mevcut ilişkiler kurup kurmadığı veya bazı varolanlarla bilahare bir commercium içine düşüp düşmediği hakkında hiçbir şey söylemez (Heidegger 2011: 185).

Dışarıda kamuyla karşı karşıyayken sürdürülen banal ve yüzeysel hayat, insanın 'düşmüş' varlıklar olduğu bilgisini ondan gizler. Bu nedenle Dasein kendini yabancılaşmış bir varlık olarak hissetmek yerine, 'evinde' hisseder. Ancak "Dasein'a damgasını vuran şeyin, Varlığın kendisine yönelik sahici potansiyelinden uzağa ve dünyaya düşmek olduğu yolundaki fikri tarihsel olarak yorumlanmamalıdır. Bütün Dasein'lar, tüm zamanlarda böylesi bir düşmüşlük sergilerler. Burada 'endişe çağı' gibi bir kavrayıştan söz edilemez (Megill 2012: 208).

Bununla birlikte Heidegger'e göre, Dasein'in düşkünlüğünü, çok daha saf ve yüksek bir 'asli durumdan' aşağıya 'düşüş' olarak da anlamamak gerekir. Zira söz konusu asli durumla ilgili olarak ne ontik bir tecrübeye sahibiz, ne de ontolojik

bakımdan bu noktada herhangi bir yorum imkanımız veya rehberimiz bulunmaktadır (Heidegger 2011: 186). Öyleyse insan en üst/yüksek aşamayı bilemeyeceğinden ve deneyimleyemeyeceğinden içinde bulunduğu 'düşüş'ün nereden nereye olduğunu belirleyemez. Böylece söz konusu 'düşüş'ü tam anlamıyla tanımlamak ve nitelenmek de pek mümkün olmasa gerek.

Dasein'in fiilen varolduğunu gösteren fenomen olan 'fırlatılmışlık', varlığını kendi varlığı içinde, yani otantik yapısı içinde gerçekleştiren Dasein'a aittir. Nitekim Heidegger, fırlatılmışlık ile ilgili olarak şunları söyler:

İnsan fırlatılmışlık içindedir. Bunun anlamı şudur: insan, Varlığın ek-sistent karşı Atımı olarak animal rationale'den fazladır; kendini öznelikten çıkararak kavrayan insanla olan ilişkisinde ise daha azdır. İnsan Varolanın efendisi değildir. İnsan, Varlığın çobanıdır. Bu "daha az"da insan hiçbir şey yitirmez, tam tersi Varlığın Hakikatine ulaştığı için kazançlıdır. O, çobanın özlü yoksulluğunu kazanır; bu yoksulluğun değeri, Varlığın kendisi tarafından onun Hakikatini korumaya çağırılmış olmasında yatar. Bu çağrı, Var-olmanın Fırlatılmışlığının çıktığı Atım olarak gelir. Varlık tarihi bakımından kendi özü içindeki insan öyle bir Varolandır ki, onun Ek-sistenz olarak Varlığı, Varlığın Yakınında ikamet etmesinde yatar. İnsan, Varlığın komşusudur (Heidegger 2013: 34).

Bu söylenenlerden de anlaşılabilceği üzere, Dasein'ın düşüşü ve fırlatılmışlığı onun varoluşsal yapısı, yani özü gereği olup Varlık'la ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Bu fırlatılmışlık/atılmışlık ve düşüşte insan 'azlık' ya da 'fazlalık' bakımından ne bir şey kaybeder ne de kazanır. Tüm bu durumlar, insanın Varlık ile olan ilişkisini nitelendirmektedir. Dolayısıyla Heidegger'in bunlar üzerinde durma nedeni, "otantik olanın yapısını açığa çıkarmadan önce -bizim için ulaşılabilir olan otantik olmayan olduğundan- öncelikle otantik olmayı tamamen anlamaktır (Gelven 1989: 108). Böylece burada yapmaya çalışılan, bir şeyi ne olmadığı bakımından bekirleyip, bunun üzerinden onun ne olduğunu ortaya koymaktır. Heidegger de, Dasein olarak insanın Varlıkla olan ilişkisinde bunu göstermeye çalışmaktadır.



Öyleyse Heidegger'in, Dasein'in hergünkü varlığının, yani otantik olmayan varlığının varlık minvallerini karakterize eden fenomenlerini (boş konuşma, merak, belirsizlik, düşüş ve fırlatılmışlık) analiz etmesinin nedeni, Varlıkla dolaysız ilişkisinde ortaya çıkan otantik varlığını açıklamaktır. İnsanın otantik varlığını açığa çıkarmak ancak otantik olmayan varlığının belirlenmesiyle mümkün görünmektedir. Bu durum şöyle bir analogiyle açıklanabilir: "Bu, Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'indeki, kötülük varsa iyiliğin de olması gerektiğini öne süren İvan'ı hatırlatır (Gelven 1989: 108). Başka deyişle, insanın otantik bir varlık olması, zorunlu olarak, aynı zamanda otantik olmayan bir varlık olması anlamına gelmektedir.

Dolayısıyla Heidegger, Dasein'in hergünkü varlığına (*das Man*), gündelik hallerine olumsuz bir anlam yüklememektedir. Nitekim Heidegger, genel olarak felsefesiyle göstermeye çalıştığı şeyi şöyle özetler:

Ben bir çöküş tarihinden değil, sadece varlığın Greklerdeki apaçıklığına kıyasla gitgide kendini çekmesi itibariyle varlığın kaderinden bahsediyorum – o da varlığın bilime ait boş bir nesnelilik ve bugün sadece dünyayı teknik olarak ele geçirme arayışına malzeme (Bestand) olarak katman katman açınımına dek uzanarak. Yani bir çöküş hikayesinin değil, varlığın kendini çekmişliğinin içinde duruyoruz (Heidegger 2018: 71)<sup>1</sup>.

Böylece Heidegger'in tüm bu söyledikleriyle amaçladığı şey, Dasein'in hergünkü varlığının varoluşsal hallerini (boş konuşma, merak, belirsizlik, düşüş ve fırlatılmışlık) eleştirmek değil, bunların analizini yaparak insanlık halleri üzerinden insanlık durumuna ilişkin bir saptamada bulunmaktır.

---

<sup>1</sup> Bu alıntı, Heidegger ile yapılan, "Düşünmenin Kaderi..." başlıklı röportajdan alınmıştır. *Notos Dergisi*, sayı:68. 2018.

## Remarks On Life: The Everydayness Of 'Dasein' As 'Das Man'

### *Summary*

**Rahime ÇETİN**

Phd. Candidate

Bursa Uludag University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bursa, TR

ORCID: 0000-0001-7462-2097

cetinrahime88@gmail.com

### **Introduction**

Heidegger tries to answer the question about the meaning of Being by exposing the existential structure of Dasein's Being. Therefore, the meaning of Being is understood through the emergence of the basic structure of Dasein. In other words, the elucidation of the question concerning the meaning of Being necessitates the analysis of Dasein. Dasein can only be explained in relation to Being, and Being can only be analyzed in relation to Dasein. So much so that it can be said that the manifestation of Being in man is Dasein. Because, according to Heidegger, existence as a determination of being is allocated only to Dasein (Heidegger 2011: 44). So what is Dasein? "We are ourselves the entities to be analysed. The Being of any such entity is *in each case mine*. These entities, in their Being, comport themselves towards their Being. As entities with such Being, they are delivered over to their own Being. *Being* is that which is an issue for every such entity." (Heidegger 2001: 67).

Thus, Heidegger defines Dasein as 'our human existence'. That is to say, Dasein is human, and the only being who can make the question of what being is an issue/problem for itself is again human. As a matter of fact, human beings are the only beings with such insight and self-consciousness.

What Heidegger tries to do is to make them explicit through an analysis of Dasein and to try to get down to the essential. According to Heidegger, this analysis, which means revealing the constitutive structure of Dasein, is a phenomenological analysis. The phenomenological analysis in *Being and Time* is not carried out in order to reveal any dimension or aspect of human existence. The aim here is to perform the analysis on Dasein and thus to enable Dasein to understand itself. Therefore, this phenomenological analysis is also a hermeneutic analysis (Ökten 2006: 63 64). In other words, this analysis is an existential analysis of Dasein and its interpretation within the context of all kinds of existence. It is the examination of the states that take place in its existential structure, that is, the states that constitute its existential structure, in relation to being.

### **The Fall of Dasein and the Everydayness of Being 'There'**

Depending on the fundamental ontological analysis of Dasein, Heidegger tries to explain its 'fall', one of the attributes of its everyday being. Heidegger conducts his investigation of Dasein's everydayness and its fall through the following question: "If Dasein holds its everyday existence in the form of everyone, then what would be the existential characters of the unfolding of being-in-the-world?" In other words, what kind of existential structure does Dasein as "everyone (das Man)" have? Dasein's being 'everyone', i.e. taking part in a publicness (formed by everyone), is one of its existential characteristics, and it would be appropriate to say that revealing this characteristic is in a sense one of the ways of self-realization. Therefore, in this sense, one of Dasein's states of being is to take its place among 'everyone' as a social being. As a das Man, each of 'everyone' continues to exist as a potential Dasein. Thus, of course, human states of being are not static; they are in a state of change and transformation at every moment.

According to Heidegger, if understanding is to be conceived primarily as the being-possibility of Dasein, it is possible to see which possibilities of being Dasein as everyone (das Man) unfolds and appropriates by analyzing the understanding and interpretation of everyone. In this case, these possibilities themselves would themselves reveal the essential tendency of everydayness to be (Ökten 2006: 176). And ultimately, this tendency, when sufficiently clarified ontologically, will bring to light an essential mode of being of Dasein (Heidegger 2001: 210). In this way, the phenomenon of 'thrownness' will be revealed in its own existential concreteness. One of the essential tendencies of being, that is, one of the attributes of Dasein as everyone, is 'thrownness'. Therefore, all kinds of being-possibilities and states of being are realized in this 'thrownness'. Dasein is also a potential form of existence.

Therefore, as one of the existential states of Dasein, "everydayness does not have a pejorative [or condescending] connotation; it is merely descriptive. It essentially means the uncritical everyday way of life in which even the most profound people live" (Gelven 1989: 34). Thus, neither the fact that Dasein is a das Man, that is, its everydayness, nor its attributes (which are already immanent in it) are a matter of criticism for Heidegger; they are the manifestations of Dasein and the human states of the human being who is also a Dasein. So, it is now necessary to consider what these states (aspects of being) are and how they are analyzed in Dasein. As a matter of fact, "Dasein's day-to-day being reveals itself in idle talk (discourse), uncertainty, curiosity, fall and discardedness" (Çüçen 2015: 77-78). To determine these and show them through phenomena is to reveal what Dasein is, to make it visible in the world by revealing its attributes.

#### **Idle Talk**

In Heidegger's thought, idle talk or chatter (gerede) does not have a negative connotation; as mentioned earlier, it is one of the characteristics of the everyday states of Dasein as everyone, that is, of its everyday states of being. This is Dasein's being 'everyone'.

Idle talk, which is a kind of being structure of Dasein's understanding and interpretation in its everyday life, is articulated as speech because the way it is realized is through

articulation as speech. Therefore, it is through language (speech) that Dasein can give meaning to its existence as a social being. In other words, (idle) speech, one of Dasein's modes of being, is one of the ways in which human beings give meaning to their existence by communicating with other beings. Thus, 'empty speech' also has a meaning here. Because 'speech' is one of the possibilities of making human beings Dasein.

Therefore, it is language that enables the emergence of a state of being (idle talk) of Dasein. Here, in the context of idle talk, an important difference emerges in the relationship between discourse and understanding in relation to language. That is to say, while what is spoken in discourse is only listened to, what is spoken about is not fully understood. Although what is spoken in discourse provides comprehension, what is spoken about is only approximately understood. Therefore, one has only a common and ordinary (superficial) understanding of what is said (Çüçen 2015: 78). "Hearing and understanding bind themselves a priori to what is spoken about" (Heidegger 2001: 212). What is spoken about here is what is spoken in discourse. "What is called communication (which is the self-expression of discourse) reveals itself in the relation of Being to the other. Being's relation to the other emerges in discourse, that is, in side-by-side-talk. The unity of being with the other is the result of discourse" (Çüçen 2015: 78). Therefore, the relationship of a human being with another human being(s) occurs as communication through discourse. In other words, human relations are woven through communication called side-by-side-speech. The constituent elements of communication, which is a kind of bond, must be hearing and understanding. As can be understood from what has been said, human beings (as Dasein) are always in a state of communication with other human beings in their daily lives. Therefore, Being's relationship with the other manifests itself in discourse and communication.

According to Heidegger, Dasein, which keeps itself in idle talk, is removed and detached from its primary and essential position of being in relation to the world, to Dasein together, and to being-in-the-world itself, due to being-in-the-world (Heidegger 2011: 179). Thus, it would be correct to say that Dasein continues its existence as the slave of publicness. In this case, Dasein exists in a state of uncertainty; nevertheless, it continues to be always "in the world", with others and at the same time with itself.

### **Curiosity**

Before discussing curiosity as one of Dasein's everydayness, Heidegger tries to show the difference between curiosity in Dasein's everyday life as 'everyone' and the curiosity of knowing by explaining the relationship that philosophers in the history of philosophy, especially in Ancient Greece, have established between curiosity and seeing and knowing through some examples.

According to Heidegger, the curiosity or desire to know something manifests itself in attentive attention. In other words, curiosity to know requires focus. Therefore, only in care, attentiveness and interest can curiosity lead to knowing and learning. So if there is no interest and attentiveness, or if it is too free, i.e. scattered, curiosity cannot lead to knowing, and even prevents knowing, seeing, and thus understanding the world. This is because thinking based on such curiosity does not arouse genuine wonder. Accordingly,

thinking in this sense is not real, radical thinking, because real thinking begins with a curiosity that brings with it interest and focus. Indeed, Heidegger: "Wondering is the *arkhes* (beginning) of philosophy as *pathos*" (Heidegger 1956: 81). He tries to show the role of wonder and curiosity in thinking and knowing, that is, they are a cause of action for them.

### **Ambiguity**

The phenomenon of indeterminacy, which characterizes the unfolding of Dasein in a supposedly "full of life" that curiosity, in which nothing can remain implicit, and idle talk, in which nothing can remain incomprehensible, inflict on Dasein existing in them, expresses (as with the others) the state of Dasein becoming the common property of publicness. Here, Dasein cannot know what is real and what is unreal, because in an order where everyone is involved in everything, making everything intelligible actually creates an ambiguity.

The ambiguity in question here is not only a phenomenon experienced in Dasein's singularity, that is, in its own individuality; the ambiguity that characterizes Dasein as a being also affects the world and the relations between people. In the uncertainty caused by idle talk and pseudo-curiosity, Dasein becomes like "everyone else" by moving away from its own uniqueness. This leads to Dasein's inability to truly objectify the human in itself, that is, to (not) know itself.

According to Heidegger, in the technical interpretation of Thinking, Being, to which Thinking belongs, the thing proper to its essence, is given up. Therefore, Thinking is judged by criteria that are not in accordance with its own nature. Heidegger explains this judgment with the following analogy: "This judgment is like trying to measure and determine the nature and power of a fish, how long it can live on a dry land" (Heidegger 2013: 7). In other words, Thinking is tried to be fulfilled by detaching it from its own soil and roots.

However, from all that has been said about ambiguity, it should not be inferred that ambiguity is something designed to render unrecognizable and distort. For indeterminacy already emerges in publicness by virtue of being-with-another thrown into a world. Thus, it is necessary to consider Dasein's "fallenness" and "thrownness", which are also Dasein's modes of being (existential states) characterized by idle talk, curiosity and uncertainty, from an existential-ontological point of view.

### **Conclusion: Falling and Thrownness**

According to Heidegger, idle talk, curiosity and uncertainty characterize Dasein's everyday 'there-ness' and the mode of being-in-the-world. These characters, which are existential determinations, are not present-beings in Dasein, but are among the constituents of its being (Heidegger 2011: 185). In other words, thrownness and fall, which are a formation of Dasein's everyday states (idle talk/noise, curiosity, and uncertainty/suspicion), are not something that arises in Dasein after the fact; they are constitutive elements that Dasein possesses by nature; they are attributes that encompass it.

The reason why Heidegger analyzes the phenomena (idle talk, curiosity, uncertainty, fall, and thrownness) that characterize the modes of being of Dasein's everyday existence, that is, the inauthentic existence of Dasein, is to elucidate its authentic existence that emerges in its direct relation to Being. Revealing the authentic existence of human beings seems to be possible only by identifying their inauthentic existence. This can be explained with the following analogy: "This reminds us of Ivan in Dostoevsky's *The Brothers Karamazov*, who argues that if there is evil, there must be good (Gelven 1989: 108). In other words, the fact that man is an authentic being necessarily means that he is also an inauthentic being.

Therefore, Heidegger does not attribute a negative meaning to the everyday being (das Man), the everydayness of Dasein. In conclusion, Heidegger's aim with all these statements is not to criticize the existential states of Dasein's everyday existence (idle talk, curiosity, uncertainty, fall and thrownness), but to analyze them and make a determination about the human condition through human states.

## KAYNAKÇA – REFERENCES

- Aristoteles. (1996). *Metafizik*, (çev. A. Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Çüçen, A. K. (2015). *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayıncılık, Bursa.
- Gelven, M. (1989). *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Northern Illinois University Press, USA.
- Heidegger, M. (1956). *What is Philosophy?*, (çev. W. Kluback and J. T. Wilde), New College and University Press, New York.
- Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking?*, (çev. J. G. Gray), Harper and Row Publishers, New York.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. D. Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2001). *Being and Time*, (çev. J. Macquarrie & E. Robinson), Blackwell Publishers, Oxford.
- Heidegger, M. (2009a). *Metafizik Nedir?*, (çev. Y. Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Heidegger, M. (2009b). *Düşüncenin Çağrısı*, (çev. A. Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*, (çev. K. H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*, (çev. Y. Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Heidegger, M. (2018). *Düşünmenin Kaderi*, (Ropörtaj), (çev. A. Yenisey), Notos, Sayı: 68. (syf: 67-73), İstanbul.
- Megill, A. (2012). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, (çev. T. Birkan), Say Yayınları, İstanbul.
- Ökten, K. H. (2006). *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul.



Makale Geliş | Received: 24.08.2023  
Makale Kabul | Accepted: 17.09.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1349263

**Gaye Çankaya EKSEN**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR.  
Galatasaray University, Institut for Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR.  
ORCID: 000-0003-3370-180X  
gayecankaya@gmail.com

## Ekosofinin Fenomenolojik Gelenekle İlişkisi Üzerine

**Öz:** Derin ekoloji kuramının ve pratiğinin kurucusu olan Norveçli filozof Arne Naess'e göre Husserl düşüncesinde kaynağını bulan felsefi fenomenoloji hem dolaysızca kavranan şeyin hem de kendini-kavrama eyleminin kendisinin betimlenmesiyle ilgilenir ve fenomenolojik bakış açıları doğanın dolaysız deneyiminin araçsal-olmayan, faydacı-olmayan içeriğinin bilincini geliştirmek için değerlidir. Naess, temelde bir içsellik alanı olarak düşünülen bir epistemolojik egonun ya da "kendinde-şey"lerin dünyasından apayrı bir yerde var olan bir öznenin olmadığını söyler. Fenomenolojik gelenek içinde bulunduğu biçimde Naess özneyi her daim dünyada, dünya-içinde-olan olarak ele almayı tercih eder. Bu türden bir özne hem kendini hem de kendisi olmayanaya dair deneyimini zengin bir ilişkisel, yaşamsal doku içinde kavrar. Tam da bu nedenle fenomenoloji, yaşanan deneyimin, spontane deneyimin somut betimlemesine odaklanarak Naess'in asıl aradığı ontolojik temeli ortaya koymayı mümkün kılar. Spontane, öznel ve ilk bakışta çelişkili gibi görünebilecek zengin deneyimlerimizin önemsiz öznel bakış açıları olmaktan fazlası olduğunu, bilakis bu deneyimlerin dünyanın somut mahiyetine katıldığını, onu oluşturduğunu anlatmanın metodu fenomenolojidir Naess için. Bu makalede, derin ekoloji hareketinin fenomenolojik yöntemle kurduğu ilişkinin temel dayanaklarını ele alacağız ve "yaşanmış deneyim" in bütünlüğünü tüm derinliğiyle ve tüm taraflarıyla ortaya koyma iddiası ile deneyim dünyasını maddenin uzamsal niteliklerine indirgemekten ısrarla kaçınan Naess düşüncesinde fenomenolojik geleneğin etkisini tartışmaya açacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Derin Ekoloji, Fenomenoloji, Arne Naess, Spontane Deneyim, Doğa



## On Ecosophy and Its Relation to The Phenomenological Tradition

**Abstract:** Arne Naess, the founder of the theory and the practice of deep ecology, states that philosophical phenomenology, inspired more or less by the work of Husserl, attempts to give a description of the immediately apprehended, and of the act of self-apprehension itself. He asserts that phenomenological viewpoints are valuable for the development of consciousness of a non-instrumental, non-utilitarian content of the immediate experience of nature. Naess argues that there is no epistemological ego to be thought as a realm of interiority that has to reach out to see and understand the world, or there is no subject that exists separately in the world of “things-in-themselves. The Norwegian philosopher situates his elaboration of the subject in the phenomenological tradition as a being-in-the-world. The subject as a being-in-the-world apprehends both herself and her experience of the world within a rich, relational, vital texture. By focusing on the concrete description of the lived, spontaneous experience, phenomenology makes it possible to lay bare the ontological ground that Naess needs to refer to. For Naess, phenomenology is the method of describing our spontaneous, subjective, and real (and sometimes contradictory at first sight) experiences, and he underlines that these concrete experiences are not merely subjective standpoints. Still, they are constitutive parts of the concrete content of the world. In this article, the main underpinnings of the relationship that the deep ecology movement establishes with the phenomenological method will be considered. We will discuss the claim of revealing the totality of the “lived experience” in all its depth and under all its aspects, and we will reflect on the impact of the phenomenological tradition on Naess’s thought.

**Keywords:** Deep Ecology, Arne Naess, Phenomenology, Experience, Nature.

### Giriş

Doğayı her türlü insan-merkezci tanımdan uzaklaşıp ilişkisel bir bütün olarak ele alan ve biyosferik eşitlik ilkesi ile belirlenen bir çoğulculuk anlayışı içinde insanı da bu ilişkisel bütünün ayrılmaz bir parçası olarak tanımlayan Norveçli düşünür, akademisyen, dağcı ve aktivist Arne Naess “derin ekoloji” adını verdiği yaklaşımını bir tür ekolojik felsefe, bir *ekosofi*<sup>1</sup> olarak ifade eder. “Derin ekoloji hareketi” ifadesini ilk kez 1972 yılında Bükreş’te yaptığı bir konuşmada<sup>2</sup> kullandığında Naess, daha sonra en iyi bilinen metinlerinden biri olacak “The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary” [“Sığ ve Derin, Uzun Erimli Ekoloji Hareketi: Bir Özet”] (Naess 1973: 95-100) metninde yaptığı temel ayrımı, derin ve sığ ekoloji arasındaki ayrımı da ilk kez açıklar. Derin ekoloji düşüncesinin ve hareketinin her organizmaya içsel bir değer atfeden ilkesel boyutunu bu ilk açıklamalarından

---

<sup>1</sup> Bu kavram Naess’in 1989 tarihli, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy* başlıklı kitabının temel kavramıdır. Naess’in bu eseri henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Makalenin devamında bu kitaptan kısaca *Ecology, Community and Lifestyle* şeklinde söz edilecektir. Bu kitaptan yapılacak tüm alıntılarda çeviri makale yazarına aittir.

<sup>2</sup> Third World Future Research Conference, 1972.

itibaren, kültürel ve ekolojik çeşitlilik içinde, farklı yerel deneyimlerde özgün kullanımları keşfedilecek olan bir platform olarak sunar. Ekolojik teorisini ve pratiğini kendi kişisel ve yerel tecrübelerinden hareketle şekillendiren Naess, bu yaşamsal düşünce-pratik bileşimini *Ekosofi T [Ecosophy T]*<sup>3</sup> şeklinde adlandırır. Naess'e göre ekosferde<sup>4</sup> bulunan her şeyin, ilişkisel bir bütün içinde kendinde bir değeri vardır ve hiçbir yaşam formu “daha yüksek” ya da “daha akli” bir yaşam formuna doğru ilerleyen yolun aşamaları olarak görülemez. Yaşam formlarının çeşitliliğinin korunması ve desteklenmesi hem insan yaşamının hem de insan olmayan yaşam formlarının gelişimi için elzem olan Naess'in bütünsel yaklaşımının temel hedefidir. Her türden yaşam formunun ilişkisel olarak tanımlandığı bir bağlamda biyotik çeşitliliğin desteklenmesi ve artışı tüm yaşam formları için zenginleştiricidir. Tam da bu nedenle Naess, koruma biyolojisinin (*conservation biology*)<sup>5</sup> bilimsel olarak temellendirilmiş, uzun erimli bir ekolojik hareketin güç kaynağı olduğunu düşünür<sup>6</sup>. Derin ekolojinin her farklı yerel deneyimde çeşitlenen spontane dünya deneyimine atfettiği önem ve bu deneyimlerin betimlenmesi ile *dünyanın somut mahiyetini* açığa çıkarma girişimi Naess'in felsefi araştırmasının en önemli veçhelerini oluşturur.

<sup>3</sup> Naess'in kendi felsefi ve pratik stiline ifadesi olan bu isimde bulunan “T” harfi filozofun düşünsel üretimini besleyen bir yaşam ve doğa deneyimi alanı olarak Norveç'teki Tvergastein'e, Naess'in uzun yıllar yaşadığı kulübenin bulunduğu tepenin sert iklimli bölgesine işaret eder. Bu kullanım bir yerellik ifadesi olarak aynı zamanda şu fikre de gönderme yapar: Başka yerel yaşam deneyimlerinden, doğa deneyimlerinden beslenen ama aynı temel ilkelerden hareket eden başka *ekosofiler* de olabilir; tüm doğal yaşam alanlarının kendine özgü *ekosofi* gündemleri ve çıkarımları olabilir. Bu konu ile ilgili olarak Naess'in *the Ecology of Wisdom* adlı seçilmiş yazılarından oluşan, henüz Türkçeye çevrilmemiş olan kitabında yer alan şu bölüme bakılabilir: An Example of a Place: Tvergastein. *The Ecology of Wisdom, Writings by Arne Naess* (ed. Alan Drengson and Bill Devall). Berkeley: Counterpoint, 2010. Bu yazı boyunca bu kitaptan *The Ecology of Wisdom* başlığı ile söz edilecektir, kitaptan yapılan tüm alıntılarda Türkçe çeviri bu makalenin yazarı tarafından yapılmıştır.

<sup>4</sup> Naess, “biyosfer”den ziyade “ekosfer” kavramını kullanarak, yaşam formlarından söz ederken ilgisini yönelttiği şeylerin yalnızca biyolojik anlamda canlı olan şeyler olmadığını da vurgulamış olur. Bu çerçevede “yaşam”, biyologların “canlı-olmayan” kategorisine koyabileceği şeyleri de kapsayacak biçimde, teknik olmayan bir anlamda kullanılır. Nehirler, vadiler, kültürler de bu yaşamsal alanın tekillikleri olarak görülebiliyor derin ekoloji bağlamında.

<sup>5</sup> Koruma biyolojisinin önemi Naess'in pek çok metninde vurgulanır, ancak doğrudan bu konuyla ilgili Naess'in analizleri için şu metnine bakılabilir: Naess, A. (1990). Deep Ecology and Conservation Biology. *Earth First!* (29).

<sup>6</sup> Arne Naess'in derin ekoloji anlayışına genel bir giriş olarak düşünülebilecek bir başka yazımızda bu konuyu daha uzun bir biçimde ele aldık. Bkz. Çankaya Eksen, G. (2021). Arne Naess'in İlişkisel Ontoloji Anlayışı ve Derin Ekoloji Hareketi. *Natüralizm ya da Yitirirken Doğayı Hatırlamak* (ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, s.359-380). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

## 1. Ekosofi

Araştırmalarını ve etkinliklerini ekoloji alanında sürdüren herkesin tüm yaşam formlarına dair yerleşmiş bir saygısı ve özeni olması gerektiğini vurgulayan Naess pek çok kişinin yalnızca insanlar için ya da çok sınırlı sayıda yaşam formu için sahip olduğu ve kullanıma soktuğu ilkesel anlayışı, ekoloji hareketinin içinde bulunanların olabildiğince çok yaşam formuna yönelik olarak hayata geçirebilmesi gerektiğini anlatır. Ekoloji alanında çalışan kişi için “yaşamak ve gelişip serpilmek için eşit haklara” [*the equal right to live and blossom*] sahip olmak ilkesinin<sup>7</sup> neredeyse sezgisel olarak kabul edilen temel bir ilke olmasını öngörür Naess. İnsanın kendisiyle ve kendi dışındaki yaşam formlarıyla kurduğu ilişkide insan-merkezcilikten çıkması için, yani diğer canlılarla ve çevreyle kurduğu ilişkinin bir tür kullanma/sömürü ilişkisi olmaktan çıkması için yapılması gereken şey şudur: İnsan-doğa ikiliği gibi ikiliklerin ötesinde bir yerde insanı yeniden ele alabilmek ve birbirine içsellik bağlarıyla tutunan yaşam formları içinde insanı ilişkiyel bir varlık olarak yeniden tanımlayabilmek. Norveçli filozofun “sığ ekoloji”ye atfettiği yaklaşımlardan, yani çevresel sorunları (hava kirliliği, doğal kaynakların tükenmesi vs.) yalnızca insan yaşamını zora sokması dolayısıyla çözmeye yönelen

<sup>7</sup>Bu düşünce derin ekoloji hareketinin sekiz temel ilkesi içinde vurgulanır. 1976 yılında Naess’in Norveççe kaleme almış olduğu eserinin David Rothenberg’le beraber gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş bir versiyonu olan *Ecology, Community and Lifestyle* içinde (Naess 1989: 29), Naess’in George Sessions’la beraber en yalın halini verdiği bu ilkeler şöyle ifade edilir:

1-Dünya’da insan yaşamının ve insan-olmayan yaşamın gelişip serpilmesinin içkin bir değeri vardır. İnsan-olmayan yaşam formlarının değeri, bu yaşam formlarının dar anlamda insan amaçlarına yönelik faydalılığından bağımsızdır.

2-Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği kendinde değerlerdir ve Dünya’da insanın ve insan-olmayan yaşam formlarının gelişip serpilmesine katkıda bulunurlar.

3-İnsanların yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak dışında bu zenginlik ve çeşitliliği azaltmaya hakkı yoktur.

4-Halihazırda insanların insan-olmayan dünyaya müdahalesi aşırıdır ve bu durum hızla daha kötüye gitmektedir.

5-İnsan yaşamının ve kültürlerin gelişip serpilmesi, insan nüfusunda büyük bir azalmanın olmasıyla mümkündür. İnsan-olmayan yaşamın gelişip serpilmesi için de bu azalmaya ihtiyaç vardır.

6-Yaşam koşullarında daha iyiye doğru belirgin bir değişim için politikaların değişimine ihtiyaç vardır. Bunlardaki değişim temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkiler.

7-İdeolojik değişim yüksek yaşam standardına bağlı kalmayla değil, daha ziyade *yaşam kalitesinin* (içkin değeri olan durumlarda var olmak, yer almak) kıymetini bilmeye elde edilir. Böylece büyük (*big*) ve görkemli (*great*) arasındaki farka dair derin bir farkındalık oluşacaktır.

8-Yukarıdaki noktalarda hemfikir olanlar, gerekli değişiklikleri gerçekleştirmeye yönelik çalışmalara dolaylı ya da dolaysız olarak katılmakla yükümlüdür.

yaklaşımlardan uzaklaşmak için atılacak ilk adımlardan biri budur. Naess'e göre ekoloji çalışması, "her şey bir arada durur" basit düsturuyla ortaya koyulabilecek bir yaklaşıma, bir metodolojiye işaret eder. Bu düsturla, bir felsefi mesele olarak insanın doğadaki yerini yeniden ele almak için ilişkişel bir perspektife ihtiyaç vardır (Naess 1989: 36). İşte bu bağlamda ekolojik araştırmanın felsefi çalışma ve betimlemeyle birleştiği akademik alana *ekofelsefe* der Naess. "Felsefe" kelimesi Naess'e göre iki anlama gelebilir: (1) Bir çalışma alanı, bilgiye dair bir yaklaşım, (2) Bir kişinin kendi değer kodlarına ve bu kişinin kararlarına (söz konusu kişinin bu kararların doğru kararlar olduğunu gönülden düşünüyor ve hissediyor olması ölçüsünde) rehberlik eden bir dünya görüşü. İşte bu felsefe tanımlarını özgün, yerel insan-doğa ilişkilerini ele alan meselelerle bağlantı halinde düşündüğümüzde ortaya çıkan çalışma alanına da *ekosofi* der Naess (Naess 1989: 36). Etimolojik olarak "*ekosofi*" kelimesi Yunanca *oikos* (hane, ev) ve *sophia* (bilgelik) kelimelerini birleştirir. "Ekoloji" de olduğu gibi, "eko-" yakın aile, ev ya da topluluktan daha geniş bir anlama, Dünya'ya işaret eder. Böyle bakıldığında *ekosofi*, ekosferdeki yaşam koşullarından etkilenen, onunla ilgilenen, onu betimleyen felsefi bir dünya görüşü ve eşitlikçi bir ihtimamla karakterize edilen çok türlü bir yaşam pratiği, bir yaşam tarzı olarak anlaşılır. Tekil, farklı yerel deneyimler içinde insanın ekosferdeki yerini ilişkişel bakış açısı ile tanımlamak *ekosofinin* asli uğraşdır (Naess 1989: 37-38).

## 2. Özne-Nesne İkiliğinin Ötesinde: İlişkişel Ontoloji ve Fenomenolojik Yöntem

Naess fenomenolojinin, ekolojist teorilerin ve *ekosofinin* ihtiyaç duyduğu ilişkişel ontoloji anlayışının dayanak noktası olabileceğini düşündüğünü açıkça dile getirir. Özellikle *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy* [*Ekoloji, Toplum ve Yaşam Tarzı. Bir Ekosofinin Ana Hatları*] ve *Ecology of Wisdom* [*Bilgelik Ekolojisi*] adlı kitaplarında, doğayı matematiksel olarak tanımlanan birincil niteliklerin alanına hapseden bilimsel doğa betimlemelerinin nesnellik ve kesinlik iddiasının doğayı yalnızca insan yaşamı için bir kaynak olarak gören araçsal

yaklaşımın ötesine geçemeyeceğini ifade eder (Naess 1989: 47-53, Naess 2010: 113, 129). Böyle bir matematiksel nesnellik iddiası taşıyan teorik zeminin ötesinde kurulacak olan yeni ontolojiler için fenomenolojiyi kullanıma sokmak ister Naess. Bu bağlamda “*üçüncül niteliklerin* ontolojik özgürleşmesini” hedefine koyan Naess’in gözünde fenomenoloji deneyime dair soyut kavramlar ortaya koymaz, doğrudan kavrananın, deneyimlenenin betimlenmesiyle ilgilenir ve bu *üçüncül nitelikler* de betimlemenin doğrudan bileşenleridir (Naess 1989: 93, 109-110). Naess bu noktada 17. yüzyılda bilim insanları arasında genel olarak kabul gören şu ayrımı temel aldığı söyler (Naess 1989: 52):

(1) *Birincil*, boyut, büyüklük, şekil, hareket gibi geometrik-mekanik *nitelikler*. Bunlar fiziksel cisimlerin kendilerine ait parçaları olarak, “nesnelerin kendilerinde” olanlar olarak kabul edilirler.

(2) *İkincil nitelikler*, renk, ısı, tat vb. Bunlar, fiziksel dış dünyadaki (açıklanamayan) fiziksel ve fizyolojik süreçlerin etkisi olarak deneyimlenen duyum ve duygulara verilen adlar olarak kabul edilmiştir.

(3) *Üçüncül nitelikler* terimi, algısal olarak karmaşık nitelikleri kapsar. Örneğin saldıran bir boğanın görsel izlenimleriyle ilişkilendirilen güçlü orkestra akorları tarafından ifade edilen güçlülük niteliği gibi karmaşık nitelikler *üçüncül niteliklere* girer. Hüzünlü, güzel, tehditkâr, acıklı gibi nitelikler de bunlardandır. Bir manzarada görülen çevreye, peyzaja referansla açık ya da kapalı demek de *üçüncül nitelikler* içinde değerlendirilebilir.

Naess’e göre Husserl düşüncesinde kaynağını bulan felsefi fenomenoloji hem dolaysızca kavranan şeyin hem de kendini-kavrama eyleminin [*act of self-apprehension*] kendisinin betimlenmesiyle ilgilenir. Bu fenomenolojik bakış açılarını “doğanın dolaysız deneyiminin araçsal-olmayan, faydacı-olmayan içeriğinin bilincini geliştirmek için değerlidir” (Naess 1989: 51). “Üçüncül niteliklerin özgürleşmesi” ile Naess’in hedefi, dünyanın somut mahiyetini ortaya çıkarırken, ilişkisel bir topyekûn alan olarak Dünya’nın bir parçası olan insanın özgün deneyimine, bu somut içeriğin kurucu bir bileşeni olarak hak ettiği değeri de teslim etmektir. Naess, görmek ve anlamak için kendinden dışarıya yönelen bir

epistemolojik egonun ya da *Ding an sich*<sup>8</sup> dünyasından apayrı bir yerde, ikincil ve üçüncül niteliklerin alanında var olan bir öznenin olmadığını anlatır (Naess 1989: 48-49). Fenomenolojik gelenek içinde bulunduğu biçimde, Naess özneyi her daim dünyada, dünya-içinde-olan, dünyada varlık [*being in the world*] olarak ele almayı tercih eder (Naess 1989: 120-140). Bu türden bir özne hem kendini hem de kendisi olmayanla deneyimini zengin bir ilişkisel, yönelimsel, yaşamsal doku içinde kavrar. İkincil ve üçüncül niteliklerin “somut yaşam içeriklerini” kurduğu bir *Lebenswelt*<sup>9</sup> anlayışını fenomenolojik gelenekten devralır Naess.

Fenomenolojinin kavradığı biçimiyle de birincil nitelikler gerçekliğe dair soyutlamalardır; ikincil ve üçüncül nitelikler ise yaşanmış deneyimin somut gerçekliğini verir bize. Geometrinin, fiziğin sağladığı kavramlar, içinde yaşadığımız dünyanın soyut karakteristiklerini verir bize, ancak bu soyut yapılar gerçekliğin bizatihi malzemesi değildir. Fenomenoloji yaşanan deneyimin, spontane deneyimin somut betimlemesine odaklanarak Naess’in asıl aradığı ontolojik temeli ortaya koymayı mümkün kılar. Naess için doğanın betimlenmesinde, doğa ile bir ilişki içinde olan, doğanın bir parçası olan kişinin dolaysız, spontane deneyimine odaklanmak gerekir. Bu deneyim içinden hem doğaya hem de bu deneyim içinde olana dair somut bir betimleme çıkarmak mümkündür. İşte tam bu noktada Naess’in derin ekoloji hareketinin felsefi jargonda “fenomenolojik bakış açısı” olarak ifade edilen tavrı devraldığını söylemek mümkün olur (Naess 1989: 32). Spontane, öznel ve ilk bakışta birbiriyle çelişiyor gibi görünebilecek zengin dünya deneyimlerimizin önemsiz kişisel bakış açıları olmaktan fazlası olduğunu, bilakis bu deneyimlerin dünyanın somut mahiyetine katıldığını, onu oluşturduğunu anlatmanın metodu fenomenolojidir (Naess 1989: 35). Derin ekoloji hareketinin fenomenolojik yöntemle kurduğu ilişkinin temelinde “yaşanmış deneyim”in bütünlüğünü tüm

---

<sup>8</sup> “Kendinde şey” kavramı için Naess sık sık Kant’a referansla bu kavramın Almandasını italik olarak yazar ve kullanır.

<sup>9</sup> *Lebenswelt* kavramı *The Ecology of Wisdom*’da sıkça karşımıza çıkar, bkz. s.107, s.180, s.201, s.365, bu kavramın karşılığı olarak ilk iki kullanımında “içinde yaşadığımız dünya” [“the world we live in”] karşılığını kullanır, diğerinde ise “yaşam dünyası” [“life world”] ifadesini kullanır Naess.

derinliğiyle ve tüm taraflarıyla ortaya koyma iddiası, deneyim dünyasını maddenin uzamsal niteliklerine indirgemenin ötesinde bir betimleme yapma iddiası bulunur (Brown 2003: Bölüm 1). Ayrıca “kendinde şey”in kavranamazlığı, tam olarak bilinemezliği fikrinden uzaklaşıp, onun deneyimlerimiz içinde açığa çıkışlarına odaklanmak da fenomenolojinin Naess için en kullanışlı veçhesidir.

Luca Valera’nın da dikkat çektiği gibi Naess’in “dolaysız” ve “spontane deneyim” dediği doğa deneyimlerine tamamen kavramsal, dilsel bir tanım vermek mümkün değildir. Naess’in büyük önem atfettiği spontane deneyim herhangi bir dille, bilimsel ya da felsefi bir ifadeyle yakalanabilecek türden bir kesinliğin ötesinde bir zenginliğe ve derinliğe sahiptir. Zira Naess’e göre kendi spontane deneyimlerimize dair duygularımızı ifade ettiğimiz kelimeler, cümleler de doğrudan deneyimlenen duygunun kendisini vermektense aciz konvansiyonel yapılarıdır (Valera 2018: 144). Spontane deneyim her zaman düşünümü ve düşünümsel, dilsel ifadeyi önceler ve dolayısıyla yalnızca bedensel olarak deneyimlenip ortaya koyulabilir (Diehm, Naess 2004: 12)<sup>10</sup>. Ancak tam da bu deneyim, tüm dilsel, felsefi, düşünümsel betimlemelerimizin asli zemini olarak yakalanmak zorundadır. Bu bağlamda Luca Valera, Naess’in bu yaklaşımını anlamaya yardım edebilecek olan, C.Brown’ın “teori öncesi deneyim” [*pre-theoretical experience*] kavramına dikkat çeker:

Teori-öncesi deneyimimiz [...] bir ‘nesnel dünyanın’ deneyimi değildir (örneğin nedensel ilişkiler ve uzamsal nitelikler içeren değerden arındırılmış bir dünyanın), daha ziyade ‘fiili olarak deneyimlenen dünya, değer yüklü [*value-laden*] ve yaşamın mevcudiyetiyle anlamlı bir biçimde düzenlenmiş bir dünyadır. Bu anlamlı düzen olgu statüsünde değildir; deneyimde “verili” değildir, daha ziyade, Husserlci tabirle söyleyecek olursak, “önceden verilidir” [*pre-given*] ya da daha sonraki fenomenologların popülerleştirdiği bir başka cümle ile söyleyecek olursak “çoktan daima” [*always already*] oradadır. (Brown 2003: 13)

---

<sup>10</sup> Aslında Naess’in bu geç döneminde yapılmış röportajda da açıkça görülebileceği gibi Naess düşüncesinde gitgide belirginleşen bir tema da sessizlik ve kavramsız deneyimin kendisidir. Naess’in düşüncesinin fenomenolojiyi kullanıma soktuğu yerlerde bu dolaysız deneyimin kendisine yapılan vurgudan hareket eden felsefi bir söylem üretimi vardır ve bu söze ve çözümlenmeye dökülmemiş deneyimin alanı, fenomenolojik betimlemenin asli zemini olarak önemli bir rol oynar.

Brown'ın "teori-öncesi deneyim" anlayışıyla uyumlu biçimde Naess de spontane deneyimin sadece bir algı deneyimi olmadığını söyler. Bu deneyim az ya da çok sabit [*stable*] şeylerin ve içinde yaşadığımız dünyanın (*Lebenswelt* kavramının ifade ettiği biçimde) süreçlerinin deneyimidir. Düşünüm öncesi, teori öncesi deneyimin kendisi, yaşandığı haliyle dilsel bir biçime tercüme edilemese de fenomenolojik çalışmanın asli malzemesi tam da odur. Bu spontane deneyime dair düşünümsel bir işlemle insanı ve yöneldiği şeyi bir bütünün birbirine içsellik ilişkileriyle bağlı parçaları olarak açığa çıkarmak fenomenolojik betimlemenin hedefidir. Naess için çıkış noktası dünyada olanın deneyimlendiği haliyle ele alınışıdır ve bunun için insanın doğayla birlik halinde kavrandığı bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. İnsanı içinde bulunduğu çevreden bağımsız ve ayrı bir biçimde ele almaya eğilimli her düşünce biçimi, Naess'e göre, ortak bir varoluşun dinamik özünü kuran insanın ve doğanın birbirinden ayrı ele alınmasından doğacak hatalara yol açar. Akla yatkın tek dünya anlayışı ilişkisel perspektiften bakarak ortaya koyulabilir. Her tekil insanın kendine has varoluşunu fark edişinin yolu, kendini geniş bir ilişkiler ağı içinde belirlenen, tanımlanan bir şey olarak ele alabilmesinden geçer. Tam da bu nedenle tüm çevre etiği teorilerinin kurucu bir ontolojik zemine, insanı doğal işleyişin bir parçası olarak ele alan bir yaklaşıma ihtiyacı vardır. Ontolojinin etiği öncelediği ve şekillendirdiğine dair ısrarlı vurgusunu Naess açıkça dile getirir<sup>11</sup>. İnsanın ve doğanın ilişkisel yapısının anlaşılması ekolojik çalışmaların ve bu alandaki felsefi araştırmaların en önemli uğrağı olmalıdır. Bu konuda *Ecology, Community and Lifestyle* adlı kitabında şöyle diyor Naess:

İlişkilencilik [*relationalism*] ekosofik değere sahiptir çünkü organizmaları ya da kişileri *ortamlarından* [*milieux*] izole edilebilir şeylermiş gibi ele alan inancı alt etmeyi kolaylaştırır. Organizmalar ve *ortam* arasında bir etkileşimden söz etmek yanlış çağrışımlara yol açar, zira *organizma etkileşimin ta kendisidir*. Organizmalar ve *ortam* iki ayrı şey değildir [...]. Bir ortamın varlığı organizmaların varlığını gerektirir zaten. Benzer biçimde, bir kişi de bütün

---

<sup>11</sup> Ontoloji temelli bir etiğin çevreci hareketle ilişkisi konusunda bkz. "From Ethics to Ontology and From Ontology to Ethics", *The Ecology of Wisdom*, s. 211-216. Ayrıca Christian Diehm'in Arne Naess'le yaptığı "Here I Stand: An Interview with Arne Naess" başlıklı söyleşide de (*Environmental Philosophy*, Vol.1, No.2, Fall 2004, s.6-9) bu konuya değinir Naess. Ayrıca Naess'in *Ecology, Community and Lifestyle* başlıklı kitabı da bu temel fikirden hareket eder.



alanın içinde ilişkisel bir kesişim noktası olması ölçüsünde doğanın parçasıdır.  
(Naess 1989: 56)

Burada da görüldüğü gibi Naess düşüncesinde yoğun bir etkisi olan Spinozacı ilişkisel metafiziğin/etiğin bir yansımasının fenomenolojik gelenekle buluştuğu da söylenebilir<sup>12</sup>. Böyle bir ilişkisel bakış açısı ile Naess şeylerin kendisinin araştırılmasına değil, her zaman şeylerin içinde bulunduğu ilişki ağlarının açığa çıkarılmasına odaklanır (Naess 1989: 49). Tam da bu anlamda derin ekolojiye kaynaklık edebilecek felsefeler ve eko-fenomenoloji, insanın yalnızca bir çevreye sahip olduğunu, bir çevresi olduğunu değil, insanın, içinde bulunduğu çevrenin kurucu bir parçası olduğunu kabul ederek araştırmalarını başlatmalıdır (Valera 2018: 148). Birbiriyle ilişkili deneyimlerimizin bütünü kat eden bir bileşik doğa anlayışının araştırılması için en tutarlı yol budur. Dolayısıyla doğaya dair her araştırmanın fenomenolojik anlamda somut bir düşünümle [*concrete reflection*] deneyimin asli birliğine yönelmesi ve soyut kavramsal yaklaşımları geride bırakması gerekir (Marietta 2003: 123). Böyle bir düşünüm ile ulaşılabilecek çözümlemeyi şöyle ifade ediyor D.E. Marietta (Marietta 2003: 123): “[bu türden bir düşünümle] bedenlerimizin yalnızca dünya içinde nesnelere olmadıklarını fark ederiz, bedenlerimiz Merleau-Ponty’nin tarif ettiği biçimde, ‘dünyada/dünya içinde olmanın araçlarıdır’. Beden, bir nesne olarak kendinden, öznenin ayrılmış değildir. Bir kişinin kendi bedenini tecrübe ettiği özne ve nesne ayrımını desteklemez.” Naess’in de altını çizdiği gibi, *çevre* de bizim bedenimizin sınırlarının bittiği yerde başlayan bir şey değildir, bizim bedenimizi de kat eden bir bütünlüktür (Naess 1968: 196).

---

<sup>12</sup> Her tekliğin var olduğu sürece başka tekliklerle beraber içinde bulunduğu bir ilişkiler ağında, sürekli olarak başka şeyleri etkilediğini ve başka şeyler tarafından etkilendiğini vurgulayan Spinoza metafiziği ile Naess düşüncesi uyum içindedir. Naess düşüncesinde Spinoza etkisi bir başka metnin konusu olacak ölçüde geniş ve önemli bir konu. Naess’in Spinoza yorumu ile ilgili bazı önemli analizler şu metinde görülebilir: Arne Naess, “Spinoza and Ecology”, *Philosophia* 7(1), 1977, s.45-54.

### 3. Naess'in Gözünden Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ve Marcel

Buraya kadar söylediklerimizden hareketle, Arne Naess'in formüle ettiği türden bir ilişkiel ontolojinin temelde insan-doğa ikiliğini aşmak için fenomenolojinin özne-nesne ikiliğinin ötesine geçmeyi hedefleyen yönelimsel metodunu devraldığını ifade edebiliriz. Tam da bu anlayışla Naess Heideggerci bir "dünya içinde olma/dünyada varlık" anlayışını ortaya koymayı hedefleyerek, tüm ilişkiel deneyimleri kapsayan bir *Kendi* (Naess 2010: 153-180)<sup>13</sup> tarafından kat edilen her tekil *kendiliğin* varoluşunun nasıl şekillendiğini anlamaya yönelir. *The Ecology of Wisdom* adlı kitabında yer alan "Self-realisation: An Ecological Approach to Being in the World" ["Kendini Gerçekleştirme: Dünyada Olmaya/ Dünyada Varlığa Ekolojik Bir Yaklaşım"] başlıklı bölümde tekil insanların kendini-gerçekleştirir/kendini-fark ediş [*self-realisation*] deneyimlerinin, kendilerini içinde tanımladıkları, fark ettikleri, gerçekleştirdikleri bir ekolojik-kendi [*ecological self*] anlayışına bağlı olarak hakiki bir şekilde betimlenebileceğini söyler. Bu noktada da Naess yine çevre ontolojisinin ve gerçekçiliğinin [*environmental ontology and realism*] bir çevre etiği üzerindeki önceleyici üstünlüğünden söz eder:

Akademik olarak konuşacak olursam, gelecek yıllarda çevre hareketini canlandırmanın bir yolu olarak çevre ontolojisinin ve gerçekçiliğinin çevre etiğine üstünlüğü benim önerimdir. Eğer gerçeklik ekolojik-kendi ile deneyimlenirse, davranışımız sıkı bir çevre etiğinin normlarını *doğal olarak* ve güzelce takip eder. Elbette zaman zaman etik kusur ve noksanlıklarımıza dair şeyler duymaya ihtiyaç duyarız, ama bizler aslında teşvikle, cesaretlendirmeye ve kendimizin ve gerçekliğin derinleştirilmiş bir algısıyla daha kolay değişiriz. İşte bu, derinleştirilmiş gerçekçiliktir [*deepened realism*]. Peki bu nasıl vuku bulabilir? [...] Bu topluluk [*community*] biliminden ziyade topluluk terapisinin meselesidir: en geniş toplulukla, en geniş camia ile ilişkilerimizi iyileştirmek, yani tüm canlı varlıklarla ilişkilerimizi iyileştirmektir burada söz konusu olan. (Naess 2010: 136-137)

---

<sup>13</sup> Büyük "K" ile yazılan "Kendi" kelimesini Naess'in "the Self" karşılığı olarak kullanıyoruz. Bu kavramın kapsamlı analizi için özellikle bkz. *The Ecology of Wisdom*, "Self-Realisation: An Ecological Approach to Being in the World", s.153-180.

Naess tüm insan merkezci ontolojik ve etik yaklaşımlara mesafe alarak, insanın kendi hakiki gerçekliğini fark edişinin ve deneyimleyişinin imkanını insan deneyimlerini de kapsayan bir büyük, ekolojik *Kendi* içinde bulur Naess ve şunu da ekler: “dünyanın zengin gerçekliği, bizim insana özgü katkılarımızla daha da zenginleşiyor; bizler, tüm diğer canlı varlıklarla beraber bir topluluk [*community*] içinde yaşama potansiyeline sahip olduğumu bildiğimiz ilk canlı varlıklarız.” (Naess 2010: 140) Naess’in burada ifade ettiği şey insana yeniden ama başka bir yoldan ayrıcalıklı ve diğer canlılardan *üstün* bir pozisyonu teslim etmek değildir. Bilakis, söz konusu ilişkisel ontolojinin doğal bir sonucu olarak insanı kendi özgün deneyimlerinden hareketle ele aldığımızda, insanın bu büyük, ekolojik *Kendi*’nin bütününe dair bir düşünümü gerçekleştirebilen bir varlık olduğunu söylemek ve tam da bu nedenle onu çoğulcu ve eşitlikçi bir zeminde diğerleriyle birlikte olmayı seçebilecek bir ahlak faili olarak tanımlamak Naess düşüncesinin vardığı asıl sonuçtur. Başka yaşam biçimleriyle özdeşleşme [*identification*] deneyimini klasik bir özne-nesne ikiliğini aşabilecek bir yöntemle ele almanın ve tekil *kendinin* asli ve bütünlüklü bir *Kendi*’ye doğru genişlemesinin mümkün olduğu bir yaşam stilinin temelinde de fenomenolojik yöntem vardır. Naess, ontolojik/etik zeminde insana bir eko-fenomenolojik varoluş yöntemi gösterir. Bu bağlamda insan varlığının ta kendisi her daim başkalarıyla özdeşleştiği ölçüde *kendini* ve kendini içinde bulduğu ilişkiler ağının bütününe kavrayarak var olabilir. Bu noktada da Naess’in ekolojik ben/ekolojik kendi [*ecological self*] anlayışını kurarken çıkış noktalarından biri olan özne-nesne ikiliğinin ötesine geçiş için Husserlci fenomenolojiyle özel bir bağ kurduğunu söyleyebiliriz. Doğrudan Heidegger terminolojisinden devralıp kullandığı “dünya içinde olma/dünyada varlık” kavramını ekolojik bir bütün içinde insanı ilişkisel bir varlık olarak ele almak açısından kullanıma sokması da bu bağın özgün sonuçlarından biridir. Bill Devall ve George Sessions gibi derin ekolojistler de Heidegger’i derin ekoloji hareketinin en büyük felsefi kaynaklarından biri olarak görürler ve Heidegger’in Batı felsefesindeki insan-merkezci eğilime yönelttiği eleştiriye derin ekoloji için bir çıkış noktası ve ilham kaynağı olarak ele alırlar

(Devall, Sessions 1985: 98). Bir başka yorumcu Michael Zimmerman ise derin ekolojiyi doğrudan doğruya Heideggerci bir “ontolojik fenomenalizm” ile bağdaştırır (Zimmerman 1997: 125-126). Naess, Zimmerman’ın bu yaklaşımına verdiği cevapta, kendi ontolojisinin bir tür “fenomenalizm” olduğu fikrine karşı çıkarken, kendi bakış açısında “gerçekliğin mahiyetinin yalnızca görünüşler ya da fenomenler olmadığını”, dolayısıyla düşüncesini bir “fenomenalizm” olarak değil bir “ontolojik gerçekçilik” olarak gördüğünü ifade eder (Naess 1997: 3-5).

Fenomenolojik geleneğe yine tam da Naess’in bağlandığı yerden, yani özne-nesne ikiliğinin aşılışına atfedilen önem üzerinden bağlanan Sartre’a da özel bir ilgisi olduğunu belirtir Norveçli filozof. Hem *Four modern philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* (Naess 1968) başlıklı, görece erken dönem eseri içinde Sartre düşüncesine ayırdığı yerin kapsamından hem de Christian Diehm’e verdiği röportajda (Diehm, Naess 2004)<sup>14</sup> açıkça belirttiği hayranlığından hareketle Sartre’ın varoluşsal fenomenolojisinin Naess üzerinde önemli bir etkisi olduğunu söylemek mümkün görünür. Ancak düşüncesini yeniden formüle ettiği son dönemlerinde Naess artık Sartre’ın varoluşçuluğunu politik olarak dünyada olup bitenlerden kopuk bir düşünce olarak gördüğünü söyler. Christian Diehm, Naess’le yaptığı 2001 tarihli söyleşiyi değerlendirirken (Diehm 2004: 22) Naess’in Sartre düşüncesiyle uyumsuzluğunun daha temel bir kaynağı olduğunu ifade eder ve Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’inde (Sartre 2021) hâlâ bir tür temel ikiliğin “kendinde varlık” ve “kendisi-için varlık” kavramlarıyla sürüyor olmasının Naess için daha temel bir problem olabileceğine değinir. Ayrıca Sartre’ın “başkası-için-varlık” analizlerinde ortaya koyduğu ilişki biçimlerinin ve bilinçler arası kökensel çatışma fikrinin de Naess’in bütüncü bakışına ters düşmesinin kaçınılmaz olduğunu söyler. Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir: Diehm’in bu çözümlemesi Sartre düşüncesini *Varlık ve Hiçlik*’teki bazı yorumu açık *problemlere*<sup>15</sup> indirgeyen bir

---

<sup>14</sup> Bu metin Diehm’in 15-16 Aralık 2001 tarihinde Naess ile yaptığı söyleşinin dökümüdür.

<sup>15</sup> Kendinde varlık ve kendisi için varlık arası ilişkinin, klasik özne-nesne ikiliğinin bir devamı olduğu ya da bu ikiliğin aşılmasını mümkün kılmadığı yorumu gibi.

okumayı hızlıca sahiplenir. Böyle bir okumaya karşı daha olumlu bir alternatif olarak, Naess'in dolaysız deneyimin somut betimlemelerine yaptığı yoğun vurguya odaklanmak ve Sartre-Naess arası basit bir kontrastın ötesinde bir bağı ortaya çıkarmak da mümkün olabilir. Bu bağı açıklanışı için Sartre'ın "düşünüm öncesi bilinç" [*conscience préreflexive*] kavramını<sup>16</sup> C. Brown'ın işaret ettiği "teori-öncesi deneyim" fikriyle birlikte ele almak son derece verimli bir düşünsel hattın ortaya çıkarılmasını sağlayabilir. Zira Sartre'ın "düşünüm öncesi bilinç"i de dünyada oluşumuzun dolaysız deneyiminin kavramsız zemini olarak tüm betimleyici, düşünümsel etkinliklerimizi önceler. *Varlık ve Hiçlik*'in fenomenolojik yönteme belki de en belirgin katkısı, bilincin temelinde Husserlci bir "saf bilinci" değil de, her tekil insan varoluşunda özgün bir yapı kazanan, dolayısıyla anonim olmayan, varoluşsal bir "düşünüm öncesi bilinci" görmesidir. Sartre'ın fenomenolojik yöntemi kullanımına bu kavram üzerinden yaklaştığımızda, *Varlık ve Hiçlik*'in içeriğine Naess'in *ekosofisi* için daha kullanışlı bir düşünce olarak bakabileceğimiz bir tematik hattı da ortaya çıkarabiliriz.

Sartre düşüncesinde politik eylemliliğin hem toplumu hem de toplumu kuran bireyleri dönüştürücü etkisinin politik teorinin merkezi meselesi haline geldiği, 1960'da yayınlanan *Diyalektik Aklın Eleştirisi* ise Naess'in Sartre'ı ele alırken pek de üzerinde durmadığı bir metin gibi görünür. Son tahlilde *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, Sartre'ın deyişiyle söyleyecek olursak, varoluşsal bir antropoloji temelinde bir politik teori ortaya koymayı hedefler (Sartre 1960) ve bu genel çerçeveden bakıldığında bu metnin Naess'in kendi düşüncesi için doğrudan bir kaynak olmaması pek de şaşırtıcı değildir. Sartre düşüncesinin dünyada eylemek ve *praksis* vurgusuyla ilerleyen, saf düşünümün [*réflexion pure*] ve ondan kaynaklanabilecek etik açılımların imkanlarını araştıran metni *Bir Ahlak İçin Defterler*'in (Sartre 1983)

---

<sup>16</sup> "Düşünüm öncesi bilinç" kavramı *Varlık ve Hiçlik*'in pek çok kısmında tekrar tekrar dönülen ve kullanılan bir kavramdır. Ancak Sartre bu kavramın temellerini ilk olarak "Varlığın Araştırılmasına Giriş" bölümünün Üçüncü alt başlığında şu bölümde atar: "'Düşünüm-Öncesi Cogito ve 'Percipere'nin Varlığı", *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, 2021, s.23-30. Yine bu kavramın Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinde kullanımını görebilmek için şu bölümlere de özellikle bakılabilir: "İkinci Kısım: Kendi-İçin-Varlık, Birinci Bölüm: Kendi-içinin Dolaysız Yapıları" ve "İkinci Bölüm: Zamansallık", s.125-234.

de Naess'in Sartre okumasını geride bıraktığı bir dönemde, 1983'te, Sartre'ın ölümünden sonra yayınlandığını göz önünde bulundurmak gerekir. Yine de Naess, Sartre'ın insan varoluşuna odaklanma arzusuna her zaman bir ilgiyle ve felsefi bir merakla yaklaştığını ifade eder.

*Varlık ve Hiçlik*'in Naess'i Sartre'dan uzaklaştıran temalarının, özellikle de çatışma ve sahiplenme fikirlerine saplanıp kalan beden analizlerinin aşılışı için, Norveçli filozofun yine fenomenolojik gelenek içinde kalarak, Merleau-Ponty'yle daha yakın bir bağ kurabileceğini düşünmek mümkündür. Zira, Christian Diehm'in de belirttiği gibi (Diehm 2004: 23-24), çevre felsefeleri için, fenomenolojik ve varoluşsal gelenek içinde, Heidegger'den sonra en çok referans yapılan düşünürlerden biri Maurice Merleau-Ponty'dir. Ancak Naess'in Merleau-Ponty'nin eserlerine duyduğu profesyonel ilgi, Fransız filozofun düşüncesini kendi *ekosofisi* içinde kullanmaya kadar varmaz. Bazı derin ekolojistlerin Merleau-Ponty'de bulduğu şey tam da Naess düşüncesinin çıkış noktasıyla, Kartezyen ikiliğin aşılışıyla ilgili hakiki bir atılım olsa da Naess Sartre'a yönelttiği eleştirinin bir benzerini Merleau-Ponty'ye de yöneltir ve onun beden felsefesinde de kendi aradığı türden bir aktivizme giden yolu görmediğini söyler (Diehm, Naess 2004: 3). Sartre ve Merleau-Ponty 20. Yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da sol politik aktivizminin çeşitli biçimlerini bazen yan yana durarak bazen karşı karşıya gelerek sahiplenilen figürleri olsalar da Naess her ikisinde de aradığı türden ekolojik-politik angajmanı bulamaz. Heidegger'in ise Nazizm'le bağına gönderme yaparak "kötü biçimde" politikleşmiş olduğunu söyler (Diehm, Naess 2004: 7).

Naess, kendine en yakın bulduğu fenomenoloğun Gabriel Marcel olduğunu dile getirir (Diehm 2004: 22-23). Christian Diehm, Naess'in Marcel'e duyduğu yakınlığı ele alırken, Marcel'in "birincil düşünüm" dediği şeyin varlığın birliğinin çözülüp dağılmasına neden olan nesnelleştirici eğilimlere karşı duruşuna ve Marcel'in ben-başkası ilişkisini ele alırken kullandığı "yaratıcı bağlılık" [*creative fidelity*] kavramlarına işaret eder. Yine de Naess'in Gabriel Marcel'in varoluşsal

düşüncesine daha yakın duruyor olmasının *ekosofisinde* doğrudan ve kullanışlı bir karşılığını bulmak mümkün değildir. En azından *Ecology, Community and Lifestyle* ve *Ecology of Wisdom* gibi bu çalışmanın odak metinlerinde Marcel düşüncesinin doğrudan referanslarla kullanımına rastlanmaz.

### Sonuç

Son tahlilde Naess'in *ekosofi* teorisinde kullandığı felsefi yöntem ve referans çeşitliliğini göz önünde bulundurduğumuzda, Naess'i tamamen bir "fenomenolog" olarak görmek mümkün değilse de, özellikle özne-nesne ikiliğinin ötesine geçen bir felsefi teorinin peşinde olması, insan-dünya ilişkisini ele alırken bunları bir ilişkisel bütünün kurucu parçaları olarak değerlendirmesi ve dünyayla dolaysız deneyimlerimizin somut betimlemelerinden hareket etme arzusu Naess'in gerçekçiliğine *fenomenolojik bir boyut* kazandırır diyebiliriz. Ancak yaşamının son dönemlerinde kendi düşüncesini yeniden formüle ettiği çalışmalarına baktığımızda Naess'in zorlu felsefi metinler üreten yaklaşımlara mesafe aldığını, ekolojik aktivizmin kolay anlaşılır ve kolay aktarılabilir temelleri olması gerektiğine dair inancını daha da belirginleştirdiğini görebiliriz (Diehm, Naess 2004: 4). Felsefi söylemin ağırlığından uzaklaştığı ölçüde sessiz, şiddetsiz ve ilişkisel bir bütünün derin kavranışına bağlı bir deneyimsel aktivizmi daha da ön plana çıkaran Naess, Spinoza, Gandhi ve Budizm hattında kendine özgü bir deneyimsel/düşünsel alan kurar ve düşüncesinin asıl tamamlanışını fenomenolojik gelenekten ziyade bu düşüncelerle bağlantı içinde nihai biçimine ulaştırır (Naess 2010: 283-378)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Naess düşüncesi ve pratiğinde Spinoza ve Gandhi etkisine dair özellikle *The Ecology of Wisdom*, içinde yer alan "Nonviolence and Gandhi, Spinoza and Wholeness" başlıklı bölüme bakılabilir.

## On Ecosophy and Its Relation to The Phenomenological Tradition

### Summary

**Gaye Çankaya Eksen**

Assist. Prof. Dr.  
Galatasaray University, Institut for Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR.  
ORCID: 000-0003-3370-180X  
gayecankaya@gmail.com

### Introduction

The Norwegian philosopher, academic, mountaineer and activist Arne Naess defines nature as a relational whole by keeping distance from all kinds of anthropocentric definitions and, adopting an understanding of pluralism based on the principle of biospheric equality, he describes human beings as integral parts of this relational whole. Naess refers to his relational approach, which he calls "deep ecology", as a kind of ecological philosophy, an *ecosophy*<sup>18</sup>. When he first used the term "deep ecology movement" in a speech he gave in Bucharest in 1972<sup>19</sup>, Naess also explained for the first time the fundamental distinction between deep and shallow ecology, a distinction he later underlined in one of his best-known texts, "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary" (Naess 1973: 95-100). In these early works, he states that deep ecological theory and movement attributes an intrinsic value to every organism and it presents itself as a platform whose specific uses will be explored in different local experiences within a cultural and ecological diversity. Naess, who grounds his ecological theory and practice on his personal and local experiences, names this vital thought-practice combination as *Ecosophy T*<sup>20</sup>. The importance that deep

---

<sup>18</sup> This is the core concept of Naess's 1989 book *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. In the rest of the article, this book will be referred to as *Ecology, Community and Lifestyle*.

<sup>19</sup> Third World Future Research Conference, 1972.

<sup>20</sup> The letter "T" in *Ecosophy T*, which is an expression of Naess's own philosophical and practical style, refers to Tvergastein in Norway, the harsh climatic region of the hill where Naess lived for many years. Tvergastein was a site of life and natural experience that nurtured the philosopher's intellectual production. As an expression of locality, the use of "*Ecosophy T*" also refers to the following idea: There may be other ecosophies that draw on other local experiences of life, of nature, but they all operate with the same basic principles; all natural habitats may have their own ecosophical agendas and implications. Regarding this issue, we can refer to the following chapter in Naess's *The Ecology of Wisdom*, a book of selected writings: An Example of a Place: Tvergastein. *The Ecology of Wisdom, Writings by Arne Naess* (ed. Alan Drengson and Bill Devall). Berkeley: Counterpoint, 2010. Throughout this article, this book will be referred to as *The Ecology of Wisdom*.



ecology attributes to the spontaneous experience of the world, which varies in each different local experience, and the attempt to reveal the concrete content of the world through the description of these experiences constitute the most important aspects of Naess's philosophical research.

According to Naess, the study of ecology points to an approach, a methodology that can be put forward through the simple maxim "all things hang together". This simple maxim has application to and overlaps with the problems of philosophy: "the placement of humanity in nature, and the search for new kinds of explanation of this through the use of systems and relational perspectives" (Naess 1989: 36). In this context, Naess calls the academic field where ecological research merges with philosophical description as *ecophilosophy*. For Naess, the word "philosophy" can mean two things: (1) a field of study, an approach to knowledge, (2) a worldview that guides one's own code of values and one's decisions (to the extent that one thinks and feels in one's heart that these decisions are the right ones) (Naess 1989: 36). The field of study that emerges when we consider these definitions of philosophy in connection with issues that deal with specific, local human-nature relations is called *ecosophy*. Etymologically, the word "ecosophy" combines the Greek words *oikos* (household, house) and *sophia* (wisdom). As in "ecology", "eco-" refers to a broader meaning than the immediate family, home or community, it refers to the Earth. From this point of view, ecosophy is understood as a philosophical worldview that is influenced by, concerned with, and characterized by the conditions of life in the ecosphere, and as a multispecies life practice, a way of life determined by an egalitarian idea of care. Redefining the place of humanity in the ecosphere from a relational point of view by referring to diverse local experiences is the primary concern of ecosophy (Naess 1989: 37-38).

### **Beyond Subject-Object Dualism: Relational Ontology and The Phenomenological Method**

Naess makes it clear that he thinks phenomenology can be the fulcrum for the relational ontology that ecological theories and ecosophy need. Particularly in *Ecology, Community and Lifestyle* and in *Ecology of Wisdom*, he argues that the claim of objectivity and certainty of scientific descriptions of nature that confine nature to the realm of mathematically defined primary qualities cannot go beyond the instrumental approach that sees nature only as a resource for human life (Naess 1989: 47-53, Naess 2010: 113, 129). Naess wants to put phenomenology into use for the establishment of new ontologies beyond the theoretical grounds that claim such mathematical objectivity. In this regard, for Naess (Naess 1989: 93, 109-110), who sets the "ontological liberation of tertiary qualities" as his goal (Naess 1989: 93, 109-110), phenomenology does not put forward abstract concepts of experience. Instead, it is directly concerned with the description of what is grasped, what is experienced, and these tertiary qualities are the direct components of the description. As it is put in the phenomenological tradition, primary qualities are abstractions of reality, whereas secondary and tertiary qualities give us the concrete reality of lived experience. By focusing on the concrete description of lived spontaneous experience, phenomenology makes it possible to reveal the ontological basis that Naess is really looking for. For Naess, the description of nature must focus on the direct, spontaneous experience of the person who is in a relationship

with nature. Only from this experience, it is possible to derive a concrete description of both nature and the subject who is in relation with it. At this point, it is possible to say that Naess's deep ecology movement inherited a particular "phenomenological perspective" (Naess 1989: 32). Phenomenology is the method of explaining that our spontaneous, subjective and, at first glance contradictory rich experiences of the world are more than mere personal perspectives and they rather participate in and constitute the concrete nature of the world (Naess 1989: 35). At the heart of the deep ecology movement's engagement with phenomenological method is the claim to reveal the totality of "lived experience" in all its depth and on all sides, to describe the world of experiences beyond reducing it to the spatial qualities of matter (Brown 2003: Chapter 1). Moreover, the most useful aspect of phenomenology for Naess is to move away from the idea of incomprehensibility of the "thing-in-itself" and to focus on its manifestations in our experience.

Naess points out that spontaneous experiences always precede reflection and reflexive, linguistic expression, and that therefore they can only be describable bodily (Diehm, Naess 2004: 12). But precisely this experience has to be captured as the essential ground of all our linguistic, philosophical, reflexive descriptions. In this context, Luca Valera (Valera 2018: 145) draws attention to C. Brown's conception of "pre-theoretical experience" (Brown 2003: 13), which can help to understand Naess's approach.

We can state that the relational ontology, as it is formulated by Arne Naess, basically inherits as a philosophical method the conception of intentionality of phenomenology that aims to go beyond the subject-object dualism in order to overcome the human-nature dualism. It is precisely in this context that Naess makes use of the Heideggerian notion of "being-in-the-world" for describing how the existence of each singular *self* is shaped by a total *Self* (Naess 2010: 153-180) that encompasses all relational experiences. In the chapter titled "Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World" in *The Ecology of Wisdom*, he argues that individual human beings' experiences of self-realization can be authentically described only in relation to an *ecological self* in which they define, realize, and actualize themselves.

### **Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty and Marcel in the Eyes of Arne Naess**

The Norwegian philosopher expresses a keen interest in Sartre, who is connected to the phenomenological tradition precisely where Naess is connected, namely through the importance attributed to the phenomenological method that aims to go beyond subject-object dualism. Taking into account the part devoted to Sartrean thought in *Four modern philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* (Naess 1968) and his comments during the interview with Christian Diehm (Diehm, Naess 2004), it seems possible to say that Sartre's existential phenomenology had a significant influence on Naess. However, in his late texts where he reformulates and clarifies some aspects of his thought, he says that he sees Sartre's existentialism as politically detached from what is happening in the world.

Christian Diehm, while evaluating his 2001 interview with Naess (Diehm 2004: 22), states that Naess's disagreement with Sartre's thought has a more fundamental source. Diehm claims that the fact that Sartre's *Being and Nothingness* still contains a kind of

fundamental dualism, implied by the concepts of "being-in-itself" and "being-for-itself", may be a more fundamental problem for Naess. He also says that it is inevitable that the forms of relation and the idea of a fundamental conflict between consciousnesses that Sartre puts forward in his analysis of "being-for-another" run counter to Naess's holistic view. Here we should draw attention to the following point: Diehm's analysis is quick to embrace a reading that reduces Sartre's thought to some points in *Being and Nothingness* that are open to interpretation<sup>21</sup>. A more positive alternative reading of Naess in parallel with Sartre can focus on Naess's intense emphasis on concrete descriptions of immediate experiences and thereby reveal a link between Sartre and Naess that goes beyond a simple disagreement. This alternative reading can concentrate on Sartre's notion of "pre-reflexive consciousness" in conjunction with C. Brown's idea of "pre-theoretical experience" and it can provide an extremely fruitful intellectual connection between Sartre's existential philosophy and Naess's ecosophy. Sartre's "pre-reflexive consciousness" precedes all our descriptive, reflexive activities as the conceptless ground of the direct experience of our being-in-the-world. Probably the most significant contribution of *Being and Nothingness* to the phenomenological method is that it does not see a Husserlian "pure consciousness" at the basis of his analysis of human reality, but an existential "pre-reflexive consciousness" that manifests itself as a unique existential constitution in each individual human existence and is therefore not anonymous. We argue that when we approach Sartre's use of the phenomenological method through this concept, we can also uncover a thematic line through which the content of *Being and Nothingness* proves more useful for Naess's ecosophy than it may seem at first glance.

As for the political theory of Sartre: in *Critique of Dialectical Reason* (1960), the French philosopher states that research into the intelligibility of human reality must include the presentation of a method by which it can be possible to grasp the intelligibility of all human experiences. From this general perspective on Sartre's anthropological and political theory, it is hardly surprising that this text is not a direct source for Naess's own thought as the *Critique's* main focus is on human interactions in the world. It should also be noted that *Notebooks for an Ethics* (1983), a text in which Sartre explores the possibilities of "pure reflection" and the ethical consequences that might arise from it, was published in 1983, at a time when Naess had left his preoccupation with Sartre behind. Nevertheless, Naess states that he always approached Sartre's desire to focus on human existence with great interest and philosophical curiosity.

As Christian Diehm (Diehm 2004: 23-24) points out, Maurice Merleau-Ponty is one of the most central thinkers for environmental philosophies in the phenomenological and existential tradition after Heidegger. However, Naess's professional interest in Merleau-Ponty's work does not extend to using the French philosopher's thoughts within his own ecosophy. Naess directs a similar criticism against Merleau-Ponty as he does against Sartre, saying that he does not see in his philosophy of the body a path to the kind of activism he seeks (Diehm, Naess 2004: 3). Although Sartre and Merleau-Ponty were figures who embraced various forms of left-wing political activism in France in the

---

<sup>21</sup> Such as the interpretation that the relation between being-in-itself and being-for-itself is a continuation of the classical subject-object dualism.

second half of the 20th century, Naess could not find the kind of ecological-political engagement he was looking for in either of them. Heidegger, on the other hand, was active politically, but in a bad way (Diehm, Naess 2004: 7).

Naess states that the phenomenologist he finds closest to him is Gabriel Marcel (Diehm 2004: 22-23). Christian Diehm focuses on Marcel's concept of "primary thought" when discussing Naess's closeness to Marcel. Marcel's stance against the objectifying tendencies that cause the disintegration of the unity of being and his understanding of "creative fidelity" are important for Naess. Nevertheless, it is not possible to see a direct correspondence of Naess's closer alignment with Gabriel Marcel's existential thought in the focus texts of this study, such as *Ecology, Community and Lifestyle* and *Ecology of Wisdom*.

### **Conclusion**

In the final analysis, when we consider the philosophical method and variety of references Naess uses in his theory of ecosophy, it does not seem possible to describe Naess as a "phenomenologist" in any exclusive sense of the term. However, there is no doubt that his pursuit of a philosophical theory that goes beyond any subject-object dualism, his consideration of the humanity and the world as constitutive parts of a relational whole, and his desire to act from concrete descriptions of our direct experiences with the world give Naess's realism a phenomenological dimension.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Brown, C. S. (2003). The real and the Good Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality. *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself* (ed. C. S. Brown, T. Toadvine). New York: State University of New York Press, Ch.1.
- Çankaya Eksen, G. (2021). Arne Naess'in İlişkisel Ontoloji Anlayışı ve Derin Ekoloji Hareketi. *Natüralizm ya da Yitirirken Doğayı Hatırlamak* (ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, ss.359-380). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Devall, B., Sessions, G. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith.
- Diehm, C. (2004). Deep Ecology and Phenomenology. *Environmental Philosophy*. (1)2, 20-27.
- Diehm, C., Naess, A. (2004). "Here I Stand": An Interview with Arne Naess. *Environmental Philosophy*, 1(2), 6-19.
- Marietta, D.E. (2003). Back to Earth with Reflection and Ecology. *Eco-Phenomenology. Back to the Earth Itself* (ed. C.S. Brown, T.Toadvine,). New York: State University of New York Press, Ch.4.
- Naess, A. (1990). Deep Ecology and Conservation Biology. *Earth First!* (29).
- Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy* (trad.-ed. David Rothenberg). Cambridge: Cambridge University Press.
- Naess, A. (2010). *The Ecology of Wisdom, Writings by Arne Naess* (ed. Alan Drengson and Bill Devall). Berkeley: Counterpoint.
- Naess, A. (1968). *Four Modern Philosophers*. Chicago: University of Chicago Press.
- Naess, A. (1997). Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology. *Trumpeter. Journal of Ecosophy*, 14: 4.
- Naess, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary. *Inquiry*, 16(1), 95-100.
- Naess, A. (1977). Spinoza and Ecology. *Philosophia* 7(1), 45-54.
- Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique*, Tome I, *Théorie des ensembles pratiques*. Paris: NRF, Gallimard.
- Sartre, J.-P. (2021). *Varlık ve Hiçlik* (çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Valera, L. (2018). From Spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Naess's Phenomenology. *Problemos*, (93), 142-153.

Zimmerman, M. (1997). *Contesting Earth's Future. Radical Ecology and Postmodernity*. California: University of California Press.



Makale Geliş | Received: 03.09.2023  
Makale Kabul | Accepted: 26.09.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1354542

## Mehtap DOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR.  
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR.  
ORCID: 0000-0002-7209-1082  
mdogan@ybu.edu.tr

## Bilinç Problemine Sentezci Bir Yaklaşım: Nörofenomenoloji

**Öz:** Zihin felsefesinin çetin problemlerinden olan bilince yönelik olarak bilincin öznel karakterinin bilimsel olarak açıklanamaz olduğunu kabul eden düalist ve idealist yaklaşımlar ile bilincin fiziksel olana indirgenebilir olduğunu savunan fizikalizm arasında orta yolu işaret eden nadir bir bakış açısı nörofenomenolojidir. Nörofenomenoloji, deneyime yönelik öznel bildirimleri, nörobilimsel yöntemleri kullanarak analiz etmeyi hedeflerken; öznel-nesnel karşıtlığını bedenlenmiş eylem görüşüyle aşmaya çalışan enaktif (varlık-olusturucu) yaklaşımı temele almaktadır. Felsefi fenomenolojide köklerini bulabileceğimiz bedenlenmiş biliş yaklaşımından hareketle, deneyim ve dış dünya arasındaki süreklilik ilişkisini betimleyen nörofenomenolojik yaklaşım, çeşitli meditasyon teknikleri ile deneyimlerini dışsal etkilerden arındırabilen deneklerden elde edilen nöral görüntüleme verilerini kullanarak öznel deneyimin doğasını oluşturmayı yöntem olarak benimsemektedir. Nörofenomenolojinin amacı fenomenolojik deneyim üzerine sistematik ve kurallara dayalı araştırmalar yoluyla daha zengin birinci şahıs verileri elde etmek ve bu birinci şahıs verilerini nöral süreçler hakkında yeni üçüncü şahıs verilerini ortaya çıkarmak için kullanmaktır. Bu çalışmada, ilk olarak nörofenomenolojinin felsefi temelleri üzerine bir inceleme yapılmakta, ardından nörofenomenolojik yaklaşımın hedefleri ve sunduğu yöntem önerisi değerlendirilmekte ve son olarak, bu yaklaşımın bilinç problemine yönelik geçerli bir çözüm önerisi olarak ele alınıp alınamayacağı tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Nörofenomenoloji, Fenomenoloji, Bilinç, Enaktif Yaklaşım, Meditasyon.

## A Synthesizing Approach to the Problem of Consciousness: Neurophenomenology

**Abstract:** Neurophenomenology is an unusual perspective regarding consciousness, which is one of the challenging problems of the philosophy of mind. It points to a midway point between dualist and idealist approaches, accepting the subjective character of consciousness as scientifically inexplicable, and physicalism, arguing that consciousness is reducible to the physical. Neurophenomenology aims to analyze subjective reports of experience using neuroscientific methods and is based on an enactive approach that tries to overcome the subjective-objective dichotomy by means of the notion of embodied action. Based on the embodied cognition approach, which has its roots in philosophical phenomenology, the neurophenomenological approach describes the state of continuity between experience and the external world, and uses neural imaging data obtained from subjects who are able to purify their experiences from external influences through various meditation techniques to investigate the nature of subjective experience. The aim of neurophenomenology is to obtain enriched first-person data through systematic and rule-based investigations of phenomenological experience and to use this first-person data to reveal new third-person data about neural processes. In this paper, firstly, the philosophical foundations of neurophenomenology are reviewed, then the goals of the neurophenomenological approach and its proposed methodology are evaluated, and finally, it is discussed whether this approach can be considered as a legitimate solution to the problem of consciousness.

**Keywords:** Neurophenomenology, Phenomenology, Consciousness, Enactive Approach, Meditation.

### Giriş

Beynin ve nöral süreçlerin yapısal ve işlevsel haritasını ortaya çıkarma hususunda nörobilimin kaydettiği gelişmeleri hayretle, şaşkınlıkla, merakla takip ediyoruz. Ancak zihnin haritasını, ya da daha net bir ifadeyle, öznel bilinçli deneyimin doğasına dair bir formülasyonu ve benlik hissinin kökenini açıklama konusunda bilimsel sayılabilecek bir hipotezin dahi uzağında görünüyoruz. Hâlbuki nörobilimciler, bilişsel bilimciler, zihin felsefecileri ve psikologların nadiren buluştuğu ortak noktalardan bir tanesi tam bir zihin teorisinin hem “beynin bir nesnenin görüntüleri olarak deneyimlediğimiz zihinsel kalıpları nasıl oluşturduğunu” hem de “her birimizin nasıl bir ‘ben’ duygusuna sahip olduğumuzu” aynı anda açıklaması gerektiğidir.

Her birimizin sahip olduğu öznel deneyimler ve bunlarla birlikte ortaya çıkan içsel yaşamın açığa kavuşturulması hususunda nörobilimsel yaklaşım ya sessiz kalmakta ya da meseleyi dolaylı yollardan ve indirgeyerek ele almayı seçmektedir. Buna karşılık zihne fenomenolojik yaklaşım, öznel deneyimi merkezi



bir problem olarak görmekte ve zihinsel yaşamın değışkenliği ile sürekliliğini göz ardı etmeyen bir felsefi tutumu sergilemektedir. Zihnin doğasından ziyade zihindünya ilişkisini tartışma konusu yapan fenomenoloji, yaslandığı kabuller ve deneyime dair çizdiği çerçeve ile etkileyici bir pozisyon kazansa da zihnin nöral ve bilişsel korelasyonları, sosyal, kültürel ya da psikolojik bağları gibi deneyimi tamamlayıcı diğer unsurları göz ardı ettiği için çağdaş zihin biliminden beklenen açıklamaları sağlamaktan uzak kalmaktadır.

Nörobilimsel ve fenomenolojik yaklaşımın arasında kalan boşluğu kapatmak için ya indirgemeci bir tavır takınarak nöral ya da fenomenal süreçlerden birisi görmezden gelinecek ya da öznel deneyim ile nöral süreçler arasında bir köprü kurulacaktır. Hem fizikalist hem de idealist yaklaşımlar indirgemeciliğin pek çok versiyonunu denemiş ancak uzlaşuya ulaştıracak bir kuram oluşturmayı başaramamıştır. O hâlde, tam bir zihin açıklaması için gerekli olan indirgemeci olmayan ancak hem fiziksel hem de fenomenal süreçleri ihmal etmeyen bir yaklaşımdır. Böyle bir yaklaşımın önemli bir örneği de nörofenomenolojidir. Nörofenomenolojinin gayesi felsefi fenomenoloji ile nörobilimsel bakış açısını birleştirmektir. Nörofenomenolojinin yöntemsel rotası, (i) fenomenolojik deneyim üzerine sistematik ve kurallara dayalı araştırmalar yoluyla daha zengin birinci şahıs verileri elde etmek ve (ii) bu orijinal birinci şahıs verilerini fizyolojik süreçler hakkında yeni üçüncü şahıs verilerini ortaya çıkarmak için kullanmaktır (Thompson, Lutz & Cosmelli 2005: 45). Başka bir deyişle, nörofenomenolojinin temel amacı, bilince yönelik nörobilimsel araştırmalardan elde edilen ampirik verilere, rafine edilmiş ve titizlikle tespit edilmiş fenomenolojik verileri dâhil ederek yeni veriler üretmektir.

Nörofenomenoloji, bu fenomenolojik verilerin elde edilmesi için birinci şahıs ve üçüncü şahıs yöntemlerinin bir arada kullanılmasını önermektedir. Birinci şahıs yöntemleri ile kastedilen, bireylerin (ya da araştırmaya dâhil olacak deneklerin) kendi deneyimlerine duyarlılıklarını artırmak için kullanabilecekleri

zihinsel disiplin ve odaklanma eğitimi uygulamalarıdır. Bu çalışmada nörofenomenolojinin temelleri, yöntemi ve hedefleri eleştirel bir bakış açısıyla ele alınarak bu yaklaşımın deneyim ve gerçeklik arasında nesnel bir köprü oluşturma amacına ne ölçüde ulaştığı güçlü ve zayıf yönleriyle tartışmaya açılacaktır.

### 1. Nörofenomenolojinin Kökeni Olarak Fenomenoloji

“Fenomenoloji nedir?” sorusuna cevap aranan hemen hemen her kitap ya da sözlükte “Fenomenoloji, fenomenlerin bilimidir.” şeklindeki genel tanımla karşılaşırız. Ancak iki kelimeyle tanımlanabilecek kadar basit görünen fenomenoloji kavramı hakkındaki külliyatla karşılaştığımızda, bu kavramın içinden çıkılması zor bir alana işaret ettiğinin farkına varmamız uzun sürmez. Fenomen, görünen şey ya da hatta görünüşün kendisidir (Lewis & Staehler 2019: 16). Fenomenolojinin ilgi odağı şeylerin doğası değildir; fenomenoloji daha ziyade şeylerin nasıl görüldüğüyle ilgilenir. Bir çiçek, bir bardak, bir insan, bir şarkı, bir ıhlamur kokusu, bir profiterol, bir dostluk kendisini bize çok farklı biçimlerde gösterir. Hatta bunlardan her birisi bize birden fazla biçimde de görünebilir. Kaldırım taşlarının arasından kendisini göstermiş bir çiçek, geçmiş olsun ziyaretinde verilen bir çiçek, ucu bucağı görünmeyen bir kırdaki çiçek, hayal edilen bir çiçek, solmak üzereyken sulayarak can vermeye çalıştığımız bir çiçek, bize hep farklı biçimlerde kendisini gösterir. Fenomenolojinin uğraş alanı ise bu farklı kendini gösterme biçimlerinin analizidir.

Fenomenolojinin şeylerin nasıl görüldüğünü araştırma amacı, felsefe tarihinin hemen her durağında karşımıza çıkan “görünüşün arkasındaki gerçeklik” yaklaşımıyla ilk bakışta büyük bir çelişki içerisinde görünmektedir. Fenomenoloji nesnelere görünürdeki doğasını ya da görünüşe göre ne olduklarını araştırma konusu yapar. Oysaki Immanuel Kant’ta (ö. 1804) nihai haline ulaşan temel varsayım, şeylerin bize görünüşleri (fenomen) ile kendinde şeyin (numen) birbirinden kökten farklı olduğu ve gerçekliğin keşfi için fenomenin ötesine geçilmesi gerektiği inancına dayalıdır. Bu noktada, fenomenolojinin “fenomen”

tanımının, felsefe tarihinde görünüş olarak ele alınan fenomen ile özdeş olmadığına dikkat edilmelidir. Fenomenoloji, fenomen kavramını “kendini gösteren, kendini açığa vuran şey” olarak ele almaktadır ve dolayısıyla yalnızca görünür olan hakkında konuşan bir teori değildir (Zahavi 2020: 24). Görünüşler, sadece görünüş değildir; bir nesnenin nasıl görüldüğü gerçekte ne olduğunun koparılamaz bir parçasıdır. Fenomenolojik yaklaşımda, nesnenin gerçekliği fenomenin ardında gizlenmez; kendini fenomende açığa vurur (Zahavi 2018: 93).

Fenomenolojinin temel aksiyomlarından bir tanesi, kendisini bize sunan dünya ile kendinde dünyanın birbirinden ayrı şeyler olmadığıdır. Fenomenoloji, bize sunulan dünyanın gerçek ve nesnel dünya olduğunu kabul ederken; gerçekliğin görünüşü aşan bir dünyada var olduğu fikrini reddetmektedir. Fenomenolojiye göre, nesnelliğin konumlandırılacağı yer aşkın bir dünya değil, tam da bu görünen dünyadır (Zahavi 2020: 25).

Fenomenolojinin yaslandığı bu ontolojik kabuller, fenomenologların zihne dair görüşleriyle de doğrudan uyum içerisindedir. Fenomenoloji, şeylerin görünenin ardındaki doğası fikrini kabul etmediği için zihnin doğasını açıklamak gibi bir hedefe de sahip değildir. Fenomenolojinin ilgi alanı bu bağlamda zihnin doğasını açıklamak değil; zihin ve dünya ilişkisini betimlemektir. Fenomenoloji için zihinsel olanı tanımlayan kilit kavram yönelimsellik (*intentionality*) kavramıdır. Yönelimselliğin ifade ettiği şey; bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğudur; bilinç, nesnesine dinamik bir şekilde yönelerek, nesneyi daha yakından tanımak istemektedir (Lewis & Staehler 2019: 41). Buna göre zihinsel olan her şey bir şey hakkındadır; tek başına, korkmak, arzulamak, nefret etmek, hatırlamak, hayal etmek vb. zihinsel durumlardan bahsedilemez. Bir şeyden korkulur, bir şey arzulanır, bir şeyden nefret edilir, bir şey hatırlanır ya da bir şey hayal edilir. Dolayısıyla, zihinsel durumlar yönelimseldir. Aynı nesneye farklı şekillerde yönelebiliriz ya da aynı yönelimselliği farklı nesnelere gösterebiliriz. Depremden korkulur, karanlıkta kalmaktan korkulur ya da yüksekte korkulur ya da

depremden korkabiliriz, depremi hayal edebiliriz, depremi hatırlayabiliriz. Bu hususta fenomenolojinin görevi, bu farklılıkları ayrıntılı olarak incelemek ve ilişki biçimlerini haritalandırmaktır (Zahavi 2020: 27). Fenomenolojinin bilinçli yönelimsellik vurgusu, zihin ve dünya arasındaki ilişkiyi betimleme arzusundan ileri gelmektedir; fenomenoloji, nedensellik ilişkisi yerine koyduğu yönelimsellik kavramı ile mekanik bir düzen anlayışından ziyade anlama yer açan bir bakış açısını benimsemektedir. Buna göre bilinç, hareketsiz bir dayanak noktası değil, bizi anlama götüren hareket kaynağıdır (Waldenfels 2008: 38).

Fenomenoloji, temsili zihin kuramı ya da temsilcilik yaklaşımının da karşısında yer alır. Temsili zihin kuramı, “zihinsel temsiller” olarak işlev gören, zihni bir hesaplama makinesinin kodlarına benzeyen biyolojik kodlardan oluşan semboller sistemi olarak varsaymaktadır: “Zihinsel işlemler sembollerin üzerinde yürütülen hesaplamalar olarak addedilir.” (Heil 2020: 177). Buna göre, zihinsel işleyiş verili olan dış dünyadan hareketle cümleleri ve kelimeleri sembollere dayalı olarak yeniden üretir ve manipüle eder. Fenomenolojik bakış açısı, nesnelerin deneyimlenmesi için içsel olarak yeniden üretilmesi ya da içsel olarak temsil edilmesi gerektiği fikrini reddeder; fenomenologlara göre deneyim, nesneyi bize dolaysız bir şekilde sunmaktadır (Zahavi 2020: 33). Fenomenoloji, zihni dünyadaki diğer nesnelere birisi olarak ele almaz: “Zihin, başlangıçta dünyayla ilişkili olmak için başka bir yerden nedensel bir etki beklemek zorunda olan kendi içine kapalı bir daire değildir.” (Zahavi 2020: 34). Fenomenolojinin temel varsayımlarından bir tanesi dünyayı bizim tamamen dışımızda gören ve bilinci de dünyanın içsel temsilleriyle ilgilenen içsel bir yeti olarak konumlandırmanın reddedilmesi gereken bir bakış açısı olduğudur. Fenomenolojinin kurucusu olarak gösterilen Edmund Husserl (1859-1938) reddetmiş olduğu bu doğalcı yaklaşımı şöyle açıklar:

Her doğa bilimi hareket noktalarında naivdir. Araştıracağı doğa, sade bir şekilde karşısındadır. Nesnelerin varlığı kuşku götürmez. Sonsuz mekân içinde duran, devinen, değişen nesnelere vardır ve de sonsuz zamanda, zamana bağlıdırlar. Biz onları algılarız, deneyimden gelen yargılar halinde

betimleriz. Apaçık olan bu verileri, objektif geçerliği olan kesin bilimsel bir şekilde bilmek, doğa biliminin amacıdır (Husserl 1995: 41).

Fenomenolojinin nesnelci ya da doğalcı olmayan yaklaşımının temel varsayımı, bilginin biyolojik bedenimizden kaynak bulan bilişsel kapasitemizden kültürel ve sosyal dünya içerisinde yaşanan/deneyimlenen bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkarak dünyamız hakkındaki anlamlı ve tutarlı kavrayışımızın doğasını belirleyen kalıpları oluşturduğudur (Johnson 1987: 14). Buna göre biliş, bedensel ve toplumsal bağlamından kopuk değildir; bilen özne ile bilgi karşılıklı olarak birbirlerini belirleyen bağımlı bir ilişki içerisindedir.

Dünya ve bilinç karşıtlığı ya da dünya ve bilinç arasında var olduğu kabul edilen dışsal-içsel ilişkisi fenomenolojinin bütünüyle karşı çıktığı bir düalitenin ürünüdür. Oysaki zihnin ya da bilinçli deneyimin sınırlarının beden içinde mi yoksa dışında mı kaldığı tartışması zihin felsefesinde önemli yer kaplayan şu sorudan ilham almaktadır: “Zihin nerede durur ve dünyanın kalanı nerede başlar?” (Clark & Chalmers 1998: 7). Bu soruya verilen iki alışılmış cevaptan birincisi, beden sınırlarını zihnin sınırları olarak kabul ederken; ikincisine göre, zihin bedenle sınırlı değildir. Fenomenolojiye göre, yönelimsellik, bilincin dünyayla ilişkisini kuran ve bu içsel-dışsal ayrımını ortadan kaldıran bilince ait en temel özelliktir. Husserl bu hususta, bilincin dünyaya yönelmişliğine dair bir çalışmanın yalnızca öznel yapısına değil, aynı zamanda nesnel yapısına dair de bir içgörü kazandırdığını düşünürken zihnin ve dünyanın eş zamanlı olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Zahavi 2020: 38). Bu, zihnin dünyayla özdeşliği anlamına gelmemekte, zihnin dünyayla ayrılmaz ilişkisine gönderme yapmaktadır. Ne dünya ne de zihin birbirlerinden ayrı olarak anlaşılabilirler.

Varoluşçu fenomenoloji geleneğinin önemli isimlerinden Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) de özne-dünya karşıtlığını şu ifadelerle reddetmektedir:

Dünya, öznenin ayrılamaz ama bu özne, bir dünya tasarısından başka bir şey değildir; özne, dünyadan ayrılamaz ama bu dünya, öznenin kendisini bir

tasarı olarak yansıttığı bir dünyadır. Özne, dünyada var olmaktır ve dünya, öznel kalır (Merleau-Ponty 2016: 577).

Buradan yola çıkarak, fenomenolojinin konusunun salt özne olmadığını görmek kolaydır; fenomenoloji, bilinci dünya ile beraber ele almaktadır. Merleau-Ponty felsefesinin en temel özelliklerinden birisi, Özkan'ın ifadeleriyle, “bedensel bir bütünlüğe sahip Ben ile başkaları arasındaki bir aradalığı, karşılıklılığı göz önünde bulundurmasıdır” (2012: 101). Bu yaklaşım zihin ve bedenden ayrı ya da onların ötesinde bir “Ben” kavramına ve buna bağlı olarak kabul edilen aşkın özne tasavvuruna tümüyle bir karşı çıkıştır. Özne, dünya ile beraber vardır. Bu öznenin dünyayla ilişkisinde belirleyici olan etmenler, öncesinde düşünüldüğü gibi aşkın bir bilincin ürünü değildir (Özkan 2012: 102).

Husserl'in doğalcı yaklaşıma getirdiği eleştirilerin ulaştığı nihai nokta doğalcılığın, her şeyi fiziksel düzleme indirgeyerek açıklama çabasının bilinci tümüyle göz ardı ederek olgulara odaklanmasıdır. Husserl'e göre fenomenolojinin görevi, doğalcı yaklaşımdan farklı olarak, olguları değil özleri araştırmaktır ve Husserl'in “yöntemsel olarak benimsediği paranteze alma (*epoché*) ve fenomenolojik ve eidetic indirgeme, bu özlerin ortaya konmasını sağlayacaktır” (Özkan 2012: 111). Merleau-Ponty ise fenomenolojinin çalışma sahasının özleri araştırmak olduğu konusunda Husserlci tanımla uyum içerisinde olsa da “Dünyanın özünü aramak, onun olgu düzeyinde ne olduğunu aramaktır.” ifadesiyle de desteklediği gibi, Husserl'den farklı olarak, insanı ve dünyayı anlamanın onları olgusalıkları içerisinde ele almayı gerektirdiğini savunmaktadır (Merleau-Ponty 2016: 21). Nörofenomenoloji için temel oluşturacak fenomenolojik yaklaşım bu bağlamda Husserl'in değil Merleau-Ponty'nin fenomenoloji tanımını rehber olarak kabul edecektir.

Fenomenolojik tavır, genelde anlaşıldığı şekliyle nesneyi bir kenara bırakıp, deneyimin kendisine odaklanmayı gerektirmez; Ponty'nin ifadeleriyle “Fenomenoloji, deneyimimizi olduğu haliyle doğrudan betimleme girişimidir.” (Merleau-Ponty 2016: 9). Fenomenolojik tavır, deneyimi göz önünde

bulundururken, yöneldiğimiz nesnenin farkındalığını da gerektirir. Buna göre, nesne aslında zaten deneyimin bir bağıntısına karşılık gelmektedir. Bu yönüyle fenomenolojik tavrın, dış dünyayı paranteze alıp içsel deneyime odaklanan içe-bakış yönteminden farklılığı açıktır. Fenomenolojik tutumun özgünlüklerinden birisi, öznel olanı nesnel ile karşı karşıya getirmek yerine, bu bölünmeyi aşarak öznel ve nesnel arasındaki temel korelasyonlara geçmeye çalışmasıdır (Varela 1996: 339).

Zihin-dünya ilişkisinin fenomenolojik yaklaşımdaki kilit noktasını beden oluşturmaktadır. Beden, ilk bakışta diğer tüm doğal nesnelere arasında ve onlar gibi bir nesne olarak görünse de hepsinden bir yönüyle farklıdır. Evet, diğer tüm nesnelere olduğu gibi bedene de dokunabiliriz, bedeni görebiliriz ya da koklayabiliriz. Ancak bir diğer yönüyle de beden bir perspektiften algıladığımız nesne değil, dünyayı deneyimlediğimiz perspektifin kendisidir:

Bu dünyanın gücü olarak bedenimden geçerek, tamamlanmış bir birey olarak dünyaya sahip olurum ben; nesnelere konumuna bedenimin konumu itibarıyla veya tersine, bedenimin konumuna nesnelere konumu itibarıyla sahip olmam da mantıksal bir gereklilik içinde, gerçek bir gereklilik ilişkisi içinde olur, çünkü bedenim dünyaya doğru hareketler, dünya da bedenimin dayanak noktasıdır (Merleau-Ponty 2016: 471).

Deneyim, yalnızca nesnesinin farkındalığını değil, aynı zamanda süreç olarak kendisinin de örtük farkındalığını içerir. Zihinsel bir görüntüyü görselleştirirken, kişi aynı zamanda örtük olarak yaptığı görselleştirmenin farkındadır. Bu örtük öz-farkındalık genellikle fenomenologlar tarafından “nesnel olmayan bir bedensel öz-farkındalık biçimi, kişinin yaşayan bedeninin farkındalığı veya yönelimsel nesne deneyimiyle bağlantılı olarak bedenlenmiş öznellik” şeklinde açıklanmıştır (Thompson, Lutz, & Cosmelli 2005: 56). Özellikle Merleau-Ponty, nesne olarak beden ve yaşanan beden arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Merleau-Ponty'e göre, bedenin yalnızca nesne olarak var olmasını engelleyen şey, nesnelere onun sayesinde var oluyor olmasıdır (Merleau-Ponty 2016: 139). Dünyayla ilişkimizi sağlayan şey yaşanan bedendir.

Fenomenoloji tüm yönleriyle, insan öznelliğinin ve deneyimin analizi için çok önemli bir yere sahip olsa da birçok düşünür tarafından haklı olarak, betimleyici bir aşamada analizi erken sonlandırmakla, verileri sosyal, kültürel, psikolojik ve nöral açıklamadan yalıtılmakla suçlanmıştır (Peters 2000: 408). Felsefi fenomenoloji ve bilimsel analiz alanları arasındaki aşırı kutupluluğun yok edilmesi için fenomenal bilincin nöral temelleri üzerine nörobilimsel araştırmalar öne çıkarılmaktadır. Felsefi fenomenoloji, insan deneyimini salt teorik düzlemde ele alan soyut bir yaklaşım olarak eksik görülürken, nörobilimin zihni verili olan dış dünyayı işleyen bir semboller sistemi olarak ele alması deneyimi mekanikleştirmekle suçlanmaktadır. Hem felsefi fenomenoloji hem de bilimsel yaklaşımın bilinç ve madde arasındaki ilişkiyi tarif etmekte yaşadıkları bu zorluklar, zihin araştırmalarını bütünsel bir şekilde yeniden kavramsallaştırmaya yönlendirmiştir. Bu yeni kavramsallaştırmada, fenomenolojinin yerine pratik ve somuta yönelik yaklaşımıyla nörofenomenoloji konulmaya çalışılmaktadır.

## 2. Nörofenomenoloji

Bilincin öznel karakteri ve fenomenal yönü, uzun yıllar boyunca, bilincin bilimsel araştırmalarda kaçınılan bir konu olmasına yol açmıştır. Öznel deneyime erişmenin tek yolunun içgözlem olduğu ve içgözlemsel raporların güvenilirmez olduğu düşünülerek, bilinç çoğunlukla ya bilimsel araştırma programlarının dışında bırakılmış ya da indirgemeci bir bakış açısı ile fiziksel başka fenomenlere indirgenerek açıklanmaya çalışılmıştır. Son yıllarda ise az ama giderek artan sayıda bilişsel bilim insanı, öznelliği ve bilinci anlamadan tam bir zihin biliminin olamayacağını ve buna göre bilişsel bilimin, öznellik hakkında içebakışsal birinci şahıs raporlarını sistematik olarak kullanması gerektiğini kabul etmeye başlamıştır: “Öznel bildirimler, bilincin bilişsel nörobiliminin incelediği iddia edilen temel olgudur. Şöyle ki, öznel bildirimler diğer psikofiziksel gözlemlerin yanı sıra ölçülmesi ve kaydedilmesi gereken ilk elden verileri oluşturur.” (Dehaene 2016: 61). Ancak bu husustaki en büyük problem, birinci şahıs raporlarının



güvenilirliğinin nasıl test edileceği ve erişilen raporların nasıl sistematize edileceğidir. Bu probleme yönelik çözüm önerisi sunan çağdaş yaklaşımların en dikkat çekici olanlarından bir tanesi nörofenomenolojidir.

Nörofenomenoloji, bilişsel bilimdeki varlık-oluşturucu (*enactive/* enaktif) yaklaşımın bir uzantısıdır. “Enaktif” kelimesi F. J. Varela (ö. 2001) tarafından birbiriyle ilişkili birkaç fikri tek bir başlık altında açıklayarak birleştirmek için kullanılmıştır: “İlk fikir, organizmaların aktif olarak kimliklerini oluşturan ve koruyan ve böylece kendi bilişsel alanlarını tanımlayan özerk özneler olduklarıdır. İkinci fikir, nöral sisteminin otonom bir sistem olduğudur. Üçüncü fikir, bilişsel yapıların beden, sinir sistemi ve çevrenin bu tür tekrarlayan sensorimotor bağlantılardan ortaya çıktığıdır” (Thompson, Lutz, & Cosmelli 2005: 43). Fenomenoloji gibi, enaktif yaklaşım da organizmanın dünyaya kendi bakış açısını tanımladığını vurgulamaktadır. Enaktif yaklaşım, nöral aktivitenin içsel, kendi kendini organize eden dinamiklerinin, beyin süreçleri ile zihinsel süreçler arasındaki ilişkiyi kurmak için referans noktası olması gerektiğini düşünmektedir (Thompson, Lutz, & Cosmelli 2005: 44).

Enaktif yaklaşım bir yönüyle, bilişin verili dış dünyanın gerçek bir temsili olduğunu savunan nesnelci yaklaşım ile bilişin verili iç dünyanın bir yansıması olduğunu savunan idealizm arasındaki bir ara yoldur. Bu yaklaşımda biliş, bedenlenmiş bir eylem olarak ele alınmaktadır:

Bedenlenmiş terimini kullanarak iki noktayı vurgulamak istiyoruz: Birincisi, biliş, çeşitli duyu-motor kapasiteleri barındıran bir bedene sahip olmaktan kaynaklanan deneyim türlerine bağlıdır ve ikincisi, bu bireysel duyu-motor kapasitelerin kendileri daha kapsamlı bir biyolojik, psikolojik ve kültürel bağlamda gömülüdür. Eylem terimini kullanarak, duysal ve motor süreçlerin, algı ve eylemin temelde yaşayan bilişle ayrılmaz olduğunu vurgulamak istiyoruz (Varela, Thompson, & Rosch 2023: 278).

Buna göre, nörofenomenolojinin temel aldığı varlık-oluşturucu yaklaşım, nesnel ya da bilen öznedenden bağımsız bir dünyayı inşa etme çabasında değil, bilen özneye ya

da deneyimleyene bağlı bir dünyada eylemi yönlendiren duyu-motor sistemler arasındaki ortak ilkeleri belirleme çabasıdır.

Nörofenomenoloji, duyu-motor sistemlerin işleyişindeki ilkeleri belirlemeye çalışırken zihne yönelik nörobilimsel yaklaşımların birçoğunun aksine ne deneyiminin varlığını inkâr etmekte ne de deneyimi önemsiz bir yan konu olarak görmektedir. Aksine, nörofenomenolojik yaklaşımda deneyim, zihnin tam bir açıklamasının yapılabilmesi için merkezi bir yere sahiptir. Bu hususta nörofenomenoloji, fenomenoloji ve deneysel bilişsel bilimin birbirini tamamlayan alanlar olarak bir arada ele alındığı bir araştırma biçimidir.

En geniş anlamda nörofenomenoloji, yaşanmış deneyimin fenomenal değişmezlerinin disiplinli bir karakterizasyonunu çeşitli biçimlerde sağlama projesi olarak anlaşılabilir (Thompson, Lutz, & Cosmelli 2005: 45). Yaşanmış deneyim, birinci tekil şahısta yaşanan ve sözlü olarak ifade edilen deneyimler anlamına gelmektedir. Disiplinli karakterizasyon ise kişinin deneyimine duyarlılığını artırmak için hem birinci şahıs yöntemlerinin hem de bu süreci kolaylaştırmak ve deneyimin tanımlayıcı açıklamalarını ortaya çıkarmak için üçüncü şahıs yöntemlerinin kullanımına dayanan fenomenolojik bir deneyim haritasına karşılık gelmektedir (Thompson, Lutz, & Cosmelli 2005: 46).

Nörofenomenoloji, bilincin ve özneliğın doğasını ve bunların beyin ve bedenle olan ilişkisini anlamayı amaçlamakta, bu amacına yönelik olarak da insan deneyiminin yapısının fenomenolojik betimlemelerinin ve bilişsel süreçlerin bilimsel açıklamalarının sentezinin karşılıklı olarak her iki yaklaşım için de bilgilendirici ve zenginleştirici olabileceği tezini savunmaktadır (Thompson 2006: 227). Daha açık bir ifadeyle, nörofenomenolojinin başlıca amacı, felsefi fenomenoloji ile bilişsel bilim ve nörobilim çalışmalarını hem yöntemleri hem de sonuçları itibarıyla birleştirmektir.

Fenomenolojik yaklaşım, bilincin işlevsel bütünlüğü, bilinçli durumların yönelimselliği ve özneliğini ön plana çıkarırken, nörobilimsel yaklaşım bu

özelliklerin nöral korelasyonlarını araştırmaktadır. Fenomenolojik ve nörobilimsel yaklaşımın araştırma konularını şu şekilde daha açık bir şekilde görebiliriz.

Fenomenolojik Yaklaşım	Nörobilimsel Yaklaşım
Öznellik	-----
Duyumlar	Duyusal sistemler
Duygular	Duygusal sistemler
Düşünce	Bilişsel süreçler (hafıza, öğrenme)
-----	Bilinçdışı nöro-elektriksel süreçler
-----	Davranış
-----	İşlevsel özellikler

Öznellik, fenomenolojik yaklaşımın dışındaki bakış açıları tarafından dikkate alınmayan bir problemken, fenomenolojik yaklaşımın kendisi de bilinçdışı süreçler ile bilincin davranışsal ve işlevsel bağlantılarını inceleme hususunda eksik kalmaktadır. Yukarıdaki tablodaki boşlukların, karşılardaki sütunda karşılıklarının olduğu göz önüne alındığında birleştirilmiş bir bakış açısı şüphesiz bilince yönelik daha kapsayıcı bir çerçeve sağlayacaktır. Fakat burada çözülmesi gereken esas problem, öznellik ve dış dünyanın zihinsel temsillerinin nörobilimsel açıklamasının nasıl yapılacağıdır. Nörofenomenolojinin bir yöntem olarak devreye girdiği yer de tam olarak burasıdır.

Nörofenomenolojinin yaslandığı nörobilimsel tez, bilinçli zihinsel durumların, bedenlenmiş ve konumlanmış bir öznenin nöral sistemi tarafından üretilen mevcut nöral aktivitenin, nöral bir yorumu olduğudur (Varela 1995: 91). Nörofenomenolojik yaklaşıma göre, felsefi fenomenoloji ve nörobilim ortaklığı, verilerin ontolojik bütünlüğünden ödün vermeden, öznel bilinçli yaşamın nöral

aktivitesinin ve psikolojik tezahürlerinin nesnel analizini sağlayabilir (Peters 2000: 390).

Nörofenomenoloji, özne ve nesnenin karşıt kutuplar olarak ele alınmasını Kartezyen düalizmin mirası olan bir zemin arama kaygısının kaynağı olarak görmektedir; başka bir deyişle bu yaklaşıma göre, zihin-beden problemi olarak adlandırılan problemin temel kaynağı özne ve nesnenin birbirlerinin tam olarak dışında konumlandırılmasıdır. Nörofenomenolojik yaklaşıma göre, özne ile nesne arasındaki bu karşıtlığın verili ve hazır olmadığını anlamak önemlidir (Varela, Thompson & Rosch 1993: 141). Özne-nesne karşıtlığı gerçek değil kurgusal bir karşıtlıktır. Gerçekte yaşam, organizma ve çevre arasındaki döngüsellik kendisidir; bu döngüsellikte özne ve nesne sürekli olarak önce iç içe geçerler ve sonra ayrılırlar. İkisinin de yerleştirileceği sabit bir zemin bulunmamaktadır. Bu hususta nörofenomenolojinin öne çıkan isimlerinden Francisco Varela ve Evan Thompson, Batı düşünce geleneğinde öznelcilik ve nesnelciliğin arasında bir orta yol için metodolojik bir temel bulunmadığını iddia ederler. Bilişsel bilim ve nörobilim özneyi ya da benliği dünyadaki diğer nesnelere gibi bir nesne olarak ele alıp incelerken; öznelci yaklaşım dünyanın nesnel varoluşuna meydan okumaktadır. İki zıt aksiyoma dayalı bu yaklaşımlar için bir durum ya öznel ya da nesnel; bunların dışında bir nitelik imkânsızdır. Nörofenomenoloji ise bu hususta alışılmışın dışında bir görüş bildirerek hiçbir şeyin ne tamamen öznel ne de tamamen nesnel olduğunu savunmaktadır. Varela, nörofenomenolojinin öznel deneyim problemine yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir:

Biz özel bir incelemeyle değil, öznel ve nesnel olduğu kadar özne ve diğerlerinin de uygulanan yöntemden ve bağlamından doğal olarak ortaya çıktığı bir fenomenler alanıyla ilgileniyoruz. Bu, indirgemecilerin ve işlevselcilerin sıklıkla gözden kaçırdığı bir noktadır. Deneyim açıkça kişisel bir olaydır, ancak bu, önceden verili bir nesnel dünyaya paraşütle indirilen bir tür yalıtılmış özne anlamında özel olduğu anlamına gelmez (Varela 1996: 340).

Nörobilimin temel hedeflerinden bir tanesi zihnin ve dolayısıyla bilincin nöral korelasyonlarını keşfetmektir. Bu açıdan bakıldığında nörobilimsel

araştırmaların deneyim hakkında neler söylediği ve neler söyleyebileceği açıktır. Deneyimin nöral korelasyonları, nöral görüntüleme yöntemleri geliştikçe çok daha hızlı bir şekilde keşfedilecektir. Ancak deneyimin nöral korelasyonlarının keşfedilmesi, deneyimin kendisini açıklamak için yeterli olmayacaktır. Bu hususta, nörofenomenolojiye göre sorunun çözümü için belirleyici olan deneyimden, bilimsel yönetime çizilecek yol olacaktır.

Fenomenoloji, insan deneyimini bir problem olarak doğrudan ele alan belki de tek düşünce sistemi ya da felsefi bakış açısı olarak görülebilir. Fakat nörofenomenolojik yaklaşımın fenomenolojiye en büyük eleştirisi teorik çerçevenin dışına çıkamamış ve çıkamayacak olmasıdır. Bu aslında nörofenomenolojik yaklaşımın yalnızca fenomenolojiye değil bütün Batı felsefesine getirdiği bir eleştiri olarak değerlendirilebilir. Zira Antik Yunan felsefesinden itibaren Batı geleneğine bakıldığında hakikatin, zihin hakkındaki gerçek de dâhil olmak üzere sadece soyut ve teorik akıl yürütüme ile tartışıldığını görmek zor değildir; hatta aklın kendisini eleştiren ya da sorun olarak ele alan filozoflar bile bunu yalnızca argümanlar ve soyut düşünce yoluyla yapmaktadırlar (Varela, Thompson & Rosch 1993: 20). Bu hususta Varela ve arkadaşları bir yöntem olarak yalnızca akıl ve soyut düşünceyi kullanmanın yetersiz olduğunu kabul edenlerin dahi Batılı gelenek içerisinde kalma inadı yüzünden ulaştıkları noktanın “akılsızlık” olduğunu iddia ederler. Bunun tipik örneği psikanaliz ile başlayan “hem rüyaların hem de uyanık yaşam dürtülerinin, fantezilerinin, tercihlerinin, isteksizliklerinin, duyguların, davranışların ve patolojik semptomların çoğunun bilinçdışı aracılığıyla açıklanabileceğine olan inançtır”; buradan hareketle, zihni “içeriden” bilmek, bilinçaltını araştırmak için psikanalitik yöntemin bir versiyonunu kullanmak olarak yorumlanır (Varela, Thompson, & Rosch 1993: 20). Nörofenomenolojiye göre, psikanaliz, deneyimi ilk elden incelemek için doğru bir yöntem değildir; psikanaliz ile ulaşılan öznel verilerin güvenilirliğinden emin olmak için elimizde hiçbir geçerli ölçüt yoktur. Oysaki ihtiyacımız olan şey, öznel deneyimi hem yaşanan hem de gözlemlenebilen yönleriyle incelememizi sağlayacak bir yöntem

kullanmak ve bu yöntemin içebakıştan çok daha güvenilir bir yöntem olduğuna emin olmaktır. Varela'ya göre böyle bir yöntemin Batı düşünce geleneği içerisindeki yaklaşımların hiçbirisiyle oluşturulamadığı açıktır.

Nörofenomenoloji, bilinç probleminin çözümü için deneyim üzerine düşünmenin Batılı olmayan geleneklerini de kapsayacak şekilde ufkumuzu genişletmemiz gerektiği önerisini sunmakta ve felsefenin Batı dışındaki kültürlerdeki rolünü incelememizin önemli olduğunu vurgulamaktadır (Varela, Thompson & Rosch 1993: 21). Nörofenomenolojinin, Doğu düşüncesiyle olan bağlantısının çıkış noktasını oluşturan şey, tam da bu nedenle "deneyim"dir. Özellikle Varela ve Thompson başta olmak üzere nörofenomenologların büyük ölçüde kabul ettiği görüş, deneyim üzerine düşünmenin ve deneyim üzerine bildirimde bulunmanın disipline ve sistematize edilmiş bir yöntemle gerçekleşmesi gerektiğidir. Bunun için ise Doğu dinlerinde yaygın olarak rastladığımız, özellikle de Budizm'in önemli bir pratiği olan, mindfulness (farkındalık) meditasyonu elverişli bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Nörofenomenoloji, bilişsel bilimin, fenomenolojinin ve derin düşünme pratiklerine dayalı zihinsel eğitim alanlarının yöntemleri, hedefleri ve ilgileri farklı olsa da örtüştükları yerlerde birbirleri ile etkileşim kurmalarının her birisi için vizyonlarını genişletme imkânı sağlayacağı düşüncesi üzerine inşa edilmektedir.

Nörofenomenolojik yaklaşımın temelinde yer alan bu hedefe yönelik olarak Şilili nöro bilimci Francisco Varela ve Dalai Lama tarafından kurulan Zihin ve Yaşam Enstitüsü'nün 1987 yılındaki açılışından bu yana, bilim insanları ve Budist eğitimcilerden oluşan uluslararası geniş bir ekip, zihinle beyin arasındaki ilişkiye yönelik araştırmalar yürütmektedir. Örneğin, bu enstitüde yapılan araştırmalardan bir tanesinde nöro bilimciler, deneyimli ve deneyimsiz meditasyoncuların beyin aktivitelerini gözlemleyerek "uzun süreli meditasyonun beynin nöroplastisesini etkileyerek konsantrasyon ve şefkat gibi olumlu duygular üretmeyi kolaylaştıran yeni nöral yollar açtığını" ortaya koymuşlardır (Berzin & Linden 2022).

Dikkat ve meditasyon eğitimi almış insanların, zihinlerindeki diğer düşünceleri kontrol altına alarak öznel bildirimde bulunulması talep edilen duruma odaklanmalarının daha kolay olacağı Zihin ve Yaşam Enstitüsü'nde yürütölen nörofenomenoloji çalışmalarının en temel varsayımdır. Hatta deneyimli meditasyoncuların "öznel bildirimde bulunulması talep edilen durum" dışındaki tüm zihinsel aktiviteyi durdurabileceği, başka bir ifadeyle, zihnin arka planında çalışmakta olan tüm uygulamaları kapatabileceği düşünölmektedir. Bu yöntem bildirilen öznel veri üzerinde etkide bulunabilecek tüm faktörlerin devre dışı bırakılmış olmasını mümkün kıldığından, aktarılan verinin güvenilirliği artacak; aynı esnada gerçekleştirilen çeşitli beyin görüntöleme ve ölçümleri ile saf öznel deneyim verisinin nesnelleştirilmesi sağlanacaktır. Nörofenomenoloji, üç bilgi alanının bir arada kullanımına dayanmaktadır:

1. Belli birinci şahıs yöntemleriyle deneyimin dikkatli bir şekilde incelenmesinden elde edilen birinci şahıs verileri.
2. Enaktif biliş yaklaşımına dayanan dinamik sistemler teorisinden elde edilen biçimsel modeller ve analitik araçlar.
3. Beyindeki büyük ölçekli, bütünleştirici süreçlerin ölçümlerinden elde edilen nörofizyolojik veriler. (Thompson, Lutz & Cosmelli 2005: 47).

Nörofenomenolojiyi zihin felsefesindeki diğer yaklaşımlardan ayıran özelliklerinin başında öznel bildirim ya da raporların nesnel olarak çeşitli beyin görüntöleme teknikleriyle doğrulanabileceğine dair bir varsayıma sahip olması gelmektedir. Bu varsayımın altında yatan ana sebep de bir tür zihinsel eğitim ile öznel deneyimin aktarılmasında izlenecek yolun nesnelleştirilebileceğine duyulan inançtır. Somut olarak, nörofenomenoloji, deneyimi incelemenin "birinci şahıs yöntemlerini" öznellik ve bilinç üzerine deneysel araştırmalara dâhil etmeyi önerir. Zira birinci şahıs yöntemlerinin, sistematik dikkat, duygu düzenleme ve üstbilişsel farkındalık (bilişin farkındalığı) yoluyla bireyleri kendi zihinsel yaşamlarına duyarlı hale getirdiğini savunur (Varela & Shear 1999: 2). Varela ve Shear (1999: 3)'a göre, birinci şahıs yöntemi, deneyime kişiye özel erişim

anlamında kullanılmamakta; aksine öznel deneyime öznelarası bir nitelik kazandırmak için kullanılmaktadır.

Nörofenomenolojik yaklaşımda, insanların öznel deneyimlerini aktarma yeteneklerinin zihinsel dikkat, duygu ve metabiliş eğitimi gibi çeşitli yollarla geliştirilebileceği düşünülür; derin düşünme pratiği, bu türden bir eğitim için kullanışlı bir araç olarak kabul edilir. Buna bağlı olarak, zihni disipline edebilen eğitimlerin beynin yapısı, beynin işlevleri, nöral bağlantıların sayısı ile şekli üzerinde değişime neden olup olmadığının tespit edilmesi önemlidir. Bilinç üzerine yapılan bilimsel araştırmalar için derin düşünme pratiklerine dayalı eğitimlerin potansiyel önemi, nörofenomenolojinin merkezinde yer almaktadır. Bu tür eğitimlerin Doğu geleneklerinde de sıkça kullanıldığını unutmamak önemlidir. Örneğin “Tibet Budizm’inde, tefekküre dayalı zihinsel eğitim, genellikle zihinsel olayların anbean karakterine ‘kendini alıştırır’ sistematik bir süreç olarak tanımlanır.” (Thompson 2006: 229). Bu tanım, derin düşünme ya da meditasyona dayalı zihinsel eğitim ile nörofenomenoloji arasındaki ilişkinin açık bir örneğidir. Sürekli ve kesintisiz deneyimin sürekli ve dikkatli farkındalığı meditasyona dayalı zihinsel eğitimin ana hedefidir; bu hedef de zaten nörofenomenolojinin açığa kavuşturmak istediği şeyin ta kendisidir.

Nörofenomenolojinin başat gayelerinden bir tanesi öznel raporların güvenilirliğinden emin olmaktır. Bu da deneylere katılan kişilerin yaşadıkları bilişsel süreçlere, dikkatlerini tam olarak odaklarından ve ön-varsayımlarından kaçındıklarından emin olmakla gerçekleşecektir. Fakat bu hususta, böyle bir dikkatin nasıl geliştirileceği açığa kavuşturulmalıdır. Burada devreye zihinsel eğitim ve meditasyon teknikleri devreye girmektedir. Çünkü böyle tam ve yanlırsız bir dikkat yalnızca William James’in (ö. 1910) “iç-gözlem” olarak tanımladığı yöntemle yakalanamaz. James iç gözlemi basitçe “kendi zihnimize bakmak ve orada keşfettiklerimizi bildirmek” olarak tanımlarken, meditasyon kişinin kendi



zihinsel süreçlerine sürekli dikkat ve analitik muhakemeden bahseder (Thompson 2006: 230).

Uyarılma ve gevşekliğe karşı koymak için tasarlanan dikkat eğitimi türleri, gerçek anlamı sessizlik olan Samatha olarak bilinir (Wallace 1999: 177). Samatha, heyecan ve gevşekliğin engellerinin tamamen ortadan kaldırıldığı sakin bir dikkat halidir. Samatha disiplini herhangi bir dini veya felsefi inanca bağlı değildir. Bu tür bir dikkat eğitimi, Hinduizm, Budizm, Taoizm, Hristiyanlık ve Sufizm dâhil olmak üzere tarih boyunca birçok tefekkür geleneğinde değişen derecelerde bulunur (Wallace 1999: 177). Çok farklı felsefi ve dini görüşlere sahip insanlar tarafından çeşitli şekillerde kullanılan bir “tefekkür teknolojisi” olarak anlaşılabilir.

Samatha yönteminin temel amacı dikkat kararlılığının ve canlılığının geliştirilmesidir. Dikkat kararlılığının artması bilincin başka nesnelere odaklanma ya da yönelme anlarını azalttığından, dikkat ya da algı anları daha homojen hale gelmektedir. Farkındalık (Mindfulness) ve içgözlem, samatha tekniklerinin her birisi için vazgeçilmez iki zihinsel niteliktir. Mindfulness, dikkati tanıdık bir nesne üzerinde dağılmadan sürdürme yeteneğidir. Bu nedenle, kişi meditasyon nesnesi olarak zihinsel bir imgeyi kullanırken, farkındalık sürekli olarak o imgeye sabitlenir. Zihinsel bir imgenin farkındalığının bir tür zihinsel algı olduğu söylenir (Wallace 1999: 178). Samatha uygulamasının tam olarak anlaşılması için şu örnek faydalı olacaktır:

Gerçek Samatha uygulamasında her şeyden önce bir çakıl taşı gibi gerçek bir fiziksel nesneye görsel olarak dikkat etmek yaygındır ve kişi görünüşüne tamamen aşına olduktan sonra, onun zihinsel bir görüntüsünü yeniden oluşturmaya ve buna odaklanmaya devam eder. Uygulamanın bu aşamasında, zihinsel algı, görsel algının gücüyle taşın şeklini kavrar. Bu nedenle, zihinsel algı, çakıl taşını doğrudan kavramaz, daha çok, o nesnenin hemen önceki görsel algısı temelinde onu hatırlar. Bu uygulamada, kişinin farkındalığı, görüntünün bir benzeri olduğu fiziksel çakıl taşına değil, o zihinsel görüntünün kendisine odaklanır. Başka bir deyişle, çakılın kendisinin görsel olarak gözlemlenmesine benzer bir şekilde onu ‘içsel olarak’ sürekli olarak gözlemleyerek, çakılın görüntüsünün anımsanmasını sürdürmek, mindfulness’in işlevidir (Wallace 1999: 178).

Mindfulness, samatha'yı gerçekleştirmenin başlıca yoludur, ancak buna zihinsel iç gözlem yeteneği eşlik etmelidir. İçgözlem, meditasyon sürecini izleme işlevine sahiptir. İç gözlem, Samatha'nın gelişiminde "kalite kontrolü" olarak işlev gören, uyarılma veya gevşeklik oluşumunu hızla tespit eden bir tür üstbilirdir; içgözlem, kişinin beden ve zihninin durumunun tekrar tekrar incelenmesi olarak tanımlanır ve zekânın bir türevi olarak kabul edilir (Wallace 1999: 178).

Nörofenomenolojik bakış açısına göre, samatha yöntemi ile ulaşılan fenomenolojik olarak kesin birinci şahıs raporları, dikkat kalitesi gibi sürekli deneyimin içsel ve dışsal olarak kontrol edilemeyen geçişleri hakkında önemli bilgiler sağlayabilir; bunu deneklere üç boyutlu bir illüzyon sunarak elektriksel beyin aktivitelerini ve bilişsel bağlamlarıyla ilgili kendi raporlarını kaydeden Lutz ve arkadaşlarının çalışmasında görmek mümkündür (Antoine Lutz 2002). Buna ek olarak, belirli bir tür tefekkür durumunu oluşturabilen ve sürdürebilen insanların beyin durumlarının gözlemlenmesinin, bilincin öznel yönleri hakkında, kolayca görünmeyen veya sıradan iç gözlem için erişilebilir olmayan önemli bilgiler sağladığı yine Lutz ve arkadaşlarının gerçekleştirmiş olduğu başka bir deneysel çalışmada da açıkça ortaya konulmuştur (Antoine Lutz 2007).

Zihinsel eğitim ile belirli türden zihinsel durumları oluşturabilen ve sürdürebilen ve bu durumlar hakkında yüksek derecede fenomenolojik kesinlik ile rapor verebilen bireyler, zihinsel süreçlerin nedensel etkinliğini -zihinsel süreçlerin beyin ve vücudun yapısını ve dinamiklerini nasıl değiştirebildiğini- incelemek için bir yol sağlayabilir (Thompson 2006: 231). Örneğin, bu amaca yönelik olarak yapılan bir çalışmada, odaklanmış dikkat (FA) meditasyonu sırasında meydana gelen bilişsel durumların dinamik dalgalanmalarının nöral temellerini anlamak için meditasyonculardan gelen öznel girdilerden yararlanan bir model öne sürülmüştür. Bu çalışmada, denekler bu uygulamayı fMRI tarayıcısına bağlıyken gerçekleştirerek, zihinlerinin dolaştığını fark ettikleri anı belirttiler. Bu zamana bağlı veri, nöral görüntüleme analizini yürütmek için

kullanıldı ve odaklanma, zihin dolaşması, zihnin dolaşması farkındalığı ve yeniden yönlendirme ile ilişkili beyin ağları ortaya çıkarıldı (Hasenkamp, Wilson-Mendenhall, Duncan & Barsalou: 2012). Aynı amaçla başka bir araştırma bir düşüncenin başlangıcını üretebilecek beyin sistemlerini araştırmak için deneyimli Vipassana meditasyoncuları ile yapılmıştır; meditasyonculardan FA meditasyonunun ortasında bir düşüncenin ortaya çıkmaya başladığı kesin anı bildirmelerini istenerek, araştırmacıların spontan düşüncelerinin başlangıcı ile ilişkili kilit beyin bölgeleri tanımlanmıştır (Ellamil ve diğerleri: 2016). Bu minvaldeki birçok araştırma, birinci şahıs verilerinin nöral süreçleri tespit etmek ve yorumlamak için kullanılabilirliğini gösterirken, nörofenomenolojinin tam bir zihin bilimi için en uygun yol olduğunu iddia etmektedir.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Nörofenomenoloji, bilinçli deneyime yönelik olarak sunmuş olduğu teorik felsefi düşünce ile deneysel yaklaşımı sentezleyen bakış açısı ile bilinç probleminin çözümüne yönelik indirgemeci ve dışlayıcı olmayan yaklaşımların iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Bir yandan deneyimin fenomenal niteliklerini göz ardı etmeyen bir yandan da deneyimin incelenmesine yönelik bilimsel araştırmalara motivasyon sağlayan bu araştırma programı hem zihin felsefesindeki hem de nörobilimsel çalışmalardaki birçok teorinin aksine problemi yok saymaya değil çözüm öneri üretmeye odaklanmaktadır. Bununla birlikte, nörofenomenoloji yalnızca teorik ve soyut çizgide bir yaklaşım olmaktan kaçınarak öznel deneyim verilerinin nesnel analizinin yapılmasına yönelik olarak bir yöntem oluşturmayı da amaçlamaktadır. Nörofenomenolojinin yöntemi sunulduğu hâliyle Batılı bilimsel pratiklerin dışına çıkarak Doğu geleneklerinden ilham alan meditasyon ve düşünce eğitimi uygulamalarına yaslanmaktadır. Düşüncelerini arıtma ve yönlendirme konusunda uzmanlaşmış deneklerin beyin görüntülemeleri ile öznel raporları arasında kurulacak bağlantıların, sıradan insan deneklerden hareketle yapılan nörobilimsel deneylerden daha güvenilir verilere ulaşmamızı sağlayacağını varsayım olarak

kabul eden nörofenomenoloji, bu yöntem ile bilincin nöral bağlantıları ve fenomenal nitelikleri arasındaki boşluğın kapatılabileceğini iddia etmektedir.

Nörofenomenolojinin bilinç probleminin doğasını tam olarak kavrayan yaklaşımına rağmen, kullandığı yöntem ve dayanak aldığı öğretiler birçok açıdan eleştirilebilir görünmektedir. Nörofenomenolojinin meditasyon teknikleri ve zihinsel eğitim yöntemleri kullanılarak disipline edilmiş bir katılımcının öznel deneyimlerine dair bildirimlerini, katılımcının beynindeki nöral olaylarla ilişkilendirmesi kanaatimce fenomenal bilinç problemi için bir çözüm sunmamaktadır. Tam farkındalık halindeki bir beynin görüntülenmesi, yalnızca tam farkındalık halinde beyin yapısı ve nöral aktivitelerinin görüntülenmesidir. Böyle bir görüntüleme bize “tam farkındalık durumunda olmak nasıl bir şeydir?” sorusunun cevabını vermeyecektir. İyi bir meditasyoncunun beyin durumlarını gelişmiş nöral görüntüleme teknikleriyle inceleyen bir nörobilimci, bu incelemenin sonunda iyi bir meditasyoncu olma deneyiminin nasıl bir şey olduğunu anlayıp, bu deneyimi yaşamayacaktır. Dolayısıyla, bu açıdan değerlendirildiğinde, meditasyon tekniklerini araç olarak kullanan nörofenomenolojik yöntemin zihin araştırmalarına katkısı ancak bilinçli durumların nöral korelasyonlarının keşfinde derinleşmeyi sağlamak yönünde olabilir; nörofenomenoloji, fenomenal bilinçli deneyiminin doğasını açıklama ve dolayısıyla bilincin zor problemine çözüm getirme hususunda yeterince güçlü bir yaklaşım olarak görünmemektedir.

Ek olarak, nörofenomenolojinin deneyimi belli dikkat eğitimleri ve meditasyon ile standardize etme çabası en başta temel aldığı felsefi fenomenolojinin ana kabulleriyle uyumlu görünmemektedir. Fenomenoloji insanı deneyimleyen ya da bilen bir varlık olarak değil ikisi arasında salınan bir varlık olarak ele alır; anlam ise bu salınımın doğal sonucudur. İnsan ve dünya birbirinin dışında değildir; anlamı var kılan insan ve dünyanın iç içe geçmişliği ve ilişkiselliğidir. Böyle bir yaklaşımın, deneyimin tek tip bir tanımını vermeye çalışmadığı açıktır. Nörofenomenoloji ise fenomenolojinin bu kabullerinin dışına

çıkarak, deneyimleri tek tek ve birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirebilmek için odaklanma ve farkındalık temelli bir yöntem önerisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Deneyimleri tek tek ve diğer deneyimler ya da diğer zihin durumlarından bağımsız olarak değerlendirmek zihnin ve deneyimin doğal akışını bir yönüyle göz ardı etmektir. İnsan zihni, bilinçli hâle gelmeyen çalışan deneyimlerin yarışına ev sahipliği yapan bir sahne gibidir. Bu sahnede, her zihinsel durum ve her deneyim birbiriyle ilişki içerisindedir. Çevresiyle etkileşim içerisinde bulunan hiçbir zihin doğal akışı içerisinde tek bir deneyime odaklanıp, diğer tüm durumları yok edemez ya da paranteze alamaz. Zihnin doğasını anlamayı güç kılan şey de zaten onun bu ilişki yapıdır. Nörofenomenolojinin bu hususta meditasyon ve dikkat eğitimi gibi tekniklerle deneyimi “tekleştirme” ve “tekipleştirme” çabası bize hem zihnin doğasına hem de zihin-dünya ilişkisine dair kuşatıcı bir bakış açısı sağlamaktan uzak görünmektedir. Nörofenomenoloji bu yöntem önerisi ile zihin ve dünyanın karşılıklı ilişkisini yan yana dizilmiş deneyimler olarak varsaymaktadır. Ancak zihin ve dünya ilişkisi yan yana dizilmiş deneyimlerden fazlasıdır ve bu fazlalığın kaynağı deneyimlerin ilişkiselliğinden ileri gelmektedir. Ayrıca nörofenomenolojik yöntem getirdiğimiz bu eleştirileri göz ardı ederek nörofenomenolojik perspektifin kendi içinden bir değerlendirme yapmaya çalışsak dahi nörofenomenolojinin çözmesi gereken başka büyük güçlükler de göze çarpmaktadır. Öznel deneyimi, iyi bir dikkat ve odaklanma eğitimi almış insan beyinleri üzerine yapılan nöral görüntüleme süreçleriyle açıklamaya çalışmak en nihayetinde meditasyon halindeki bir insanın deneyimine dair nöral korelasyonları açıklamaya çalışmaktır. Mümkün tüm deneyimlerin meditasyon uygulayıcılarının beyinlerinden yola çıkarak açıklandığı –daha doğrusu mümkün tüm deneyimlerin nöral korelasyonlarının keşfedildiği- kabul edilse dahi betimlenen şey meditasyon uygulayıcısının zihni olacaktır; “yaşamın içinde” bir zihin değil. Ancak zihin-dünya ilişkisi “kavanozdaki zihin” ile anlaşılacak kadar karmaşık; zihinsel durumlar bağlantısallıklarından ve bütünselliklerinden koparılamayacak kadar iç içedir.

## A Synthesizing Approach to the Problem of Consciousness: Neurophenomenology

### *Summary*

**Mehtap DOĞAN**

Assist. Prof. Dr.

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Philosophy, Ankara, TR.

ORCID: 0000-0002-7209-1082

mdogan@ybu.edu.tr

### **Introduction**

One of the rare agreements among neuroscientists, cognitive scientists, philosophers of mind and psychologists is that a complete theory of mind must explain both "how the brain creates the mental patterns we experience as images of an object" and "how each of us has a sense of 'I'" at the same time.

The neuroscientific approach is either silent on the subjective experiences we each have and the inner life that emerges from these experiences, or it prefers to deal with the issue in a reductive and indirect way. The phenomenological approach to the mind, on the other hand, treats subjective experience as a fundamental problem. Moreover, the phenomenological approach takes a philosophical stance that does not ignore the variability and continuity of mental life. By discussing the mind-world relationship rather than the nature of the mind, phenomenology gains an impressive position with its assumptions and the framework it draws for experience, but it fails to provide the explanations expected from contemporary science of mind because it ignores the neural and cognitive correlations of experience and the social, cultural or psychological context of experience.

In order to fill the gap between the neuroscientific and the phenomenological approach, one can either take a reductionist position and ignore either neural or phenomenal processes, or one can build a bridge between subjective experience and neural processes. Both physicalist and idealist approaches have tried many versions of this reductionism, but have not succeeded in developing a consensual theory. What is needed for a more complete account of mind, then, is an approach that is non-reductionist but that does not neglect both physical and phenomenal processes. A prominent example of such an approach is neurophenomenology. The aim of neurophenomenology is to combine philosophical phenomenology with a neuroscientific perspective. The methodological line of neurophenomenology is to (i)

obtain richer first-person data through systematic and rules-based investigations of phenomenological experience and (ii) use this original first-person data to uncover new third-person data about physiological processes (Thompson, Lutz, & Cosmelli 2005: 45). In other words, the main aim of neurophenomenology is to generate new data by incorporating refined and rigorously identified phenomenological data into empirical data generated from neuroscientific studies of consciousness.

Neurophenomenology proposes a hybrid use of first person and third person methods to obtain this phenomenological data. By first-person methods, we mean mental discipline and focus training practices that individuals (or participants in the research) can use to increase their sensitivity regarding their own experiences. In this study, the foundations, methodology and goals of neurophenomenology will be critically examined and the extent to which this approach achieves its goal of creating an objective bridge between experience and reality will be discussed in terms of its strong and weak aspects.

### **Phenomenology as the Origin of Neurophenomenology**

Since phenomenology does not accept the idea of the nature of things behind the phenomenon, it does not have the goal of explaining the nature of the mind. The interest of phenomenology in this context is not to explain the nature of the mind, but to describe the relationship between the mind and the world. For phenomenology, the key concept that defines the mental is the concept of intentionality. What intentionality implies is that consciousness is always the consciousness of something; consciousness is dynamically oriented towards its object and intends to know it more closely (Lewis & Staehler 2019: 41).

According to phenomenology, intentionality is the most fundamental feature of consciousness that establishes the relation of consciousness to the world and removes the distinction between internal and external. In this regard, Husserl emphasizes that the mind and the world should be considered simultaneously, while considering that a study of the intention of consciousness towards the world provides insight not only into the structure of subjectivity but also into the structure of objectivity (Zahavi 2020: 38). This does not mean that the mind is identical with the world, but rather it refers to the indivisible relation of the mind with the world. Neither the world nor the mind can be understood as distinct from each other.

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), one of the important proponents of the existentialist phenomenological tradition, rejects the subject-world opposition with the following statements:

The world is inseparable from the subject, but from a subject, which is nothing but a project of the world; the subject is inseparable from the world, but from a world which it projects itself. The subject is a being in the world, and the world remains subjective (Merleau-Ponty 2016: 577).

On the basis of these statements, it is easy to see that the issue of phenomenology is not just a subject; phenomenology deals with consciousness together with the world.

The phenomenological attitude, as it is commonly understood, does not require leaving the object aside and focusing on the experience itself; in Ponty's words, "*Phenomenology* is an attempt to describe our experience directly as it is" (Merleau-Ponty 2016: 9). The phenomenological attitude, while taking experience into account, also requires awareness of the object we are intended to. Accordingly, the object actually already corresponds to a correlate of experience. In this respect, the phenomenological attitude clearly differs from the introspective method, which brackets the external world and focuses on inner experience. One of the authenticities of the phenomenological attitude is that instead of opposing subjective with objective, it tries to overcome this division and move on to the fundamental correlations between subjective and objective (Varela 1996: 339).

Although phenomenology in all its aspects has been crucial for the analysis of human subjectivity and experience, it has been rightly accused of ending analysis prematurely at a descriptive stage by many philosophers, and of isolating data from social, cultural, psychological and neural explanation (Peters 2000: 408). Neuroscientific research on the neural foundations of phenomenal consciousness is being emphasized to eliminate the extreme polarity between the fields of philosophical phenomenology and scientific analysis. Philosophical phenomenology is seen as incomplete in its abstract approach to human experience on a purely theoretical level, while the neuroscientific approach to a mind as a system of symbols that processes the given external world is accused of mechanizing an experience. These difficulties of both philosophical phenomenology and the scientific approach in describing the relationship between consciousness and the material world have led to a new conceptualization of the research on the mind. This new conceptualization attempts to replace phenomenology with neurophenomenology with its practical and concrete approach.

### **Neurophenomenology**

The subjective character of phenomenal consciousness has led, for many years, to consciousness being an avoided topic in scientific research. Considering that the only way to access subjective experience is introspection and that introspective reports are unreliable, consciousness has mostly been either excluded from scientific research programs or explained reductively in terms of other physical phenomena. In recent years, however, a few but growing number of cognitive scientists have begun to recognize that there can be no complete science of mind without an understanding of subjectivity and consciousness, and that cognitive science should make systematic use of introspective first-person reports of subjectivity. However, the major problem in this regard is how to test the reliability of first-person reports and how to systematize them. One of the most striking contemporary approaches to this problem is neurophenomenology.

In the broadest sense, neurophenomenology can be understood as the project of providing a disciplined characterization of the phenomenal constants of the lived experience in its various forms (Thompson, Lutz, & Cosmelli 2005: 45). Phenomenal experience refers to experiences lived in the first person and expressed verbally. A disciplined characterization corresponds to a phenomenological mapping of



experience based on the use of both first-person methods to increase sensitivity to one's experience and third-person methods to facilitate this process and elicit descriptive accounts of the experience (Thompson, Lutz & Cosmelli 2005: 46).

Neurophenomenology aims to understand the nature of consciousness and subjectivity and their relationship to the brain and body, arguing that the synthesis of phenomenological descriptions of the structure of human experience and scientific explanations of cognitive processes can be mutually informative and enriching for both approaches (Thompson 2006: 227). More precisely, the main aim of neurophenomenology is to combine philosophical phenomenology with cognitive science and neuroscience, both in terms of their methods and their results.

The neuroscientific thesis on which neurophenomenology is based is that conscious mental states are neural interpretations of existing neural activity produced by the neural system of an embodied subject (Varela 1995: 91). According to the neurophenomenological approach, the unity of philosophical phenomenology and neuroscience can provide an objective analysis of the neural activity and psychological manifestations of subjective conscious life without violating the ontological integrity of the data (Peters 2000: 390).

Neurophenomenology suggests that in order to solve the problem of consciousness we need to broaden our horizons to include non-Western traditions of thinking about experience and emphasizes that it is important to examine the role of philosophy in non-Western cultures (Varela, Thompson, & Rosch 1993: 21). It is precisely for this reason that "experience" is the origin of neurophenomenology's connection with Eastern thought. The widely accepted view of neurophenomenologists, especially Varela and Thompson, is that thinking about and reporting on experience must be done in a disciplined and systematized way. For this purpose, mindfulness meditation, which is a common practice in Eastern religions, especially Buddhism, is considered to be a suitable method. Neurophenomenology is built on the idea that cognitive science, phenomenology, and mental trainings based on contemplative practices may have different methods, goals, and interests, but where they overlap, interacting with each other will allow each of them to expand their vision.

One of the main goals of neurophenomenology is to ensure the reliability of subjective reports. This will be achieved by making sure that the participants in the experiments are fully attentive to the cognitive processes they are experiencing and that they avoid their presuppositions. But this requires clarifying how to develop such attention. This is where mental training and meditation techniques come into play. The types of attentional training designed to counteract excitation and slackness are known as Samatha, which literally means silence (Wallace 1999: 177). Samatha is a state of calm attention in which the barriers of excitement and laxity are completely removed. The discipline of Samatha does not depend on any religious or philosophical beliefs. This kind of attentional training is found to varying degrees in many contemplative traditions throughout history, including Hinduism, Buddhism, Taoism, Christianity and Sufism (Wallace 1999: 177). It can be understood as a "contemplative technology" used in various ways by people with very different philosophical and religious views.

The main goal of the Samatha method is the development of attentional stability and vitality. Since increased stability of attention reduces the moments when consciousness is focused or directed towards other objects, the states of attention or moments of perception become more homogeneous. Mindfulness and introspection are two mental qualities essential to each of the samatha techniques. Mindfulness is the ability to maintain undistracted attention on a familiar object. Therefore, when one is using a mental image as the object of meditation, awareness is constantly fixed on that image.

From a neurophenomenological perspective, phenomenologically accurate first-person reports obtained through samatha can provide important insights into intrinsically and extrinsically uncontrollable transitions of constant experience, such as quality of attention.

### **Conclusion**

The methodology of neurophenomenology goes beyond Western scientific practices and relies on meditation and thought training practices inspired by Eastern traditions. Neurophenomenology assumes that the connections between brain imaging and subjective reports of participants who specialize in refining and directing their thoughts will provide us with more reliable data than neuroscientific experiments based on ordinary human subjects. This view claims that this method can bridge the gap between the neural correlates of consciousness and its phenomenal qualities.

Despite neurophenomenology's approach that fully grasps the nature of the problem of consciousness, its methodology and the underlying doctrines seem to be criticizable in many respects. In my opinion, neurophenomenology's association of a participant's reports of subjective experiences, disciplined by meditation techniques and mental training methods, with neural events in the participant's brain does not offer a solution to the problem of phenomenal consciousness. Imaging a brain in full awareness is only imaging the structure and neural activity of the brain in full awareness. Such imaging will not give us the answer to the question, "What is it like to be in a state of full awareness?" A neuroscientist who analyzes the brain states of a trained meditator using advanced neural imaging techniques will not, at the end of this analysis, understand and experience what it is like to be a trained meditator. Therefore, from this perspective, the contribution of the neurophenomenological method, which uses meditation techniques as a tool, to mind research can only be to deepen the exploration of the neural correlates of conscious states. Neurophenomenology does not seem to be a sufficiently powerful approach to explain the nature of phenomenal conscious experience and thus to solve the hard problem of consciousness.

In addition, neurophenomenology's attempt to standardize experience through specific attentional training and meditation does not seem to be compatible with the main assumptions of philosophical phenomenology. Phenomenology treats the human not as an experiencing being or a knowing being, but as a being oscillating between one and the other; meaning is the natural result of this oscillation. Human beings and the world are not outside of each other; it is the interconnectedness and relationality

of human beings and the world that makes the meaning exist. It is clear that such an approach does not attempt to provide a uniform definition of experience. Neurophenomenology, on the other hand, goes beyond these assumptions of phenomenology and proposes a method based on focusing and awareness in order to evaluate experiences individually and independently of each other. To evaluate experiences separately and independently of other experiences or other states of mind is to ignore the natural flow of mind and experience in some way. The human mind is like a stage that hosts the competition of experiences which are trying to become conscious. On this stage, every mental state and every experience is interrelated. In its natural flow, no mind interacting with its environment can focus on a single experience and ignore or bracket all other states. It is this relational nature of the mind that makes it difficult to understand its nature.

Neurophenomenology's attempt to "monologize" and "uniformize" experience through techniques such as meditation and attentional training in this regard seems to be far from providing us with an encompassing perspective on both the nature of the mind and the relationship between the mind and the world. Through this methodology, neurophenomenology assumes the mutual relationship between the mind and the world as juxtaposed experiences. However, the relation of the mind and the world is more than juxtaposed experiences, and it is due to the relationality of experiences that this moreness stems from. In addition, even if we ignore these criticisms of the neurophenomenological method and try to make an evaluation from within the neurophenomenological perspective itself, there are other major difficulties that neurophenomenology has to solve. Attempting to explain subjective experience through neural imaging processes on human brains that are well trained in attention and focalization is ultimately an attempt to explain the neural correlates of the experience of a person in meditation. Even if it is accepted that all possible experiences are explained - or rather, that the neural correlates of all possible experiences are discovered - in terms of the brains of meditation practitioners, what is being described is the mind of the meditator, not a mind "in life". But the mind-world relationship is too complex to be understood in terms of a "mind in a vat"; mental states are too intertwined to be separated from their interconnectedness and wholeness.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

Antoine Lutz, J. D. (2007). "Meditation and the Neuroscience of Consciousness". P. Zelazo, M. Moscovitch, & E. Thompson içinde, *Cambridge Handbook of Consciousness* (s. 499-551). New York: Cambridge University Press.

Antoine Lutz, J.-P. L. (2002). "Guiding the study of brain dynamics by using firstperson data: Synchrony patterns correlate with ongoing conscious states during a simple visual task." *Proceedings of the National Academy of Sciences*, (s. 1586-1591). USA.

Clark, A., & Chalmers, D. (1998). *The Extended Mind*. Analysis, 1(58), 7-19.

Ellamil, M., Fox, K., Dixon, M., Pritchard, S., Todd, R. T., & Christoff, K. (2016).: "Dynamics of neural recruitment surrounding the spontaneous arising of thoughts in experienced mindfulness practitioners". *NeuroImage* (136), 186-196.

Hasenkamp, W., Wilson-Mendenhall, C., Duncan, E., & Barsalou, L. (2012). "Mind wandering and attention during focused meditation: a fine-grained temporal analysis of fluctuating cognitive states". *NeuroImage* (59), 750-760.

Heil, J. (2020). *Zihin Felsefesi*. (A. Seda, & M. Bilgili, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.

Husserl, E. (1995). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Johnson, M. (1987). "The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason". Chicago: University of Chicago Press. Lewis, M., & Staehler, T. (2019). *Fenomenoloji*. Ankara: Fol.

Merleau-Ponty, M. (2016). *Algının Fenomenolojisi*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Özkan, M. K. (2012). *Maurice Merleau-Ponty'de Bedensel Özne Anlayışı* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe (Sistemik Felsefe ve Mantık) Anabilim Dalı.

Peters, F. H. (2000). *Neurophenomenology*. Method & Theory in the Study of Religion, 12(1-4), 380-415.

Thompson, E. (2006). "Neurophenomenology and Contemplative Experience". P. Clayton içinde, *The Oxford Handbook of Religion and Science* (s. 226-235). Oxford: Oxford University Press.

Thompson, E., Lutz, A., & Cosmelli, D. (2005). "Neurophenomenology: An introduction for neurophilosophers". A. Brook, & K. Akins içinde, *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement* (s. 40-97). New York: Cambridge University.

Varela, F. (1995). "Resonant cell assemblies: A new approach to cognitive functions". *Biological Research*, 81-95.

Varela, F. (1996). "Neurophenomenology A Methodological Remedy for the Hard Problem". *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.

Varela, F. & Shear, J. (1999). "First Person Methodologies: What, Why, How?" F. Varela, & J. Shear içinde, *The View From Within: First Person Approaches To The Study Of Consciousness* (s. 1-14). USA: Imprint Academic.

Varela, F. Thompson, E., & Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. USA: MIT Press.

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (2023). *Bedenlenmiş Zihin: Bilişsel Bilim ve Uzak Doğu Geleneği*. (F. E. Öncer, Çev.) İstanbul: Albaraka Yayınları.

Waldenfels, B. (2008). *Fenomenolojiye Giriş*. İstanbul: Avesta.

Wallace, B. A. (1999). "The Buddhist Tradition of Samatha: Methods for Refining and Examining Consciousness". *Journal of Consciousness Studies* (6), 175-187.

Zahavi, D. (2018). *Husserl'in Fenomenolojisi*. İstanbul: Say Yayınları.

Zahavi, D. (2020). *Fenomenoloji İlk Temeller*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.



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

Araştırma Makalesi | Research Article  
Kaygi, 22 (2), 735-759.

Makale Geliş | Received: 31.07.2023  
Makale Kabul | Accepted: 27.09.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1335380

**Özgür DEMİRCİ**

Arş. Gör. | Res. Assist.

Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR  
Maltepe University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR

ORCID: 0000-0001-9876-7370  
özgürdemirci@maltepe.edu.tr

## Bilincin Bilimsel Olarak İncelenmesine Yönelik Metodolojiler Olarak Heterofenomenoloji ve Nörofenomenolojinin Eleştirel Bir İncelemesi

**Öz:** Bilincin öznel doğası, bilincin bilimsel olarak araştırılmasında önemli bir zorluk teşkil etmektedir. Bu sorunun üstesinden gelmek için çeşitli metodolojiler geliştirilmiştir. Bu bağlamda, heterofenomenoloji ve nörofenomenoloji, bilincin öznel doğasını araştırmak için dikkate değer yöntemler sunan iki rakip metodoloji olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu metodolojileri eleştirel bir bakış açısıyla incelemekte ve bu incelemeye dayanarak nörofenomenolojinin bilincin öznel doğasını araştırmak için yetkin bir metodoloji olduğunu savunmaktadır. Buna karşılık, heterofenomenoloji, içerdiği tutarsızlıklar nedeniyle bilincin öznel doğasını incelemek için uygun bir metodoloji olmadığı ve yetersiz kaldığı iddia edilmektedir. **Anahtar Kelimeler:** Francesco Varela, Daniel Dennett, Heterofenomenoloji, Nörofenomenoloji, Birinci Şahıs Deneyimi, Fenomenoloji.

## A Critical Examination of Heterophenomenology and Neurophenomenology as Methodologies for the Scientific Study of Consciousness

**Abstract:** The subjective nature of consciousness poses a significant challenge to the scientific study of consciousness. Various methodologies have been developed to overcome this problem. In this context, heterophenomenology and neurophenomenology emerge as two competing methodologies that offer remarkable methods for investigating the subjective nature of consciousness. This paper critically analyses these methodologies and, based on this analysis, argues that neurophenomenology is a competent methodology for investigating the subjective nature of consciousness. In contrast,

Demirci, Ö. (2023). Bilincin Bilimsel Olarak İncelenmesine Yönelik Metodolojiler Olarak Heterofenomenoloji ve Nörofenomenolojinin Eleştirel Bir İncelemesi, Kaygi. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 22 (2), 735-759.  
DOI: 10.20981/kaygi.1335380

heterophenomenology is argued to be inadequate and not a suitable methodology to investigate the subjective nature of consciousness due to its inconsistencies.

**Keywords:** Francesco Varela, Daniel Dennett, Heterophenomenology, Neurophenomenology, First Person Experience, Phenomenology.

## Giriş

Bilincin öznelliği, bilincin bilimsel olarak incelenmesi önünde önemli bir zorluk teşkil etmektedir. Genellikle *kualia* veya deneyimin öznel yönleri olarak adlandırılan bilinç verilerinin, doğası gereği özel ve dış gözlem için erişilemez olduğu düşünülmektedir. Bu durum, öznel verileri, nesnel, üçüncü şahıs bakış açısıyla açıklayabilecek bir araçtan yoksun olan bir bilinç biliminin nasıl mümkün olabileceği sorusunu gündeme getirmektedir (Zawidzki 2007: 61).

Felsefe tarihine bakıldığında, bilinç verilerine ulaşmanın yöntemlerinden birinin Wilhem Wundt, Edward Bradford Titchener öncülüğünde içgözlem metodu olduğunu savunan bir düşünce hattı ile Edmund Husserl öncülüğünde fenomenolojik metot olduğunu savunan diğer bir düşünce hattı olduğu görülür. Her iki yöntem, bilinç verilerine erişilmesine ve açığa çıkarılmasına ilişkin dikkate değer katkılar yapsalar da ampirik deneylerde uygulanabilirliği açısından metodolojik kısıtlamalara sahiptirler (Zawidzki 2007: 61).

Hem bilişsel bilimlerdeki hem de içgözlem ve fenomenoloji alanlarındaki sınırlamalar, bu sınırlamaların farklı yöntemler kullanarak üstesinden gelmeye çalışan yeni metodolojileri ortaya çıkarmıştır. Ortaya çıkan metodolojiler, bilişsel bilimlerle fenomenoloji bir araya getirmeye ve her ikisinin de güçlü yanlarını birleştirmeye çalışmakta ve böylelikle bilişsel bilimler ve fenomenolojik gelenekteki metodolojik sınırlamaları aşmayı amaçlamaktadır.

Çizilen bu hat doğrultusunda, bilişsel bilimlerin alanında heterofenomenoloji ve nörofenomenoloji olarak adlandırılan iki metodoloji ön plana çıkmakta ve aynı konuyu ele almaları nedeniyle rakip metodolojiler olarak değerlendirilmesinin önü açılmaktadır. Literatürdeki çalışmalar incelendiğinde, bu düşünceyi destekler

nitelikte, her iki metodolojiyi karşılaştırmalı olarak inceleyen, Van de Laar'ın, *Mind the Methodology Comparing Heterophenomenology and Neurophenomenology as Methodologies for the Scientific Study of Consciousness* (2008) makalesi ön plana çıkmaktadır. Van de Laar, bu makalesinde, bilinç biliminde kesin veriler elde etmekten uzak olduğu ve hangi metodolojinin kullanılması gerektiği konusunda uzlaşımın olmadığı belirlemesini yaparak, bu metodolojilerin birbirini dışlamasına gerek olmadığını, farklı metodolojilerin kullanılmasının bilinç bilimine pozitif olarak katkı sağlayacağını savunur (Van de Laar 2008: 375). Bununla birlikte, Van de Laar, bu metodolojilerin kritiğini yapmadan bu çıkarımı yapar. Diğer yandan, metodolojilerin kritiği yapılmadan bu sonuca varılmasının, bilinç bilimine yapacağı katkı şüphelidir; çünkü tutarsız metodolojiler yanlış verilerin ortaya çıkmasına, veri kirliliğine yol açma ve onun iddiasının aksine bilinç bilimine negatif etki yaratma ihtimali vardır.

Bu çalışmada, heterofenomenoloji ve nörofenomenolojinin metodolojilerini karşılaştırmalı ve eleştirel bir bakış açısıyla incelemektedir. Bu doğrultuda, heterofenomenoloji ve nörofenomenoloji metodolojileri incelenmekte, daha sonra her iki metodolojinin hedefleri doğrultusunda tutarlı bir yapıya sahip olup olmadıkları değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme sonucunda, Van de Laar'ın iddia ettiğinin aksine, bu metodolojilerin bilinç bilimine katkısı, yetkin bir biçimde birinci şahıs deneyimlerini incelemeleri, bu deneyimlerden elde edilen verileri yorumlamaları ve tutarlı bir biçimde birinci ve üçüncü şahıs açıklamaların entegrasyonunu gerçekleştirmeleri koşuluyla mümkün olabileceği savunulmakta ve nihayetinde nörofenomenolojinin bu koşulları sağladığı; heterofenomenolojinin ise bu koşulları sağlamada başarısız olduğu gösterilmektedir.

### **1. Heterofenomenoloji Metodolojisi**

Daniel Dennett, heterofenomenolojiyi Husserl'in geleneksel fenomenolojisine karşıt bir metodoloji olarak sunar. Dennett, hatalı bir şekilde fenomenolojinin temel



olarak içgözlem metodu olduğunu ileri sürer (Dennett 2011: 56). Ona göre, içgözlem ve dolayısıyla fenomenoloji kusurlu bir metottur:

Belki, bizim fenomenolojimizde hepimiz temelde birbirimize benzesek bile bazı gözlemciler, onu tarif etmeye çalıştıklarında, tamamen yanlış anladıkları ortaya çıkar. Ama haklı olduklarından o kadar emindirler ki, düzeltilmeye oldukça dirençlidirler. (Onlar aşağılayıcı anlamda uslanmazdır.) Her iki türlü de, tartışma çıkar. Yine de bence hakikate daha yakın bir olasılık daha var: Kendimizi kandırdığımız şey, “içgözlem” etkinliğinin sadece “bakmak ve görmek” meselesi olduğu fikridir. Sadece içgözlem güçlerimizi kullandığımızı iddia ettiğimizde, daima ve gerçekten doğaçlama kuramsallaştırma yaparız; biz son derece saf kuramcılarız, bunun nedeni, tam olarak, “gözlemlemek” için çok az şey olması ama çelişki korkusu olmaksızın “ahkam kesecek” çok fazla şey olmasıdır. Toplum olarak içgözlem yaptığımızda, filin farklı kısımlarını inceleyen hikayedeki kör adamların düştüğü duruma, gerçekten düşeriz (Dennett 2011: 84,85).

Dennett, bireylerin kendi deneyimlerinin yargıcı gibi davrandıkları içgözlem metodolojisinin potansiyel sorunlarından kaçınmak için heterofenomenoloji adı verdiği yeni bir metot geliştirir. Bu metot, fiziksel bilimlerin işleyişine benzer şekilde, başkalarının zihinlerinin tarafsız ve nesnel bir şekilde değerlendirilmesine olanak tanır. Dennett, bilincin kapsamlı bir bilimsel incelemesinin gerçekleştirilebilmesi için, gözlemlenebilir beyin faaliyetlerine ve alt-kişisel mekanizmalara yoğunlaşılması gerektiğini iddia eder; çünkü ona göre, beyin faaliyetleri ve alt-kişisel mekanizmalar, içgözlem yoluyla doğrudan erişilebilir değildir, ancak üçüncü şahıs bakış açısıyla incelenebilir (Dennett 2011: 116-121). Bu bağlamda, Dennett heterofenomenolojiyi şu şekilde tanımlar: “... Nesnel fiziksel bilimden ve onun üçüncü şahıs bakış açısındaki ısrarından başlayarak, fenomenolojik betimlemenin yöntemine giden nötr bir yoldur. Bu yol (ilkesel olarak) en mahrem ve tarifsiz öznel deneyime hakkını verebilir, bunu yaparken de asla bilimin yöntemsel vicdanını terk etmez” (Dennett 2011: 90).

Heterofenomenoloji, deneklerin bilinçli deneyimlerinin sözlü raporları aracılığıyla aktarılan heterofenomenolojik dünyasını tanımlamasına olanak tanır. Bunun için, deneklerle görüşülerek, deneklerin söyledikleri her şey dikkatlice yazılır

ve aynı zamanda yüz ifadeleri, jestleri de kayıt altına alınır. Bununla birlikte Dennett, deneklerin ifadelerini doğru bir şekilde aktarmalarını sağlamanın heterofenomenoloğun sorumluluğu olduğunu vurgulamaktadır. Bunu başarmak için, araştırmacının yazılı metinlerde kaydedilen bilgilerle ilgili olarak çok sayıda soru sorması ve deneklerden daha fazla açıklama talep etmesi gerekebilir (Dennett 2011:96).

Heterofenomenoloji metodu sadece sözlü raporlara bağlı kalmaz. Bununla birlikte, deneğin beyin faaliyetleri, hormonal ve iç organlardaki değişiklikler gibi fizyolojik tepkilerinin gözlemleyerek ve ölçerek deneğin bilinçli deneyimlerine eşlik eden bedensel tepkilerinin gözlemlenebilir ve ölçülebilir yönlerini dahil etmeyi amaçlar:

Kayıtlı ham verilerle başlıyoruz. Bunlar arasında insanların çıkardıkları sesleri (başka bir deyişle, söyledikleri) vardır, ancak bu sözlü raporlara, nesnel araçlarla tespit edilebilen her türlü iç durum (örneğin beyin faaliyetleri, hormonal yayılma, kalp atış hızı değişiklikleri, vb.) dahil olmak üzere inanç, kani, beklenti, korku, tikslenme, iğrenme gibi tüm diğer tezahürler eklenmelidir (Dennett 2018: 457).

Heterofenomenoloji, deneklerin deneyimlerine ilişkin raporların doğruluğu hakkında herhangi bir varsayım ya da yargıda bulunmaksızın kayıt altına alır. Heterofenomenoloji, bireylerin kasıtlı olarak doğru raporlar sunup sunmadıkları, bilinçli deneyimlerden yoksun olup olmadıkları veya hatta bilgisayarlar gibi insan olmayan varlıklar olup olmadıkları konusunda agnostik kalır. Bu bağlamda, Dennett, Husserl'i ve onun fenomenolojisini tamamen reddetmeyerek Husserl'in "paranteze alma" kavramını farklı bir bağlamda uygular: "Heterofenomenolojik yöntem öznenin iddialarının ne doğruluğunu tartışır ne de onları tamamen doğru kabul eder; daha ziyade, öznelere göre dünyanın kesin bir tanımını derlemenin umuduyla, yapıcı ve sempatik bir tarafsızlığı sürdürür." (Dennett 2011: 103).

Dennett'in heterofenomenolojik yaklaşımı, bebekler ve maymunlar gibi dil kullanma becerilerinden yoksun olan hayvanları da kapsar. Dennett, bu tür canlı

varlıkların incelenmesi için heterofenomenolojik raporların mevcut olmayabileceğini kabul eder (Dennett 2011: 521) ve bu duruma yönelik olarak, bu tür varlıkları mümkün olduğunca insan perspektifinden anlamak için temel bir öneri getirir. Bu öneri, varlıkların gözlemlenebilir davranışlara dayanarak zihinsel durumların atfedilmesini içeren yönelimsel duruşun uygulanmasıdır (Dennett 2011:95). Dennett, yönelimsel duruşu uygulamanın, canlı varlıkların fizyolojilerini dikkate alarak davranışlarını anlamamıza olanak tanıdığını öne sürer:

Önce davranışı tahmin edilecek bir nesneyi rasyonel bir fail olarak ele almaya karar verirsiniz; o zaman, dünyadaki yeri ve amacı göz önüne alındığında, o failin hangi inançlara sahip olması gerektiğini anlarsınız. Sonra aynı düşüncelerle onun hangi arzulara sahip olması gerektiğini anlarsınız ve nihayet bu rasyonel failin inançları ışığında amaçlarını gerçekleştirmek için hareket edeceğini tahmin edersiniz. Seçilmiş inançlar ve arzular kümesine bağlı olarak pratik akıl yürütme, çoğu durumda- ama her durumda değil- failin ne yapması gerektiğine dair bir karar vermeyi sağlayacaktır; failin yapacağını tahmin ettiğiniz şey budur (Dennett 1989: 17).

Sonuç olarak, heterofenomenolojik yöntem, öznel bilinçli deneyimlerin analizini incelemeye yönelik çok yönlü bir yaklaşım sergiler. Bu yöntem, dört farklı araştırma yolu sunar. İlk olarak, deneklerin kendi deneyimlerine dair inançlarını ifade ettikleri birinci şahıs anlatımlarından elde edilen veriler toplanır. İkinci olarak, incelenen denek tarafından sergilenen duygusal ve fizyolojik tepkilerin gözlemlenmesi ve incelenmesi dahil edilir. Üçüncü olarak, bilinçli deneyimleri oluşturan varlıkların ontolojik doğasına ilişkin her türlü konu paranteze alınır. Son olarak, denekler incelerken tarafsız bir üçüncü şahıs bakış açısı benimsenir.

## 2. Nörofenomenoloji Metodolojisi

Nörofenomenoloji, Francisco Varela'nın, *Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem* (1996) adlı makalesinde ortaya attığı, bilincin bilimsel olarak incelenmesine yönelik bir araştırma programıdır. Francisco Varela, nörofenomenoloji metodolojisiyle Husserlci fenomenoloji ile nörobiyoloji arasındaki yapısal paralellikleri araştırarak ve böylece bilinçli deneyimin birinci ve

üçüncü şahıs açıklamaları entegre etmeyi amaçlayarak bilince yönelik birinci ve üçüncü şahıs bakış açıları arasındaki boşluğu kapatmaya çalışır. Bu bağlamda, Varela nörofenomenolojinin hipotezini şu şekilde formüle eder: “Deneyimin yapısına ilişkin fenomenolojik açıklamalar ve bunların bilişsel bilimdeki karşılıkları karşılıklı kısıtlamalar yoluyla birbirleriyle ilişkilidir” (Varela 1996: 343).

Nörofenomenolojinin hipotezi, fenomenoloji ile nörobilim arasında dengeli ve diyaloga dayalı bir sürecin gerekliliğine işaret eder. Dolayısıyla, Varela'nın nörofenomenolojik çalışmalarında, beyin aktivitesinin dinamiklerine ilişkin verilerin yanı sıra öznel deneyimin dinamiklerine ilişkin verilerin toplanmasını içeren bir tutum benimsenmektedir. Bu kapsamlı veri toplama sürecini üstlenen araştırmacılar, daha sonra öznel deneyim dinamikleri ile beyin aktivitesi arasındaki korelasyonları ve bağlantıları keşfetmeye çalışır. Bu çok boyutlu araştırma sayesinde, öznel deneyim dinamikleri ile buna karşılık gelen beyin aktivitesi dinamikleri arasındaki ilişkiler hakkında daha derin bir kavrayış sağlanır (Strle 2013: 380).

Nörofenomenolojiyi diğer birinci şahıs araştırma yöntemlerinden ayıran şey, deneklerin belirli refleksiyon becerilerini öğrenmelerini ve geliştirmelerini ön plana çıkarmasıdır. Bu bağlamda, Varela, Husserl'in fenomenolojisinin merkezinde yer alan fenomenolojik indirgeme sürecini, nörofenomenoloji alanına dahil ederek bilincin incelenmesine odaklanan ampirik bilimin geliştirilmesinde etkin bir şekilde kullanılabileceğini ileri sürer ve bu düşünceyi takiben, deneklerin fenomenolojik refleksiyon becerilerini geliştirmek için başlangıç olarak dört farklı aşamayı sıralar (Varela 1996: 336).

Bu aşamanın ilk sırasında fenomenolojik tutum olarak indirgeme süreci yer alır. İndirgeme süreci, alışkanlık haline gelmiş inanç ve varsayımların askıya alınmasını sağlar. Yaygın bir yanlış anlamının aksine, kişinin alışkanlık haline gelmiş düşüncesini askıya alınması, düşünce akışını tamamen durdurması anlamına gelmez, ki bu pratikte imkansızdır. Buna karşın indirgeme sürecindeki amaç “...

düşünme hareketinin yönünü alışkanlık haline gelmiş içerik merkezli yönünden geriye, düşüncelerin ortaya çıkışına doğru çevirmektir.” (Varela 1996: 337).

İndirgeme süreci sonucunda, deneyimin nesnesiyle, ya da deneyimlenen şeyin kendisiyle yakınlık kurma aşamasına geçilir. Bu aşamada, deneyimde önemli düzeyde bir dönüşüm gerçekleşir. Bu dönüşümle, deneyimleyeni dünyadan uzaklaştıran alışkanlık sisi dağılarak deneyimin daha açık kılınması amaçlanır: “Fenomenle yakınlık kurulması çok önemlidir, çünkü fenomenolojik analizin doğruluk kriterlerinin temelini, apaçıklığın doğasını oluşturur.” (Varela 1996: 337). Yakınlık, sürecin ilk aşaması olarak belirlendikten sonra, bunu fenomenin imgelemde çeşitlendirilmesi izler. Bilincin virtüel uzamında, fenomenin görünümün çoklu olasılıkları göz önünde bulundurarak imgesel varyasyonlar geliştirilir. Bu imgesel uygulama, incelenen fenomenin farklı potansiyel yönlerinin ve boyutlarının keşfedilmesine olanak tanır. Fenomenin çoklu varyasyonların keşfedilmesine, genellikle ani bir farkındalık anının eşlik ettiği yeni bir kavrayış aşaması ortaya çıkar. Bu kavrayış, fenomenolojik analize yeni bir apaçıklık boyutu ekler. Varela’ya göre, “deneyimlerimizle olan bu etkileyici yakınlık, geleneksel olarak sezgi olarak adlandırılan şeye uygun bir şekilde karşılık gelir ve refleksiyonla birlikte fenomenolojik indirgemeyi harekete geçirilen ve geliştirilen iki temel insan yetisini temsil eder.”(Varela 1996: s. 337).

Araştırma sürecini fenomenolojik yakınlık aşamasında durdurmak, derinlikli ve kapsamlı bir araştırma yöntemine ulaşma yolunda yeterli olmayacaktır; çünkü fenomenolojik yakınlık aşamasında ortaya çıkan sezgiler, iletilebilir formlara dönüştürülmedikçe içgözlem benzeri öznel deneyimlerle sınırlı kalacaktır. Bu nedenle, fenomenolojik yöntemdeki bir sonraki aşama, elde edilen sezgisel apaçıklıkların, dilin sembolik araçların kullanılması yoluyla, iletilebilir formlara çevrilmesini ve kamuya açık hale getirilmesini gerektirir. Varela bu kamusal, öznelarası betimlemeleri, “değişmezler” olarak adlandırır; çünkü ona göre, bir fenomenolojik incelemenin iletilebilir olabileceği durumlar değişkenler aracılığıyla

bulunur. Varela için "bu, matematikçilerin yüzyıllardır yaptıklarından çok farklı değildir: yenilik, bunu bilincin içeriğine uygulamaktır." (Varela 1996: 337).

Fenomenolojik indirgenin dördüncü aşamasında, eğitim yer alır. Fenomenolojik indirgeme süreci, kırılabilir ve kolaylıkla bozulabilen bir süreçtir. Nörofenomenolojik deneylerde, denekler, eğitim yoluyla, bu aşamaları nasıl uygulayacağını öğrenir ve fenomenolojik betimleme, kategoriler bulma, bunları başkalarıyla paylaşma becerilerini geliştirirler: "Eğer kişi bilinçli paranteze alma ve sezgi becerisini istikrarlı hale getirme ve derinleştirme becerisinin yanı sıra aydınlatıcı betimlemeler yapma becerisini de geliştirmezse, hiçbir sistematik çalışma olgunlaşamaz." (Varela 1996: 337).

Özetlemek gerekirse, nörofenomenolojik indirgenin ilk iki aşaması deneyimin gözlemlenmesine, üçüncü aşaması deneyimin paylaşılmasına, son aşaması ise deney içi istikrar ve deneyler arası tekrarlanabilirliğe olanak sağlar. Bununla birlikte, Varela'nın nörofenomenolojiye dahil ettiği Husserl'in fenomenolojik indirgeme metodunun ilk ikisini oluşturan tutum ve yakınlık sağlama aşamaları, Husserl'in fenomenolojik indirgemesinin temel ilkeleriyle örtüşmektedir. Bununla birlikte, değişmezler ve eğitimin aşamaları, Husserl'in yaklaşımının pratik olarak bir gelişimini ifade eder. Bu aşamalar doğrusal bir ilerleme içinde sunulsa da metodolojinin pratik olarak uygulanması, genellikle döngüsel ve eşzamanlı olarak karakterize edilen dört aşamanın tümü arasında dinamik bir etkileşim içerir.

Genel hatları ortaya çıkarılan nörofenomenolojinin pratik olarak nasıl uygulanabilir olduğu sorusu sorulabilir. Bu bağlamda, nörofenomenolojik teorinin pratikte uygulanışını göstermek amacıyla, bu alandaki öncü deneylerden birinin gösterilmesi yerinde olacaktır. Antoine Lutz yaptığı nörofenomenolojik deneyde, denekleri fenomenolojik yöntem konusunda eğitmiş ve böylece birinci şahıs deneyiminden elde ettiği verileri nörobiyolojik verilerle başarıyla birleştirmiştir.

Lutz deneklere düzensiz bir nokta deseni gösterir ve işitsel bir sinyalin ardından deneklerden ekranın altında görüntülenen iki küçük kareyi birleştirmeleri istenir. Daha sonra deneklere yedi saniye boyunca bakışlarını bu pozisyonda tutmaları talimatı verilir. Bu süreci takiben, düzensiz nokta deseninde belirgin bir değişik yapılarak otostereogram olarak bilinen binoküler eşitsizliğe dayalı hayali bir geometrik şeklin ortaya çıkması sağlanır. Denekler artık bu üç boyutlu hayali şekli algılayabilecek durumdadır. Deneklerden bu şekli tamamen fark edilebilir hale gelmez düğmeye basmaları uyarısı yapılır. Her deneme, düğmeye basılmasıyla sona erer. Her denemenin ardından, denekler, kendilerini söz konusu görevde kapsamlı bir şekilde eğitildiği önceki eğitim oturumları sırasında tanımlanan ve sabitlenen fenomenal değişmezlerden yararlanarak deneyimlerini kısa bir şekilde sözlü olarak anlatmışlardır (Lutz 2002: 140).

Keşfedilen değişmezler, her bir deneyi, sabit hazır olma, dağınık hazır olma ve hazır olamama durumları olarak üç farklı fenomenolojik kümeye ayırmak için kullanılmıştır. Bu kümeler, deneklerin bildirdikleri hazırlık derecesine ve tüm denek grubunda ortak bir unsur olarak ortaya çıkan algılarının niteliğine göre formüle edilmiştir. Her denemeyle eş zamanlı olarak, katılımcıların beyin aktiviteleri, EEG (elektroensefalografi) yoluyla kaydedilmiştir. Hem birinci şahıs hem de üçüncü şahıs verilerinin bu şekilde ölçülmesi, Lutz tarafından vurgulandığı üzere, nörofenomenolojinin hipotezini, yani iki veri tabanının karşılıklı olarak birbirini aydınlatması düşüncesini anlaşılır hale getiren kapsamlı bir analiz fırsatı sunar (Lutz 2002: 142).

Sonuçlar incelendiğinde, denekler tarafından bildirilen hazırlık durumlarının, deneklerin hem davranışsal tepkilerini hem de beyin süreçlerini etkilediği görülmüştür. Daha uzun tepki süreleri, bildirilen daha düşük hazırlık seviyeleri ile ilişkilendirilmiş ve beyin aktivitesi de bildirilen hazırlık derecesine bağlı olarak değişmiştir. Her bir denek ve fenomenal küme ayrı ayrı analiz edildiğinde, beyin tepkileri sırasında her bir kümeye özel farklı dinamik yörüngeler

tespit edilmiştir. Motor tepkisi sırasındaki büyük ölçekli senkronizasyonun topografik modeli hazırlıklı ve hazırlıksız durumlar arasında karşılaştırıldığında benzerlik olduğu görülmüştür. Büyük ölçekli senkronizasyon, deneklerin hazırlıklı olduğu durumda 300 milisaniyede gerçekleşirken, hazırlıksız olduğu durumda 600 milisaniyede gerçekleşir ve bu durum deneklerin düğmeye basma yani tepki süreleriyle sekronizedir (Lutz 2002: 144).

Lutz, bireysel nöral dinamiklerin göstergesi olan bu yüksek düzeyde senkronizasyon örüntülerinin, fenomenolojik kümeler aracılığıyla eğitilmiş deneklerden alınan birinci şahıs verilerinin dahil edilmesi nedeniyle ortaya çıktığını savunur. Beyin görüntüleme çalışmalarında, birinci şahıs verileri tipik olarak göz ardı edilir ve bu durum, beyin tepkilerindeki zamansal değişkenliğin sadece gürültü olarak nitelendirilmesine yol açar. Buna karşılık, birinci şahıs yöntemlerinin üçüncü şahıs bakış açısıyla entegrasyonunu savunan nörofenomenolojik yöntemin uygulanması, bu değişkenliğin kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlar ve nörofenomenolojinin hipotezini anlaşılır kılar (Van de Laar 2008: 69, 370).

Sonuç olarak, nörofenomenolojinin stratejisi, fenomenolojik yöntemlerin uygulanması yoluyla fenomenal değişmezler bularak ve bu değişmezlikleri ilişkili nörobiyolojik verilerle ilişkilendirerek deneyimin yapısını kavramaktır. Nörofenomenoloji, nörobiyolojik ve fenomenal verilerin bu şekilde ilişkilendirilmesinin sadece fenomenolojinin, nörobiyolojik verileri aydınlatmasını ve onların anlaşılır kılınmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda tersinin de olanaklı olduğunu savunur. Böylelikle, nörofenomenolojinin hipotezinde belirtildiği gibi, deneyimin yapısına ilişkin fenomenolojik açıklamalar ve bunların nörobiyolojik karşılıkları karşılıklı kısıtlamalar yoluyla birbirini bilgilendirir ve dönüştürür.

### **3. Nörofenomenoloji ve Heterofenomenolojinin Eleştirel Bir İncelemesi**

Heterofenomenoloji, birinci şahıs ifadeleri veya inançları incelemek için üçüncü şahıs bakış açısını kullanır. Özne tarafından aktarılan zihinsel durumlar,



özellikle beyin aktivasyonları olmak üzere nesnel kriterlere göre değerlendirilir. Heterofenomenoloji, alt-kişisel düzeydeki iç temsillerle uyumlu olmadığı veya bunlara karşılık gelmediği sürece öznel deneyimin ve öznel deneyime ilişkin ifadelerin yanıltıcı olduğunu savunur. Buna karşın nörofenomenoloji, birinci şahıs ifadelerin yalnızca alt-kişisel temsil biçimlerine indirgenerek değerlendirilmesine karşı çıkar. Bunun yerine, deneyimi fenomenolojik analize tabi tutar ve bu analizle elde edilen verileri, alt-kişisel nöral verilerle bütünleştirir; fakat bu verilere indirgemez.

Heterofenomenoloji ve nörofenomenolojinin, birinci şahıs raporlarına yönelik tutumlarındaki karşıtlık, fenomenolojik metodun uygulanması söz konusu olduğunda da devam etmektedir. Nörofenomenoloji fenomenolojik metodun uygulanması konusunda belirli bir düzeyde eğitimi gerekli kılarken, heterofenomenoloji en azından başlangıç adımı olarak halk psikolojisine temelinde ifade edilen raporları kullanmakla yetiniyor gibi görünmektedir. Nörofenomenolojide, halk psikolojisi ve her türlü teorik varsayım, fenomenolojik indirgeme yoluyla geçici olarak askıya alınır ve öznenin deneyimine erişilmesi amaçlanır. Bu sürecin büyük bir kısmı, deneğin, deneyde araştırılan konuya ilişkin hassasiyetini artırmak için çeşitli yöntemlerin kullanıldığı deney öncesi denemeler sırasında gerçekleşir (Gallagher 2011: 83).

Fenomenolojik eğitime bağlı olarak heterofenomenoloji ve nörofenomenoloji arasında ortaya çıkan diğer bir fark deneyime doğrudan erişimle ilgilidir. Nörofenomenolojide, birinci şahıs raporları deneyimlerin ifadeleri olarak kabul edilir ve amaç deneyimi alışkanlık haline gelmiş bir inanç statüsünden kurtarmaktır (Varela 1996: 337). Buna karşın, Dennett'in heterofenomenolojik perspektifinden bakıldığında, deneyime doğrudan bir erişim zor konusu değildir. Birinci şahıs raporları her zaman deneyimlerin kendisinden ziyade deneyimler hakkındaki inançların ifadesidir.

Heterofenomenoloji ve nörofenomenoloji birinci şahıs verileri elde etme ve bu verileri değerlendirme yollarının farklı olduğu açık hale gelmiş olmalıdır. Dennett araştırmasına birinci şahıs raporlarıyla başlarken, bunların güvenilirliği konusunda şüpheli bir tutum sergilemektedir. Dennett, bu raporları üçüncü şahıs ölçümleriyle birlikte analiz edilebilecek kurgusal metinler olarak ele alarak hızla nötrleştirilmiş veriler haline getirmeye çalışır. Buna karşın, Varela'nın nörofenomenolojisi, birinci şahıs raporları konusunda farklı bir duruş sergiler. Nörofenomenoloji, bu raporları etkisizleştirmek ve içgözlemin kusurlu ürünleri olarak görmek yerine temel bilgi kaynakları olarak kabul eder.

Van de Laar, bu iki metodolojinin, birbirine karşıt metodolojiler olduğu sonucunu çıkararak bu görüşü destekler (Van de Laar 2008: 375). Bununla birlikte, Van de Laar bilinç biliminde kesin veriler elde etmekten uzak olduğunu ve uzlaşımın olmadığını bu nedenle farklı metodolojilerin kullanılmasının bilinç bilimine pozitif olarak katkı sağlayacağını savunur (Van de Laar 2008: 375). Diğer yandan, Van de Laar'ın bu savunusu, metodolojilerin kritiğini yapmadan bu yargıya vardığı için sorunlu görünmektedir.

Dennett, fenomenolojinin bilinci araştırmak için uygun bir yaklaşım olmadığını ileri sürmektedir (Dennett 2011: 83-85). Dennett'e göre bu iddianın altında yatan temel gerekçe, bireyin içgözlemsel deneyimlerine ilişkin yargıları üzerinde, üçüncü şahıs bakış açısına açık, öznelerarası kısıtlamaların bulunmamasıdır. Bilim, kanıtların öznelerarası, üçüncü şahıs bakış açısıyla doğrulanabilir olmasını gerekli kılar. Ona göre, fenomenolojide öznel deneyimlerin *kualia* olarak adlandırılan içsel doğası, erişimi yalnızca deneyimleyenle sınırlandırır ve böylece birinci şahıs ifadelerin herhangi bir dış doğrulamasını engeller. Bu nedenle, "Birinci şahıs bilinç bilimi, yöntemi, verisi, sonucu, geleceği ve vaadi olmayan bir disiplindir. Bir fantezi olarak kalacaktır." (Dennett 2008: 467). Dennett'in bu tanımına karşın, onun fenomenoloji tanımı iki açıdan hatalıdır.

İlk olarak, Dennett, fenomenolojiyi içgözlem metoduyla eşitleyerek içgözlemin yarattığı sorunlar nedeniyle fenomenolojinin imkânsız bir girişim olduğunu savunur. Dennett'in bu düşüncesine karşın, fenomenolojik geleneğin tüm önde gelen isimleri, kullandıkları metodun içgözlem metodu olduğunu kesin bir şekilde reddetmişlerdir (Zahavi 2007:28). Zahavi'ye göre "fenomenoloji, deneyimin olanaklılık koşullarını açığa çıkarmaya çalıştığı için, fenomenolojik refleksiyonun psikolojik içgözlemlerle bir tutulamayacağı ve fenomenolojinin bütünüyle psikoloji tarafından tehdit edilebileceği, değiştirilebileceği ya da eleştirilebileceği iddiasının doğru olmadığı açıktır." (Zahavi 2003:54). Dolayısıyla, Dennett, fenomenolojik metot ile içgözlem metodu arasında ayrımı yok saymış veya bu ayrımı doğru bir şekilde kavrayamamış görünmektedir.

İkinci olarak, Dennett, fenomenolojinin solipsist bir yöntem olduğunu, öznelarasılık boyutundan ve modern doğa bilimlerinde bulunan nesnellikten yoksun olduğunu savunmuştur. Dennett, bu düşünceye bağlı olarak bilinç araştırmasında üçüncü şahıs bakış açısını benimseyen heterofenomenolojik yöntemi önermiştir. Buna karşın, Dennett, üçüncü bakış açısının nihayetinde birinci şahıs bakış açısından izole olmadığı düşüncesi üzerine durmamıştır. Fenomenolojik perspektiften bakıldığında, üçüncü şahıs bakış olarak adlandırılan şey, farklı birinci şahıs bakış açılarının karşılıklı etkileşiminin bir ürünüdür. Bu bağlamda, fenomenolojik açıdan öne çıkarılan düşünce, nesnelliğin var olamayacağından ziyade, nesnelliğin saf bir üçüncü şahıs bakış açısıyla eşitlenemeyeceğidir. Dennett'in yanıldığı nokta da tam olarak burasıdır. Dennett, nesnelliği, saf bir üçüncü şahıs bakış açısıyla, ya da "hiçbir yerden" bakış açısıyla eşitlemeye çalışır. Fenomenolojik bağlamda ise, nesnellik her zaman "belirli bir yerden" bakış açısına bağlıdır, yani öznelarası oluşturur. Dolayısıyla, Dennett'in fenomenolojiye getirdiği bu eleştiri hatalıdır (Zahavi 2007:39).

Bununla birlikte, Husserl'e göre nesnellik, öznelarası etkileşimler yoluyla kurulur ve öznenin diğer öznelere ilgili deneyimlerinin nesnelliğin oluşumuna nasıl

katkıda bulunduğunu araştırmayı gerekli kılar. Dolayısıyla, anlam veren ve dünyayı ifşa etmekten sorumlu transandantal özne merkezli yürütülen fenomenolojik öznellik araştırması, yalnızca bireysel "ben" merkezli değil, daha ziyade "biz" merkezli bir araştırmaya dönüşür. Transandantal özne, yalıtılmış bir varlık değildir, diğer öznelerle paylaşılan deneyimler ve etkileşimler bağlamında var olur. Bu nedenle Husserl'e göre transandantal özne ancak öznelerarasılık içinde neyse olur ve transandantal bir özne olmanın ne anlama geldiğinin anlaşılması için öznelerarasılığın dikkate alınması gerekir (Zahavi 2007: 35).

Zahavi'nin yaptığı bu analizlerden hareketle, şu belirlemeler yapılabilir: Dennett'in hatalı bir biçimde, fenomenolojiyi içgözlemle bir tutması ve öznelerarasılık boyutunu yok sayması, Dennett'in hem fenomenoloji tanımını boşa düşürür hem de fenomenolojiye alternatif olarak getirdiği heterofenomenolojiyi eleştiriye açık hale getirir. Dennett, fenomenolojiyi birinci şahıs içgözlem bilimi olarak varsaydığı ve içgözlemin de nesnellik kriterlerinden yoksun olduğunu savunduğu için birinci şahıs verilerini kurgu olarak kabul eder ve bilincin bilimsel araştırmasının, beyinde olup bitenlere odaklanılmasıyla anlaşılabilirliğini savunur; fakat bu görüşü savunurken, bilimin bedenlenmiş bilinçli özneler tarafından icra edildiğini göz ardı eder.

Yapılan bu belirlemelere paralel olarak, heterofenomenoloji, şöyle bir açmazla karşı karşıya kalır: Heterofenomenoloji, deneyime birinci elden başvuruyu ortadan kaldırarak bu soruna kendi çözümünü sağlıyor gibi görünür; ancak aynı şey üçüncü şahıs açıklama yapan bilim insanına da uygulanabilir. Heterofenomenoloğun güvenmesine izin verilen tek veri, dışarıdan, üçüncü şahıs bakış açısıyla elde edilebilen veriler ise, denegin sözlü raporlarını yorumlayıp anlamaları gerektiğinde, heterofenomenoloğun kendi bilinçli birinci şahıs bakış açısından yararlanması olanağı ortadan kalkacaktır. Dennett, heterofenomenoloğun kendi bilincine doğrudan erişimden yoksun olduğunu ve yalnızca dolaylı bir erişime sahip olduğunu ileri sürer. Heterofenomenolog, kendi deneyimlerini bilmek için dış

gözlemlere güvenmek zorundadır. Dahası, böyle bir boyut mevcut olmadığı için deneyimsel alana dolaylı bir erişimden bile yoksun olduklarını belirtmek gerekir. Sonuç olarak, mevcut tek unsur deneyimlere ilişkin yargılardır. Ne yazık ki, bu yargılar sistematik olarak hatalıdır ve nihayetinde metafizik kurgular olarak işlev görürler (Zahavi 2007: 38).

Dolayısıyla, heterofenomenolojinin önünde iki yol vardır: Heterofenomenoloji ya Dennett'in Husserl'in fenomenolojisini adlandırdığı şekliyle otofenomenolojiyi varsayıp gözlemlenen deneğin ifadelerini yorumlayabilmek için kendi deneyimlerini doğrudan başvurma imkanı yaratacak ya da kurgusal metinlere dönüşen birinci şahıs deneyimlerini, kendi deneyimlerine doğrudan erişimi olmayan heterofenomenologların yorumlamalarına bağlı kalarak Zahavi'nin tanımladığı şekliyle *nemofenomenolojiye* yani hiç kimsenin fenomenolojisine dönüşecektir (Zahavi 2007: 38). Heterofenomenoloji, bütün bir metin boyunca açığa çıkarılan yapısından sezilenebileceği gibi ikinci yolu seçmiş ve bu yolu seçerek kendisini bir açmaza demirlemiş görünmektedir.

Nörofenomenoloji, deneyiminin indirgenemezliği savunusuyla, heterofenomenolojinin karşılaştığı bu açmazı aşmış görünmektedir. Buna karşın, nörofenomenolojinin karşılaştığı sorun, deneyimin indirgenemezliğine bağlı olarak, birinci şahıs bakış açısının, üçüncü şahıs bakış açısıyla nasıl bütünleştirileceğiyle ilgilidir (Bayne 2004: 355,356).

Varela, deneyimin kişisel olduğunu, ancak "özel" olmadığını, çünkü öznenin yalıtılmış olmadığını iddia etmektedir. Kişiseldir, çünkü her bireyin deneyimi kendisine özgüdür ve kendi bakış açısıyla yakından bağlantılıdır. Öznel değildir, çünkü deneyim dış dünyadan ya da diğer bireylerden yalıtılmış ya da kopuk değildir. (Varela 1996:340). Varela, bu nedenle, birinci şahıs ve üçüncü şahıs açıklamaların alışlagelmiş karşıtlığının yanıltıcı olduğunu savunmaktadır: "Üçüncü şahıs, nesnel anlatımların, birinci şahıs anlatımları kadar sosyal ve doğal dünyalarında bedenlenmiş gerçek insanlardan oluşan bir topluluk tarafından gerçekleştirildiğini

unutmamıza neden oluyor." (Varela 1996: 340). Varela'nın bu ifadesi, birinci ve üçüncü şahıs açıklamaların birbirine bağlılığına işaret eder; fakat sadece bu ifadeyle yetinmek, sorunu doğru bir şekilde kavramak ve buna uygun yanıt üretmek için yeterli değildir. Bu nedenle, bu alıntıyla ifade edilen düşüncenin temelini ve nörofenomenolojinin birinci-üçüncü şahıs açıklama düzeylerinin entegrasyonunun anlaşılması için, nörofenomenolojinin teorik arka planı olan enaktif yaklaşıma ve bu yaklaşımın en önemli tezlerinden bir olan "temel döngüsellik" düşüncesine değinmek gerekir.

Francisco Varela, Evan Thompson ve Eleanor Rosch, bilişi, zihinsel temsillere bağlı bir kompütasyonel süreç olarak tanımlayan hâkim paradigmaya meydan okumaktadırlar. Bu geleneksel görüşün aksine, *The Embodied Mind* (1991) kitabında, "bedenlenmiş eylem" olarak adlandırılan alternatif bir yaklaşım sunmaktadırlar. Bu yeni yaklaşımla, onlar, zihin ve dünya arasındaki ayrılmaz bağın altını çizmekte ve bu bağlamda "temel döngüsellik" olarak adlandırdıkları düşünceyi öne sürmektedirler (Varela & Thompson & Rosch 1991: 3).

Enaktif yaklaşım, "temel döngüsellik" kavramıyla, bilişe ilişkin tüm bilimsel araştırmaların, açıklamaların ve tanımlamaların, bilişsel bir özne tarafından gerçekleştirildiğine ve öznenin bilişsel yapılarının bir ürünü olduğunu işaret eder. Bu duruma ek olarak, biliş üzerine yapılan araştırmaları gerçekleştiren bilişsel özne, mevcut biyolojik, sosyal ve kültürel inançlar ve uygulamalar arka planına bağlıdır ve bu arka plandan beslenir. Diğer yandan, böyle bir arka plan, halihazırda bedenlenmiş, yaşayan ve deneyimleyen özneler tarafından ortaya çıkarılır (Varela & Thompson & Rosch 1991: 3). Enaktif yaklaşım, bu bağlamda, deneyimin merkezi bir role sahip olduğunu ve birinci şahıs araştırmanın bilişsel bilimin üçüncü şahıs yaklaşımları için zorunlu bir ortağı olduğunu öne sürer. Dolayısıyla, enaktif yaklaşım, deneyimi, bilişsel bilimin vazgeçilmez bir ortağı haline getirerek bilişsel bilimi, bedenlenmiş, deneyimleyen öznelerin bilimine dönüştürür. Bu yaklaşımın metodolojik uzantısı olan nörofenomenoloji, bilişsel bilimdeki bu dönüşümden

destek olarak deneysel alanda uygulamalarını gerçekleştirir. Bu bağlamda, nörofenomenolojinin temel hipotezi olan “karşılıklı kısıtlamalar” düşüncesi de enaktif yaklaşımın “temel döngüsellik” düşüncesinde temel bulur. Bu nedenle, başta belirtilen nörofenomenolojinin birinci şahıs açıklamaların üçüncü şahıs açıklamalarla entegrasyon sorunu, enaktif yaklaşımın “temel döngüsellik” düşüncesi temelinde, bilişsel bilimi dönüştürmesiyle anlaşılabilir.

Shaun Gallagher’ın enaktif yaklaşımın bilişsel bilim görüşüne paralel olarak ve nörofenomenoloji destekleyici görüşü bu bağlamda dikkate değerdir. Gallagher, nörofelsefedeki indirgemeci argümanlara, bilimin mevcut olguları kapsamlı bir şekilde açıklama misyonunu hatırlatarak yanıt verir. Bu nedenle, var olduğu düşünülen şeyin kapsamı, nöronal süreçlere ya da kolayca ölçülebilir ölçülere indirgenemeyen yönleri dışlamamalıdır. Araştırmacılar bireysel deneyimleri, bilimsel yöntemlerin katı nesnelleştirmesiyle sınırlamamalıdır. Bunun yerine bilim, indirgenemez yönleri yakalayan, araştıran ve aydınlatan fenomenolojik uygulamaları kapsayacak şekilde yaklaşımını genişletebilir. Fenomenoloji, deneyimi nesnelleştirme düşüncesi reddederek, bilimin daha geniş bir metodolojik inceleme yelpazesine dahil olmasını sağlar. İndirgemeci meydan okuma, fenomenolojik deneyimin kapsayıcı potansiyelini gözden kaçırmakta ve insan deneyiminin yapısını yetersiz bir şekilde anlaşılmasına yol açmaktadır. Gallagher bu perspektiften hareketle, birden fazla veri kaynağını içeren nörofenomenolojinin hem nörobiyolojik açıklamalara hem de birinci şahıs açıklamalara gereken önemi verdiğini ve böylece indirgemeci iddianın ortaya koyduğu bu problemi aştığını savunur (Gallagher 2007: 311).

Sonuç olarak, nörofenomenoloji, enaktif yaklaşımın bilişsel bilim revizyonundan güç alarak, üçüncü şahıs verilerin, yani nesnel verilerin ve birinci şahıs verilerden yani öznel deneyimden üstün olduğu ve birinci şahıs verilerin üçüncü şahıs verilerine dönüştürülmesi gerektiği varsayımını reddeder. Bunun yerine, nörofenomenoloji, birinci şahıs verilerin elde edilmesinde başvurduğu

fenomenoloji ile üçüncü şahıs verilerin elde edilmesinde başvurduğu nörobiyolojinin işbirliğine ve birbirlerini bilgilendirerek dönüştürmesine olanak tanır ve böylece deneyimin, heterofenomenolojide olduğu gibi nihayetinde nörobiyolojinin açıklayabileceği bir alan olmaktan ziyade, kapsamlı, çok boyutlu bir araştırmayla kavranabileceğini savunur.

### **Sonuç**

Nörofenomenoloji ve heterofenomenoloji, birinci şahıs deneyimini inceleyen ve birinci şahıs deneyimini, üçüncü şahıs nörobiyolojik açıklamalara entegre etmeye çalışan farklı metodolojilerdir. Bu farklılıkla birlikte, bu iki metodolojinin, benzer amaçları taşıması, onları rakip metodolojiler olarak yorumlamaya açık hale getirmiş ve bu alanda yapılan çalışmalarda da yansımaları görülmüştür.

Bu alanda yapılan çalışmalarda ön plana çıkan Van de Laar'ın makalesi dikkate alınmış ve onun makalesinde vardığı sonuç, metodolojilerin kritiği yapılmadığı için eleştirilmiştir. Van de Laar, bilinç biliminde kesin veriler elde etmekten çok uzak olduğunu ve bu nedenle, yapılması gerekenin, heterofenomenoloji ve nörofenomenoloji metodolojilerinin her ikisinin uygulanması gerektiği sonucuna varmıştır. Van de Laar'ın ilk iddiasında doğruluk payı olsa da heterofenomenolojinin ve nörofenomenolojinin kritiği yapıldığında ikinci iddiasının geçerliliğini şüpheli hale getirmiştir.

Birinci şahıs deneyimlerin incelenmesi ve üçüncü şahıs nörobilimsel açıklamalarla entegrasyon sürecinde, nörofenomenoloji, heterofenomenolojiye kıyasla, hem bilim ve fenomenolojiyi eşit statüde ve birbirine indirgemeye çalışmadan başarılı bir şekilde bir arada tutabildiği hem de bu süreçte heterofenomenolojinin düştüğü açmazlara düşmediği için daha yetkin metodoloji olduğunu ortaya çıkmıştır. Van de Laar, bilinç biliminin gelişim sürecinde metodolojilerin çoğulluğunu savunmasında haklı olsa da metodolojilerin sahaya inmeden önce kritiği yapılması gerekir. Bu yapılmadığı durumda,



heterofenomenolojide olduğu gibi, kendi için açmazlar barındıran metodolojilerin, veri elde etme ve bu verilerin yorumlama süreçleri sonucunda varılan çıkarımların bilinç bilimine yapacağı katkı şüpheli hale gelir. Dolayısıyla, verilerin çoğaltılmasının bilinç bilimine katkı yapması ancak sağlam ve tutarlı metodolojilerin uygulanmasıyla mümkündür. Bu bağlamda, heterofenomenoloji, nörofenomenolojiyle karşılaştırıldığında yukarıda bahsedilen gerekçelerle başarısız bir girişim olarak bilinç bilimi içerisinde konumlanmaktadır.

## A Critical Examination of Heterophenomenology and Neurophenomenology as Methodologies for the Scientific Study of Consciousness

### Summary

**Özgür DEMİRCİ**

Res. Assist.

Maltepe University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR

ORCID: 0000-0001-9876-7370

özgürdemirci@maltepe.edu.tr

### Introduction

The subjectivity of consciousness poses a significant challenge to the scientific study of consciousness. The data of consciousness, often referred to as qualia or subjective aspects of experience, are thought to be inherently private and inaccessible to external observation. This raises the question of how a science of consciousness is possible when it lacks a tool to explain subjective data from an objective, third-person perspective (Zawidzki 2007: 61). These led to the development of new methodologies aim to bring together cognitive science and phenomenology. In this context, two methodologies called heterophenomenology and neurophenomenology come to the fore in the field of cognitive sciences and pave the way for their evaluation as rival methodologies since they deal with the same subject. When the studies in the literature are examined, Van de Laar's article *Mind the Methodology: Comparing Heterophenomenology and Neurophenomenology as Methodologies for the Scientific Study of Consciousness* (2008), which examines both methodologies comparatively, comes to the fore. In this article, Van de Laar argues that the science of consciousness is far from obtaining precise data and that there is no consensus on which methodology should be used, and argues that these methodologies need not be mutually exclusive and that the use of different methodologies will positively contribute to the science of consciousness (Van de Laar 2008: 375). However, Van de Laar makes this conclusion without criticising these methodologies. On the other hand, the contribution of this conclusion to the science of consciousness without a critique of methodologies is doubtful, since inconsistent methodologies may lead to the emergence of false data, data pollution and, contrary to his claim, may have a negative impact on the science of consciousness. In this study analyses the methodologies of heterophenomenology and neurophenomenology from a comparative and critical perspective.

### **Methodology of Heterophenomenology**

Daniel Dennett presents heterophenomenology as a methodology in opposition to Husserl's traditional phenomenology. Dennett mistakenly asserts that phenomenology is fundamentally a method of introspection (Dennett 2011: 56). To avoid the potential problems of introspective methodology, in which individuals act as judges of their own experience, Dennett develops a new method he calls heterophenomenology. This method allows us to assess the minds of others in a neutral and objective way. Dennett argues that for the scientific study of consciousness it is necessary to focus on observable brain activity and sub-personal mechanisms, since such data is not directly accessible through introspection, but can only be studied from a third-person perspective (Dennett 2011: 116-121).

Heterophenomenology allows subjects to describe their conscious experiences through their verbal reports. This methodology starts by interviewing subjects and recording everything they say, and also records their facial expressions and gestures. Dennett emphasises that it is the responsibility of the heterophenomenologist to ensure that subjects accurately convey their expressions and suggests a methodology that involves asking a variety of questions, including asking subjects for further clarification (Dennett 2011:96).

Heterophenomenology also records the subjects' conscious experiences without making any prejudgements about their validity. Dennett does not question the validity of the subjects' reports or assume that their reports are misleading. This methodology offers a neutral approach to understanding conscious experiences (Dennett 2011: 103). Dennett's heterophenomenological approach extends to humans and even animals that lack the ability to use language. This approach adopts an intentional stance that involves attributing mental states by observing behaviour and measuring physiological responses. In this way, it allows us to understand the behaviour of non-human beings (Dennett 2011: 521).

Consequently, the heterophenomenological method takes a multifaceted approach to studying the analysis of subjective conscious experiences. This method offers four different ways of enquiry. Firstly, data are collected from first-person accounts in which subjects express their beliefs about their own experiences. Secondly, observation and analysis of the emotional and physiological reactions exhibited by the subject under study are involved. Thirdly, any issues concerning the ontological nature of the entities that constitute conscious experiences are bracketed. Finally, a neutral third-person perspective is adopted when examining subjects.

### **Methodology of Neurophenomenology**

"Neurophenomenology is a consciousness research programme proposed by Francisco Varela in his 1996 article *Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem*. Using this methodology, Varela examines the structural similarities between Husserl's phenomenology and neurobiology, with the aim of combining first and third person perspectives. Varela's neurophenomenological work involves collecting data of both brain activity and subjective experience. These data are then used to examine the relationships between subjective experience and brain activity (Varela 1996: 343).

Neurophenomenology emphasises the development of phenomenological skills in subjects and describes these skills in four stages (Varela 1996: 336). The first stage

involves the suspension of habitual beliefs and assumptions. In the second stage, a deeper connection with one's own experiences is cultivated. In the third stage, imaginative variations are used to explore different aspects of the phenomenon. The fourth stage involves training, in which subjects develop phenomenological description and categorization skills (Varela 1996: s. 337). In neurophenomenological experiment, Antoine Lutz trained subjects in the phenomenological method and thus successfully combined data from first-person experience with neurobiological data. Lutz argues that patterns of high levels of synchronisation, indicative of individual neural dynamics, arise due to the inclusion of first-person data from trained subjects via phenomenological clusters (Van de Laar 2008: 69, 370).

In conclusion, the strategy of neurophenomenology is to grasp the structure of experience by finding phenomenal invariants through the application of phenomenological methods and relating these invariants to associated neurobiological data. Neurophenomenology argues that this association of neurobiological and phenomenal data not only enables phenomenology to illuminate and make intelligible neurobiological data, but also vice versa. Thus, as neurophenomenology hypothesises, phenomenological accounts of the structure of experience and their neurobiological counterparts inform and transform each other through mutual constraints.

#### **A Critical Examination of Neurophenomenology and Heterophenomenology**

Heterophenomenology and neurophenomenology differ in the way they obtain and evaluate first-person data. While Dennett begins his research with first-person reports, he is sceptical about their validity. By treating these reports as fictional texts that can be analysed in conjunction with third-person measurements, Dennett attempts to quickly neutralise them. In contrast, Varela's neurophenomenology takes a different stance on first-person reports. Instead of neutralising these reports and treating them as imperfect products of introspection, neurophenomenology recognises them as substantial sources of information.

Van de Laar supports this view by concluding that these two methodologies are opposing methodologies (Van de Laar 2008: 375). However, Van de Laar argues that the science of consciousness is far from obtaining precise data and that there is no consensus, and therefore the use of different methodologies will positively contribute to the science of consciousness (Van de Laar 2008: 375). On the other hand, Van de Laar's defence seems to be problematic since he arrives at this conclusion without making a critique of methodologies.

When it comes to criticising heterophenomenology, heterophenomenology faces the following dilemma: Heterophenomenology appears to address this problem by eliminating the reliance on firsthand experience, but it also raises the question of whether a similar approach can be applied to the scientist creating a third-person account. If the only data on which the heterophenomenologist is allowed to rely are those available from an external, third-person perspective, then the heterophenomenologist's own conscious first-person perspective will no longer be available to them when they need to interpret and understand the subject's verbal reports. Dennett argues that the heterophenomenologist lacks direct access to his or her own consciousness and has only indirect access. The heterophenomenologist has to rely on external observations to know his or her own experiences. Moreover, it is worth noting that they lack even an

indirect access to the experiential field, since no such dimension exists. As a result, the only elements available are judgements about experiences. Unfortunately, these judgements are systematically erroneous and ultimately function as metaphysical constructs (Zahavi 2007:38).

Neurophenomenology, with its defence of the irreducibility of experience, seems to overcome this dilemma faced by heterophenomenology. However, the problem that neurophenomenology faces is how to integrate the first-person perspective with the third-person perspective due to the irreducibility of experience (Bayne 2004: 355,356). Francisco Varela, Evan Thompson, and Eleanor Rosch introduce the enactive approach in their book *The Embodied Mind* (1991). They argue that experience has a central role in what they call “fundamental circularity” and that first-person studies are a necessary partner for third-person approaches to cognitive science. Thus, the enactive approach transforms cognitive science into the science of embodied, experiencing subjects by making experience an indispensable partner of cognitive science (Varela & Thompson & Rosch 1991: 3). Neurophenomenology, which is the methodological extension of this approach, realizes its applications in the experimental field with the support of this transformation in cognitive science. In this context, the idea of "mutual constraints", which is the working hypothesis of neurophenomenology, finds its basis in the idea of "fundamental circularity" of the enactive approach. Therefore, the problem of integration of first-person explanations of neurophenomenology with third-person explanations can be understood by the transformation of cognitive science on the basis of the idea of "fundamental circularity" of the enactive approach.

Consequently, neurophenomenology, drawing on the cognitive science revision of the enactive approach, rejects the assumption that third-person data, i.e. objective data, are superior to first-person data, i.e. subjective experience, and that first-person data must be transformed into third-person data. Instead, neurophenomenology allows phenomenology, which it employs in the acquisition of first-person data, and neurobiology, which it employs in the acquisition of third-person data, to co-operate and inform and transform each other, thus arguing that experience can be grasped through a comprehensive, multidimensional enquiry, rather than, as in heterophenomenology, ultimately being a domain for neurobiology to explain.

### **Conclusion**

Neurophenomenology and heterophenomenology are different methodologies that try to integrate first-person experience into third-person neurobiological explanations. However, the fact that these two methodologies have similar aims has led them to be considered as competing methodologies and has influenced the work in this field. Van de Laar's prominent article has been criticized for not subjecting the methodologies to criticism. Van de Laar argued that it is difficult to reach precise data in the science of consciousness and therefore both heterophenomenology and neurophenomenology methodologies should be used. However, while Van de Laar's first claim is acceptable, his second claim has raised questions about the uncritical utilization of these methodologies. It is concluded that neurophenomenology is a more successful methodology than heterophenomenology in analysing first-person experiences and integrating them with third-person neuroscientific explanations. In this framework, neurophenomenology is considered to be a more competent methodology because of

its ability to hold science and phenomenology together and because it does not fall into dilemmas like heterophenomenology.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

Bayne, T. (2004). Closing the gap? Some questions for neurophenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(4), 349-64. DOI: 10.1023/b:phen.0000048934.34397.ca.

Dennett, D.C. (1989). *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press.

Dennett, D. C. (2017), *Bilinç Açıklanıyor* (2. Basım). (çev. S. Kibar). İstanbul: Alfa Yayınları.

Dennett, D. C. (2018). The Fantasy of First-Person Science. The Map and the Territory: Exploring the Foundations of Science, *Thought and Reality*, 455-473. DOI: 10.1007/978-3-319-72478-2\_26.

Gallagher, S. (2007). Neurophilosophy and neurophenomenology. *Phenomenology*, Vol. 5, 293-316. Bucharest: Zeta Press.

Lutz, A. (2002). Toward a neurophenomenology as an account of generative passages: A first empirical case study. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1.(2), 133-167. DOI: 10.1023/A:1020320221083.

Nowakowski, P. (2011). Interview with Shaun Gallagher. Part I: From Varela to a different phenomenology. *Avant: The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard*, 2.(2), 77-84.

Strle, T. (2013). Why Should We Study Experience More Systematically: Neurophenomenology and Modern Cognitive Science. *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 11(4), 376-390. DOI: 10.7906/indecs.11.4.3.

Van de Laar, T. (2008). Special Section: Mind the Methodology: Comparing Heterophenomenology and Neurophenomenology as Methodologies for the Scientific Study of Consciousness. *Theory & Psychology*, 18(3), 365-379. DOI: 10.1177/0959354308089790.

Varela, F. J. & Thompson, E. & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.

Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3 (4), 330-49.

Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. California: Stanford Univ Press.

Zahavi, D. (2007). Killing the straw man: Dennett and phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (1-2), 21-43. DOI: 10.1007/s11097-006-9038-7.

Zawidzki, T. (2007). *Dennett*, Oxford: Oneworld Publication



Makale Geliş | Received: 24.04.2023  
Makale Kabul | Accepted: 22.09.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1287095

**Saman HASHEMPOUR**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
T.C. Haliç Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, TR  
Haliç University, Faculty of Arts and Literature, Department of American Culture and Literature, Istanbul, TR  
ORCID: 0000-0003-1756-3929  
smnpour@gmail.com

## The Beckettian Narration of Absurdity in *Waiting for Godot*

**Abstract:** This study questions whether the hollow of muddy people with a hope for a savior in the current state of the world is significant. The debate polls a thought-provoking result for the purview of no end in sight through a query of the drama play *Waiting for Godot* by Samuel Beckett, which abstractly demonstrates a symbolic situation of humanity dramatically. By investigating Beckettian understanding of humanity's universal identity, the study portrays hope's role in the despondent expecters stuck with emptiness, meaninglessness, and feeling of alienation. Beckettian theater, deeply immersed in the constant silence of Beckett's narration, is a shallowed experience beyond the stage. Following the pure consummation of Beckett, a twirl for a resumption is potentially tossing aside the sentimentalization of looking backward. *Waiting for Godot* comprises a message of solidarity of human beings by keeping a loof the conceptualization of a life that is no longer portrayed in the failed form of narration boundaries due to the lack of coherence, rupture, and discontinuity. Beckett, the messenger of universal degeneration, assigns ingenuity to expose human beings' inhuman relations in a frivolous life. He equalizes societies with meaningful essentials and portrays the problems of anyone struggling to get a foothold today. Imaging the absurdity of existence, he demonstrates philosophical absurdity and questions a continuous perpetual certainty in the realm of drama.

**Keywords:** Waiting for Godot, Samuel Beckett, Theatre of Absurd, Absurdity, Narration.

### *Godot'yu Beklerken'in Beckettvari Absürt Anlatımı*

**Öz:** Bu çalışma, şimdiki zamanda boşluk hissine kapılan ve bu boşluğu doldurmak için bir kurtarıcı hayalini kuran insanların algısını sorgulamaktadır. Sonuçsuz görünen insanlığın dramatik durumunu Samuel Beckett'in *Godot'yu Beklerken* oyununu vasıtasıyla—düşündürücü ve sembolik biçimde—soyut olarak sergilenmektedir. Beckett'in derin sessizliğe bürünmüş anlatım biçimi, sahnenin ötesinde yüzeysel bir Beckett'in tiyatro deneyimidir. İnsanlığın evrensel kimliğine bağlı olarak Beckett'in anlayışını çözmeye çalışan bu yazı, amaçsızlık, anlamsızlık ve yabancılaşma



duygularına saplanmış insanlığa umut'un rolünü, umutsuz beklentisi içindeyken bile, tasvir etmektedir. Bu yeniden başlamaya dönük saf gaye, değişime karşı muhtemel duygusallığı bir kenara itmektedir. Başarısız anlatım biçimi olarak bilinen tutarsızlık, kopukluk ve süreksizlikten faydalanan Beckett, *Godot'yu Beklerken* eserinde, kavramsallaştırılmış yaşamın ötesinde, insanlığa dayanışma mesajını sunmaktadır. Evrensel yozlaşmanın habercisi olan Beckett, insanın uçarı bir yaşam içinde insanlık dışı ilişkilerini teşhir etmek için, yaratıcılığını kullanmaktadır. Beckett, toplumları anlamlı temeller vasıtasıyla eşitliyerek, günümüzde tutunmak için mücadele eden herkesin sorunlarını tasvir etmektedir. Varoluşun absürtlüğünü tasvir eden Beckett, drama vasıtasıyla, felsefi absürt ve devamlılığın belirliliğini, sorgulayarak, sergilemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Godot'yu Beklerken, Samuel Beckett, Absürt Tiyatro, Absürt, Anlatım.

### Introduction

The struggle of humanity to define existence through putting legitimacy into content is the sense of mortality. Such a hassle replaces incoherent notions with a meaningful truth through the medium of a savior or a happy ending out on a limb. By creating an expected, inevitable and contemplative end, *Waiting for Godot* (1953) by Samuel Beckett (1906-1989) presents an abstractly dramatic symbolic state of humanity—out of a notion of need-to-know obscurities. “The destiny of waiting” for the play’s protagonists “is not their lot only—billions of people have lived their lives, waiting for their death to come” (Uchman 2012: 55). Beckett’s characters do not consecrate to a specific setting; thus, no impediment is settled ahead of the stance of the reader/audience. Beckett (1983) says, “My work is a matter of fundamental sounds (no joke intended) made as fully as possible and I accept responsibility for nothing else. If people want to have headaches among the overtones, let them. And provide their own aspirin” (109).

*Waiting for Godot* is the story of Vladimir (Didi) and Estragon (Gogo), who while away the time through conversations. They are waiting for someone named Godot to arrive and be true to his word. At the end of the two acts, periodically, they encounter Pozzo and his slave, Lucky, and a boy who informs them that Godot will fulfill his promise tomorrow. Beckettian characters are not justified in a particular framework, and Beckett keeps himself at bay when explaining his philosophical comments with transcendental idealism. He propounds an improver philosophical approach to existence and truth in his mind. However, his deductive reasoning prevents him from the identity experience of protagonists by keeping

their presence closed in his philosophical approach. Hence, the text examines how humanity must set aside all social values and paradigms and evaluate every event in *Waiting for Godot* from an eternal perspective. Here, the differences between the protagonists' characteristics and the themes make us deeply thought-provoking: "There would be no mental content whatever but rather a complete emptiness, vacuum, void. One would suppose a priori that consciousness would then entirely lapse and one would fall asleep or become unconscious" (Stace 1960: 85).

### 1. Godot, The Sinner

The protagonists of *Waiting for Godot* are sitting in a remote place where the universe is one-sided, waiting for a redeeming savior—not God but Godot—to come and save them from being lost. Bryden (1998) argues, "the hypothesized God who emerges from Beckett's texts is one who is both cursed for his perverse absence and cursed for his surveillant presence. He is by turns dismissed, satirized, or ignored" (2). Here, Estragon and Vladimir—representing a phallogocentric society—have been exposed to no fear other than vanity. To realize salvation, the idea of innocence versus sin and the dualistic specificities of Godot is crucial.

Vladimir recalls how homeward-bound Godot and gutted Estragon stands upon to be hanged. In responding to Estragon, who asks, "What about hanging ourselves?" Vladimir says, "Hmm. It'd give us an erection" (Beckett 2016: 13). Their position in justifying Godot's arising is not the issue of being a sinner or an innocent. Besides, the purview of a savior is challenging because Godot is different and holds out a ghostwritten figure than the Christian Beckett. Vladimir and Estragon are waiting for a savior who is beating and harassing his helpmate—the boy's brother (Beckett 2016: 48)—who mistaken him for Lord Pozzo, who also harasses poor Lucky.

In the second act, the dried tree of the first scene is re-leafed. Here, "[The] tree is identified by Vladimir as the place where they are to meet Godot. However, Estragon sees a 'bush' and Vladimir a 'shrub' in the tree. Here, the tree is defined

concerning the aesthetic appreciation of its viewers” (Bénard 2018: par.25). The presence of a single tree in the scene is a terminus of the earthly circumstance. It is an option for the crusader Jesus; neither Didi nor Gogo hangs themselves. As things stand, the tree needles the execution of Godot, who is expected to come and be crucified due to the borne of humanity’s sins. By projecting Godot’s guilt, Beckett aligns how the world and humanity have won futility. Now, the bottom falls out of the world when Godot follows the suit that Cain does with Abel, and Pozzo does with Lucky.

Vladimir: I tell you his name is Pozzo.

Estragon: We’ll soon see. (He reflects.) Abel! Abel!

...

Estragon: Perhaps the other is called Cain. Cain! Cain!

Pozzo: Help!

Estragon: He’s all humanity.... (Beckett 2016: 80).

“Time has stopped” (Beckett 2016: 33) is the pointed philosophical absurdism of Samuel Beckett that has been demonstrated through the symbolic signs of theater. Beckett’s characters invariably feel smothered with loneliness that necessitates them to put everything off. Vladimir and Estragon are like two peas in a pod, and Beckett essentially dimidiates human beings into two halves; they reveal the extent of the commissure of a creature that symbolizes all the capabilities of a unitary savior. “Godot hauls its participants back again and again to this launching-place, from which, as in life, everything always has to be improvised anew” (Malekin & Yarrow 1997: 139). No one trusts the forthcoming of a sinful savior, and the audience or reader instills a current yawning gap between humans and the world. When Alan Schneider asks Beckett what Godot means, he replies that he would have said it if he had known it long ago (Rahimipour 2020: 32). Although “Godot is an illusion” (Ackerly 2004: 46), and the play is “a contraction of ... nicknames,” and “the inner self that might alternatively give cohesion to their [Gogo and Didi] lives” (Gordon 2002: 61).

## 2. Dialogical Monosyllabic Textualization

The thematic structure of *Waiting for Godot* is based on dialogues, which makes this play a unique work of art. Each dialogue must be considered a small coincidence and an outward sign of a futile incident constantly represented through characterization. Expressions and dialogues are also part of the conceptual signs that manifest themes of a purport rather than conveying a concept through vocabulary, which envoys the whole of an abstract image. This play, in two acts, personifies a two-sequence motion that is objectively visualized. Moreover, the dialogues are supported by the objective manner of the characters, which indicates the play's final idea. *Waiting for Godot* is an esoteric challenge to evaluate theater as a professional practice and comprehend the drama thoroughly on the full scale.

The majority of dialogues in *Waiting for Godot* are short and monosyllabic; thus, Esslin (1983) calls the play a "monodrama" (66). A pause transpires after long dialogues and brings about the climax when binary characters follow one another. Besides, interaction always dominates the psyche; short intermittent dialogues settle the characters' dual position—in parallel with the transferring mindsets of the reader/audience. This is the best attitude to define reality, and the play cannot be analyzed sequestered without the intervention of the reader/audience. This mental intervention refers to splitting dialogues that are repeating examined situations. Now, the reader/audience deciphers all the hidden messages of the plays, although some symbolic and allegorical signs remain obscure due to their implications. Here, the protagonists' mental futility is implied as a chronic disease:

Estragon: In the meantime, let us try and converse calmly, since we are incapable of keeping silent.

Vladimir: You're right, we're inexhaustible.

Estragon: It's so we won't think.

Vladimir: We have that excuse.

Estragon: It's so we won't hear.

Vladimir: We have our reasons. (Beckett 2016: 57-58)..

An absurd repetition of meaningless dialogue sometimes bothers the reader/audience stirring with talkative characters who impose their presence. Parts of these dialogues are fragmentary and irrelevant, representing the characters' meaningless mental instability and bouncing off a dramatic objective notion to the interrogative atmosphere that covers the play's unrealistic and ambiguous mind-benders. All nonsense dialogues are in the service of "emptiness," the play's central theme. In Beckett's indirect speeches, Vladimir and Estragon allege they hear the useless words and sounds of the dead. To consider them imprisoned of their subconscious—confirmed by the content—we must find an involuntary answer for all the nonsense. This leads us to understand how they are depleted of unbearable values; for them, talking is a matter of coercion, instinct, and paradox. They chatter in vain as they have nothing to say, and as a dead loss, they are burdened. This is the governing idea of the play in which there is no reason for the characters' existence to tolerate the status. However, Didi and Gogo are, in one way, the dead people whom they talk over.

Vladimir: What do they say?

Estragon: They talk about their lives.

Vladimir: To have lived is not enough for them.

Estragon: They have to talk about it.

Vladimir: To be dead is not enough for them.

Estragon: It is not sufficient. (Beckett 2016: 58).

Didi and Gogo's declination of personality is similar to the mental degeneration of Pozzo and Lucky. Beckett unrolls the irrational and light-minded relationship between Vladimir and Estragon and contrasts it with the eventful intercourse between Pozzo and Lucky to ensure that the reader/audience peruses the consecution evenly. Thus, if the world is summed up in the current duple relations—one formed by habit and instinctual needs and the other by captivity and domination—humans, life, and the world today are drowned in utter futility. Like Beckett, subconsciously, these characters represent themselves through symbolic, allegorical, and hidden subtexts. Gibson (2010) contends that Lucky's

monologue in the play is “compulsive” but “majestically nonsensical” and “in the end, the other characters have violently to floor him” (41).

*Waiting for Godot*'s dialogues describe a mere obligation and the signs of physical life. They do not present anything to the reader/audience but remind them how humanity is waiting in vain for a savior. Beckett clues us about the figure who is supposed to come: “who has your future in his hands” and “we hardly know him” (Beckett 2016: 20). Therein lies the rub that although this savior is often compared to God—due to the similarity of the word ‘Godot’—this interpretation is firmly shot down in flames through conversations. This savior is not God but an earthliness allusion called Godot, like Christ—a referrer for the folk. Here, the most important query of the play is a false hope for someone who prospectively sends a message for his arrival but trifles for expecters. Unfortunately, Godot is a sinner like any human being, and the erotele is how a sinner will save the doomed. Kenner (1973) says Beckett’s play “[struggle] to make the audience share the waiting; and to explicate the quality of the waiting” is filled with “beautifully symmetrical structures” (33).

### **3. The Absurdity of Duple Characters**

This comical yet unpleasant absurdism—generally represented in a semi-philosophical comedy—is distinctive from the absurdism or semantics conception of other dramas by playwrights such as Camus and Sartre. However, “Since these writers do not belong to any deliberate or conscious movement, they should be evaluated for their individual concerns, as well as for their contributions to the total concept of the Theater of the Absurd” (Roberts 1980: 6). For Samuel Beckett, no clear final vision is serviced for humanity. Camus and Sartre paid attention to the critical approach of the demobilization of the catastrophe; however, Beckett shrugs off tale-telling in *Waiting for Godot*. Beckett merely expresses two almost identical situations: like a painter, he draws and paints only two similar portraits and puts them together. Then, he leaves all the judgment to the reader/audience

without checking its validity. "*Waiting for Godot* displays the condition of such instability and/or undecidability, and thus allows for a huge influx of interpretations whenever these binary items swap places" (Taghizadeh & Soltani 2016: 115).

The theme distinguishing *Waiting for Godot* from other masterpieces is Beckett's artistic approach implemented in the absurdity of conducting his characters by remotion of the reader/audience's mentality to have this tragedy taped. *Waiting for Godot* does not transfuse straight rationale but assigns repetition, irrelevance, involuntariness, unconsciousness, and the one-sidedness of humanity. Here, norm-aversion to causation, masculinity, minimalism, symbolism, allegory, and paradoxes are assigned means. The characters are disgusted due to the contemplation in the context of misinterpretation.

Estragon: You think all the same.

Vladimir: No no, it's impossible.

Estragon: That's the idea, let's contradict each another.

Vladimir: Impossible.

Estragon: You think so?

Vladimir: We're in no danger of ever thinking any more (Beckett 2016: 59).

Didi and Gogo's mentality is gaugeable due to the paradoxes of the contemporary world. If we remove the paradox from *Waiting for Godot's* dialogues, the work's foundation collapses. In addition to the philosophical subtext of the work, this is a pivotal and contemplative artistic feature. The commonality of dialogues, formed by denying meaning, re-echoes the mantra. Didi and Gogo are on either side of a very ordinary human, retaining emptiness and futility, neither an independent nor complete being. Four or five accrued leaves on the scened tree surprise the characters, and their pale mind cannot comprehend the trivial issues occurring. "Vladimir is linked to the air and with an upward vertical axis (and with hat, tree), and Estragon with the horizontal axis of the earth (and with boots, ailing feet)." (McMullan 2008: par.4) Vladimir ponders, "But yesterday evening it was all black and bare. And now it's covered with leaves" (Beckett 2016: 61). Besides, "the

Pozzo of the second act may not be the same as the one in the first—he may even be Godot! —, just as we are not sure if the trees in the two acts are identical” (Bizub 2014: 47). Utilizing duple characters, the drama

introduces many different deficiencies and disabilities. Vladimir has problems with his bladder and prostate; he eats garlic which is good for his kidneys yet makes his breath bad. In Estragon’s case, his feet stink, and his foot seems to have shrunk during the night, separating the two acts. All characters seem to suffer because of memory failures which afflict a great number of other Beckett characters. Furthermore, the two characters undergo a rapid, overnight change: Lucky turns dumb, and Pozzo becomes blind (Uchman 2018: p.123).

These despised and abandoned beings, whose position evokes apocalyptic evolution, emphasize the continued suspension of human life and the existence of living beings in today’s world. Didi and Gogo’s mind is all but a bird that peeks at everything rashly, and their conversation does not stick in the mind of the reader/audience. They let the grass grow under their feet and glance aimlessly. Suddenly, during the second act, Vladimir comes to his senses out of nowhere and heralds deeply, and his unserious stance becomes a profound and meaningful presence. Like an involuntary instinctual habit, this ultimate semantic expresses the meaninglessness of life. These short and unwanted sparks of begging for help address all human beings; as Vladimir says, “But at this place, at this moment of time, all mankind is us, whether we like it or not. Let us make the most of it, before it is too late! Let us represent worthily for once the foul brood to which a cruel fate consigned us!” (Beckett 2016: 76). Vladimir’s regressive as a transient state of mind is a fragment of the human soul that emerges from the depths of his soul. However, this spark is not a light to the full enlightenment of darkness.

*Waiting for Godot* is purely allegorical, summed up in suspension and wandering through a constant wait. Through a deductive approach, the play symbolically represents the human condition. The characters, their endless expectation, the way they dialogue, and the symmetrical situation of Pozzo and Lucky, their blindness and dumbness, the messenger—a son and his brother—and



the sinner Godot represent a dark and inescapable situation in which human beings are surrounded by, narrates the state of wandering and uncertainty humorously. "Vladimir and Estragon's only certainty is the terrible uncertainty of the world, together with their accompanying need to assume that somehow and someday meaning will become manifest" (Gordon 2002: 58). It appears that Didi and Gogo need a guide; although they look mature. In a scene, Vladimir permits Estragon to sleep on his feet like a child and sings a lullaby:

Estragon: I'll try.  
He resumes his foetal posture, his head between his knees.  
Vladimir: Wait. (He goes over and sits down beside Estragon and begins to sing in a loud voice.)  
Bye bye bye bye  
Bye bye- (Beckett 2016: 66).

Vladimir feels that something is weighing him down slightly; he "takes off his hat, peers inside it, feels about inside it, shakes it, puts it on again" (Beckett 2010: 6-7). Estragon also "is trying to take off his boot" (Beckett 2016: 5) to get rid of disturbing pebbles. The intolerance of Gogo and Didi for materiality is the primary factor and a preface for the condemned and inevitable subject of how their destiny becomes one-sided. This subjectivity has enhanced their tolerance for awaiting:

Estragon: So long as one knows.  
Vladimir: One can bide one's time.  
Estragon: One knows what to expect.  
Vladimir: No further need to worry.  
Estragon: Simply wait.  
Vladimir: We're used to it. (Beckett 2016: 35).

There is also a reference to Cain, who killed his brother, Abel, when Estragon says, "We'll soon see. (He reflects.) Abel! Abel!" (Beckett 2016: 80). Here, the oppressive central masculinity domination is represented tacitly. There is no female character in the play, attributed to the effects of World War II, that the men set the world on fire and blood. Twentieth-century childish adults—they misinterpreted man and life—are left to wander alone in loneliness and loss. Their

lives are similar to those of stray dogs; they harass each other—as a gang always beats Estragon. Besides, Godot beats the brother of the boy he serves. Likewise, Pozzo punishes Lucky regularly.

Estragon: Beat me? Certainly they beat me.

Vladimir: The same lot as usual? (Beckett 2016: 5).

...

Vladimir: Whom does he beat?

Boy: He beats my brother, Sir (Beckett 2016: 48).

...

Vladimir: I don't know. Pozzo writhes, groans, beats the ground with his fists. (Beckett 2016: 74).

For Mansouri (2015), “modernism and time manifests itself in...Beckettian characterization” (201). Beckett never states a reason for consecution, such as why Pozzo went blind or Lucky became dumb. Characterization is annihilated in conjunction with the characters' identity. Vladimir and Estragon do not belong to a specific spectrum or individuality; they look like frames without images. Thus, “the dramaturgy of Beckett abandons ... artistic illusion and, utterly disposing form of its servile function towards idea, it is free to speak the truth of what is individual and released from the limits of any totality” (Rybińska 2017: 75). Since Beckett's goal is the subject, the reader/audience is considered to be crude contractual elements of shaping the subject in any form. This state “is approached by the process of unknowing; that is to say, the mind becomes less, not more active, eventually leaving the subject-object relationship behind” (Malekin & Yarrow 1997: 28).

#### **4. The Post-World War II Drama**

The theatre of Absurd deals with the unknown hidden angles within human beings mixed with futility and meaninglessness and intends to display such a concept in the language of drama to find objective aspects. Here, the rotation from subject to object ways off realism; it is merely the objectification of the imaginary ideas and abstractions that constitute the structure of such a theater—defined by objectivity and on-stage performance. “Beckett's aesthetics resist audience

intersection and interpretation, leaving a continuing gap of some magnitude between object and subject” (Sollars 2013: 71). To clear up, Beckett says, “I am interested in the shape of ideas even if I do not believe in them. ... It is the shape that matters” (Calderwood 1986: 370). The meaninglessness in the theatre of Absurd does not necessarily mean that life is absurd and worthless. On the contrary, neglecting whatever has led man to existence in vulgarity is the most crucial concern of humanity. Kamyabi Mask (2002) denies Beckett as an absurdist. For him, Beckett’s theater is not the theater of absurd, and he only reflects the absurd situations of human existence in the current vile world in the hope of deducting human beings to get a deduction. (20)

Vladimir and Estragon are confused, dependent on life, and expect someone to come and make everything pleasant for them. Beckett demonstrates how futility can come about; he does not address the causes or turn to the reflection of truth to highlight the subject of his play. Instead, he exposes the hidden entity of human beings, the social terms of the twentieth century, and “radical twentieth-century perceptions of the meaninglessness or absurdity of human life” (Graver 2004: 20). “Beckett’s œuvre already presupposes this experience of the destruction of meaning as self-evident [...]. Beckett’s plays are absurd not because of the absence of meaning, for then they would be simply irrelevant, but because they put meaning on trial...” (Adorno 1997: 153). Reflecting the reality of inappropriate dealings, Beckett places a system of subjects to display allegories and symbols. Beckett does not go for alternatives for imitating reality; rather, he objectifies every reality in imaginative aspects. Hence, every detail is shown in the scope of drama that stands for loneliness, bewilderment, helplessness, futility, evilness, and the comic/bitter situations emblemized through symbols.

*Waiting for Godot*, published in 1953, depicts a theatrical manifesto of the bewilderment and futility of the post-World War II era, representing the minimalism, absurdity, and the disappearance of European-added social values in

the middle of the twentieth century. Thus, the reader/audience feels the catastrophe inside veraciously. "If it is true that the meaning of being can only be experienced and not explained ... Samuel Beckett may ... offer us a purer insight into ultimate reality even than those philosophers most neatly attuned to it" (Butler 1984: 205). The play is not precisely representing a remote and unknown location, but Didi and Gogo, two transformed beings whose existence is violated by humanistic characteristics, are waiting in vain for a savior who does not arrive. Due to the savior's arrival, their mission description is not identified.

*Waiting for Godot* is timeserving the challenging dramatic status of Europe after the second world war when Europe was embroiled in ideologies and stereotypes, and political challenges led to Iron Curtain, Cold War, Social Unrest, Political Unrest, Nuclear Age, and Existentialism. In that era, the classic literature's style and context were no longer satisfactory, low-level comedies seemed nauseating, and the reader/audience was thirsty for a new understanding to express how compulsorily imprisoned in a world of their own. Like a dwarf standing on the shoulders of giants, Beckett raises the question of what it means to be human—as all artists and philosophers who questioned it. His response is also shocking; being human is an endless search to find an identity and a world to feast (Levy 1980: 3-4). Camus (1979) says, "in a universe suddenly divested of illusions and lights, man feels an alien, a stranger. His exile is without remedy since he is deprived of the memory of a lost home or the hope of a promised land. This divorce between man and his life, the actor and his setting, is properly the feeling of absurdity" (Camus 2013: 13).

Although Beckett wrote a play "which strove at all costs to avoid definition" (Reid 1962: 130), he is ridiculed for the hard-to-reach concept of peace in the postcolonialist era. Pozzo and Lucky are the symbols of the oppressor and the oppressed, respectively, and the colonizer and the colonized. Pozzo's behavior—as

a master—against his slave symbolizes the relationship of all-time superpowers with poor subordinates, as revealed in the following conversation;

Estragon: You've had enough of him?  
Pozzo: In reality he carries like a pig. It's not his job.  
Vladimir: You want to get rid of him?  
Pozzo: He imagines that when I see him indefatigable I'll regret my decision. Such is his miserable scheme. As though I were short of slaves! (All three look at Lucky.) Atlas, son of Jupiter! (Silence.) Well, that's that, I think. Anything else? (Beckett 2016: 28).

Vladimir and Estragon represent two different dimensions of human existence. Vladimir represents the spiritual dimension of humanity, and Estragon demonstrates animalism; however, they complement each other. The play contains the message of unity and solidarity of human beings with all their differences. According to Beckett, despite religion, race, creeds, and job discrepancy, human beings must put aside their prejudices and unite to endure the world's misfortunes. For this very reason, in the first scene, when Estragon falls asleep, Vladimir feels lonely and longs for him and wakes him up.

Estragon: (restored to the horror of his situation). I was asleep! (Despairingly.) Why will you never let me sleep?  
Vladimir: I felt lonely.  
Estragon: I had a dream.  
Vladimir: Don't tell me!  
Estragon: I dreamt that—  
Vladimir: DON'T TELL ME!  
Estragon: (gesture toward the universe). This one is enough for you? (Silence.) It's not nice of you, Didi. Who am I to tell my private nightmares to if I can't tell them to you? (Beckett 2016: 12).

### **Conclusion**

Denegation of a sense of existence at the age of beings has not been identified thoroughly and has not found legitimacy to follow their exceptional divergence is not the presentment of an interpretation of humanity. Finding meaningful life apropos by replacing meaningful ideas through the facts on the ground. Different readers/audiences—due to age and social class—may interpret *Waiting for Godot* removedly. Even the story's central character, Godot, like other human beings, has

been described as erring, not a symbol of superior power. The authenticity reader/audience comprehends is that Vladimir and Estragon are waiting for Godot, and Beckett ideally benefits from Existentialism to portray his definition of presence. Challenging characters and their struggles with futility and latent entropy is exactly what manifests itself in their behavior (Rahimipour 2020: 33). The setting of the play reflects the climacteric term of occupied France under Hitler's imperialist dynasty during World War II, and Beckett introduces Pozzo, who symbolizes the Gestapo officers, the terror, discouragement, and frustration imposed on Vladimir, Estragon, and the whole humanity. Peacetime is infeasible while war and destruction are spread, and some nations are oppressed. Pozzo and Lucky are symbols of oppressor and oppressed, colonizer and colonized, and omnitemporal habitude with enslaved person symbolizes all superpowers against poor subordinates. Beckett demonstrates that life is a frolic, but an unfortunate habit, and most world literature dramas imitate this notion. The Beckettian context of life is a comic tragedy. Although life is a tragedy, its rigorousness makes it a comedy for the audience. Beckett's grotesque style with minor actions contains humor and compels the reader/audience to muse.

## KAYNAKÇA|REFERENCES

- Ackerly, C. (2004). Perfection is not of This World: Samuel Beckett and Mysticism. *Mystics Quarterly*, 30 (1-2), 28-55.
- Adorno, T. W. (1997). *Aesthetic Theory*. Athlone Press.
- Beckett, S. (2016). *Waiting for Godot*. Faber and Faber Ltd.
- \_\_\_\_\_. (1983). *Disjecta*. Ruby Cohn, ed. John Calder.
- Bénard, J. (018). The Capital of the Ruins by Samuel Beckett: Re-construction as a 'Re-distribution of the Sensible', *Études britanniques contemporaines*, 54, DOI : <https://doi.org/10.4000/ebc.4282>.
- Bizub, E. (2014). Sounds, Sense and Signature: Beckett's Swerving Identity. *Comparative Studies in Modernism*, 5, 47-57.
- Bryden, M. (1998). *Samuel Beckett and the Idea of God*. Macmillan.
- Butler, L. St J. (1984). *Samuel Beckett and the meaning of Being: A study in ontological parable*. Palgrave Macmillan.
- Calderwood, J. L. (1986). Ways of Waiting in Waiting for Godot. *Modern Drama*, 29, 363-375. <https://doi.org/10.3138/md.29.3.363.29-43>.
- Camus, A. (2013). *The myth of sisyphus*. (J. O'Brien, Trans.). Penguin Books.
- Esslin, M. (1983). *The Theatre of the Absurd*. 3rd ed. Penguin Books.
- Gibson, A. (2010). *Samuel Beckett*. London: Reaktion Books Ltd.
- Gordon, L. (2002). *Reading Godot*. Yale University Press.
- Graver, L. (2004). *Samuel Beckett, waiting for godot*. Cambridge University Press.
- Kamyabi M., Ahmad, B., Jean-Louis, Eugène I., & Samuel B. (2002). *Conversations with Samuel Beckett, Eugène Ionesco and Jean-Louis Barrault about theater*. Namayesh.
- Kenner, H. (1973). *A Reader's Guide to Samuel Beckett*. Farrar, Straus.
- Levy, E. P. (1980). *Beckett and the Voice of Species: A Study of the Prose Fiction*. Gill and Macmillan.

Mcmullan, A. (2008). History in Tatters: Bodies and Things in Samuel Beckett's Theatre. *Études britanniques contemporaines*, 35, DOI : <https://doi.org/10.4000/ebc.5953>.

Malekin, P. & Yarrow, R. (1997). *Consciousness, Literature and Theatre: Theory and Beyond*. Macmillan.

Mansouri, S. (2015). The Lie of the Land: Irish Modernism in a Nativist Ireland. *Studi Irlandesi. A Journal of Irish Studies*, 5(5), 183-205. <https://doi.org/10.13128/SIJIS-2239-3978-16345>.

Rahimipour, S. (2020). Dramatic Entropy and Self Ambiguity in Samuel Beckett's Works via the Framework of Chaos Theory. [In Persian]. *Journal of Language Teaching, Literature & Linguistics (JLTLL)*, 3(2), 27-46. doi: 10.22034/jltll.v3i2.58.

Reid, A. (1962). "Beckett and the Drama of Unknowing." *Drama Survey*, 2 (autumn), 130-138.

Roberts, J. L. (1980). *Waiting for Godot & Other Plays*. Hungry Minds, Inc.

Rybińska, K. (2017). The Absurd as a Representation: Towards a Hermeneutics of the Inexplicable (The Problematic Case of Godot). *Studia Anglica Posnaniensia*, 51(4), 67-86. <https://doi.org/10.1515/stap-2016-0020>.

Sollars, M. D. (2013). Kafkaesque Absurdity in the Aesthetics of Beckett and Giacometti. *ENTHYMEMA*, 8, 71-82. <https://doi.org/10.13130/2037-2426/3041>.

Stace, W. T. (1960). *Mysticism and Philosophy*. Macmillan.

Taghizadeh, A. & Soltani, G. M. (2016). The double position of waiting for godot. *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, 8(3), 105-117. <https://doi.org/10.21659/rupkatha.v8n3.13>.

Uchman, J. (2012). Crossing the Borders of Language and Culture: Samuel Beckett's Waiting for Godot. *Text Matters: A Journal of Literature, Theory and Culture*, 2, 46-61. <https://doi.org/10.2478/v10231-012-0054-7>.

\_\_\_\_\_. (2018). Blindness in the Beckettland of Malfunctioning. *Text Matters: A Journal of Literature, Theory and Culture*, 8, 122-136. <https://doi.org/10.1515/texmat-2018-0008>.





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

Araştırma Makalesi | Research Article  
*Kaygı*, 22 (2), 776-804.

Makale Geliş | Received: 28.04.2023  
Makale Kabul | Accepted: 24.09.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1289310

**Cenk ATEŞ**

Arş. Gör. Dr. | Res. Assist. Dr  
Selçuk Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo-Tv ve Sinema Bölümü, Konya, TR  
Selcuk University, Communication Faculty, Radio-TV and Cinema Department, Konya, TR  
ORCID: 0000-0002-0209-4026  
cenkates83@selcuk.edu.tr/cenkates83@gmail.com

## The Search for Value in the New Turkish Cinema: Creating Values or Creating Appropriate Conditions for It

**Abstract:** This study problematizes New Turkish Cinema through the concept of “value” and takes Zeki Demirkubuz and Reha Erdem from the universe of independent directors as an example. The fact that both directors have common philosophical projections in their films makes this choice meaningful. The question sought to be answered in the study is how both directors responded in their films to the attempt to overcome the sense of worthlessness created by modernism on the individual. This study, which was designed on a qualitative pattern and used the parameters of philosophical analysis, was limited to the cinema of Zeki Demirkubuz and Reha Erdem, and it was assumed that the effort to create new values to overcome nihilism in New Turkish Cinema could not be mentioned apart from these two directors. The findings show that Zeki Demirkubuz and Reha Erdem’s films show new life possibilities to the audience, and they focus on the creation or constitution of a space of freedom for a new creation, not exploration in the search for value. In other words, it can be said that both directors, following the footsteps of Nietzsche, Camus and Sartre, give priority to ‘destruction’ rather than ‘construction’ in their films and that this destruction is functional in terms of showing the audience new life possibilities.

**Keywords:** New Turkish Cinema, Search for Value, Destroying Values, Creating New Value, Nihilism.

## Yeni Türk Sinemasında Değer Arayışları: Değer Yaratmak ya da Bunun İçin Uygun Koşulları Oluşturmak

**Öz:** Bu çalışma, Yeni Türk Sinemasını “değer” kavramı üzerinden sorunsallaştırmakta; bağımsız yönetmenler evrenselinden Zeki Demirkubuz ve Reha Erdem’i örnekleme almaktadır. Her iki yönetmenin de filmlerinde ortak felsefi izdüşümleri barındırıyor oluşu bu seçimi anlamlı kılmaktadır. Çalışmada yanıtı aranan soru, her iki yönetmenin modernizmin birey üzerinde yarattığı değersizlik duygusunu aşma girişimine filmlerinde nasıl cevap verdiği üzerinedir. Nitel desen üzerine tasarılan ve felsefi çözümlemenin parametrelerinden yararlanılan çalışma Zeki Demirkubuz ve Reha Erdem sinemasıyla sınırlandırılmış; Yeni Türk Sineması’nda nihilizmi aşmak için yeni değer yaratma çabasının bu iki yönetmen dışında söz konusu edilemeyeceği varsayılmıştır. Elde edilen bulgular, Zeki Demirkubuz ve Reha Erdem’in filmlerinde, seyirciye yeni yaşam olanakları gösterdiğini, değer arayışında keşfe değil, yaratıma ya da yeni bir yaratım için özgürlük alanı oluşturmaya odaklandıklarını göstermektedir. Eş deyişle Nietzsche, Camus ve Sartre’in izinden giden her iki yönetmenin de filmlerinde önceliği ‘yapma’ya değil ‘yıkma’ya verdiği, bu yıkımın seyirciye yeni yaşam olanakları göstermek anlamında işlevsel olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Yeni Türk Sineması, Değer Arayışı, Değerleri Yıkma, Yeni Değer Yaratmak, Nihilizm.

### Introduction

Nietzsche, who changed the direction of the world of thought with concepts such as eternal recurrence, superhuman, amor fati, finds the solution<sup>1</sup> to the meaning crisis flawed caused by modernism found by names such as Kierkegaard and Dostoevsky. According to Nietzsche “meaning, value or truth is not something that exists there and is to be found, discovered, but rather something that needs to be created” (2002: 280). For that reason, “attempts to escape nihilism without reevaluating our values so far: they produce the opposite, make the problem more acute” (Nietzsche 2002: 32) Nietzsche, who thinks that by announcing the death of God, man is left alone in this world, and that all kinds of values belonging to the modern period and the past feed nihilism, has the following suggestion for creating values: “Send your ships to the uncharted seas” (Nietzsche 2000: 74). This view, which advocates trying the untested in order to create values, mentions that a person should prepare himself in the name of new values: “If we want to create values, it is necessary to give ourselves a greater freedom than has ever been given

---

<sup>1</sup> Kierkegaard (2007) and Dostoevsky (2006) claim that overcoming the meaning crisis caused by modernism is possible with belief in God.

to us, so that we can get rid of morality and cheer up with festivities. (Premonitions of the future! Glorify the future, not the past! Finding the myth of the future! To live in hope!)” (Act Bataille 2000:31) A similar thought comes to life about half a century later in the philosophy of Camus: “Can man create his own values alone, without the help of either God or rational thought?” (Camus 1994: 53). Just like Nietzsche, Camus defines the embracing to God and the values of the past as “philosophical suicide” in order to get rid of the feeling of emptiness brought by the modern period (Camus 2012: 21). Sartre shows his consensus with Nietzsche and Camus in his work *Nausea*. Roquentin, who wants to determine his existence by realizing that he is living a life imposed on him, believes that since he is a writer, it may be possible for him to create values by writing books. He conveys the relevance of this to the ‘new’ as follows: “Can’t I try?... it has to be a book; I can't present anything else. But it is not a history book, because history speaks of something that existed” (Camus 2012: 260). The three mentioned thinkers also talk about the need to put forward new values against the modern period's de-humanization, but they do not give an idea of what this will be. For example, in his work *Thus Spoke Zarathustra* (Nietzsche 1964: 95), Nietzsche tells his apostles that they should lose themselves, and only in this way they can return to themselves. The expression is directed that when it is said what should be done after never forgetting the past, it will be no different from rational thought or the commandments of God. Therefore, creating values for these names, as in Kafka's *The Trail* (2013), is possible only when an individual enters through a unique door, that is, by walking on his own path with his own decisions. A contrary effort, as Shestov points out, is meaningless: “... no one wants to tell himself directly that it will be useless to connect the chain that has been broken once, that it will be useless to put time back on the way it came out. Everyone is chasing new initiatives to make the ghost of the old happy days live again. They tell us without getting tired, without getting tired of shouting... that it is necessary to ‘believe again’, ‘go back’. Old ideas do not make us happy, but they persistently refuse to understand it, constantly driving them in front of us as binding cement”

(Şestov 2017: 111). What led Shestov to this idea is the inability of traditional values to survive in the face of life or the death of God (Nietzsche 1964:11).

In contrast to the directors who tried to create values in the new Turkish Cinema but discovered values, it can be thought that Zeki Demirkubuz and Reha Erdem followed the footsteps of Nietzsche, Camus and Sartre. The statements of Demirkubuz, who reminds us of Zarathustra but inspired by Dostoevsky, seem to summarize the aforementioned similarity: “The biggest message of the novel *Notes from Underground* is this: To say that two times two equals to four is bullying, one exclaims two times two equals five. In other words, he perceives the freedom and humanization as believing that two times two equals five. Now this is also an objection. It is the feeling of dissent” (Civan & Deniz 2012). After the criticism or destruction that the director brings against rational thought, his views on the new creation are as follows: “It is a different subject. Our current problem is to demolish the idea that two times two equals four” (Civan & Deniz 2012). The emphasis, on the one hand, indicates that it is necessary to avoid showing what the new value that needs to be created, and, on the other hand, it is an indication that Demirkubuz disagrees with his contemporaries<sup>2</sup>, who think that there is an unworthiness and an absurd situation today accompanied by the modern period. “..I do not think that Turkish society has a problem of alienation and nihilism in the Western sense. On the contrary, it is currently living a situation that is farthest from the issue of alienation in the world; that is, if we use this alienation in a negative sense, our society does not alienate at all, claims its stupidest values in the most absurd way, headlong, without question. Therefore, alienation remains very luxurious in this society, it may even be a shame to call it nihilism” (Işıklar 2017: 511). The expression is like a translation of the ideas of Nietzsche, who said that “the highest mountains came out of the deepest seas” (Nietzsche 1964: 171) that it is possible to overcome

---

<sup>2</sup> Most of the directors in recent Turkish Cinema, especially Derviş Zaim, talk about the intense feeling of meaninglessness and emptiness in Turkish society (Deniz 2009: 80; Şirin 2017).

the feeling of meaninglessness-emptiness by living it, and that it is only possible to undergo nihilism in value creation. The equivalence of this idea in Reha Erdem is as follows; “Is not the lack of exit, that is, the depths, which a person enriches with the depths that he does not know his ways, can be colored in the darkness in which he disappears, rises with his wounds as he pursues what he does not know?” (2009: 188). Reha Erdem’s attitude towards the current situation is similar to that of Semih Kaplanoğlu and Derviş Zaim: “When you can’t rebel... you can become a despicable man(sun)”, but the solution is in the opposite direction: “... when you can’t ‘kill your father’, you suffer a lot from it” (Yücel & Acar 2009: 157). Although the view that interprets the efforts to create new value to destroy the old one is perceived by most cinema critics as a “praise for pessimistic nihilism” (Daldal 2014: 64; Kabil, 2010) and defined as the dark side of postmodern cinema (Daldal 2018: 298), it would be ambitious to say that films of Erdem and Demirkubuz have a narrative that paralyzes the audience (Daldal 2016: 94; Süalp 2009: 235). On the contrary, it can be thought that the two mentioned directors show the audience new life possibilities.

### **1. The Creation of Values in Reha Erdem’s Cinema**

For example, Burak Acar states that although Reha Erdem’s films describe the uniformity of rational life, a way of life far from passion, and a world shrouded in half-truths, they give hope to their audience (2009: 36). The main reason for this is the power of Erdem’s cinema to make the audience dream (Yücel 2012: 95), and the director seems to have already reached this power in his first film. In his 1988 film *A Ay*, the narrative is based on the east-west conflict, as in Derviş Zaim’s *Cenneti Beklerken*. However, unlike Zaim, Erdem does not base the search for value on the basis of changing and developing by relating the two cultures to each other. The main character of the film Yekta is at his early ages, who lost his parents, lives with his grandfather, the owner of the old mansion where he lives, and his aunt Nükhet Seza. Yekta, who dreams of his mother he has never seen with the stories his aunt

has told him and lives with the ghosts of the family past, that is, constantly keeps his connection with the past, tells those around him that he sees his mother crossing by boat every night, who sailed to the sea a long time ago and never returned. He invites his friend Nuran, who does not believe in him, to the house, and he wants to show his mother. However, Nuran does not want to see this moment, but to record it on a camera. When Yekta tells her that his mother has passed, Nuran presses the shutter button, but only darkness appears. Realizing that what is being said is not true, he rebels against Nuran. Yekta asks her: "Can you show everything you see?" Aside from the fact that Yekta's reproach is a response to Reha Erdem's criticisms of offering/not offering a new value, it can be argued that the connection the character establishes with the past since he is a child is a similarity between the death of God and humanity longing for traditional values. However, time continues to flow on behalf of both humanity and Yekta. Although Nükhet Seza does not notice the clock that suddenly rings and cannot be silenced, and even if she does, she probably will not touch it: Yekta will fix the clock, witness the flow of time, that is, he will save life from past where it stuck.

In the film, there is a semantic decoupling between the passage of time through the corrected clock and the inclusion of Yekta's other aunt Neyir in the narrative. Because unlike Nükhet Seza, who lives in an old mansion, in an 'old time', Neyir is someone who lives in Burgazada and tries to take Yekta with her, tries to teach him English and make new friends, thus aiming to separate Yekta away from her mother or even from his entire past. In this sense, it can be considered that Nükhet Seza and Neyir are the representatives of two different perceptions of the world. While the one sanctifies tradition, and thinks that it is unchangeable and that the wisdom of truth is reached through spirituality; the other believes that the world has become the object of causal reason and scientific knowledge, and that truth has been limited to fit the human mind (Altıntaş 2009: 58-59). Forced by her aunt Neyir, Yekta, who began to memorize poems and wear formal clothes appropriate for his body, returns from this trip as an adult who is ready to comply with Neyir's wishes,

having killed her childhood. According to Reha Erdem, adulthood often means “entering the path, not maturing” (Yücel & Acar 2009:157).

Yekta’s jumping into the sea to see her mother despite all the obstacles and not finding what he was looking for corresponds to the death of God in Nietzsche’s literature. After this stage, Yekta stops making the world he is in disappear for the sake of his beliefs. He starts the transition process from a herd membership to the last person who puts a distance between himself and his beliefs that do not meet his expectations. Nehir, as the representative of modernity, explains the situation to Nükhet Seza on Yekta’s behalf: “The most pleasant thing was that he offered it himself. He said let’s go, I’ll pack my things, I’ll say goodbye to my aunt. And since that day, no matter how wise, he is no longer approached for his joy. That’s very good, of course. Getting out of this house will make it easier for the child to get used to school, and we can focus on English language thoroughly now.” After this line, a big break occurs, Yekta leaves the old mansion and his past and starts a new life with his aunt Neyir. In other words, Yekta does not experience the agony of decoupling from her values and aspirations like Ahmet in Derviş Zaim’s *Nokta* or Eflatun in *Cenneti Beklerken*, so she does not strive to create a new life guide for him by intertwining the difference of opinion between Nükhet Seza and Neyir. Although living with aunt Neyir means that he has abandoned the traditional faith, it does not allow the inference that he has become a prisoner of modern thought, which tries to explain the unknowability and the mystery of life by taming nature because Yekta suddenly disappears on a trip he started with Aunt Neyir in his new life. Neyir tells those he meets while searching for Yekta that Yekta has “suddenly disappeared”. The phrase “suddenly” used by Neyir is one of the key words in Nietzsche’s philosophy and was chosen to describe a break from the values that have hitherto been considered as the dominant value and the morale of the modern era. For those who are tied, great liberation from their bonds comes suddenly, like an earthquake: the young soul is suddenly shaken, affected, startled—he himself does not understand what is happening... A desire, a wish awakens, to go away, where and at

any cost; an intense and dangerous curiosity for an unexplored world flares up in all his senses. 'It's better to die than to live here'- that's how that commanding voice echoes (2021: xii). The audience does not know whether Yekta prefers death rather than adapting to Neyir's life, but he is sure that he has not returned to his traditional lifestyle, that is, to her aunt Nükhet Seza, as Yusuf did in Semih Kaplanoğlu's *Yumurta*. This inference is supported by the cinematography of Reha Erdem. The camera rises to the vast sea and sky with a turning motion, implying the idea of freedom. The message is the rejection of traditional and modern values, the realization of one's existence by oneself outside of the imposed ones. The director's views on the subject are as follows: "I am more in search of meaning/creating meaning... Only what we call meaning can make art exciting or emotional. And this can only happen with the 'new'... Cinema should be something that will open a person's mind. It is not to open our minds and to make us happier. It is for so that we can take a step forward in our lives. Towards where? That's not clear. But let it be" (Yücel & Acar 2009: 162). Based on the expression, it can be said that *A Ay* is the first sentence of Reha Erdem's views on the creation of new values, which he will repeat in all his films.

Following *A Ay*, Reha Erdem, in the *Beş Vakit*, gives a hint about the 'new'. The film is a reflection of modern culture that says "there is no place for poetry, frivolity, vanity, unnecessary (that is, useless, that is, non-functional, that is, human)" far from the metropolis, the "symbol of rebellion" takes place in the countryside (Erdem 2009: 188-189), but it says something completely different from the provincial narratives of Zaim and Kaplanoğlu. The world of values of characters who have not met modern nihilism in Erdem's countryside does not represent the stage, or in more accurate terms, the place to turn that must be reached in order to realize human existence and overcome the feeling of worthlessness. On the contrary, those who lead their lives with these values are portrayed as hypocrites, evaders and ordinary people who make the truths that they cannot admit to themselves their own prisons (Erdem 2009: 158). What rational thought is for people in urban life, it



is the same for the people in the countryside of in the mosque located in the middle of the village? Adults want to shape their lives and time according to the sound of the call to prayer heard from this mosque and instill in their children the 'decency' they received from their elders. The Children whom the director favored can dream of a hopeful future in nature, where they can directly observe the stereotypical information of geography lesson at school, that is, "away from their families, on stones, in bushes, in grass, blowing the smoke of the cigarettes they smoke illegally towards the sky" (Acar 2009: 40).

At the beginning of the film, the director, through an old woman in a funny language, conveys his point of view on the tradition via on of the main characters, Yakup, when his grandfather scolds his father and his father does not resist: "Your man doesn't make any noise either. His father's father was like that, his ancestors were the same, my mother used to tell. His father's father's father was like that, so is your man's grandfather's father". In the film, the sequence really continues in this way. However, the children Ömer, Yakup and Yıldız intend to put an end to this chain, albeit with secret scenarios (Aker 2021: 97). Ömer's father is the imam of the village. He precedes his young child, who recites prayers by heart and knows the multiplication table like his name, to Ömer, who ran away from his house where traditional values prevailed and went to watch the lunar eclipse, mating animals, and clouds. Contrary to Zaim and Semih Kaplanoğlu's films, the only place where Ömer and his classmate Yakup can breathe is not the traditional values in the countryside, that is, anti-nature morality (Nietzsche 2014: 42), but nature devoid of morality (Nietzsche 2002: 79). In Nietzsche literature, this orientation, which points to achieving healing by breaking away from culture and regaining health (Nietzsche 2002: 338), again turns to the desire for violence aimed at eliminating all the obstacles to becoming an individual, which Nietzsche insists on. On the one hand, the audience watches Ömer's moves to kill his father, that is, the dominant morality or tradition, and on the other hand, listens to his father's sermon at the mosque: "O boys, listen to the father's teaching and pay attention to understand the knowledge.

Because he teaches you well. Do not forget what I teach. Because I am also my father's son. I am kind and sweet in my mother's eyes. And he said to me, my son, pay attention to what I say, obey what I say." In Nietzsche, the listeners who correspond to the herd people submit to what the imam says, but Ömer tries new ways in an attempt to kill his father, which he somehow did not succeed in. Finding a poisonous scorpion, dumping the medicines used by his father in the trash, making a sharp knife are Ömer's actions. Those who listen to the imam, whose child is also in love with the teacher, are voyeuristic by climbing on the window of the teacher; they beat their daughters for the brother they accidentally dropped on the floor, or their sons for not accepting the life they want. Moreover, these adults who have not grown up sit down in front of someone who beats orphaned son of the village with a stick because he took peanuts from someone else's tree and tell him that what he is doing is wrong.

Yakup's father, who is one of the adults who 'found the pure path' in Erdem's words, goes to clean the field at his father's request, gets angry at something and wants to leave, but returns at his father's order. The fact that the sound of a horse as a domesticated animal is included in the audio tape placed on this stage, the fact that animals watch people during culture-specific rituals, and people who cannot gain their individuality due to dominant values are important indicators to understand the distinction that the director makes between provincial/traditional values and nature. Adults could not grow up in the film, and according to Erdem, "all the troubles that have happened to us are wrong... because of people who grew up before they could grow up" (Yücel & Acar 2009: 156). For this reason, *Beş Vakit* does not praise a value that exists, waiting to be discovered, but "praises the untamed one;" inspired by the energy of the untamed one, it "wants to carry rudeness to life" (Erdem 2009: 158). Does this attitude, which praises nature by turning against man, mean proposing another 'old', as opposed to the traditional one, and; therefore, discovering values, not creating values? Erdem says no: "(This hurts me) a lot. I actually don't think there's a place to return. At the utmost, there is a place to go.

However, a number of individuals may be aware of this” (2009: 181). Based on the expression, it can be said that *Beş Vakit* proposes a human type that is “prone to pursue his/her own alternative creative potentials” by opposing the chains of values imposed through the child characters (Tuncer 2009: 88). The important thing is not where the resistance will lead to, but the important thing is to leave, to “leave your father’s ass” in the words of the director (Yücel & Acar 2009: 156), to be able to break away from the traditional. Therefore, it can be considered that *Beş Vakit* is a film that rejects the old, specifies the appropriate conditions for its possibility, not the new, sanctifies the immorality of the sovereign’s assessment style and advocates living with a Dionysian culture in the face of Apollo (Nietzsche 2005), and turns its course to the views of Nietzsche, Camus or Sartre, who desire an ‘immoral’ morality.

In his film *Kaç Para Kaç*, Reha Erdem examines the incompatibility of the dominant understanding of morality with human beings “who is torn from his animal past will suffer” (Nietzsche 2013: 101) through the transformation of a tradesman who makes his living by selling shirts and who is so honest and ethical that those around can qualify him as pure. The main character Selim finds a large amount of money in the taxi he is riding; he does not return it, but he does not reveal his immorality to his relatives either. Realizing that he does not have the morality that he thinks he is born with, that is, the moral corruption he experiences ends with him falling from a balcony and dying at the end of the film. His crime is that he cannot legitimize his immorality and produce a new morality (Altıntaş 2009:61). *Kaç Para Kaç*, emphasizing the destruction caused by the inability to create new value after the broken chain, evolves from *Korkuyorum Anne* into the theme of forgetting, which Nietzsche stipulated for the creation of new value (Nietzsche 2013: 74).

Ali is a middle-aged taxi driver who has lost his memory as a result of an accident he had. For a long time, he does not remember his father, Rasih, and those around him, who paired masculinity with circumcision, proper breathing with aiming, and criticized him for not being able to step on the ground correctly. Ali’s

response to his father's efforts to remind him, who represents the dominant culture, is similar to that of Ömer in *Beş Vakit*, who deliberately delays the medications of his father while he is having a heart attack. Erdem, as in all his films, in *Korkuyorum Anne*, also portrays individuals who represent traditional values as patients.

Rasih, who dreamed to be a doctor but could not achieve it, is also a neurotic, and the fact that he is facing death due to a heart attack has a significant impact on his son's memory loss, which will allow him to direct his life the way he wants. As time goes by, Ali, with the common help of those around him, remembers the things he loved in his past life, except for his father.

In the film, the tendency to reject traditional or modern values to realize his own existence is felt not only in Ali, who has given up his memory, but also in Keten, who stands against his mother preventing him from getting married to the girl he loves, and in Aytekin who wants to get a certificate of disability to be discharged from the military service, and in Çetin, who has escaped from circumcision. However, the herd is an obstacle to this: "Everyone thinks about the other's well-being, tries to protect him. They want him to be circumcised, to be a good soldier, to be a good man. They want him to be harmonious not happy; be like everybody not himself: the stones of goodwill cover the stones of hell" (Altıntaş 2009: 56). Ali remembers his father with fear in a tragic moment; Aytekin is 'convinced' to join the military and Çetin is convinced for circumcision. However, Reha Erdem does not lose his faith in realizing one's existence or trying the untested for new value creation. In the finale, we find Keten, his mother who scolded him in front of the girl he loved, and Ali, his father who wanted him to live according to dominant values, climbed on the rocks and turned their backs to the community looking to the endless sea. The director's views on the subject are as follows: "I want people to pass from game to game while watching, those irresponsible forgetfulness of children when playing games, such as their drunkenness, forget what they know and disappear, struggle with what they find where they disappear. I'm trying this with the desire to

be able to do it; I don't know where it will lead to... because only when watching movies like this do I get the idea that being a human being is not a bad thing" (Yücel & Acar 2009: 165).

In *Hayat Var*, Erdem, who establishes a relation between forgetting and being a human, and a relationship between forgetting and creation, adds joy to the big break just like Nietzsche. The lion in Nietzsche's philosophy means that the camel, which bears the burden of the dominant values, turns into a nihilist character who takes action by ignoring all values (Nietzsche 1964: 44). Unlike Ali and Keten in *Korkuyorum Anne*, who dream of a different life by the sea, and unlike Ömer in *Beş Vakit* who cannot take an action to kill his father, Hayat moves towards another life by abandoning the values of the social structure and the ways of evaluating them into which she was born. Hayat's devaluation of values is similar to the exclusion of social foundations by Marseult (2019) in Camus's *Stranger*. "An insurmountable state of indifference has crept into his eyes, which immediately attracts the attention of adults, but also children of his age. This is an unresponsiveness that causes anxiety in those around them because they cannot relate this to a child" (Yücel 2012: 87). Hayat does not react to the slap her mother gave her during her first menstrual period and the shortening of her hair for the same reason, nor to the scolding she received from her teacher for being wronged, nor to the touches that meant harassment or even rape she suffered in the name of compassion. She seems to know that if she speaks, she will be included in the 'herd' because everyone around her is in a rush to liken her to themselves. Her neighbor, who said that she experienced the same things when she found out that she was abused, her bedridden grandfather, who attributed his inability to breathe to being asthmatic like herself because of what she had experienced, and her father's environment, which engaged in sex work because of her beauty, are examples of this. And, "Willing Nothing does not in the least mean willing the mere absence of everything real; rather it means precisely willing the real, yet willing the latter always and everywhere as a nullity and, through this, willing only annihilation" (Heidegger 2001: 34). Accordingly, at the

beginning of the film, for example, in the scene where Hayat takes food to her grandfather does not disobey the order to wash her hands, but does not clean them even though she turns on the fountain, that is, she does not neglect its mask, but she shows the audience what is under the mask at the end of the film. By resisting the impositions of being a civilized person at school and the traditional way of thinking of his bedridden grandfather, even leaving him to die and putting aside the conscience that guards herd morality (Nietzsche 2013: 107), she leaves behind all the values and forms of evaluation of the life she is in. She takes the child with her, who does not communicate throughout the film but only sings songs to her; and by dancing and playing, she goes out to the sea into the unknown.

Thus, Reha Erdem does not want to frame his character in a way that is very similar to only one of the possibilities of life outside, which he defines with his own directorial authority, draws his own boundaries, very similar to just one of the possibilities of life outside; “he prefers to leave life as an uncertainty that only Hayat can explore” and “he avoids saying to Hayat ‘this is the life waiting for you, nothing more than that, go and live it’, on the contrary, he seems to say ‘I don’t know where you are going because I can’t look at the world from where you are looking’” (Yücel 2012: 89-90). Reha Erdem’s objection to the views that this final is an escape (Çiçekoğlu 2015: 119) also means that Hayat has a further way to go to create new value: “There is actually no escape there. There is no horizon line or anything, not in the sense of ‘there is no horizon’, but it does not end, they just go. I think hope is also here... they laugh, get painted, play games, and play hookers. They play bravely among those uncanny ships that the whole movie creates, and they tease them. It is not a hopeless ending, but it is certainly not a ‘happy ending’” (Yücel & Acar 2009: 169). The relationship of this method, which is preferred in order not to be didactic, to the creation of new value can also be understood from the words of Zarathustra: “My brothers, why is the lion needed in the spirit? Why does the beast of burden, that resonances and is reverent, not suffice? ...To create new values- even the lion is incapable of that: but to create itself freedom for new creation-that the might of the

lion can do" (Nietzsche 1964: 44). It is possible to draw the following conclusion from Hayat's story and what the director said about the film: "We are called upon to do something new, to confront a no man's land, to push into a forest where there are no well-worn paths and from which no one has returned to guide us. This is what the existentialists call the anxiety of nothingness. To live into the future means to leap into the unknown, and this requires a degree of courage for which there is no immediate precedent and which few people realize" (May 2008: 40).

## 2. Creating of Values in Zeki Demirkubuz's Cinema

Another name that Turkish Cinema focuses on in its search for value, not on discovery, but on creation or creating a space of freedom for a new creation is Zeki Demirkubuz. Like Reha Erdem, the construction of new temples for Demirkubuz can only be possible by destroying the old ones (Nietzsche 2013: 111). For this reason, in his films he gives priority to destruction and not to construction. In Demirkubuz's cinema, it is the audience that will determine what the new value will be reached at after the darkness. The director's response to those who criticize this method is as follows: "For many years.... This is a criticism that I have found worth thinking about. Especially by highlighting the film *Yazgı*, it is the criticism that the heroes in the film have turned into nothing, the reason for the issues described, what they serve, even that the film has a "fascistic" side that praises evil itself with a Heideggerian understanding. This criticism also seems justified at first glance. However, when we question the subject, especially from a moral point of view, a harsh, dominant and didactic look appears that has lost its subtlety. For that reason, it would be embarrassing to come to such a proposition, such a place after these films" (Demirkubuz t.y).

Based on this point, it can be said that Demirkubuz invites the audience to be the lion who creates this space, not primarily because he does not show the values to be created in order not to be didactic, but because he thinks that individuals who are alienated from the dominant values in Turkey or who have a sense of emptiness

are almost nonexistent. He exemplifies this idea as follows: “We must not forget the story: Jesus was killed by being spat on, humiliated, and crucified. Muhammad (puh) lived on caves for months like a fugitive, being chased like a wolf, here and there lived on a knife edge. Therefore, the price of things that we find valuable is not always to be understood, to be approved; in fact, it never happens. There has to be a price for this” (Öperli & Yücel 2006). The expression means that those who are considered valuable today were created with destruction at the time they were created, and one of the important examples of paying the price mentioned in the Demirkubuz cinema is the character Musa in his film *Yazgı*.

At the opening, Musa, who works in a small customs company where intimate relations are experienced far from the severe competitive conditions of capitalism, is portrayed as someone who can communicate with his surroundings, lives with his mother, who shows him all kind of support, and seems to be related to his neighbors on a certain level. However, in the following scenes, it is observed that he is a nihilist who rejects traditional and modern values. As far as we can learn from the scene in which he talks to the prosecutor, he is a carrier of traditional codes, someone who grieves the death of his mother, but also feels a strange happiness, evaluating this loss as at least one of the burdens on his shoulders has been reduced. Musa’s indifference, which led to him being depicted in literature as “a zombie who has killed his soul and does not feel this world” (Daldal 2006), continues with his response of it doesn’t matter to his coworker Sinem, who wants to marry him after his unresponsiveness to the death of his mother. Applying his attitude towards traditional values to the institution of marriage this time, Musa devalues the values of the flock with a passive resistance (Susam 2015: 204). However, the purpose of Demirkubuz is not to depict him as someone who has strayed, killed his soul by focusing on the depression experienced by someone who has broken away from the values that guide life, but to reveal the danger of clinging tightly to the values of the flock that have lost their function, and the side of traditional values that do not coincide with man, and to show Musa as someone who has entered the ‘healthy path’



(Nietzsche 2001: xiii). For this purpose, the director gives sections from Sinem's life, who is more worried about the death of his mother than Musa and considers the institution of marriage as serious. Sinem has an affair with her boss Naim and is waiting for Naim to divorce his wife and marry her. But this expectation does not come true, and Sinem proposes to Musa. Though she does not like the answer, "it does not matter", Sinem, who has achieved her goal, soon cheats on Musa by having an affair with Naim. Thus, Demirkubuz gives the message that the problem is not in those who seek their own path by becoming alienated from the society in which they live, but in those who cling to the deep-rooted values determined by 'them' (Heidegger 2008: 133-134), and that he finds the meaning attached to loyalty along with marriage incompatible with human structure. Therefore, what is reflected on the screen is the criticism of anti-nature morality or traditional values, as in the Reha Erdem cinema.

Moreover, Musa's devaluation of dominant values not by action, but by judgment, is not limited to this. Although he did not commit it, he does not react to the charge of murder thrown at him because he does not have faith in God, devaluing the definitions of crime and guilt in the language of the dominant; and the concept of justice with his non-reaction to being unjustly sentenced to death (Karaca 2006: 155-156). What they told the prosecutor during the interrogation is like translation of the distance between the herd values and him: Prosecutor: "They say you are too withdrawn and quiet?" Musa said, 'I don't have much to talk about, so I keep quiet'. Prosecutor: "How long have you been with Sinem?" Musa said, "It has been a few years. I don't know her well". Prosecutor: "Does a person marry someone he does not know?" Musa said, "I do". Prosecutor: "haven't you never wondered who is that?" Musa said, "I have not". Prosecutor: "I don't understand what this is, wouldn't one wonder a little bit?" Musa said, "Maybe one would, but I didn't". Prosecutor: "Your neighbor Necati, is he a good friend?" Musa said, "I have no friend". Prosecutor: "Did you cry the day your mother died?" Musa said, "I do not cry". Prosecutor: "Do you believe in God/ Or other things?" Musa said, "I do not believe in

anything". Based on his answers and with Demirkubuz's statement, it can be said that Musa appeared before the audience as an antipathetic and destructive moral who does not offer the possibility of identification, a character who attacks all the values of humanity, tries to take away the values people have, one who is unloved or wants a questioning side to be loved (Yardımcıel 2006). From this point of view, it can be thought that Musa has not yet passed to the value creation stage, but he has never taken on the burdens determined in the form of making, so he has reached the threshold of creation. Therefore, it can be said that Musa is a suitable person for the "free spirit," which Nietzsche defines as a person "who thinks differently from what, on the basis of his origin, environment, his class and profession, or on the basis of the dominant views of the age, would have been expected of him" (Nietzsche 2021: 163). Thus, the director's response to the opinion of cinema critics that he is a passive viewer who has lost his values about Musa and is numbing himself with modern period practices (Pay 2011: 45; Daldal 2014) is as follows: "Such an action, that is, an action such as inaction and lack of expectation, in my opinion, is one of the harshest actions in the world" (Aydemir 2001). Demirkubuz, who, like other directors of his period, puts a distance between himself and modernism, in other words, focuses on the character Muharrem, who is trying to overcome the feeling of meaninglessness (Harvey 1997: 39) that is the result of the modern period after the inactive and unexpected Musa. Muharrem, who lives his life as an ordinary civil servant and feels lost in this routine, prefers to fight them instead of returning to traditional values to overcome the feeling of emptiness he experiences. The boredom we witness while his wandering the streets on his way out of work, strolling through arcade halls or entertainment venues reminds us of the rebellion starting words of Camus, who questioned the possibility of creating new values without the help of traditional values and rational thinking: "...Rising, street-car, four hours in the office or the factory, meal, street-car, four hours of work, meal, sleep, and Monday Tuesday Wednesday Thursday Friday and Saturday according to the same rhythm—this path is easily followed most of the time" (Camus 2012: 23). The

similarity between Muharrem's experiences and Camus's discourse is not limited to this: "A lonely day 'why?' he rises, says Camus, "and everything begins in this bewilderment-smelling boredom. But one day the 'why' arises and everything begins in that weariness tinged with amazement. 'Begins'—this is important. Weariness comes at the end of the acts of a mechanical life, but at the same time it inaugurates the impulse of consciousness. It awakens consciousness and provokes what follows. What follows is the gradual return into the chain or it is the definitive awakening" (Camus 2012: 23). Through the inner voice, Muharrem has the audience think that he will not return to the chain in the adventure he started: "A secret quarrel began between me and everything. But I was not someone who would care about it, who would take a step back". Muharrem does not end this war with homework morality or belief in God and escape to the ease of reaching peace; on the contrary, he tries to overcome sudden bursts of hysteria by "creating a small-scale prostitution world," in his own words, by 'disappearing' in nightclubs and masturbating because "the free man is immoral, because it is his will to depend upon himself and not upon tradition" (Nietzsche 2021a: 19).

Muharrem, who shows his devotion to himself by embracing the 'evil' in his nature instead of silencing it with mental or moral inferences, is in a sense undergoing transformation in his own desert: Here the spirit becomes lion, it wants to hunt down its freedom and be master in its own desert (Nietzsche 1964: 44). The truth or falsity of his actions or wishes does not matter, in a sense it is beyond good and evil because "the essence of a free spirit is not that it has more correct views, but that it disconnects itself from the traditional one. Whether you achieve success or experience a failure" (Nietzsche 2021: 164). Muharrem's desire for evil and the fact that he does not do it with a rational inference based on interest distinguishes him from his contemporaries in Turkish cinema, from characters who agree with a lot about what the truth is and resort to evil for profit. In this sense, unlike the Musa of *Yazgı*, Muharrem, who decided to rebel against being left like a package on the walking lane of collective life and take his life into his own hands (Akarsu 1979:

111), reflects the inner war outwardly. His target is co-workers, neighbors and friends who are part of the herd, which in his own words represents the 'most despicable order in the world.' He tries to devalue their values and break their pride. Demirkubuz expresses the situation Muharrem is in with an example from his own life in an interview he gave without such an intention: "Humanity is hypocritical and immoral for me... because it thinks only about how to feed itself, how to better integrate into the system. Those who put shame on me are worth it to them. Those who put shame on them are worth it to me" (Metin 2002). Among those of the flock that are ashamed and blessed by Muharram are howling, growling, predisposition to 'evil'. Perhaps it is necessary to refer to Nietzsche to explain what Muharram is ashamed of and what the flock blesses: "...the reverence which is suitable to youth, respect and tenderness for all that is time- honoured and worthy, gratitude to the land which bore them, to the hand which led them, to the sanctuary where they learnt to adore,— their most exalted moments themselves will bind them most effectively, will lay upon them the most enduring obligations" (2021: xii). As the film progresses, Muharrem's war expands from Turkan, who comes to clean his house, to neighbors who organize parties and make noise, to the woman he is with for money, to colleagues who lead a regular life, and even to his own life, such as Dostoevsky's anonymous hero the underground man (2015). For example, Cevat, who received an award for the book he wrote, and Muharrem spend the whole night without sleep planning to taunt their hypocrisy in their faces and turn their values inside out before the dinner that they will meet and celebrate with other friends; because realizing the truth and applying it in life are different things. Feeling increasingly lonely, Muharrem reminds us of the character of Rautin in Sartre's *Nausea*: "Now he is buried in loneliness; in the loneliness that will never end. Everything suddenly collapsed, rumbling. His dreams of becoming a cultured person suddenly disappeared. At first he will be afraid, he will spend days without sleep, then the days of exile will begin (Sartre 2005: 255), that is, Muharrem, who as sick around him.

His environment defines Muharrem as a sick person who during these sleepless nights and days of exile describes his friends at a celebratory dinner, his neighbor Türkan at the end of the film, the woman he is within the hotel room, and humiliates those who live on the earth, and, unlike him, are trying to protect existing values, “it is a disease which may destroy the man” this, “first outbreak of power and will to self-decision, self-valuation” (Nietzsche 2021, xii, xiii).

In the final, the destruction that is approaching step by step knocks on Muharrem’s door. During the film, he breaks and tears everything in the house, including the Nietzsche books he is reading, breaks and spills things. Although Nietzsche showed him the way he should walk, now he has to determine his own path himself. Muharrem utters the following words: “I suddenly realized that this is the reason for all the disasters that have happened to me. I was saying that I couldn't change anymore, I didn't want to do it myself, and I couldn't be another man.” To the question of whether this means staying in the vicious circle of nihilism, never moving to the stage of new value creation, Demirkubuz answers as follows: “It's not right to be deceived by that decor and the broken spills and read a picture of unhappiness. Because learning that you can't be another man anymore means, in a sense, connecting with reality. Maybe after that, this man will change his life” (Deniz & Civan 20212: 37). The director asks “So when are we going to see the change?” His answer to the question is that if he does so, he will not be different from the teachings or existing values: “I had no problem of showing the change. I leave it to the people. Accepting that he can no longer change, that is, accepting the truth, can it be the beginning of a change or not; let the viewer decide for him now” (Deniz & Civan 2012: 38). Demirkubuz’s comment on the finale of *Yeraltı* in another medium is as follows: “... in fact, the greatest inspiration and basis of this film is Nietzsche, even more than Dostoevsky. His Superman. The Superman order, which can be reached by pushing the will to suffer, to suffer to the end. Muharram is the prototype of this course of events. For that reason, the situation in the final is not an extinction, but perhaps a place at the beginning of resurrection... As a result of pushing the

boundaries of being human so much, Muharrem is on the way to the superman... at the beginning or at some stage of that path” (Iksv 2012). The conclusion from the director's and Muharrem's statements at the finale can be explained by the process Nietzsche mentioned about value creation: “it is a radical cure for all pessimism to become ill after the manner of these free spirits, to remain ill a good while, and then grow well (I mean 'better') for a still longer period. It is wisdom, practical wisdom, to prescribe even health for one's self for a long time only in small doses” (2021: xv).

*Bulantı*, which entered the vision after the *Yeraltı*, is like the continuation of the *Bekleme Odası*. The main element that distinguishes the two films in the context of this work is the two different forms of getting rid of the feeling of worthlessness. Director Ahmet (Bozkurt 2015: 43), who is inactive and involuntary in the *Bekleme Odası*, just like the Musa of *Yazgı*, who does not feel any desire or who cannot find the strength to pursue that desire, is someone who puts distance between himself and the dominant strings of values but cannot get rid of the feeling of worthlessness he has fallen into, in a sense, stuck in passive nihilism (Nietzsche 2002: 31), Nietzsche's definition of a strong person, “the strong man amid unfavourable conditions, is a strong man made sick. ... Society puts a ban upon his virtues; the most spirited instincts inherent in him immediately become involved with the depressing passions, with suspicion, fear and dishonour. But this is almost the recipe for physiological degeneration” (Nietzsche 2014: 105), describes Ahmet's situation, which adapts to the mood he describes as, corresponds to an intermediate situation that existentialist philosophy decries as normal, but beliefs must be overcome quickly. The name that Demirkubuz gave to the film can also be considered as a reference to this idea. In this context, *Bekleme Odası* is considered by cinema critics to be remembered not with nihilism rebelling against authority, but with submission (Süalp 2009a: 143). Although it is considered as a film in which a new character who does not live after *Yazgı* is dealt with (Atam 2011: 396-405), it is necessary to focus on whether waiting turns into value production.

Ahmet, who appeared before the audience at the opening as a famous director who wants to adapt Dostoevsky's *Crime and Punishment* into a film, does not realize his project due to his passive attitude towards life. With the women who have entered his life since Ahmet, who is trying to eliminate the distress he has experienced and the loneliness of being separated from the herd, devalues moral values and also has selfishness at the center of his relationships. He makes up lies and leaves every woman who asks for an account for his indifference since restricts the field of freedom. He uses humiliating language to Elif over the cats she cares for in the garden, who has left her lover and settled in her house; However, this is the "innocent side of evil", because "the goal of evil, for example, as a feeling of revenge or a stronger nervous excitement, is not to cause pain to Juniors, but to provide pleasure to ourselves (Nietzsche 2021: 75). However, unable to get rid of the sense of meaninglessness and emptiness he feels in this way, Ahmet gradually approaches suicide, the first option that Camus (2012) may prefer as a result of incompatible discoveries. However, Demirkubuz does not allow this; he leads Ahmet to another path that will get him out of depression he is experiencing. In the finale, Ahmet, who is working on the *Crime and Punishment* script on the computer as in the opening, deletes the script he wrote, deletes the title of the *Bekleme Odası*, determines the character's name as Ahmet, like Roquantin, who thinks that since he is an author, it may be possible to create values only with a book, but the book he will write should be of a different type from a history book that touches on existing events in order to create new values. Therefore, *Bekleme Odası* can be considered as a film that points to the 'new' in the search for value of Turkish cinema.

Although *Bulantı* is perceived as a continuation of *Bekleme Odası* due to the fact that the main characters have the same name. They have a passive attitude to life, and both characters are portrayed by Demirkubuz. He comes out with an idea that is located at the opposite pole of *Bekleme Odası*, especially with the finale in front of the audience. Ahmet changed his profession in *Bulantı* and went to the academy, married to his assistant Elif and was promoted to parenthood, but his

nihilistic attitude towards life has not changed. He is indifferent to the death of Elif and their daughter Yazgı. He takes women into his life to overcome the feeling of emptiness he lives in. However, his efforts do not prevent Ahmet from the feeling of worthlessness. The audience witnesses the distance between his domain and moral values by making love to a woman on the evening when he received the news of the death of his wife and daughter, by sending money to his brother to fulfill the ritual, who informed him that his mother has dreamt his bride and granddaughter, so she wanted to conduct Islamic memorial service, and by having an affair with a student who remembered him gratefully. However, Ahmet starts to experience some changes over time. He watches Elif and Yazgı's videos and feels guilty, he drives a wedge between his desires, conscientiously helps the woman and her children who come to clean his house. In other words, Ahmet tries to overcome the gap in himself not by creating new values, but by embracing existing values. The most concrete example of this is the scene where the power outage occurred at the end of the film. Neriman, the doorwoman who lives according to dominant values, brings candles to Ahmet, who starts to break down the house in the dark just like the Muharram of the Yeraltı, and continues his life in line with dominant values. Soon after, Ahmet goes to the doorman's apartment and goes down on Neriman's feet and falls into a crying fit.

By cinema critics, this ending is considered as Demirkubuz's first attempt towards 'value'. For example, Cebenoyan mentions the film as "a giant step" (2015), Abbas Bozkurt as "a draught on the threshold" (2015: 42), Fatih Özgüven as "an Iron Cube film that crosses the emotional threshold for the first time" (2015), and Atilla Dorsay as "an outlier masterpiece that rises up in the final" (2015). However, Ahmet's orientation to traditional values is a trap prepared for the audience in the Demirkubuz world, a move to make them think: Ahmet ... why did he fall at the doorwoman's feet; did he surrender his wounded ego completely for a sense of regret? Will Ahmet become another man or is this a way to repair our wounded ego?" (Deniz & Civan 2015: 40). Demirkubuz disagrees that *Bulantı* emphasizes



compassion, altruism or conscience, even though he leaves the answer to the audience: “Did you make a movie about a man who lost his wife, child, surrendering to his conscience after resisting it for a while and bringing regret? Of course, this was something that would not suit me” (Deniz & Civan 2015: 39). The expression is like a reference to Nietzsche (2013: 78; 2021b: 48), who defines the feeling of guilt as a “serious illness”, a “bad conscience” and bases its source on a belief in the authorities, that is, interprets conscience as “not the voice of God in a person’s heart, but the voice of some people in a person” (2013: 78). However, new value creation can only be possible by accepting evil feelings such as hatred, envy, jealousy, power addiction along with the selfishness that came to the fore in Ahmet without denying it (Nietzsche 2020: 29). Otherwise, says Botton, “If we remove every root that we get, we will also destroy the possibility of a beautiful flower emerging from this root later” (2011: 282).

### **Conclusion**

It is claimed that Turkish Cinema, which has focused on themes such as loneliness, alienation and meaninglessness since the mid-1990s and has gained worldwide success regarding the functioning of these themes, has turned to productions that emphasize nihilism with increasing momentum in the 2000s. This approach, which was common among academics and film critics, was expressed by Derviş Zaim and Semih Kaplanoğlu, who were productive directors of the period, and both directors point to traditional values, similar to the views of Kierkegaard, Dostoyevsky, and Tolstoy, as a solution proposal in their films. However, the cinema of Zeki Demirkubuz and Reha Erdem, which constitutes the sample of this study, gives messages that to overcome nihilism, returning to traditional values, especially belief in God, will feed nihilism. Therefore, by choosing an alternative path, they make the audience think that nihilism will be defeated by trying the untested and creating personal value. This perspective, which has traces of the philosophy of Nietzsche, Camus and Sartre, avoids showing the audience the value to be created,

or synonymous, the final end in order to not be didactic and to indicate that creation is unique to the individual.

This orientation of Zeki Demirkubuz and Reha Erdem causes them to be positioned at the opposite pole of other directors of the period who are trying to overcome nihilism and causes the perception that nihilism is blessed in their films. However, the result obtained in the study is that Erdem and Demirkubuz's films encourage the audience to create new value with open-ended finals at least to create appropriate conditions for this as opposed to surrendering to nihilism. In this sense, it can be said that Demirkubuz and Erdem have produced films that tend towards new values instead of exploring old values in the search for values of Turkish Cinema.

## KAYNAKÇA|REFERENCES

- Acar, B. (2009). "Her Şey Niye Yok? Reha Erdem Sinemasına Genel Bir Bakış", (ed. Fırat Yücel, pp. 19-48), *Reha Erdem Sineması: Aşk ve İsyân*. İstanbul: Çitlembik Yayınları.
- Akarsu, B. (1979). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Aker, H. (2021). *Yoksulluk Kahkaha ve Sinema*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Altıntaş, G. (2009). "Kuru Rüyalara Alemi" (ed. Fırat Yücel, pp. 49-72), *Reha Erdem Sineması: Aşk ve İsyân*. İstanbul: Çitlembik Yayınları.
- Atam, Z. (2011). *Yakın Plan Türkiye Sineması*. İstanbul: Cadde Yayınları.
- Aydemir, Ş. (2001). *Zeki Demirkubuz'la Söyleşi: Aklın Eleştirisini Yapıyorum*, Erişim Tarihi: 04. 01 2020. (<https://www.evrensel.net/haber/126766/aklin-elestirisini-yapiyorum>).
- Bataille, G. (2000). *Nietzsche Üzerine: Şans İstenci*, (trans. Mukadder Yakupoğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Botton, D. A. (2011). *Felsefenin Tesellisi*, (trans. Banu T. Altuğ). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Bozkurt, A. (2015). "Bulantı: Eşikte Cereyan". *Altyazı Dergisi*, Boğaziçi Üniversitesi Mithat Alam Film Merkezi, İstanbul, (154), 42-46.
- Camus, A. (1994). *Denemeler*, (trans. Sabahattin Eyuboğlu&Vedat Günyol). İstanbul: Say Yayınları.
- Camus, A. (2012). *Sisifos Söyleni*, (trans. Tahsin Yücel). 21. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2019). *Yabancı*, (trans. Ayşe Sezen). İstanbul: Can Yayınları.
- Cebenoyan, C. (2015). *Bulantı: Dev bir adım*. Erişim Tarihi: 12.03.2020. (<https://www.birgun.net/haber/bulanti-dev-bir-adim-93879>).
- Çiçekoğlu, F. (2015). *Şehrin İtirazı: Gezi Direnişi Öncesi İstanbul Filmlerinde İsyân Eşiği*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Daldal, A. (2006). *Kader*, Erişim Tarihi: 11. 01. 2020. (<http://www.radikal.com.tr/radikal2/kader-874401/>).
- Daldal, A. (2014). Zoon Politikon'dan Nietzsche'ye Siyaset Felsefesi ve Sinema: Pasolini, Godard, Demirkubuz. *Felsefe Logos*, İstanbul, (55), 53-66.
- Daldal, A. (2016). "Caligari'den Hitler'e Distopyalardan Yeni Türkiye'ye". *Birikim Dergisi*, İstanbul, (323), 91-98.
- Daldal, A. (2018). "1995 Sonrası Türki'ye Bağımsız Sineması'nda Yeni "Siyasallaşma" Biçimleri: Masumiyet, Doğa, Kimlik". *Doğu Batı Dergisi- Floraya Ağıt: Doğa*, Ankara, (83), 278-299.

Demirkubuz, Z. (t.y.) Zeki Demirkubuz'la Söyleşi: Şüphe: Acılardan Kurtulmanın Bilinçli Çabası. Erişim Tarihi: 09.04.2019). (<http://zekidemirkubuz.com/Content.aspx?ContentID=36>).

Deniz, T. (2009). "Derviş Zaim: Yapmaya Çalıştığım Sinemada Değer Üretme Çabası Var", (ed: Ayşe Pay, pp. 75-92), *Yönetmen Sineması: Derviş Zaim*. İstanbul: Küre Yayınları.

Deniz, T. & Civan, C. (2012). Zeki Demirkubuz'la Söyleşi: İnsanlara eğlence vaat etmiyorum, muğlaklık vaat ediyorum, Erişim Tarihi: 04. 11. 2019. ([https://www.bisav.org.tr/userfiles/yayinlar/hayal\\_perdesi\\_139.pdf](https://www.bisav.org.tr/userfiles/yayinlar/hayal_perdesi_139.pdf)).

Deniz, T. & Civan, C. (2015). Zeki Demirkubuz'la Söyleşi: *İlk Kez Bir Sevgi Filmi Yaptım*, Erişim Tarihi: 21.02.2020, (<https://www.hayalperdesi.net/soylesi/114-ilk-kez-bir-sevgi-filmi-yaptim.aspx>).

Dorsay, A. (2015). Finalde şahlanan bir film, aykırı bir başyapıt. Erişim Tarihi: 11. 02. 2020. (<https://t24.com.tr/yazarlar/atilla-dorsay/finalde-sahlanan-bir-film-aykiri-bir-basyapit>).

Dostoyevski, F. (2006). *Suç ve Ceza*. (Trans. Mazlum Beyhan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Dostoyevski, F. (2015). *Yeraltından Notlar*. (Trans. Ergin Altay). İstanbul: Can Yayınları.

Erdem, R. (2009). "Epilog-Aşk ve İsyan", (ed. Fırat Yücel, pp. 187-191), *Reha Erdem Sineması: Aşk ve İsyan*. İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin Durumu*, (trans. Sungur Savran). İstanbul: Metis Yayınları.

Heidegger, M. (2001). *Tanrı Öldü Sözü ve Resimler Çağı*, (trans. Levent Özşar). Bursa: Asa Kitabevi.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*, (trans. Kaan. H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Iksv. (2012). Zeki Demirkubuz'la Söyleşi: İnsan Akıldışı Bir Varlıktır. Erişim Tarihi: 07.04.2021. (<http://www.zekidemirkubuz.com/Content.aspx?ContentID=148>).

Işıklar, U. (2017). Türk Sinemasındaki 'Auteur' Yönetmenlerin Filmlerinde Nihilizm ve Birey: Zeki Demirkubuz, Nuri Bilge Ceylan, Tayfun Pirselimolu Örneği. [Yayımlanmamış doktora tezi], Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Kabil, İ. (2010). Sinemada Karamsar/Kötümser Yaklaşımlar. Erişim Tarihi: 14.10.2022. (<https://www.hayalperdesi.net/dosya/55-sinemada-karamsarkotumser-yaklasimlar.aspx>).

Kafka, F. (2013). *Dava* (trans. Ahmet Cemal). İstanbul: Can Yayınları.

Karaca, N. B. (2006). "İdeal İyiliğin Yolu Kötülüğü Anlamaktan Geçiyor". *Kader: Zeki Demirkubuz*, (ed. S Ruken Öztürk, pp. 153-158.). Ankara: Dost Kitabevi,

Kierkegaard, S. (2007). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (trans. M. Mukadder Yakupoğlu). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

May, R. (2008). *Yaratma Cesareti*, (trans. Alper Oysal). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Metin, E. (2002). Zeki Demirkubuz'la Söyleşi: İdealist bir yönetmen: Zeki Demirkubuz, Erişim Tarihi: 26.09.2022. (<http://arsiv.ntv.com.tr/news/118261.asp>).

Nietzsche, F. (2000). *Aforizmalar*, (trans. Sedat Umran). İstanbul: Birey Yayıncılık.

Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*, (trans. Sedat Umran). İstanbul: Birey Yayıncılık.

Nietzsche, F. (2005). *Tragedyanın Doğuşu*, (trans. Mustafa Tüzel). İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (1964). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (trans. A. Turan Oflazoğlu). İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Nietzsche, F. (2013). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (trans. Ahmet İnam). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2014). *Putların Alacakaranlığı*, (trans. İ. Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2020). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (trans. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2021). *İnsanca, Pek İnsanca-1*, (trans. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Nietzsche, F. (2021a). *Tan Kızılığ*, (trans. Özden Saatçi). İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2021b). *Gezgin ve Gölgesi*, (trans. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Öperli, N. & Yücel, F. (2006). *Zeki Demirkubuz'la Söyleşi*, Erişim Tarihi: 11. 02. 2021, (<http://www.zekidemirkubuz.com/Content.aspx?ContentID=23>).

Özgüven, F. (2015). *Atlanamamış bir eşik*, Erişim Tarihi: 08.02.2020. (<http://www.radikal.com.tr/yazarlar/fatih-ozguven/atlanamamis-bir-esik-1447053/>).

Pay, A. (2011). "Gerçek ve Konsept Arasında: İtiraf ve Yazgı", (ed. Ayşe Pay, pp. 41-56). *Yönetmen Sineması Zeki Demirkubuz*. İstanbul: Küre Yayınları.

Sartre, J. P. (2005). *Bulantı*. (Trans. Erdoğan Alkan). İstanbul: Oda Yayınları.

Sartre, J.P. (2012). *Bulantı*. (Trans. Selahattin Hilav). İstanbul: Can Yayınları.

Susam, A. (2015). "Demirkubuz Sineması: Kötülük Üzerine Çeşitlemeler", *Doğu Batı Dergisi*, Sinema Tutkusu II, Ankara, 73 (3), 187-208.

Süalp A, Z. T. (2009). "Unutmak İstemenin Boşluğunu Dolduranlar: Arabesk- Noir Ya Da Hiçlik Kutsamaları", *Karaelmas 2009 Medya ve Kültür* (ed. Nurçay Türkoğlu & Sevilen Toprak A, ss. 227-). İstanbul: Urban Kitap.

Süalp A, Z. T. (2009a). "Yabancı, dışarlıklı ve lümpen "hiçlik" kutsamaları seyrelmiş toplumsallık ve yükselen faşizan hallerin "post"lar zamanı". (Ed. Deniz Bayrakdar, ss. 133-145.), *Türk film Araştırmalarında Yeni Yönelimler VIII: Sinema ve Politika*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Şestov, L. (2017). *Dostoyevski ve Nietzsche Trajedinin Felsefesi*, (trans. Kayhan Yükseler). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

Şirin, U. (2017). *Yusuğun Rüyası*, İstanbul: H Yayınları.

Tuncer, A. Ö. (2009). "Zamansallık ve Kaçış", (ed. Fırat Yücel, pp. 87-106), *Reha Erdem Sineması: Aşk ve İsyân.*, İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Yardımcıel, M. (2006). Yönetmen Zeki Demirkubuz Kars'ta, Erişim Tarihi: 14.12.2019 (<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/yonetmen-zeki-demirkubuz-karsta-5437334>).

Yücel, F. & Acar, B. (2009). "Reha Erdem ile A Ay'dan Kosmos'a". (Ed. Fırat Yücel, pp. 143-174), *Reha Erdem Sineması: Aşk ve İsyân*. İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Yücel, F. (2012). "Hayat Var: Bir Kapıdan Gireceksin", (ed. Umut Tümay Arslan, pp. 85-95). *Bir Kapıdan Gireceksin Türkiye Sineması Üzerine Denemeler*. İstanbul: Metis Yayınları.



Makale Geliş | Received: 20.02.2023  
Makale Kabul | Accepted: 30.07.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1269427

### Mehmet ÇİÇEK

Doktora Öğrencisi | Phd. Candidate  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR  
Bursa Uludağ University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bursa, TR  
ORCID: 0000-0003-0250-5005  
mehmetcicek3521@gmail.com

### Mehmet Fatih ELMAS

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Karaman, TR  
Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Karaman, TR  
ORCID: 0000-0002-9728-2635  
m\_fatihelmas@hotmail.com

## Platon'un *Sofist* Diyalogu Üzerine Bir İnceleme

**Öz:** Toplum içinde gördükleri itibara karşı neredeyse tüm diyaloglarında Sofistlere ve sofistik söz söyleme tarzına karşı eleştirilerini sıralayan Platon, onları hiçbir eserinde *Sofist* diyalogundaki kadar sistemli bir şekilde eleştirmemiştir. Bu diyalogun ayrılmış gibi görünen ancak birbirini tamamlayan iki ana savı vardır. Birincisi, büyük saygı duyduğu Parmenides'in düşüncelerinde - "baba katli" gibi bir yakıştırmayı göze alacak kadar- derinleşmek; ikincisi ise sofistlerin tümüne müşterek beyan yapısının doğruluk ve yanlışlık ile olan ilişkisini hakikat bağlamında incelemek. Buna göre Platon için Parmenides'in yaklaşımı yapısı gereği sadece "(var-)dır" hattını kabul ettiğinden, "(var-)değil-dir" istikametine kapı açmaz. Bu durum ise ancak "değil-dir"e nispeti bakımından incelenebilecek beyanların esasında nasıl incelenebileceği sorununu doğurur. Çünkü bir sofist ne zaman "değil-dir" ile karşılık verilirse verilsin, sofist "değil-dir" in daima "(var-)değil-dir" ile "birlik"ine adım atar ve bu durum da onun beyanının Parmenides'in "(var-)dır" ve "(var-)değil-dir" ayrımı üzerinden kavranışını beraberinde getirir. Parmenides'in dediği gibi, eğer *logosun* izin verdiği yegâne ifade "(var-)dır" ise, bu durumda sofistlerin beyanlarının "ne"ye dair olduğu hakkında *logos* düzleminde konuşulamaz. Platon, Parmenides'in kavramsal çerçevesini tanzim ederek, sofistlerin yanlış, taklide, hatta varolmayana (ancak bir bakıma da varolana) dair konuştuklarını açığa çıkarmak ister. Bu nedenle, *Sofist* diyalogunda Platon, ilk olarak varolmayanın ne bakımdan var olduğunu ortaya koyarak, "yanlış" denilen (*logosu* veya anlamı olan ancak doğru olmayan) beyanların, mümkün olma imkânını temellendirmeye çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle, Platon, kendisi açısından, Parmenides'in varolmayana dair düşüncelerini genişleterek hiçbir şekilde varolmayanın yanına, başka ideası ile aynı anlamda kullandığı varolmayanın ne anlamda var olduğunu kanıtlamaya çalışarak, yanlışın dayandığı varlık zeminini kurmaya çalışır. Böylece, eserde

ayrı gibi görünen iki düşüncenin esasen birbirini tamamlayan yönü de açığa çıkar. Bu inceleme, *Sofist* diyalogunda geliştirilen akıl yürütmelerde bir derinleşmeyle, Platon'un düşüncelerini bu konuda nasıl bir düzeye taşıdığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Parmenides, Sofist, Varolan, Varolmayan.

## An Examination on Plato's Dialogue the *Sophist*

**Abstract:** Plato, who listed his criticisms against the Sophists and their sophistic way of speaking in almost all of his dialogues against the reputation they received in society, did not criticize them as systematically as in dialogue the *Sophist* in any of his works. This dialogue has two main arguments that seem to be separate but complement each other. First, to deepen in the thoughts of Parmenides, whom he greatly respected - to the point of risking an epithet such as "patricide"; The second is to examine the relationship between truth and falsehood, the structure of declaration common to all sophists, in the context of truth. Accordingly, for Plato, Parmenides' approach does not open the door to the "(it is)-not" direction, as it inherently accepts only the "(it is)" line. This situation raises the problem of how statements that can only be examined in relation to "(is not)" can be examined on their merits. Because whenever a sophist responds with "(it is)-not", the sophist always steps into the "unity" of "(it is)-not" with "(it is)-not", which makes his statement echo Parmenides'. It brings about understanding through the distinction of "(it is)" and "(it is)-not". As Parmenides said, if the only expression allowed by *logos* is "(it is)", it is not possible to talk about "what" the statements of the sophists are about at the level of *logos*. Plato reformed Parmenides' conceptual framework and thought that the sophists talked about false, imitation, and even not-being (but in a sense, being). Therefore, in dialogue he *Sophist*, Plato tries to establish the possibility of the so-called "false" statements (which have a *logos* or meaning but are not true) by first revealing in what way the not-being is being. In other words, Plato, for himself, tries to establish the ground of existence on which the false is based, by expanding Parmenides' thoughts on not-being, by trying to prove in what sense not-being, which he uses in the same sense as the idea of the other, exists. Thus, the complementary aspect of the dialogue, of two seemingly separate thoughts, is revealed. This examination aims to reveal to what level Plato took his thoughts on this subject, by deepening the reasoning developed in dialogue the *Sophist*.

**Keywords:** Plato, Parmenides, Sophist, Being, Not-Being

### Giriş

"Nedir?" sorusu bir nesneyi tanımlamanın, anlamının, kavramının anahtarıdır. Bu soru her dâim bir *varolan* talep eder; hep bir *varolana* dairdir. Ancak onun karşılığı olan yanıt, sıradan bir yanıt değildir. Çünkü "nedir?" sorusu esasen nesnenin özünü (*ousia*) talep eder. Eş deyişle, nesnenin tüm geçici görünüşlerinin dışında, onda bulunan ve zaman ya da koşuldan bağımsız bir gerçekliği talep eder. Örneğe; "kalem nedir?" sorusu, kalemin rengi, boyutu ve diğer niteliklerinin dışında, kalem o anda orada-mevcut olmasa dahi, onun değişmez tanımını/niteliğini içeren yanıtını talep eder. Dolayısıyla "nedir?" sorusu hakikate, gerçekliğe, yani varlığa ilişkin bir sorudur ve bu haliyle de felsefenin ve



tüm diğer bilimlerin temel sorusudur. "Varlık" sorusunun ilk, en temel ve ontolojik önceliğine işaret eden Heidegger konuyla ilgili şu belirlemeleri yapar:

Dolayısıyla varlık sorusu; varolanları, şu veya bu şekilde varolanlar olarak enine boyuna araştıran, bu sırada da hep belirli bir varlık anlayışı içinde hareket eden bilimlerin mümkünliğünün a priori koşullarını amaçlamakla sınırlı olmayıp, özellikle ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkân koşullarını amaçlar. İstedığı kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış kahlırlar (Heidegger 2011: 11).

Öyleyse ister basit ister sofistike olsun, varlığa dair herhangi bir çalışma "Varlık" sorusu olmadan gerçekleştirildiğinde hedefini her daim ıskalayacaktır.

Bir nesneye dair sorulan "bu nedir?" sorusuna karşılık olarak, örneğin "bu bir ağaçtır" yanıtı verilebilir. Ancak sorgulama ilerletilip "ağaç nedir?" diye sorulduğunda, soru artık temel bir sorudur. Çünkü bu durumda soru, artık nesneyi tanımayı değil onu anlamayı/kavramayı talep eder. Bu manada soru artık ağacın tekil varlığına değil, genel anlamda *Ağaç*'in kendindeliğine/özüne yani ağaç olma durumuna ve bu durumun temel niteliğine dair olur. Bu bağlamda "varolan nedir" sorusu -Heidegger'in *Nedir Bu Felsefe* adlı eserinde ifade ettiği gibi- gerçekte *varolanın* ne olduğuna (su, ateş, hava, Bir vb.) değil, *varolanın* var olmasını sağlayan şeyin/durumun kendisine yöneltilmiş olur. *Varolanın* bu anlamda belirlenmesi felsefi düşünce açısından elzemdir. Bunun yanında, *varolana* dair sorulan bu sorunun göz ardı edilmesi bilgiye ve diğer felsefi disiplinlere dair herhangi bir araştırmayı da imkânsız kılar. Çünkü bilgi her şeyden önce bir şeyin bilgisi olmak zorundadır. Bu manada *varolanın* ne ifade ettiği açıklığa kavuşmadıkça, bilginin neye dair olduğu da muğlak kalacaktır. Öte yandan bu soru Thales'ten bu yana *asıl anlamıyla* sorulmamaktadır. Çünkü başlangıçta felsefi düşüncenin filizlenmesi, *varolana* dair araştırma ile değil, *arkhē* arayışı ile başlar. Parmenides bile asıl hakikatin *varolan* olduğunu söylerken, temel kaygısı *varolanın* kendisine dair bir soruşturma değildir. Bu anlamda sofistlere gelinceye kadar

“nedir?” sorusu, *varolanın* kendisine değil, ilk ilkenin ne olduğuna dair soruşturmada kullanılmıştır. Gelgelelim, sofistler aracılığıyla yavaş yavaş gelişmeye başlayan “varolan nedir?” sorusu ancak Platon’da olgunlaşacaktır.

Parmenides, şiirinin son kısmında sanılar dünyasına yer vermiş olsa da, o dünyanın gerçekliğinden asla şüphe etmemiştir. O halde sanılar nedir, neye işaret etmektedirler? Parmenides için sanılar elbette geçici ve durağan olmayanın, kalıcı ve gerçek sanılması anlamına geliyordu. Ancak bu açıklama Platon için sofistleri ve onların faaliyetlerini açıklamada yetersiz görünüyordu. Çünkü sofistler neredeyse tüm Atinalıların, “bilgeliklerinin” peşinde koştuğu kimselerdi. Platon için sofistlerin faaliyetleri öylesine güçlü bir illüzyondu ki bu illüzyonistlerin maskelerini düşürmek için yanlış kanının ve *varolmayanın* varlığını kanıtlayacak bir metin yazma zarureti vardı. Bu nedenlerle, *Sofist* (Σοφιστής)\* diyalogu Platon’un Sofistlere karşı felsefi müdahalesi olarak kaleme alınmıştır. Zira Parmenides’in dünyasında her söz bir *varolana* denk düştüğü için sofistlerin insanın her şeyin ölçütü olduğuna yönelik iddiası (*homo mensura*) bir hakikat olmuştur: “Sofistler, insanın her şeyin ölçüsü olduğuna yönelik tezleriyle, hakikatin ölçütünü bireysel olana indirgemiş ve böylece evrensel bir hakikatten söz etmenin imkânını ortadan kaldırmışlardır” (Elmas 2022: 471). Bu sahnede yanlıştan, yalandan söz etmek oldukça güçtür. Çünkü Platon için yanlış aslında *varolmayana* dair konuşmak demektir. Ancak Parmenides *varolmayanın* hiçbir şekilde var olmadığını ileri sürmüştü. Dolayısıyla *Sofist* diyalogunu yazarken “zorunlu olarak” *varolmayana* bir anlamda bir “varlık” alanı açmak zorunda olduğundan Platon’un Parmenides ile hesaplaşması kaçınılmaz olmuştur. Başka hiçbir diyalogunda

---

\*Diyalogun başlığı *Sofist ya da Varolan Üzerine: Mantıksal Olan* biçiminde çevrilebilir. Ancak alt başlığın Platon’dan sonra yazıldığını, Platon’un hiçbir eserinde *logikos* (λογικός; mantıksal olan) sözcüğünü kullanmadığını, kendisinden sonra Aristoteles’in mantık ile ilgili alanı işaret etmek için bu sözcüğü kullandığını, sonrasında da Helenistik dönemde mantığı ve mantık sanatını belirtmek için kullanılmaya başlandığının altını çizmek gerekir. Ayrıca o dönemde ve günümüzde mantık denildiğinde farklı şeylerin anlaşıldığını dile getirmekte fayda vardır. “Mantıksal olan” alt başlığı diyalogda doğrudan varlığın değil, fakat daha ziyade varlık üzerine konuşmaya çelişmezlik ilkesi üzerinden sınır çekilmesinin esas alındığına işaret eder.

*varolmayana* dair bu düzeyde bir akıl yürütmeye girişmeyen Platon, bu diyalogda okuyucuyu doğrudan *varolmayan* ile doğrudan yüzleştirir.

### 1. Sofistin Tanımı: Aldatma Sanatı

Diyalog *sofist*, *devlet adamı* ve *filozofun* anlamlarının araştırılmasının gerekli ama güç olduğuna dair tespitle başlar.\* Metnin içinde her ne kadar birkaç konuşmada Sokrates yer alsada, tartışma esasen, Elealı Yabancı ve Theaitetos üzerinden devam eder.\* İlk olarak *sofistin* anlamı araştırılır. Bu bağlamda, Platon önce sanatları en genel anlamda ikiye ayırır. Bunlardan ilki *poiētikē* (ποιητική; *creative, productive*) yani yapmaya, üretmeye, yaratmaya, meydana getirmeye dayalı sanat; ikincisi ise *ktētikē* (κτητική; *acquisitive, skilled in getting*) yani bir tür kazanma, elde etme sanatıdır (Platon 2015: 219b-c).\*\* Bu sözcük *sofistin* aranacağı sözcüklerden ilkidir. Onun ayrıca mal düşkünü, paragöz, açgözlü gibi anlamlara geldiği de hesaba katıldığında, *sofist* kavramının Platon'daki karşılığının nitelikleri henüz muğlak da olsa belirir.

*Sofisti* bir tür avcı olarak düşünen Platon, analogi yoluyla çerçevelemeye çalışır. İlk olarak olta ile balık avlamanın yerini bulmaya çalışan Platon, bu avlama türünün elde etme sanatına dâhil olduğuna dikkat çeker. Sonrasında avlanma sanatı ikili alt gruplara ayrılarak, son kertede yaralamaya dayalı avlanma kategorisine ulaşılır ve o da zıpkın ve olta kullanarak avlanma olarak ayrılır. Böylece olta ile avlamanın yeri belirlenmiş olur (Platon 2015: 219d-221c). *Sofistin* yaptığı işin olta ile avlanma sanatına akraba bir sanat olduğunu düşünen Platon, tek farklarının birinin hayvan avı, diğerinin (avının) ise "zenginlik akan ırmaklardaki bereketli çayırlarda yetişen gençler"i (Platon 2015: 221d-222b) avlamak olduğunu ifade eder. Devamında evcil hayvan avı (insanı da bu başlıkta

---

\*Platon bu üç araştırma konusunu üç farklı kitabın konusu olarak tasarlamıştı, ancak ilk iki kitabı yazmış, son araştırma konusu olan *filozof* üzerine herhangi bir metin yazmamıştır.

\* Diyalogun başkarakteri Elealı Yabancı olsa da onun dile getirdiği iddialar Platon'un düşüncelerinin dolaylı ifadeleri olduğu için, çalışma, Yabancı yerine Platon konuşuyormuş gibi ilerleyecektir.

\*\* Aksi belirtilmedikçe Yunanca sözcüklerin İngilizce karşılıkları Liddell & Scott Greek Lexicon sözlüğünden alınacaktır.

görür) kategorisine yönelir ve onun da zorla veya kandırarak (halk önünde mahkemede veya dostlar arasında yapılan konuşma ile) avlama olarak iki şeklinin olduğunu tespit eder. İkili ayrımlar çekmeye bir süre daha devam eder ve kandırmayı da kendi içinde ikiye ayırır. Buna göre ilki kendiyile ilgili diğeri de halka yönelik olandır. *Sofist* kendi ile ilgili olan avlanma türüne (ki dalkavukluk ve aşk bunun içine girer) değil, halka dair yani kişilerarası ilişkilerin olduğu alanda yer alır (Platon 2015: 222c-223b). Onun silahı konuşma, avı zengin gençler ve amacı da para kazanmaktır; vaadi ise (sözde) bilgelik ya da erdem öğretmektir. Buna mukabil, alışveriş ile elde etmeyi armağan verme ve ticaret olarak ikiye ayırdıktan sonra, ticareti de kendi ürününü satma veya başkasının ürününü takas etme olarak bölümler. Sonuncusunu da perakendeci ve toptancı olarak ikiye ayırdıktan sonra, toptancılık işini ya bedenle ilgili şeyleri (yiyecek-giyecek vs.) ya da ruhla ilgili şeyleri (müzik-resim vs.) satma olarak ayırır. Yine, ruh ile ilgili gereksinimlerin ticaretini de gösteriş sanatları ticareti veya bilgi ticareti olarak ikiye ayırır. Bir kez daha sofistin konumunu belirleyen Platon, onun erdem bilgisi ticareti yaptığını söyler. Bunu yaparken de sofist kent kent dolaşan, başkasının ürünlerini satan bir toptancı gibidir (Platon 2015: 223c-224d). Sofist her şekilde Platon için bir bilgi tüccarıdır. Bununla birlikte, söz ile elde etmeyi halk önünde olup hukuk ile ilgili olan veya kişiler arasında gerçekleşen ve çelişmeye dayalı olan olarak ikiye ayıran Platon, sonuncusunu da alışveriş (pazarlık) ile ilgili ve tartışma sanatı (eristik) ile ilgili olarak yine ikiye ayırır. Ona göre, tartışma sanatı ya para kazandırmaz (ki bu gevezeliktir) ya da kazandırır (işte bu da sofistliktir) (Platon 2015: 225a-226a).

Tüm bunlarla yetinmeyen Platon, *sofisti* bu kez ayıklama sanatı dediği\* uğraşın içerisinde arar (bu sanatın, "elde etme sanatı mı, yoksa meydana getirme sanatı mı?" olduğu konusunda Platon herhangi bir uyarıda bulunmasa da, yönteminin ayırmaya dayalı olduğu dikkate alındığında onun bir tür elde etme sanatı olduğuna ilişkin bir kanaat geliştirilebilir). Ayıklama sanatının altına

---

\*Sözcük farklı okumalara tabi tutulmuş olsa da genelde diakrinein (*διακρίνειν*) şeklinde okunur.

sırasıyla temizleme sanatını, ruha ilişkin arınma sanatını, öğrenme sanatını, eğitim sanatını yerleştiren Platon, en altta sözde bilgeliğe (bir şey bilmediği halde bildiğini sanma) karşı çürütme sanatını konutlar. Bu sanat sayesinde kişinin bildiğini sandığı şeyler ile gerçekten bildikleri ayıklanır ve böylece öğrenme yolundaki tüm önyargılar kişiden arındırılmış olur. Çünkü kişi bilmediğini bildiği zaman öğrenmek isteyecektir. Bu sanat erbabına sofist demekten imtina eden Platon, başlangıçta bu iyi niteliğin sofiste ait olamayacağını söyler. Nitekim bu nitelik ve yöntem hiç kuşkusuz filozofa (Sokrates'e) aittir. Ancak kurt ve köpeğin benzediğini dile getirdikten sonra küçük ayrımların önemsiz olduğunu söyleyip, bu sanatın da sofistik bir sanat olduğunu dile getirir (Platon 2015: 226b-231d). Denebilir ki Platon diyalogun bu kısmında kullandıkları yöntem bakımından sofist ile Sokrates arasında aslında ince bir çizginin olduğunu örtük bir şekilde itiraf eder.

Sofistin en karakteristik özelliğini belirleme amacını açık eden Platon, araştırmasının girişinde birçok şey hakkında konuşan sofistlerin, Platon'un temel iki kavramı olan *genesis* (γένεσις; oluş) ve *ousia* (οὐσία; öz, töz, olmaklık, varolan, varlık, varolma durumu, kalıcı olarak olma durumu) hakkında da konuştuklarını ileri sürer. Ona göre her şey üzerine konuşan sofistler, tüm şeylerin bilgisine sahip oldukları iddiasındadırlar. Böyle bir şeyin mümkün olmadığını söyleyen Platon, yine de her şeyi biliyormuş gibi göründüklerini belirtip, bunun nasıl mümkün olduğunu anlamaya çalışır (Platon 2015: 232c-233b). Gerçekte her şeyi bilmiyor ama öyle görünüyorlarsa, bu bir tür sanı yaratmadır ki bu da bir sanattır Platon'a göre. Dolayısıyla Platon bu sanatı en başta yaptığı sanat ayrımından ilkinde yani yapma, yaratma, meydana getirme sanatının altına yerleştirir ve bunun bir tür taklit, öykünme ya da temsil yaratma sanatı (mimēsis, μίμησις; imitation, representation), olduğunu ifade eder. Ona göre Sofist bu faaliyetini bir ressam edasıyla gerçekleştirir adeta. Deyim yerindeyse, dili fırça, sözleri ise boyadır. Platon onu bu haliyle bir hokkabaza, şaka yapan birine, bir taklitçiye benzetir ve bu

noktadan itibaren genç Theaitetos'a onu gerçek olan şeylere götürmeyi vaat eder (Platon 2015: 234a-e).

Sofistlerin çeşitli tarzlarda yapılan tasviri aslında farklı sofist türlerine işaret eder. Zira denilebilir ki para avcısı, kent kent dolaşan, bilgi tüccarı olanları Protagoras, Gorgias ve Hippias gibileri; söz savaşının erbabı olanlar ise Euthydemos ve kardeşi gibileridir. Eristiğin diğer temsilcileri de Elea ve Megara'dır (Cornford 2010: 317-315). Sofistin birçok tanımı olsa da sofistlik tek bir sanat ismidir. Buradan itibaren artık onun özüne, temel niteliğine bakmak icap eder. Bu niteliği hiç şüphesiz görüntü (sanı) yaratmadır. Ancak problem şudur: "Nasıl olur da bir görüntü ya da sahte görünüş diye bir şey var olabilir?" Cornford'a göre bu soru diyalogun metafiziksel özüne açılan kapıdır (Cornford 2010: 345-346).

İki tür taklit etme sanatı olduğunu söyleyen Platon, birincisine kopya etme sanatı (eikastikē, εἰκαστική) (zira bu durumda tasvir edilen nesne ile üretilen şey aynı boyut ve rengi taşır), ikincisine de görüntü/görünüş yaratma sanatı (phantastikē, φανταστική) der; çünkü bu durumda ise model alınan nesne ile üretilen şeyin boyutları farklı ama yine de görünüşleri aynıdır (Platon 2015: 235b-236a). Sofist eğer taklit eden, görünüş yaratan biri ise, bu yaptığı tıpkı resim yapma sanatına benzer. Ressam bunu yapabilir, çünkü yarattığı kopya da bir gerçekliğe sahiptir, ancak bir sofist sözlerle nasıl olur da aslında *varolmayana* dair konuşabilir? Platon için *belirmek, tezahür etmek, görünmek* (phainomai, φαίνομαι; *appearing*), *sanmak, düşünmek, hayal kurmak* (dokeō, δοκέω; *think, suppose, imagine*) ve bu görülen, sanılan şeyin var olması, ayrıca bir şey söyleyip ama bunun gerçek (alēthēs, ἀληθής) ile ilgisi olmaması durumları anlaşılması güç şeylerdir (Platon 2015: 236e).

Bir diğer güçlük ise bunlarla ilişkili olarak bir kimsenin nasıl olup da çelişkiye düşmeden *yanlışın* var olduğunu söyleyebildiği ya da yanlış şeyler söyleyebildiğidir. Çünkü Platon için *yanlış olan*, diyalog boyunca görüleceği üzere, aslında *varolmayana* dair bir şeydir (Plato 2006a: 337). Eğer yanlış önermelerden

söz edebiliyorsak, bu durum *varolmayanın var olduğu* (to mē on eivai, τὸ μὴ ὄν εἶναι; *not-being exists*) savına dayanır ki Platon için aksi halde *yanlış* (pseydos, ψεῦδος) başka şekilde var olamazdı; ona göre bunun başka bir yolu yoktur (Platon 2015: 237a). Platon'un *varolmayanın* varlığından ısrarla yanlış olanı anlamasının sebebi, bilindiği gibi, epistemolojisi ile ontolojisinin arasında keskin ayrımların olmaması, deyim yerindeyse ikisinin birbirini var etmesidir.

### 1.1. Eidos'ların Tümillikleri ve Tekillikleri: *Varolmayan ve Başka*

Platon, *varolmayana* dair kullandığı bu ifadenin (*varolmayanın* bir şekilde *var olması*) “büyük” Parmenides'e bir karşı çıkış gibi görüldüğünün farkındadır. Nitekim bu nedenle, Platon tam bu noktada Parmenides'ten iki dize alıntılar:

Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, φησί, εἶναι μὴ ἔόντα·  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.  
Asla kanıtlanamaz var olmayanın var olduğu;  
Hayır, böyle bir araştırma yolundan düşünceni uzak tut!

Böylelikle, Parmenides'in irşâd ettiği yolun dışına çıkılır (Platon 2015: 237a). Ancak şimdilik bu yeni güzergâhta ilerlemenin mümkün olup olmadığı araştırılmaktadır. Cornford'a göre diyalog aslında üç ana problemi içerir. İlki, gerçek anlamda var olmayan şeylerin nasıl bir varoluşa sahip oldukları problemi; başka bir ifadeyle görünüş ve gerçeklik arasındaki ilişki problemidir. İkincisi, yanlış olan bir cümleyi söyleme ya da düşünme olanağı ve üçüncüsü de *var değildir* ile biten bir cümlenin aslında *bir şey* söylememesi nedeniyle kendi içinde çelişik olma problemi, bir diğer ifadeyle, olumsuz yargıların imkânı problemi. Bu üç problem de birbiriyle ilişkili olup, Parmenides'in dolaylı olarak ifade ettiği güçlüklerdir (Cornford 2010: 368-373). Özellikle ikinci problem diyalogun omuriliğini oluşturur. Nitekim bu konu özellikle Kratylos diyalogunda 429d'den itibaren Sokrates tarafından “bütünüyle yanlış konuşmanın mümkün olup olmadığı” sorusu ile tartışmaya açılır ve Kratylos'un *varolmayana* dair konuşmanın mümkün olmadığını, ağızdan çıkanların “anlamsız sesler” (phtheggomai,

**φθέγγομαι**; *sounds without sense*) ya da bir bakır kabın titreşerek çıkardığı sesler gibi olduğu yanıtı ile devam ettirdiği görülebilir (Plato 2006: 155).

Platon Kratylos'un ifadelerine paralel şekilde to mēdamōs on (**τὸ μηδαμῶς ὄν**) yani *tümüyle varolmayan, hiç olmayan, mutlak olarak varolmayan*ın dile gelmesinin mümkün olduğunu, ancak bunun anlamsız ses ve gürültü çıkarmaktan öteye geçmeyeceğini ifade eder (Platon 2016: 237b-d). Platon burada "söylemek, anlatmak, anlamlı bir şey konuşmak" anlamlarına gelen legō (**λέγω**) fiili yerine anlamsız ses çıkarma ya da gürültü çıkarma anlamlarına gelen phtheggomai (**φθέγγομαι**) fiilini kullanır (Platon 2015: 237b). Dolayısıyla aslında *hiçbir şekilde varolmayan* hakkında konuşmak bu manada imkânsızdır.

Buna mukabil, Platon, bir şeyden söz ederken söylenen şeyin bir şey hakkında söylenmesi gerektiğini gerekçe göstererek, *varolmayan*, yani to mē ov (**τὸ μὴ ὄν**) sözcüğünün herhangi bir şey anlamına gelen ti (**τι**) sözcüğü ile birlikte kullanılmayacağını ileri sürer.\* Nitekim tine (**τινέ**) ya da tines (**τινές**) derken iki ya da daha çok sayıda olan şey işaret edilir. Dolayısıyla *bir şey* hakkında konuşmayan, *bir şey söylemeyen* (mē ti legonta, **μὴ τὶ λέγοντα**) "mutlak zorunlulukla" *hiçbir şey hakkında konuşur* (mēdev legein, **μηδὲν λέγειν**). Başka bir anlamda, ne tekillikle ne de çoğullukla özdeşleştirilebilecek herhangi bir cümle kurmaz; yani hiçbir şey söylemez.

Bu durumda Platon diyalog boyunca yer yer bahsettiği sanı (hē doksa, **ἡ δόξα**) sözcüğü ile ve bu sanıların olduğu konuşma türü (doksadzō, **δοξάζω**) ile ne söylemek ister? Ona göre bilimin, bilmenin (epistēmē, **ἐπιστήμη**) konusu her zaman *varolana* dayanır, *varolan* üzerinedir (epi tō onti, **ἐπὶ τῷ ὄντι**). Dolayısıyla bilmenin amacı ve hedefi to on'u (**τὸ ὄν**) yani *varolanı* bilmektir (Cornford 2010: 186- 187). Sanı da Platon'a göre bilme gibi bir yetidir, güçtür (dynamis, **δύναμις**); düşünmemizi, daha doğrusu sanmamızı, hayal kurmamızı sağlayan yetidir. Kişi bir şeyleri sanma yetisiyle düşünüyorsa o yokluğa ya da hiçbir şekilde *varolmayana*

\* **ἀνάγκη τὸν τι λέγοντα ἔν γέ τι λέγειν**



dair değil, *bir şeye* yönelik düşünür. Sanının, sandığı bir şey vardır. Çünkü *varolmayan* hiçbir şeydir. Bilmek, Platon'a göre, gerçek anlamda *varolana* dair, bilgisizlik ise (agnoia, **ἀγνοια**) *varolmayana* (mutlak) dair olduğu için, sanı da ikisi arasındaki bir alana ait olacaktır (Platon 2014: 478c). Bu alan hem *varolandan* hem de *varolmayandan* pay almış (metekhō, **μετέχω**), daha doğrusu ikisini de içeren bir alandır. Yani *varolmayan* ile *pür, saf, karışmamış olan* (eilikrinēs, **εἰλικρινής**) arasındadır (Cornford 2010: 188-189).

Platon dikkatini tekrar (mutlak) *varolmayana* çevirir. Var olan bir şey başka bir var olanın katılabileceğini teyit ettiren Platon, var olanın herhangi bir biçimde var olmayana katılamayacağını ileri sürer. Eğer öyleyse bir *varolan* sayıyı *varolmayanı* belirtmek için ya da ona katmak için kullanmak çelişik bir tutum olacaktır (Platon 2016: 238b). Diğer taraftan *varolmayana* birlik ya da çokluk katmadan onu ağzımızdan bile çıkaramayız. Aynı şekilde onu düşüncemizle bütünüyle kavramak\* da söz konusu olamaz. Başka bir ifadeyle Platon'a göre (mutlak) *varolmayanı* ne ağzımızdan çıkarabiliriz ne onun kendisini ya da özünü (auto kath' hauto, **αὐτὸ καθ' αὐτό**) düşünebiliriz (diavoeō, **διανοέω**) ne de söyleyebiliriz ya da anlatabiliriz (Platon 2016: 238c).\*\* Ancak Platon büyük bir güçlüğü daha işaret eder. Az önce onun telaffuz edilemez, anlatılamaz ya da düşünülemez *olduğunu* (eivai, **εἶναι**) söylerken, *olduğunu* demekle kendisinin de çelişkiye düştüğünü ifade eder. Çünkü böyle yaparak ona (*varolmayana*) birlik katmış olmak bir yana, onu kopula ile kullanmak -Soykan'ın, kopula ile kullanılan herhangi bir sözcüğün, her daim bir *varolan* olarak anlaşılmasında biçimindeki yorumunun aksine-(Soykan 2015: 159) onu sabitlemek, nitelemek, tanımlamak veya çerçevesini kısmen çizmek anlamına geldiğinden, Platon çelişki içinde olduğunu düşünmektedir. Dahası onu bir yükleme ya da genel kapsayıcı kümenin altına yerleştirmek -ki burada söz konusu olan küme *varolan* olacaktır- yine çelişkiye yol açmıştır (Platon 2016: 239a). Dolayısıyla Platon ondan -ister tek, ister

\*τῇ διανοίᾳ τὸ παραπάν λάβοι τὰ μὴ ὄντα

\*\*Ayrıca bkz. *Parmenides* 162a ve sonrası.

çok biçimde- söz edilmemesi gerektiğini söyler. Açıkça görülür ki bu noktada Platon hala Parmenides'in izindedir.

Yine, Platon sofistin göz boyama ustası olduğunu, bu yüzden de insanların ruhlarında *yanlış kanılar* (pseudē doksadzeiv, **ψευδῆ δοξάζειν**) oluşturduğunu ileri sürer. Ona göre, yanlış kanı *varolanlara karşıt olan* anlamına gelir. Dolayısıyla yanlış kanı *varolmayana* dairdir. *Varolmayanı* bir bakıma varsaymak, bunun mümkün olduğunu düşünmek Platon'da "baba katili" (patraloiais, **πατραλοιαίς**; *parricide*) olduğu hissini uyandırır. Ancak bunun aslen öyle olmayabileceğini, sofistin nerede durduğunu ya da sofistin söylediklerinin nereye dâhil olduğunu belirlemek için, "babam" dediği Parmenides'in tezini, *varolmayanın* bir bakıma var olduğu, *varolanın* da bir bakıma var olmadığını kanıtlamak yoluyla tartışma konusu yapmak gerektiğini düşünür (Platon 2016: 241a-242a).

## 1.2. Varolan'ın ve Ousia'nın Nitelikleri

İlk olarak *varolanı* analiz etmenin gerekli olduğunu düşünen Platon, her şeyi (ta panta, **τὰ πάντα**) çift olarak düşünen bir filozofa, onun çifte ne türden bir varlık yüklediğini -sanki karşısındaymış gibi- Theaitetos üzerinden sorar: "Bu çiftlerden her biri ayrı ayrı bir varolan mı yoksa ikisi bir çift olarak mı bir varolan?" (Platon 2016: 243e). Platon, bu soru ile bu çokluğa dayanan öğretiyi çürütmeye girişir. İlk durumda *varolanın* kendisi ve çiftlerden her biri olarak üç tane parçadan oluşan bir *Bütün* (to pan, **τὸ πᾶν**) var demektir.\*\* İkinci durumda ise *çift*'liğe daha doğrusu ikisine birden *Bir*'lik atfedildiği için *varolanı Bir* kabul etmek gerekir (Platon 2016: 244a-b). Tüm bunlarla Platon her iki durumda da çelişki olduğunu gösterir.

Bu öğretiyi "başarısız" olarak niteleyen Platon, bu kez *Bütünü Bir* (hen, **ἓν**) olarak kabul eden filozoflara yönelir. Onlara yine Theaitetos üzerinden, **τὸ ὅν**'dan ne anlamamız gerektiğini sorar. Ona göre onlar eğer *varolan* veya *Bir* derken, aynı şeyi kastediyorlarsa, aynı şeye iki isim veriyorlar demektir (diğer durum zaten her

\*\* Bu durumda *Bütünün çiftten* yani *parçadan* başka olduğu kabulü vardır.

şeyin *Bir* olduğu biçimindeki öğretileriyle çelişiktir). Dolayısıyla ad eğer *Bir*'den ayrı bir şey ise bu ikilik demektir, keza eğer ad *Bir* ile aynı ise o halde aynı şeye hem *Bir* hem *varolan* demek gülünçtür (Platon 2016: 244c). Platon bu noktada kavranması oldukça güç bir fikri ortaya atar: "Hem *Bir*'in adı olarak hem de adın *Bir*'i olarak *Bir*, (aynıdır)". Tümcenin Yunancası şöyledir: "καὶ τὸ ἕν γε, ἐνός ὄνομα ὄν\* καὶ τοῦ\*\* ὀνόματος αὖ τὸ\*\*\* ἕν ὄν." Bu çevirisi zor cümlenin anlamı şöyle olabilir: 'Bir ismini kendinden alır ve ismiyle özdeştir'. Başka bir ifadeyle, *Bir*'in ismi kendi özünü, yani *Bir*'liğini tanımlar. İsim olarak *Bir*, teklik anlamında *Bir*'in tanımını içerir. Örneğe, üçgen adı işaret ettiği üçgenliğin tanımı olan üç kenarlı veya köşeli olma durumunu zaten isminde barındırır.

Parmenides'in de bütün her şeyi *Bir* olarak ve ayrıca "(var-)dır" olarak düşündüğü dikkate alındığında, Platon, diğer her şey gibi *Bir*'e de iki farklı adın verilmesinin çelişki doğuracağını yukarıdaki argümanlarla kanıtladığı iddiasındadır. Bununla birlikte,

Her yandan, iyice yuvarlak bir küre yığını gibi,  
Ortadan dışa her yanda bir ağırlıkta. Çünkü ne daha büyük  
Ne de daha küçük olmaması zorunlu burada yahut orada.

şeklinde Parmenides'ten tekrar alıntı yapan Platon (Platon 2016: 244e), Parmenides'in düşüncesinin temelinde olan ve bu şekilde tanımlanan τὸ ὄν'un, *Bütün* (holos, ὅλος) ile aynı olduğu iddiasının temelsiz olduğunu, çünkü böyle bir *varolanın merkezi, ortası ve uç noktaları* olacağından dolayı, parçaları da olacağını iddia eder\*. Buna göre parçası olan bir *Bütün*, *Bir* ile aynı olamaz. Bir diğer ifadeyle Platon için, *Bütün* kapsayandır ve kapsayan şey sınırlıdır, ayrıca sınırlı ise ortası, uç

\* Cümlenin şimdi aktarılacak üç kısmı farklı okumalara tabi tutulmuştur. Antik eserlerin sadece büyük harf kullanılarak ve bitişik yazıldığı düşünülünce bu farklı okumaların nedeni de açık hale gelir. Bu yüzden cümlenin anlamını doğru şekilde anlamak oldukça güçtür. İlk okuma şekli şöyledir: ὄνομα ὄν Apelt; ἕνὸνμόνον Bodleianus; ὄν μόνον Venetus.

\*\* τοῦ B V; τοῦτο Venetus.

\*\*\* αὖ τὸ Schleiermacher; αὐτό B V.

\* Parmenides'in alıntı yapılan kısmın ilk cümlesinde geçen "gibi" (enalgkios, ἐναλίγκιος; like, resembling) kelimesinin göz ardı edilmemesi eleştiriyi belki de daha makul kılacaktı.

noktaları, başı ve sonu da olacaktır (Platon 2014a: 66). Bu nedenle Ona göre, Parmenides'in *Bir'i Bütün* olamaz.

Bu kez **οὐσία** hakkında farklı iki görüşün (*varolan* hakkında iki görüş ifade edilmişti: Birlik ve Çokluk temelinde) olduğunu ve bunlar arasında hiç sona ermeyen bir savaşın sürdüğünü dile getiren Platon, bu sözcükten "sert mizaçlı" olarak tanımladığı bir kesimin (atom öğretisini savunan filozoflar) cisim (sōma, **σῶμα**) denilen şeyi anladıklarını ve cisimsel olmayanın aslında olmadığını öğrettiklerini ifade eder (Platon 2016: 245e-246a). Başka bir ifadeyle, bu taraf sadece dokunulabilir şeylerin olduğuna, yalnızca onların gerçek bir mevcudiyete sahip olduklarını söyler. "Yumuşak huylu" şeklinde tanımladığı (kendisini de içinde konumlandığı) diğer taraf ise hakiki **οὐσία**'nın bedensiz, cisimsiz **εἶδος**'lar olduğunu düşünür. Platon bu kesimin söz ettiği dünyanın ise hareketli, genel geçer, bilgi nesnesi olmayan, başka bir ifadeyle düşünülebilir ya da akli (noētos, **νοητός**) olmayan, oluş (**γένεσις**) dünyası olduğunu ifade eder (Platon 2016: 246b-d).

Platon, cisimleri ya da elle tutulan, görülen şeyleri nihai gerçeklik ya da varolan olarak kabul eden filozofların, *ölümlü canlı* (thēton zōon, **θητόν ζῶον**) derken, ruhu (psykhē, **ψυχή**) olan bir şeyi anladıklarına ve ruhu da cisimsel varsaydıklarına dikkat çeker. Öte yandan, ruhun *adil, adaletsiz veya akli başında* vs. olabileceğini söylediklerini de hatırlatır. Onlar için eğer bir şey bir yerde mevcut olma ya da olmama gücüne, imkânına sahip ise o şey vardır. O halde denilebilir ki onlar için ruha katılan adalet, anlayış, anlama, tartarak karar verme (phronēsis, **φρόνησις**) ve diğer erdem çeşitleri aslında vardır. Ancak bunlar ne dokunulur ne de görünür şeylerdir. Bu durumda onlar ya bu kavramları reddedecekler ve yoktur diyeceklerdir ya da bunları cisimsel şeyler olarak niteleyeceklerdir; ancak her iki durum da çelişik ve imkânsızdır (Platon 2016: 246e-247d).

Platon bu kez dikkatini "**εἶδος** dostlarına" yöneltir: Onlar için *oluş* ve **οὐσία** birbirinden ayrı şeylerdir. Ona göre beden, insanı duyum aracılığıyla *oluş'a*, ruh ise insanı akıl yürütme, muhakeme vasıtası ile gerçek (t)özlere (hē ontōs ousia, **ἡ**

**ὄντως οὐσία**) ortak eder. Bunlar ilkinin aksine her zaman aynı tarzda olan şeylerdir (Platon 2016: 248b-d). Bu türden düşünen filozoflar **οὐσία** ve ruhun karşılıklı ilişki içinde olduklarını düşünürler; ruh bilen, öteki ise bilinendir. Ancak bu bir tür etkide bulunma ya da etkilenme ilişkisi değildir. Tam bu noktada Platon “[bu durumda] bu bütünlüklü birlik halinde olan *mutlak, saf varolanın* (to pantelēs on, τὸ παντελής ὄν), hareketten (kinēsis, κίνησις), yaşamdan (zōē, ζωή), ruhtan ve düşünmeden yoksun olduğunu mu söylememiz gerekir?” diye sorar. Theaitetos ise bunun korkunç olacağını; onun yaşamdan ve daha da önemlisi akıldan yoksun olmasının düşünülemediğini yanıtını verir (Platon 2016: 248e-249a). O halde yaşamı olan bir şeyin ruhu da olmalı; ruhu varsa akli da olur. Aynı şekilde ruhu varsa canlıdır, canlı ise de zorunlu olarak harekete sahiptir. Dolayısıyla **οὐσία**’lar bir tür harekete sahiptir. Platon bu hususta ilginç bir ikilemi dile getirir. Buna göre hareket aklın varlığını zorunlu kılar. Yani her şeyin hareketsiz olduğu yerde akıl da (nous, νοῦς; mind\*) yoktur. Ancak diğer yandan her yerde eğer bir hareket varsa, her şey akıntı içindeyse, aklın kendisi de bu değişime tabi olacağı için o ne bir var olandır ne de var olabilir. Peki bu ikircikli durumda ne yapılmalı? Platon şunu salık verir: İster Bir isterse εἶδος’un çokluğu savunulsun, eğer bir kişi *Bütünün* durağan olduğunu ya da *varolanın* her taraftan hareket ettiğini iddia ediyorsa, buna itiraz etmek filozofun başlıca görevidir. Öte yandan her şeyi birden isteyen bir “çocuğun duası” gibi Platon da *varolanın* ve *Bütünün* (to pan, τὸ πᾶν; universe) hem hareketli hem de hareketsiz olduğunu ifade eder (Platon 2016: 249b-250a).

### 1.3. İdeaların Birleşme ya da Ayrılma Olanakları

---

\* Yunan felsefesinin kilit kavramlarından biri olan **νοῦς** genelde kozmik, evrensel bir düzenleyici akıl anlamındadır. Ancak Platon’da ruhun dışında bir varoluşa sahip olma şansı olmayan ve ruhun ideaları kavrayışında aracı pozisyonda yer alır (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, Aralık, 2004, s. 247).

Diyaloğda *varolan* hakkında yerinde bir açıklama bulunduğunu düşünen konuşmacılar yine de temkinli olmayı elden bırakmazlar; nitekim üzerine konuştukları meselenin güçlüğü pek fazladır. Bu nedenle kendi fikirlerini de sınamaya koyulurlar. Bunu yaparken *Bütünü*, evreni (**τὸ πᾶν**) sıcak-soğuk kavramları ile tanımlayan filozoflara sordukları soruları kullanırlar. Bunun nedeni açıktır; çünkü amaçları hareket ve durağanlık gibi karşıt iki durumun uzlaşma biçimlerini açıklamaktır. Hareket ve durağanlık (stasis, **στάσις**; stationariness, rest) iki karşıt durumdur ve bunların ikisinin de (*var*)*olduğunu* söylediğimizde ikisinin ne hareketli ne de durağan olduğunu kastederiz diyen Platon, o halde bunlarla birlikte ruha bir üçüncü şey de katmak gerekir ve o da **τὸ ὄν**'dur (*varolan*), der (Platon 2016: 250b-c). Çünkü onların ikisine varlık atfetmek bunu gerektirir. Başka bir ifadeyle, **οὐσία**'ya katılmaları ya da onunla ortaklık içinde olmaları sebebiyle var oldukları düşünülür. Dolayısıyla *varolan*, *hareket* ve *durağanlığın* birlikteliğinden ya da toplamından farklı üçüncü bir şeydir. O halde, *varolan* -onlardan ayrı olduğu için- doğası gereği/doğası bakımından (physis, **φύσις**) ne *hareket* halindedir ne de *durağan* haldedir.

Çıkmaz yollara sürüklenen konuşmacılar kapladıkları sahaya bakıp, şunu görürler: *Varolan* hem *hareket* hem de *durağanlığın* dışındadır; ancak hareketin dışında olan *durağan* olmalı ama *varolan* *durağan* değildir. Öte yandan *durağan* olmayan da hareketli olmalı, nitekim yine *varolan* onun da dışındadır. Ona üçüncü alternatif bir yol bulmak konuşmacılara o an için imkânsız görünmektedir. Platon, *varolmayan* hakkında düştükleri güç durumu (onun ifade edilme güçlüğü) anımsatıp, *varolan* hakkındaki bu çıkmaz durumun da en az onun kadar güç olduğunu itiraf eder. Soruşturmasını ileride hem *varolanın* hem de *varolmayanın* kendini aydınlatması ümidi ile burada geçici de olsa noktalar (Platon 2016: 250d-251a).

Platon diyalogun bu kısmında (251b) aynı şeye neden birden fazla isim verildiğini sorgular. Örneğin, insan dendiğinde ona sadece insan demekle

yetinilmez, aynı zamanda ona şekil, boy ya da erdem veya kusur atfedilir. Ancak bazı kimselerin (burada yüksek ihtimal ile Euthydemos ve Deionysodoros kastedilir) hiçbir şeyin başka hiçbir şey ile katılma gücünün olmadığını ve dolayısıyla sadece iyiye iyi ya da insana insan denmesi gerektiğini söyledikleri görülür (Platon 2016: 251b-d). Bu bakımdan “insan iyidir” demek, onlara göre yanlış bir yargı türüdür.\* Bu bağlamda bu kimselere kalsa, hareket ve durağanlığın **οὐσία**'ya katılamayacaklarını ya da daha doğrusu ondan pay alamayacaklarını (metekhō, **μετέχω**; *partake of, share in, participate in*) için var olmadıklarını söylemek gerekir. Platon bu durum karşısında biraz ironik bir dille, ister her şeyin hareketli olduğunu iddia edenlerin, ister onu Bir ve hareketsiz sayanların, isterse var olanları ebedi ve değişmez **εἶδος**'lara ayıranların, bu varılan sonuç ile (hareket ile durağanlığın *varolan* durumundan dışlanması) iddialarının ters yüz olduğunu fark edeceklerini belirtir. Nitekim onların bir kısmı evrenin hareketli, bir kısmı hareketsiz *olduğunu* (**εἶναι**) söyler (Platon 2016: 251e-252a). Her durumda da hareket ve durağanlığın *varolandan* dışlanamayacağı açıktır. Görüldüğü üzere Platon kopula ile bağlanan her niteliğin var olma durumunu paylaştığını düşünür. Örneğin, “evren hareketlidir” denildiğinde hareket, var olan evrene, en azından var olduğu için katılır ve onunla ilişkilendirilir. Öte yandan ideaların birbirleriyle birleşme olanağının olmadığı bir durum karşısında ister birlikten çokluğun çıktığını ya da tersi bir durumun olduğunu ileri sürmek; isterse birliği sonlu ya da sonsuz parçalara ayırmak beyhude bir çaba olacaktır. Zira ortada *karışım* denen bir şey olmayacaktır. “Daha gülünç olanlar” ise, Platon'a göre, şeylerin başka şey ile birlikte olsa da kendinden başka ad alamayacağını öne sürenlerdir. Onlar konuşurken *olmak* (**εἶναι**; *to be*) sözcüğünü veya *öteki, başkaları, ayrı, kendinde, kendi kendisiyle* (kath' hauto, **καθ' αὐτό**; *by itself*) gibi daha birçok sözcüğü kullanmak zorundadırlar. Bu yüzden bu kimseler konuşurken kendilerini

\* Yukarıda Platon aynı şeye iki farklı ismin verilmesini gülünç olarak nitelendirmiş idi. Burada yukarıdaki bu ifadeler ile çelişik görünen ifadeler kullanır. Ancak bunun bir çelişki olmadığını, Platon'un burada, farklı formların birbirleri ile birleşme, birbirlerine katılma imkânına sahip olduğuna işaret ettiğini belirtmek gerekir.

çürütürler ve aynı şeyi birçok şeye bağlarlar; onlarla bir kılarlar. Platon onları o dönemdeki ünlü kâhin ve vantrilok (dudakları kıpırdaman konuşabilen ve sanki iki kişi konuşuyormuş gibi yapabilen sahne sanatçısı) olan Eyryklēs'e (Εύρυκλῆς) benzetir. Zira onlar bir vantrilok gibi (onları çürüten) iç seslerini kendileri ile birlikte taşırlar (Platon 2016: 252b-d).

Tüm bu tartışmalar içinde hiçbir şeyin hiçbir şey ile karışmasının mümkün olmadığı fikri çürütüldüğüne göre; sıra, her şeyin her şey ile birlikte bulunabilme gücüne sahip olduğunu iddia edenlere gelir. Bu iddiadan kastın Platon, "her şey her şeye katılabilir", yani ifade edilirken yüklem olarak bir başkasına yüklenebilirliği olduğunu düşünür. Bu durumda "hareket durağanlıktır" gibi bir cümle kullanılabilir. Hâlbuki bu mümkün değildir, çünkü bu iki kavram karşıt olduğu için birinin olduğu yerde diğeri olmaz. Böylece bu iddia da çürütülür, geriye yalnızca bazı şeylerin birbirleriyle karıştığı, birleştiği ve bazılarının ise birleşmediği fikri kalır. Sözü edilen üç olasılıktan ikisi çürütüldüğü için Platon'a göre doğru olan bu üçüncü fikirdir (Platon 2016: 252e-253a). Platon bu son durumu harflerin kullanımına benzetir. Buna göre bazı harfler birbirine uyar, bazısı ise uymaz. Örneğin sesli harfler diğeri harfler arasında bir bağ işlevi görürler. Zira onlar olmadan diğeri birbirine bağlanamazlar (Platon 1998: 7). Dolayısıyla hangi harflerin birbirleriyle uyumlu, hangilerinin uyumsuz olduklarını bilenler dil biliminin ehli olanlardır. Bu duruma benzer olarak γένος\*'ları da (cins, tür, soy) birbirinden ayırabilmek hangisinin hangisi ile uyumlu olduğunu ayırt edebilmek bir bilimin işidir Platon'a göre. Bu "özgür insanların" biliminin ehli olanlar filozoflardır; ismi ise diyalektiktir. Cornford da -daha önce değinildiği gibi- burada Platon'un γένος sözcüğünü εἶδος ile aynı anlamda kullandığını yineler (Cornford 2010: 481). Bu anlamda sesli harf analogisinin anlamı açığa çıkar. Formlar da sesli harfler gibi her şeyin üzerine yayılır ve tek başlarına bir anlamı olmayan şeyleri bilinir kılar, anlamlı kılar ya da onları birleştirir, bağlar. Formlar aynı zamanda

---

\* Platon değişmez özleri kastederken birçok sözcüğün yanında bu sözcüğü de kullanır.



kendi içlerinde bölme, ayırma, ayırt etme işlevini de görürler. Örneğin "hareket durağanlık değildir" yargısı bu adı geçen bilimin işidir. Platon diyalogun bu noktasından itibaren tartışmayı mantıksal bir alana çeker, dolayısıyla "karışma, pay alma, ortak olma" gibi ifadelerin -aksi ileri sürülmedikçe- hemen her zaman mantıksal bir alanı işaret ettiklerini ifade etmek gerekir. Bu bağlamda, diyalog bu kısımlarında somut alanın oldukça uzağındadır (Platon 2016: 253b-c).

#### 1.4. Bir Varolan Olarak Varolmayan

Platon, daha önce Phaidros'ta ayrıntılandırmaksızın (Platon 2014b: 265d-) değindiği konuyu bu kez oldukça ilginç ifadeler kullanarak dile getirir. Cinslerin ya da formların, biçimlerin incelenip her yere yayılmış (diateivō, διατείνω; stretch to the uttermost), daha doğrusu, tüm formların üzerine yayılmış olan tek bir formun altına toplamanın filozofun işi olduğunu söyler (Platon 2016: 253e-254a). Bu ifadeleri ilginç kılan, Platon'un burada hiyerarşik anlamda en üstte olan bir iyi ideasını mı ya da bir güzel ideasını mı, yoksa başka bir şeyi mi kastettiğinin henüz muğlak oluşudur. Nitekim sözü edilen form diğerlerini\* kapsayan, onların üzerine yayılan bir niteliktedir. Bu formu ayırt edebilen filozof felsefesini "adaletli" ve "saf" biçimde gerçekleştirmiş olur. Ancak bu pasaj anlaşılması oldukça güç bir pasajdır. Çünkü Platon'un formlar arası birleşmeden neyi kastettiği ya da bu birleşmenin mahiyeti açık değildir. Doğrusu, hem formların tek tek bireyselliklerini koruyup hem de üzerlerine yayılan bir tek formdan pay almaları anlaşılması güç bir durumdur. Nitekim Heidegger de bu pasajı bütünüyle anlamadığını ve anlaşılmasının güç olduğunu açıkça dile getirmiştir (Heidegger 2003: 322). Bu pasajın bir diğer önemli noktasına Taylor işaret eder; buna göre Platon Sokratik diyaloglarda olmayan bir şeyi burada ileri sürer; o da formların birbirleri ile birleşebileceği hususudur (Taylor 1955: 388).

---

\* Burada kullanılan pollōv (πολλῶν) sözcüğü Grekçe polūs (πολύς) sözcüğünün genelde iyelik bildiren genetivus halinin dişil çekimidir. İngilizce'de genelde tek tekler, bireyler anlamını vermek için individuals sözcüğü ile karşılanır. Ancak sözcük varolan tüm form ve nesnel gerçeklikleri imlemekten çok yine bir dişil sözcük olan οὐσία'ya göndermede bulunması daha yüksek ihtimal görünüyor. Dolayısıyla pasajın bu kısmında Platon diğer çoklukları ifade ederken sadece formları kastediyor gibi görünmektedir.

Öte yandan Platon, yavaş yavaş akıl yürütmesinin sonuna gelirken meselenin en can alıcı yerini ve nihai çözüm arayışını da bu bölüm(ler)e bırakmıştır. Parmenides'in argümanlarıyla gerçekten hesaplaşacaktır ve onun deyimiyle hiç olmazsa "varolmayan gerçekten var olmadığı" (Platon 2016: 254c) açık şekilde gösterilebilse bile, bu durum en azından tartışmanın boşuna yapılmamış olduğunun göstergesi olacaktır. Platon'un izleyeceği yol şu olacaktır: Formların sonsuz çokluğu arasından en önemli gördüğü beş formun birbirleriyle olan birleşme ve ayrılma gibi ilişkileri üzerinden düşüncelerini aktaracaktır. Bu soruşturmayı *varolan* ve *varolmayanı* "tüm açıklığıyla" kavramaya ve anlamaya "gücü yetmese" bile yapacaktır.

Platon, işe oldukça önemli saydığı üç **γένος** (cins) ile başlar. Bunlar *varolanın kendisi* (to on auto, **τὸ ὄν αὐτό**), *durağanlık* (stasis, **στάσις**) ve *harekettir* (kinēsis, **κίνησις**). Son ikisi arasında bir karışım olmadığı önceden Platon tarafından zaten ifade edilmişti; fakat **τὸ ὄν** her ikisine de karışmış, katılmış durumdadır. Bunun nedeni açıktır, çünkü ikisi de vardır. Durağan olmak, hareketli olmak ve var olmak üç farklı formdan pay alma durumunda gerçekleşir. Ancak bunların her biri öteki ikisine göre *farklı, ayrı, başkadır* (heteros, **ἕτερος**). Fakat her biri kendilerine nispetle kendileriyle *aynıdırlar* (auto, **αὐτό**; *the same, identical*) (Platon 2016: 254d).\* "Aynı ve başka derken aslında ne demek istiyoruz? Bunlar diğer üçü gibi farklı ama zaman zaman ötekilerle karışan veya birleşen birer **γένος** mu?" diye soran Platon'a göre, *aynı* ve *başka* en azından *hareket* ve *durağanlıktan*, onların ikisine birden ortak olamamaları itibariyle farklıdır. Örneğin, *aynı* ikisine birden yüklem olamaz. Çünkü zıt olduklarından aynılaşırlar ve birbirlerine dönüşürler. Aynı şekilde *başka* da onlara ortak bir ad olamaz, o zaman da kendi doğalarına başkalaşırlar ve yine *hareket durağanlaşır*, *durağanlık* da

---

\* Platon bundan sonra hemen her zaman *aynı* kavramı için kaynaşmış (krasis) to tauton (**τὸ ταυτόν**) sözcüğünü kullanacaktır. Aynı şekilde *ayrı, başka, farklı* anlamı için ise yine bir kaynaşmış sözcük olan to thateron (**τὸ θάτερον**) kullanır.

*hareket*lenir. Ancak ikisi de ayrı ayrı *başka* ve *aynı*'ya katılırlar (Platon 2016: 255a-b). Çünkü öteki formlara nispetle *başka*, kendilerine göre ise *aynı*dırlar.

Platon bu kez *aynı* ile *varolan*'ın birbirleri ile olan durumuna bakar. Buna göre *aynı* ile *varolan* bir olamazlar; çünkü daha önce *hareket* ve *durağanlığa* var olmaları bakımından, kendilerinde *varolanın* ortak olarak bulunduğu söylendiğinden ötürü –bu durumda yukarıda söylenenin aksine *hareket* ve *durağanlığa* *aynı* demek zorunda kalınacağından- *aynı* ve *varolan* bir olamazlar. Platon'un kendine has dilini takip etmenin bazen oldukça güç olabileceği şu pasajda da açık şekilde görülebilir: “Varolan ve aynının bir olması imkânsızdır (mümkün değildir)”.\* Tümcenin ilk bakışta iki ideanın farklı olduklarını kastettiği açık olsa da\*\*, Platon'un yüklemeleri genelde birer *cins*, *form* olarak düşündüğü bilindiği için, okuyucuya “acaba ikisinin de *Bir*'likten ortak olarak pay almadıklarını kastediyor olabilir mi?” biçiminde bir soruyu düşündürdüğü inkâr edilemez. Böylece, adı geçen üç *εἶδος*'a dördüncü bir form olarak *aynı* da katılır.

Platon son olarak *başka* ideasına da benzer bir metodu tatbik eder. Onun da *varolan* ile tek bir cinse ait iki ad olarak kavranması yerine, beşinci bir cins olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Bunun nedeni, bazı var olanların tasarısının kaynağının yine kendileri olmasıdır. Başka bir ifadeyle, kendilerinin saf olarak tasarlanabilir olmalarıdır. Ancak bazı öteki var olanlar ise sadece diğerleri ile olan ilişkileri durumunda kavranılabilir hale gelir. İşte *başka* da böyle bir ilişkiden doğar: “Bir şeye, ancak başka bir şeye nispet ile *başka* denir” (Platon 2016: 255c-d). Böylece *başkanın* doğasını belirleyen Platon, onu da beşinci *εἶδος* olarak diğerlerinin arasına katar. Ayrıca onun diğerlerinin tümünün üstüne “yayıldığını”

\* Ἀδύνατον ἄρα ταύτων καὶ τὸ ὄν ἔν εἶναι.

\*\* *Varolan* ve *aynının* aynı olmaları zaten saçma bir sonuç doğurur; eğer aynı olurlarsa, her şeyin var olmasından dolayı her şey aynından da pay alacaktı (aynı olacaktı). Bir bakıma bu durumda her şey *aynı*, *bir* ve *varolan* olacaktı, bu da Parmenides'in öğretisinin bir benzeri olacaktı. Bu bağlamda Platon'un *aynı* ile *varolanı* ayırma sebebi daha da anlaşılır hale gelir.

(dierkhomai, **διέρχομαι**; *permeate*)\*\*\* da ekler. Çünkü bütün **εἶδος**'lar, kendi doğaları nedeni ile değil, fakat *başka* ideasından pay aldıklarından dolayı diğerlerine göre başkadır ve biriciktirler (Platon 2016: 255e-256a). Bir başka deyişle, esasen başkalık var olduğundan, başka olma durumu da vardır.

Platon, iddiasını kurmak için kullanacağı beş temel **εἶδος**'u belirledikten sonra, onları tek tek ele almaya koyulur. *Harekete* önceliği veren Platon, onun *durağanlıktan* bütünü ile başka olduğunu teyit ettirir. Dolayısıyla "(o) *durağanlık* değildir" der. Ama öte yandan "*varolandan* pay almasından dolayı aynı zamanda *hareket* vardır" deyip şunu da eklemeyen geçmez: *hareket* aynı zamanda *aynıdan* başkadır, dolayısıyla "aynı değildir". Ancak bir yandan da *aynıdır*; çünkü her şey aynıdan pay alır. Platon'a göre hareketin hem *aynı* olduğunu hem de *aynı olmayan* olduğunu dile getirmekten korkmamak gerek; çünkü bu çelişik bir ifade değildir. Ona aynı derken onun kendisine göre *aynıdan* pay aldığını ifade ederiz (çünkü her şey kendisi ile aynıdır). Ona *aynı olmayan* dediğimizde ise, onun *başkaya* ortak olduğunu söyleriz. Çünkü *başka* ile olan bir ortaklık, onu *aynıdan* ayırır ve onu başka olan yapar (Platon 2016: 256b-d). Bu yüzden ona "hem *aynı* hem de *aynı değil*" demek, Platon için, son derece makûldür.

Platon için *hareket* eğer bir şekilde *durağanlıktan* pay alsaydı, ona bu anlamda *durağan* demek 'abes kaçmazdı'. Netice itibariyle, bazı formlar birbiri ile karışır, bazıları ise karışmaz. Platon ayrıca *hareket*, *aynı* [ideasının] ve *durağanlıktan* ayrı olduğu gibi, *başkadan* da ayrı olduğunu ifade eder (bu zaten daha öncesinde kanıtlanmıştı). Hareketin zikredilen sadece üç formdan farklı olduğunu söylemek ile elbette yetinmez ve devam eder. Buna göre hareketin aynı zamanda *varolandan* ayrı bir form olduğunu da söyler. Nitekim daha önce bu ayrımı da yapmıştı. O halde, *hareket* aslında *varolan* değildir, ancak ondan pay aldığından ötürü vardır. Bu durum sadece hareket formu açısından değil, tüm cinsler için de geçerlidir. Bunun nedeni Platon'a göre *başkanın* doğasından

---

\*\*\* Sözcük arasından, boydan boya içinden geçmek anlamına gelir. *Başkanın* iki şeyin birbirine nispet ile doğduğu düşünülürken sözcüğün bu anlamı oldukça çarpıcıdır.

kaynaklanır. Çünkü *başkadan* pay alan her form aslında **οὐκ ὄν**'a (var-değil; *not-being*) dönüşür. Bu yüzden tüm formlar bir yanı ile **οὐκ ὄν**, başka bir yanı ile de **τὸ ὄν**'durlar (Platon 2016: 256c-e).

Platon, akıl yürütmesinin onu götürdüğü yere 'cesur' bir şekilde ilerlemeye devam eder. Ona göre tüm bu nedenlerden ötürü denilebilir ki her formun etrafında çok sayıda var olan var iken, sonsuz sayıda çokluğa sahip *varolmayan* (**τὸ μὴ ὄν**) vardır. *Varolmayan* sonsuz sayıdadır\*, çünkü o sadece formların bir yanında bulunmaz, aynı zamanda herhangi bir gerçekliği olmayan tüm şeyleri de içerir. Bu anlamda Platon, *varolanın* kendisinin (**τὸ ὄν αὐτό**) de diğerlerinden başka olduğunu söyler. Dolayısıyla *varolan*, ötekiler ne kadar çok sayıda ise aslında o kadar yoktur (ouk estin, **οὐκ ἔστιν**). O, kendi kendisidir ve bu bağlamda Bir'dir. Ondan başka olanlar ise sonsuz sayıdadır. Bu türden bir sonuç Platon için çelişkili bir durum değildir çünkü her idea biricik olsa da ortak özelliklerinden dolayı bazı **γένος**'lara katılır. Örneğin hayvan ideasının içinde at, insan ideaları vardır. Öte yandan hem at hem insan hem de hayvan ideaları kendi içlerinde özgünlüklere de sahiptirler (Platon 2016: 256e-257a). Ama bu karışım, ortaklaşma, katılma ya da pay alma duyusal nesne ile idea arasındaki ilişkiden farklıdır. Çünkü her şeyden önce her idea tikel şeylerin aksine tözsel niteliğini, karakteristik özelliğini kendinden alır.

Platon bu noktadan sonra sorunun özüne iyice yaklaşır ve şunu ifade eder: "Biz **τὸ μὴ ὄν** dediğimizde **τὸ ὄν**'un karşıtımdan (enantios, **ἐναντίος**) söz etmiyoruz; yalnızca ondan *başka* bir şeyden söz ediyoruz." (Platon 2016: 257b). Platon burada aslında oldukça tutarlı bir ifade kullanır. Çünkü öncesinde *varolanın* kendisinin dışındakiler bir anlamda *var-değillerdir* denilmişti. *Varolmayan* sözcüğünün bu şekilde anlaşılması, Platon için, Parmenides'ten devraldığı güçlükleri aşmanın anahtarı olacaktır. Platon'a göre biz eğer *büyük olmayan bir şey*

---

\* Platon, *varolmayanı* bu biçimde (varolanın dışında ama karşıtı değil) tanımladıktan sonra artık ona sayı veya başka nitelikler eklemekte bir sorun görmez (yukarıda, sayı veya başka var olanların ona katılamayacağı iddiasının aksine).

dediğimizde ondan *küçük olan* bir şeyi anlıyorsak, yanılırız. Çünkü hareket, kare, insan vs. gibi formlar da birer *büyük olmayandır* ama karşıtları değildir; yalnızca ondan başkaca formlardır. Nitekim Platon'a göre bir ismi ya da sözcüğü değillediğimizde üzerine konuştuğumuz şeyin o isimden veya sözcükten "başka bir şey" olduğunu anlatmak isteriz.

Platon maksadını başka örnekler ile daha da iyi ortaya koyar. *Başka'nın* doğasını bilime (epistēmē, **ἐπιστήμη**) benzeten Platon, *başka'nın* tıpkı bilim gibi hem parçaları olduğunu hem de ayrıca *kendisi* diye bir şey olduğunu ifade eder. Öte yandan bu parçalar Platon tarafından *başka olanlar* diye adlandırılır ve bunlar *başka'nın* kendisinden pay almışlardır. Keza bilim de öyledir; o Bir'dir ancak her biri farklı alan ile ilgili olan özgün parçaları da vardır. Platon bu durumu başka bir örnek ile açıklar. "*Başka'nın* parçası olup *güzelin* (to kalon, **τὸ καλόν**) karşısına konulan bir şey var mıdır?" diye sorar ve genç Theaitetos "vardır ve bu şey *güzel olmayan* (mē kalon, **μὴ καλόν**) dediğimiz şeydir" yanıtını verir (Platon 2016: 257c-d). *Güzel olmayan*, *güzelin* doğasına göre *başka'dır*. Dolayısıyla, bu anlamda *başka'nın* bir parçasıdır. Platon için bu durumda *güzel olmayan* var olan cinslerden ayrı bir şeydir. Çünkü Platon'un deyimiyile "*güzel olmayan*, varolanın varolana karşı karşıtlığı"\* anlamına gelir (Platon 2016: 257e-258a). Yani o, karşıt durumdan doğan bir şeydir; ancak bu *güzel olmayanın* *güzelden* daha aşağı bir derecede var olanlardan biri olduğu anlamına gelmez.\*\* Öte yandan Cornford'a göre formlar ya anlam bakımından parçalarına ayrılır (örneğin şekil üçgen formunun anlam bakımından bir parçasıdır) ya da tür olarak bir parça anlamına gelir (örneğin insan hayvan formunun bir parçasıdır). Ama *güzel olmayan* böyle bir parça değildir. Bu yüzden Platon'un *Devlet Adamı*\*\*\* diyalogunda ifade ettiği ve Cornford'un paralel bir yorumla formüle ettiği üzere "her form bir parça olsa da her parça bir form

\* ὄντος δὴ πρὸς ὄν ἀντίθεσις

\*\* Tıpkı *başka'nın* parçalarının; yani birbirlerine göre başka olanların en az *başka'nın* kendisi kadar var olmaları gibi.

\*\*\* 262b ve sonrasına bkz.

değildir. Bu yüzden *güzel olmayan* bir form değil, ancak gerçek olanın bir parçası olarak olumsuz bir biçimde formlar öbeğidir." (Cornford 2010: 540-541).

Platon'a göre aynı şekilde *başkalığın* doğasının bir parçası ile *varolanın* doğasının karşılaşmasıyla doğan karşıtlık, *varolanın* kendisinden daha az **οὐσία** (varolma durumu, varoluş, gerçeklik) değildir. Çünkü bu karşıtlık *varolanın* karşıtını değil; ondan başkalığı ifade eder. Bu karşıtlık, başkalık denilen durumla ifade edilen **τὸ μὴ ὄν**'u (*varolmayan*) imler; nitekim bu alan da sofistin izinin sürüldüğü yerdir. Platon için bu anlamda *varolmayan* da tıpkı *varolan* gibi bir varoluşa sahiptir ve *başkadan* kaynaklanan yine kendine özgü bir doğası vardır. (Platon 2016: 258b-c). Platon artık "babamız" dediği Parmenides'in yasakladığı alana girmiştir. O alana girmekle kalmayıp, sofisti bulmak uğruna giriştiği bu soruşturmada oldukça ilerlemiştir de. Çünkü Parmenides -ikinci kez alıntılama pahasına- şöyle demişti: "Asla varolmayanın olduğu fikri kanıtlanmayacak, düşünceni bu araştırma yolundan uzak tut" (Platon 2016: 258d-259a). Platon kendisinin sadece *varolmayanın* var olduğunu kanıtlamakla kalmadığını, aynı zamanda var olan formların bir anlamda nasıl var olmadıklarını bilindir kıldığını söyler. Bununla *varolanın* karşıtını kastetmediğini, onun (*bütünüyle varolmayanın*) çok önceden zaten olmadığını ve dile getirilemeyeceğini (bir *logosu* olmadığını) ifade ettiğini söyler. *Varolanın* dışında olanların bir anlamda var olmadıklarını yineleyen Platon, *Varolanın* da *başkayla* birleştiğinden diğer tüm **γένος**'lardan (cinslerden) farklı olacağını ve başka olanların bir anlamda hem var hem yok olduklarını da ekler. Platon için tam da cinslerin, ideaların bu karışma (symploke, **συμπλοκή**; interweaving) veya pay alma durumları sayesinde ki, söylem, cümle üretebiliyoruz (Platon 2016: 259b-260a).

## 2. Sofist ve Yanlış Kanı

Mezkûr diyalogun devamında Platon, "eğer *logos* diye bir şeyden söz ediyorsak, bu **γένος**'ların birleşmeleri ya da birbirlerine yük(lem)lenmeleri nedeniyledir" der. Eğer hiçbir şey birbiriyle karışmaz denirse, bu durum insanları

söylemden, konuşmadan mahrum bırakmak anlamına gelir. Platon *varolmayan*\* var olan cinsler arasından bir tanesi olduğunu ve diğerlerinin arasına yayıldığını söyledikten sonra (Platon 2016: 260b-d) onun kanı-sanı (doksa, δόξα) ve *logos* ile de karışmış olabileceğini ifade eder. Ancak, yukarıda *varolmayan*ın bir cins olmadığına söylendiği anımsanınca, Cornford'un da ifade ettiği gibi, Platon'un burada her formun arasına yayılan *varolmaktan başkanı* doğasını kastettiği anlaşılır (Cornford 1935: 301). Aksi halde, yani karışmadığı durumda her şeyin doğru ya da hakikat olması zorunlu hale gelir. Eğer karışırsa *yanlış kanı ve söylem* (ψευδής δόξα καὶ λόγος) ortaya çıkar. Bu da *varolmaya* dair düşünme (dianoia, διάνοια), sanı veya söylemdir (Platon 2016: 260e-261b).

*Varolmayan*ın, sanı ve *logos* ile bir ilişkisi olup olmadığını derinlikli biçimde incelemek isteyen Platon, bunun için sözcüklerin bazılarının birbirleriyle uyum içinde olduğunu, bazılarının ise olmadığını belirterek bir analogi kurar. Eğer isimler ya da sözcükler art arda geldiklerinde bir anlam veriyorlarsa, uyumlu demektir; aksi durumda ise uyumdan söz edilemez. Platon'a göre, anlamlı bir tümce veya önerme oluşturmak için hem isme hem de fiile ihtiyaç vardır; fiil yapmayı-etmeyi ya da eylemleri ifade ederken, isim ise bu eylemleri yapanları ifade eder (Platon 2016: 261c-e). Platon sadece fiilleri ya da isimleri yan yana dizerek bir *logos* meydana getirilemeyeceğini belirtir; anlamlı bir tümce için ikisini de şart koşar. Örneğin, "yürür", "koşar", "uyur" şeklinde sıralanan fiiller hiçbir şey anlatmaz; keza aslan, geyik, at isimlerinin art arda sıralanması da herhangi bir *logos* vermez. Yani böyle kurulan cümleler herhangi bir eylem ya da durum bildirmez. Aynı şekilde bu türden ifadeler ne *varolanla* ne de *varolmayanla* ilgilidir; ancak fiil ve ismi birleştiren bir kişi *logosun* en kısa ve ilk halini oluşturur (Platon 2016: 262a-c).

---

\* Platon'un diyaloglarını okumak büyük bir dikkat ve özen gerektirir. Bunun nedeni Platon'un sık sık aynı anlam için farklı sözcük kullanabilmesi veya aynı sözcüğü farklı anlamlarda kullanabilmesidir. *Sofist* diyalogunda da durum değişmez; Platon *varolmayan* derken bazen hiç varolmamış olanı kasteder, bazen de şimdi görüldüğü üzere onu *başka* anlamında kullanır.



Basit, yalın şekilde kurulan ve anlam taşıyan bir cümle\*\* bir adlandırmadan öte artık “olan, oluyor olan, olmuş olan, olacak olan” bir şeylere dair işaretler taşır. İşte bu kombinasyona *logos* dendiğini söyleyen Platon, “bir *logosta* mutlaka eylemi yapan biri olmalıdır ve ayrıca onun belirli nitelikleri olmalıdır” der (Plato 2006: 159). Bu durumu iki cümle üzerinden açmayı deneyerek, Theaitetos’a şunu sorar: “*Theaitetos oturuyor* cümlesi kimin hakkında?” Theaitetos ise “Açıktır ki benim hakkımda” yanıtını verir; “*onunla şuan konuştuğum Theaitetos, uçuyor* cümlesi kimin hakkında?” diye tekrar sorunca, Theaitetos da tekrar kendisinin hakkında olduğunu ifade eder. Platon, ikisinin de Theaitetos hakkında olduğunu ama farklı niteliklere sahip olduklarını söyleyince; Theaitetos da onaylayıp birinin yanlış, diğerinin ise doğru, hakiki olduğunu söyler (Platon 2016: 262d-e). Platon için ilk cümle Theaitetos hakkında bir gerçeği, hakikati daha doğrusu *varolan* bir şeyi dile getirdiği için doğru, hakiki, diğeri ise *varolandan başka* bir şeyi söylediği için yanlıştır. Başka bir biçimde durumu ifade eden Platon, ikinci cümlenin yanlış olmasının sebebinin Theaitetos hakkında var olan durumlardan *başka* bir durumu işaret etmesinden kaynaklandığını söyler. Dahası cümle var olmayı varmış gibi dile getirir (Platon 2016: 263a-b).

Platon’a göre düşünce ve *logos* aynıdır; ilki ruhun kendi kendine konuşması, ikincisi ise bu kendi kendine ve sessiz şekilde olan konuşmanın sesli şekilde dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Platon’a göre eğer bir kişi uzaktan belli belirsiz bir şey görür de kendi kendine sessizce konuşur ve kendine “Şurada gördüğüm şey nedir? Bir adam mı?” diye sorar ve akabinde “evet, bu bir adam” diye de tasdiklerse, bu durumda o kişi gerçekleştirdiği düşünce sürecinden bir kaniya varma aşamasına gelmiş olur. Eğer bu süreci ve akabinde varmış olduğu kaniyi sesli şekilde dile getirmiş olsaydı bu kani, *logos* olmuş olurdu (Plato 1975: 34-35). Bu anlamda Platon için bir düşünceyi evetleme ya da değilleme yoluyla bir yargıya varma durumu bir kaniya, fikre sahip olduğumuzu gösterir. Hemen

---

\*\* Platon burada, anlam ifade eden cümleye örnek olarak, *anthrōpos manthanei* (ἄνθρωπος μανθάνει) yani *insan anlar* cümlesini kullanır.

yukarıda verilen, uzaktan görülen belli belirsiz görüntüyü\*\* bir adama benzetme ise *phantasia*'dır. Kendiliğinden olan yargı da bir tür kanıdır, ancak o düşüncenin onay veya reddi ile meydana gelir. Duyum yolu ile oluşan kanıya genelde *bana öyle geliyor ki, öyle görünüyor ki, sanırım* gibi sözcükler eşlik eder (Platon 2016: 264a). Platon böyle durumlarda gerçekleşen fikirlerin, kanıların yanlış olabilme ihtimallerinin yüksek, hatta kaçınılmaz olduğunu düşünür. Tam da burada konu, oldukça geride kalan ve yarıda bırakılan görüntü üretme bahsine geri döner. Görüntü üretme sanatını, kopya (eikastikos, **εἰκαστικός**) ve görüntü/görünüş (phantastikē, **φανταστική**) üretme olarak ikiye ayırdığını anımsatan Platon, bu ayırmadan sonra sofist hangisinde arayacaklarını şaşırdıklarını da hatırlatır.\* O noktada iken kopyanın ve görünüşün aslında var olmadığını (*bütünüyle varolmayanı*) savunan görüş -ki böylece yanlış da mümkün olmayacaktı- çürütülmeye girişilmişti. Bu noktada ise artık yanlış **λόγος** ve **δόξα**'nın olabileceği açığa çıkmış; bundan dolayı var olanların taklitlerinin de yapılabilir olduğu kanıtlanmış bulunuyor. Dolayısıyla Platon'a göre ortada üzerine konuşulabilecek aldatmaya dayalı bir sanat vardır (Platon 2016: 264b-265b). Bu sanat diyalogun başında söylenen iki tür sanattan meydana getirme sanatının içine girer. Bu üst başlığı Platon önce tanrısal meydana getirme ve insani meydana getirme olarak ikiye ayırır. Tanrının gerçek olarak meydana getirdiği şeyler, insanlar, diğer canlılar, ateş, su ve diğer elementlerdir. Bu yönüyle evren ve doğa Tanrı'nın ürettiği gerçek şeylerdir. Diğer yandan bu gerçek şeylerin gölgeleri ve gördüğümüz rüyalar Tanrı'nın dolaylı ediminin eserleridir. Yani bir şeyin kendisi ve ona eşlik eden görüntüsü, silueti tanrısal üretimin iki farklı parçasıdır (Platon 2016: 266c-d). İnsani meydana getirme sanatının ise bir parçası yine aynı şekilde bir şeyin kendisini (ev, duvar, sur vb.) yapma sanatı, diğer parçası ise bunların resmini yapma sanatıdır. İkincisi Platon'un deyişiyle "uyanık insanlar için üretilen insan elinden çıkma rüyalar" gibidirler (Platon 2016: 267b-c). Platon insan elinden çıkan

---

\*\* Platon buna duyum yolu ile elde edilen kanı, der.

\* 236c-d bkz.

bu görüntülere -daha önce de değinildiği gibi- *phantastikos* demektir. Bu noktadan itibaren ikiye bölme işlemi bu kavrama uygulayan Platon, öncelikle onu, aletlerle yapılan (resim, heykel vb.) ya da kendini araç gibi kullanarak yapılan sanat olarak ikiye ayırır. Sonrasında ikincinin bir kişinin sesini veya duruşunu taklit etmeyle ilgili olduğunu düşündüğü için bu parçaya *mimētikon* der. Bu taklidi de bilerek veya isteyerek yapılan (tiyatro, vantrilok vb.) ile bilmeyerek ya da cehaletten dolayı yapılan olarak ikiye ayırır. Platon ikinciye kaniya dayanan taklit anlamına gelen *doksimimētikē* ifadesini kullanır. Çünkü bu kimseler erdem ve adaletin ne olduğunu bilmeden\*, onun hakkında bir kanı edinip adaletli ve erdemli gibi görünmeye çalışırlar (Platon 2016: 267d). Sofist işte tam bu bölümde olsa gerekir, çünkü Platon'a göre sofist taklit ettiği şeyin bile gerçekte ne olduğunu bilmez. Taklit sanatını da basit taklitçi ve tecrübeli olduğu için laf oyunlarını iyi bilen ikiyüzlü taklitçi olarak ikiye ayıran Platon, ikiyüzlü taklitçiye baktığı zaman da iki tip insan görür. İlki halk önünde uzunca konuşmalar yapan ikiyüzlü taklitçi (ki bunun adı "halk hatibi"), diğeri ise özel konuşmalarda konuşan ve karşıdakini çelişkiye düşüren, bilge taklitçisi olduğu için ismi bilgeyi çağrıştıran\*\*\* *sofistin* ta kendisidir. Tüm bunlarla, Platon sofistin yerini, dolayısıyla tanımını açık bir biçimde belirlemiş olur.

### Sonuç ve Değerlendirme

Platon göre *sofist*, para karşılığında erdem ve bilgi ticareti yapan bir toptancı, ayrıca görüntü/imaaj yaratan bir kopya sanatçısıdır. Bir ressam elle tutulur bir kopya yapabiliyorsa, sofist de sözlerle sahte hakikatler veya sanılar yaratabilir. Platon için sahte hakikatler herhangi bir doğruluğu olmayan yanlış söylemlerdir ve bu söylemler *varolmayana* dairdir. Diğer yandan, ona göre *mutlak varolmayan* hakkında çok fazla tartışmaya gerek yoktur, çünkü o zaten yoktur; bu yüzden dile getirilemez ve düşüncenin de konusu olamaz; ağızdan sesler

---

\* Eğer gerçekten bilselerdi, Sokrates'in deyişiyle ona uygun hareket ederlerdi.

\*\*\* Sophos (σοφός) ile sophistēs (σοφιστής)

çıkarılarak ifade edilebilir, ancak bu sesler “bakır bir kabın titreşerek” çıkardığı anlamsız seslerden çok da farklı değildir. Başka deyişle, *mutlak varolmayana* dair her söz, içinde herhangi bir anlam/*logos* barındırmayan söz öbeği olacaktır. Platon'a göre bunun nedeni, onun birlik, çokluk ya da kopula ile kullanılmasının çelişki doğuracağından kaynaklanır. Çünkü *mutlak varolmayan* ile var olan bir şey (sayı, kopula vs.) arasında bir bağın kurulması imkânsızdır.

Platon *varolan* hakkında düşündüklerini dile getirmeden önce, görüntünün, taklidin *hakiki olana* benzer ikinci bir nesne olduğunu ifade eder. Bu noktada şu soruyu sormak gerekir: O halde ona göre *hakiki olan* nedir? Platon, hakikati *hē ontōs on*, yani *gerçekten olan/olan olarak olan* biçiminde adlandırır. Dolayısıyla, hakikatin en temel niteliği bir *varolan* olmasıdır. Bir diğer ifadeyle, hakikat başka hiçbir bakımdan değil, özü bakımından *varolandır*. Bu ifadeler de oldukça tanıdık; zira Platon'un bu cümleleri, Parmenides'in *varolan* hakkında söylediklerine paralel niteliktedirler. Buraya kadar Parmenides'ten farklı fikirler dile getirmeyen Platon, bu noktadan itibaren onun fikirlerini derinleştirmeye girişmektedir.

Platon, hakiki *varolanların*, yani ideaların oluş dünyasına tabi olmadıklarından ötürü hareketten bağımsız, ancak ruha etkide bulduklarından ötürü canlı ve hareketli olduklarını düşünmektedir. İdeaların hareketli olmalarının asıl nedeni, *hareket* ideasından pay almalarından kaynaklanır. Ancak onlar bir yanıla değişmez oldukları için de durağandır. Dolayısıyla, Platon'a göre *Bütüne* yalnızca hareketli ya da yalnızca durağan demek (bu Parmenides'in öğretisidir) eksik bir kavrayıştır. Bu nedenlerden ötürü, idealar zaman zaman birbirleriyle karışır veya ayrılırlar. Eş deyişle, idealar bazılarına yüklem olabilir, bazılarına olmaz. Eğer aralarındaki bu ortaklık sürekli olsaydı, “hareket durağanlıktır” gibi bir cümlenin ifadesi mümkün hale gelirdi. Öte yandan, eğer aralarında hiç pay alma durumu olmasaydı, o zaman da hiçbir idea *varolandan* pay alamayacaktı. Bu

durumda da hiçbir şey var olma durumuna sahip olmayacaktı. Bu nedenle, birbirine “uygun” idealar bazen birleşir bazen ayrılırlar.

Sözü edilen bu düşüncelerini gerekçelendirmek için beş temel form/idea seçen Platon, bunların birbirleriyle ne türden bir ortaklığa girdiğini, aralarında nasıl farklılıklar veya benzerlikler olduğunu soruşturur. Bahsi geçen beş idea, *varolanın kendisi, başka, aynı, hareket ve durağanlık* idealarıdır. Bu soruşturma sayesinde hem *varolmayan*ın bir anlamda var olduğu, hem de yanlış kanının imkânının mümkün olduğunu kanıtlanır. Diğer taraftan ideaların birbirlerinden pay alma mahiyetleri de –tamamıyla olmasa da- bu vesileyle aydınlatılır. Ayrıca görüldüğü üzere Platon hakikati (ideaları) sonsuz sayıda tasarlayarak ve *varolanı* da bunlar içinde bir form gibi düşünerek Parmenides'ten temelde ayrılmış olur.

Platon bu kez sözü edilen beş temel ideanın her birinin birbirinden farklı ve özgün olduklarını temellendirir. Buna göre, *hareket ve durağanlık* birbirlerinden doğal olarak zıt ve ayırırlar. Öte yandan onların var oldukları bilindiğinden, var olmalarını sağlayan üçüncü bir idea vardır ki o da *varolanın kendisidir*. *Aynı* ideasına gelince, o da ilk ikisinden farklıdır, aksi halde aralarındaki zıtlıktan söz edilemezdi. Benzer şekilde *aynı, varolandan* da farklıdır, çünkü *varolan*, hem *hareket* hem de *durağanlıkta* ortak olarak bulunduğu için, eğer *aynı ve varolan* bir olsaydı, *hareket ve durağanlık* birbirinin aynısı olurdu. Bu durum çelişik olduğundan *aynı ve varolan* birbirinden farklıdır. Benzer kanıtlamalarla *başka* ideasının da diğerlerinden farklı olduğunu söyleyen Platon, bu idea sayesinde ideaların birbirinden farklı olduklarını söyler. Bir diğer deyişle, her idea özgünlüğünü veya bireyselliğini *başka* ideasından pay almaya borçludur. Bu nedenle *başka*, her ideanın üzerine “yayılan” kapsayıcı bir formdur/cinstir/ideadır. Bu bağlamda *varolan* dışında kalan dört form, özleri gereği, ancak daha da önemlisi, *başkadan* pay aldıkları için *varolandan* ayırırlar. Dolayısıyla onlar bu manada birer *varolmayan*dır. Platon için bu çelişik bir durum değildir, çünkü her form *başkadan* pay aldığı için bir *varolan* değildir, ancak öte yandan *varolandan*

pay aldığı için de bir *varolandır*. Yani her form bir yanı ile *varolmayan*, bir yanı ile *varolandır*. Bu bağlamda Platon'a göre *varolmayan* denildiğinde, *varolanın* karşıtı değil, yalnızca ondan *başka* olan anlaşılmalıdır. Zira *varolanın* karşıtı olan şey *mutlak olarak varolmayandır*. Dolayısıyla, benzer bir biçimde "güzel olmayan" dendiğinde *güzelin* karşıtı değil, ondan "başka" olan şey anlaşılmalıdır. Nitekim "güzel olmayan", *güzelin* karşıtı olan, *çirkin* anlamına gelmez. Örneğin *beyazlık*, *büyüklik* veya *eşitlik* birer *güzel olmayandır* ve bunların hiçbiri *güzele* karşıtı değildir. Daha da önemlisi Platon'a göre, *güzel olmayan(lar)*, en az *güzel* kadar bir *ousiaya* yani gerçekliğe sahiptir. Başka bir biçimde söylemek gerekirse, *güzel olmayan* en az *güzel* kadar vardır. Aynı bağlamda *varolmayan* da *varolan* kadar vardır. Bu noktada oldukça önemli bir ayrıntı olduğunu ifade etmek gerekir. Şöyle ki *güzel olmayan*, *güzel* kadar bir gerçekliğe sahip olsa bile, o bir form ya da cins değil, ancak formlar öbeğidir. Çünkü *güzel olmayanın* içerisinde birçok form bulunur. Öte yandan *güzel olmayan* ancak *güzele* nispetle ortaya çıkan bir gerçekliktir. Platon'a göre bu *başkanın* doğasından kaynaklanan bir durumdur. Zira "başka olma" durumu, *başka* ideasından pay almaktan kaynaklanıyor olsa da, en az iki formun ilişkisinden ortaya çıkar. Dolayısıyla var olmama durumu *başka* ideası nedeniyle gerçekleşiyorsa (ki Platon öyle demişti), denilebilir ki *başkalık*, *varolmayanlar* arasındaki ilişkiler ağının adıdır. Böylece, *varolmayana* bu manada varlık alanı açan Platon, bu sayede Parmenides'in *varolmayanın* hiçbir şekilde var kılınamayacağı yönündeki öğretisini, kendi deyimiyle, "çürütmüş" olur.

Platon, sofistlerin işte tam da bu *başkalık* (*varolmayan*) hakkında konuştuklarını söyler. Bunu kanıtlamak için öncelikle "Theaitetos oturuyor" ve "Theaitetos uçuyor" şeklinde, anlamlı olan iki örnek cümle kuran Platon, ilk cümlenin hakikate (çünkü o an Theaitetos oturuyordur) ikincisinin ise yanlış olana işaret ettiğini söyler. Platon için bu durum şu anlama gelir: İkinci cümle var olan bir şeye işaret etse de, işaret edilen şey Theaitetos'ta var olmayan bir şeydir. Dolayısıyla Theaitetos'a da bir -formlarda olduğu gibi- *var değil* (ouk on) eşlik eder. Nitekim Platon, her bir *varolana*, *varolmayanın* da eşlik ettiğini dile

getirmişti. Dolayısıyla sofist, işte bu *varolmayana* (yanlış olana) dair konuşur. Başka bir ifadeyle, sofist, Theaitetos hakkında başka olanı aynı gibi, *varolmayanı* var gibi söyleyen kişidir. Söyledikleri elbette bir *logos\** içeren tümcelerdir, ancak bu tümceler *yanlış logos* aktarır.

Sonuç olarak, Platon kendisi için oldukça güç olduğunu dile getirirse de, “baba” dediği Parmenides’e, *başka* ideasını adeta işlevsel bir araç gibi kullanarak Parmenides’in fikirlerinden yeni imkânlar ya da fikirler üretmeyi denemiştir. Parmenides’in yasakladığı yola girme cesareti gösteren Platon’un yegâne motivasyonu ve muradı, sofistin tanımını yapmaktır. Nihayetinde bunu başarmış ve sofistin her anlamda tanımını vermiştir. Parmenides’in sözü edilen tüm fikirlerini çürütme girişimleri, ona karşı argüman üretme durumları göz önüne alındığında, Platon’un “baba katili” gibi bir yakıştırmayı hak etmediğini, yaptığı şeyin Parmenides’in öğretisini yer yer açıklama gayreti olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kaldı ki diyalogun henüz başlarında Platon, kendisinin *baba katili* gibi görüldüğünü ancak durumun öyle olmadığını ifade ettiği anımsanınca, Platon’un, Parmenides’in dediklerini çürüttüğünü söylediğinde, aslında Parmenides’in *varolmayan*ın hiçbir şekilde var kılınamayacağı sözünü çürüttüğü, çünkü *varolmayana* bir anlamda varlık katmayı başardığını kastettiği açığa çıkar. Ayrıca diyaloga genel biçimde bir göz atıldığında, Parmenides’in *varolmayan* dediğine Platon’un *mutlak varolmayan*, yine Parmenides’in *varolan* dediğine de Platon’un *gerçekten varolan* dediğini görmek oldukça kolaydır. Öte yandan Platon, kendi öğretisini kanıtlamak adına, bahsi geçen iki kavramın arasında bir *başkalık* yolu açarak, bir manada *varolmayanı* var kılmıştır. Dolayısıyla Platon’a *baba katili* ifadesini yakıştırsanız bile onun, Parmenides’in fikirlerini temel alıp ve yer yer itirazlarını sıralayarak aslında bu fikirlerdeki iç imkânları dışsallaştırdığı gibi bir düşünceyi göz önünde bulundurmak gerektiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

---

\* Platon için *logosu* olan cümleler, daha önce denildiği gibi, isim ve fiilden oluşan ve belli bir anlam aktaran cümlelerdir.

## An Examination on Plato's Dialogue the *Sophist*

### Summary

#### Mehmet ÇİÇEK

Phd. Candidate  
Bursa Uludağ University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Bursa, TR  
ORCID: 0000-0003-0250-5005  
mehmetcicek3521@gmail.com

#### Mehmet Fatih ELMAS

Assoc. Prof. Dr.  
Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Karaman, TR  
ORCID: 0000-0002-9728-2635  
m\_fatihelmas@hotmail.com

### Introduction

In his only surviving work, Parmenides claimed that there can be no such thing as non-being and that everything is full of being. In such a world, then, every sentence to be uttered must point to a field of being. This raises for Plato the problem of whether the claims or teachings of the so-called sophists are about a field of being or the not-being. Therefore, Parmenides' ideas seemed insufficient for Plato to explain the sophists and their activities. Because sophists were the ones whom almost all Athenians sought after for their "wisdom". For Plato, the activities of the sophists were such a powerful illusion that it was necessary to write a text that would prove the existence of misconception and the not-being in order to unmask these illusionists. For these reasons, dialogue the Sophist (Σοφιστής) was written as Plato's philosophical struggle against the Sophists. Because in Parmenides' world, every word corresponds to an being, the Sophists' claim that man is the measure of all things (homo mensura) became a truth. Because for Plato, mistake actually means speaking about the not-being. However, Parmenides had argued that the not-being does not exist in any way. Therefore, Plato's showdown with Parmenides was inevitable since he "necessarily" had to open a space of "being" for the not-being while writing dialogue the Sophist. Plato, who does not engage in this level of reasoning about the not-being in any of his other dialogues, directly confronts the reader with the not-being in this dialogue.

### Definition of the Sophist: Art of Deception

Plato first divides the arts into two in the most general sense. The first of these is poiētikē (ποιητική; creative, productive), that is, art based on doing, producing, creating; The second is ktētikē (κτητική; acquisitive, skilled in getting), that is, a kind of art of earning and obtaining. This word is the first of the words by which the sophist will be searched. When we take into account that it also means money-loving, money-



grubbing, greedy, the qualities of the equivalent of the concept of sophist in Plato appear, albeit vaguely. Later, Plato, who makes various distinctions in art, tries to find out where the people called sophists stand in these distinctions. In this sense, Plato describes them as hunters who prey on rich young people, merchants of knowledge, masters of debate, educators (albeit a good quality), masters of a kind of copy and creation of false images. The depiction of sophists in various styles actually points to different types of sophists. Because it can be said that people like Protagoras, Gorgias and Hippias, who are money hunters, wanderers from city to city, merchants of knowledge; Those who are experts in the war of words are people like Euthydemus and his brother. Other representatives of eristic are Elea and Megara. Therefore, for Plato, the ontological nature of the copy and the image and the possibility of making wrong judgments in this sense are the main problems of the dialogue. Plato will try to solve these two problems at the expense of confronting Parmenides' ideas in order to determine what the people called sophists are talking about.

### **Universalities and Singularities of Eidos: Being, Not-Being, Motion, Stasis, The Same and The Other**

For Plato, counterfeith truths are false discourses that have no truth, and these discourses are about not-being. On the other hand, according to him, there is no need to discuss much about absolute not-being, because it does not exist anyway; therefore it cannot be expressed and cannot be the subject of thought; It can be expressed by making sounds from the mouth, but these sounds are not very different from the meaningless sounds made by "vibrating a copper bowl". In other words, every word about absolute not-being will be a phrase that does not contain any meaning/*logos*. According to Plato, the reason for this is that using it with unity, plurality or copula would cause contradiction. Because it is impossible to establish a connection between absolute not-being and something that exists (number, copula, etc.).

Before expressing his thoughts about the being, Plato states that the image, the imitation, is a second object similar to the real one. At this point, it is necessary to ask the following question: So, what is real according to him? Plato names the truth as *hē-ont-ōs on*, that is, what really is/as what is. Therefore, the most fundamental characteristic of truth is that it is an being. In other words, truth exists in terms of its essence, not in any other respect. These expressions are also quite familiar; Because these sentences of Plato are parallel to what Parmenides said about existing things. Plato, who has not expressed ideas different from Parmenides up to this point, attempts to deepen his ideas from this point on.

Plato thinks that real beings, that is, ideas, are independent of motion because they are not subject to the world of existence, but they are alive and mobile because they affect the soul. The real reason why ideas are mobile is because they share the idea of motion. However, in a sense, they are static because they are unchangeable. Therefore, according to Plato, calling the "Whole" only moving or only static (this is the teaching of Parmenides) is an incomplete understanding. For these reasons, ideas are sometimes confused or separated from each other. In other words, ideas can be predicated for some, but not for others. If this partnership between them were permanent, it would be possible to express a sentence such as "motion is stasis". On the other hand, if there were no sharing among them, then no idea would be able to

share in what exists. In this case, nothing would have the state of being. For this reason, ideas that are "suitable" for each other sometimes unite and sometimes separate.

Choosing five basic forms/ideas to justify these thoughts, Plato investigates what kind of commonality they have with each other and what differences or similarities there are between them. The five ideas mentioned are the ideas of being itself, the other, the same, motion and stasis. Thanks to this investigation, it is proven that the not-being exists in a sense and that the possibility of false belief is possible. On the other hand, the nature of ideas sharing from each other is also illuminated - although not completely - on this occasion. Moreover, as can be seen, Plato fundamentally differs from Parmenides by designing an infinite number of truths (ideas) and considering the existing as a form within them.

This time, Plato establishes that each of the five basic ideas mentioned is different and unique from each other. Accordingly, motion and stasis are naturally opposite and separate from each other. On the other hand, since it is known that they exist, there is a third idea that enables them to exist, and that is the being itself. As for the idea of the same, it is also different from the first two, otherwise there would be no contradiction between them. Similarly, the same is different from what is, because what is common to both motion and stasis, so if the same and being were one, motion and stasis would be the same. This situation is contradictory, since the same and the being are different from each other. Plato, who states that the other idea is different from others with similar proofs, says that ideas are different from each other thanks to this idea. In other words, every idea owes its originality or individuality to sharing from the other idea. Therefore, the other is an inclusive form/genus/idea that "spreads" over every idea.

In this context, the four forms that remain outside the being are different from the existent by their essence, but more importantly, because they share in the other. Therefore, they are not-being in this sense. For Plato, this is not a contradictory situation, because every form is not an entity because it has a share in the other, but on the other hand, it is an entity because it has a share in beings. In other words, every form is not-being on one side and being on the other. In this context, according to Plato, when not-being is mentioned, it should not be understood as the opposite of what being, but only as something other than it. Because the opposite of what exists is absolutely not-being. Therefore, when "non-beautiful" is said, it should not be understood as the opposite of beautiful, but rather as something that is "other" than beautiful. As a matter of fact, "not beautiful" does not mean ugly, the opposite of beautiful. For example, whiteness, size, or equality are not beautiful, and none of these are contrary to beauty. More importantly, according to Plato, what is not beautiful has an ousia, or reality, at least as much as beauty. To put it another way, there is at least as much non-beauty as beauty. In the same context, what does not-being exists as much as what does exist. It should be noted that there is a very important detail at this point. That is, even if what is not beautiful has a reality as beautiful as beautiful, it is not a form or genus, but a group of forms. Because there are many forms in what is not beautiful. On the other hand, it is a reality that is not beautiful but emerges in relation to beauty. According to Plato, this is a situation arising from the nature of the leader.

Because, even though the state of "being other" arises from sharing in the idea of the other, it emerges from the relationship of at least two forms. Therefore, if the state of not-being occurs due to the idea of otherness (which is what Plato said), it can be said that otherness is the name of the network of relations between not-being things. Thus, Plato, who opens the field of being to not-being in this sense, thus "refutes", in his own words, Parmenides' teaching that not-being cannot be made into existence in any way.

### **Sophist and Misconception**

In this sense, Plato states that the sophists talk about the other (not-being). To prove this, Plato first creates two meaningful example sentences as "Theaetetus is sitting" and "Theaetetus is flying" and says that the first sentence points to the truth (because Theaetetus is sitting at that moment) and the second one points to the false. For Plato, this means the following: Although the second sentence refers to something that being, what is pointed out is something that does not-being in Theaetetus. Therefore, Theaetetus is accompanied by a not-existent (ouk on) - as in the forms. As a matter of fact, Plato stated that everything that being is accompanied by something that does not-being. Therefore, the sophist speaks about this not-being (what is false). In other words, the sophist is the person who says about the Theaetetus that what is other is the same, and what does not-being as if it were. What they say are, of course, sentences containing a *logos*, but these sentences convey the wrong *logos*.

### **Conclusion and Evaluation**

As a result, Plato opposed Parmenides, whom he called "father", by using his the other idea as a weapon, even though he expressed that it was very difficult for him. The sole motivation and intention of Plato, who dared to take the path forbidden by Parmenides, was to define the sophist. In the end, he succeeded and gave a definition of the sophist in every sense. Considering his attempts to refute all of Parmenides' ideas and to produce arguments against him, it would not be wrong to say that Plato does not deserve such a label as "patricide" and that what he does is an attempt to clarify Parmenides' teaching. Moreover, when it is remembered that the Stranger from Elea (main character of the dialogue), the protagonist of the dialogue, realizes this when he appears to be a patricide and says that this is not the case, it becomes clear that when Plato says that he refutes what Parmenides says, he actually means that he refutes Parmenides' statement that the not-being cannot be brought into existence in any way, because he manages to give existence to the not-being in a sense. Moreover, a general overview of the dialogue makes it easy to see that what Parmenides calls the not-being, Plato calls the absolute not-being, and what Parmenides calls the being, Plato calls the actual being. In order to prove his own doctrine, Plato has, in a sense, made the not-being existent by opening a path of alterity between the two concepts in question.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Cornford F. M. (2010), *Platon'un Bilgi Kuramı*, (çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ekim, İstanbul.
- Cornford, F. M. (1935), *Plato's Theory Of Knowledge*, Butler&Tanner Ltd. London.
- Elmas, M. F. (2022), "Platon'un Etik ve Politik Düzensizliği Çevreleyen Varlık Anlayışı", Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Cilt: 21, Sayı: 2.
- Heidegger, M. (2003) *Plato's Sophist*, çev. Richard Rojcewicz & Andre Schuwer, Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2011), *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Peters, F. E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çeviren ve hazırlayan Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, Aralık, İstanbul.
- Plato, (2006), *Cratylus-Parmenides-Greater Hippias-Lesser Hippias*, (çev. Herold North Fowler), Harvard University Press, London.
- Plato, (1975), *Philebus*, (çev. J. C. B. Gosling), Oxford-Clarendon Press.
- Plato, (2006a), *Theaetetus-Sophist*, (çev. Herold North Fowler), Harvard University Press, London.
- Platon, (2014). *Devlet* (çev. S. Eyüpoğlu & M. A. Cimcoz). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Platon, (1992), *Devlet Adamı*, (çev. Behice Boran, Mehmet Karasan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2014a), *Parmenides*, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi Yayınları, Mart, Ankara.
- Platon, (2014b), *Phaidros*, (çev. Birdal Akar), Bilgesu Yayıncılık.
- Platon, (1998), *Philebos*, (çev. Sabri Esat Siyavuşgil), Cumhuriyet Yayınevi.
- Platon, (2016), *Sofist*, (çev. Cenap Karakaya), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2015), *Sofist: Ya da Varlık: Söz Üstüne*, (çeviri ve yorum: Ömer Naci Soykan), Pinhan Yayıncılık, Kasım, İstanbul.
- Taylor, A. E. (1955), *Plato: The Man and His Work*, Butler and Tanner Ltd. London.



Makale Geliş | Received: 25.02.2022  
Makale Kabul | Accepted: 30.09.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1256428

## Hikmet ÜNLÜ

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR  
Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Ankara, TR.  
ORCID: 0000-0003-1391-8059  
hikmetunlu@hacettepe.edu.tr

## Brentano'da *Wahrheit* Kavramı

**Öz:** Felsefenin temel kavramlarını irdelediği çalışmalarına hep Aristoteles'in konu hakkındaki düşüncelerini aktararak başlayan Brentano *Wahrheit* kavramını incelediği eserlerine de hep Aristoteles'in ἀλήθεια kavramını tartışarak başlamıştır. Öte yandan, Brentano'nun Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine yorumları zaman içinde değişip farklı bir kimliğe bürünmüş, erken dönem ve geç dönem Brentano Aristoteles'in *Metafizik* IX.10'daki sözlerini bambaşka bakış açılarıyla yorumlamıştır. Hem erken dönem hem de geç dönem Brentano'nun *Metafizik* IX.10 üzerine yorumlarında benzer hatalara düşüldüğünü göstermeyi hedefleyen bu çalışmada Brentano'nun hiçbir zaman Aristoteles'in söz konusu pasajlardaki temel derdini anlayamadığı, Aristoteles felsefesi bağlamında "basitlerin" ya da "bölünemeyenlerin" düşünülmesinin (ἡ τῶν ἀδιαίρετων νόησις) bir nelik araştırması olduğunu göremediği savunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Brentano, Aristoteles, Doğruluk, Hakikat, *Aletheia*.

## Brentano's Concept of *Wahrheit*

**Abstract:** As Brentano's various works on the fundamental concepts of philosophy always feature an analysis of their Aristotelian counterparts, it is typical for his works on truth to involve a detailed exposition of Aristotle's concept of ἀλήθεια. Because the early and the late Brentano approach the text of *Metaphysics* IX.10 from very different perspectives, however, Brentano's interpretation of Aristotle's concept of ἀλήθεια can be said to have developed in the course of his life. In this paper, I try to show that the early and the late Brentano are likewise mistaken in their interpretation of Aristotle and that neither interpretation of Aristotle's account of truth gets to the heart of the philosophical import of *Metaphysics* IX.10, in which text Aristotle's main point is that the thinking of

“simples” or “indivisibles” (ἡ τῶν ἀδιαίρετων νόησις) concerns none other than the intuition of essences.

**Keywords:** Brentano, Aristotle, Correctness, Truth, *Aletheia*.

## Giriş

Biri Husserl'in hocası diğeri öğrencisi olan Brentano ve Heidegger oldukça etkilendikleri Aristoteles felsefesine apayrı bakış açılarından yaklaşmışlardır. Erken dönem fenomenolojinin bu iki önemli filozofundan Heidegger'in Aristoteles yorumları çokça incelenmiş olsa da Brentano'nun yorumları nispeten görmezden gelinmiştir. Bu yazıda Brentano'nun *Wahrheit* kavramını ve kendisinin Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine yorumlarını inceleyerek söz konusu eksikliği kısmen de olsa giderip bu bağlamda Aristoteles metinlerinde rastladığımız kimi kavramsal ayrımları da irdelemeye ve netleştirmeye çalışacağız.<sup>1</sup>

Günümüzde Aristoteles'in nasıl yorumlanması gerektiği konusunda bambaşka yaklaşımlar söz konusu olup bunun en çarpıcı örneklerden biri de çağdaş felsefecilerin Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine çalışmaları olmuştur. Özetle, bazıları bu kavramı önermelerde, diğerleri ise önerme dışında aramıştır.<sup>2</sup> Hatta buna mukabil, birinciler bu kavramı “doğruluk” olarak, berikilerse “hakikat” olarak yorumlamıştır. Brentano'ya göre birinciler haklı, berikiler hatalıdır; zira

---

<sup>1</sup>Brentano'nun Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine yorumlarına odaklanmış iki çalışma bulunmaktadır; bunlardan biri Werner Sauer'in “Being as the True: From Aristotle to Brentano” başlıklı kitap bölümü, diğeri ise Ion Tănăsescu'nun “Categorical Relations as Truth-Makers in Franz Brentano's Dissertation” başlıklı makalesidir. Daha genel olarak ise Brentano'nun *Wahrheit* kavramı Jan Srzednicki'nin *Franz Brentano's Analysis of Truth* adlı kitabında ayrıntılı bir biçimde incelenmiş olup bahsi geçen konu hakkında birçok makale ya da kitap bölümü de yer almaktadır; örneğin bkz. Johannes Brandl, “Brentano on Truth”; Susan Krantz, “Brentano's Revision of the Correspondence Theory”; Charles Parsons, “Brentano on Judgment and Truth”. Ne var ki genelde analitik felsefeye yakın çevreler tarafından yürütülmüş olan bu çalışmalar Brentano'nun fenomenoloji geleneğindeki yeri ve önemini açığa çıkarmaktan uzaktır ki tam da bu noktada David Farrell Krell'in “On the Manifold Meaning of *Aletheia*: Brentano, Aristotle, Heidegger” başlıklı makalesi bir istisna olarak gösterilebilir; nitekim Krell bu önemli yazısında Brentano'nun görüşlerinin Husserl ve Heidegger üzerindeki etkilerini incelemiştir.

<sup>2</sup>Birincilere örnek olarak David Charles ve Michail Peramatzis'in birlikte yazmış oldukları “Aristotle on Truth-Bearers” adlı makaleyi (Charles ve Peramatzis 2016: 101-141), ikincilere örnek olarak ise Edward Halper'in *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books* başlıklı kitabının Aristoteles'in ἀλήθεια kavramının tartışıldığı bölümünü gösterebiliriz (Halper 2005: 216-226).

Brentano'ya göre de ἀλήθεια kavramı ilk ve asıl anlamıyla “yargıların gerçeklikle uyuşumu” olarak anlaşılmalıdır.

Hem doktora hem de habilitasyon tezi Aristoteles felsefesi üzerine olan Brentano hayatı boyunca Aristoteles metinleri üzerine kafa yormuş, kimi zaman – özellikle de hayatının son dönemlerinde– Aristoteles'i eleştirse de hiçbir zaman onun felsefesinden tam anlamıyla kopmamıştır. Neredeyse tüm eserlerinde Aristoteles metinlerini yorumlayan Brentano'nun amacı elbette Aristoteles'in nasıl anlaşılması gerektiğini göstererek felsefe tarihine bir katkıda bulunmak değildir. Hatta konumuz özelinde de Brentano'nun amacı Aristoteles'in ἀλήθεια kavramını yorumlamak değil, daha ziyade kendi *Wahrheit* kavramını geliştirmektir. O hâlde felsefenin temel kavramları üzerine yazılarına hep Aristoteles'in konu hakkındaki düşüncelerini aktararak başlayan Brentano'nun *Wahrheit* kavramını irdelediği çalışmalarına da Aristoteles'in ἀλήθεια kavramını inceleyerek başlaması ayrıksı bir tutum değildir.

Bu yazının sonraki bölümlerinde açıklanacağı üzere Brentano'ya göre *Wahrheit* kavramı öncelikle “düşünme” ile “şeyler” arasındaki uyuşumu nitelemeye yarar. Biz bu yazıda hem bu uyuşum ilişkisini açmaya hem de bu bağlamda erken dönem Brentano'nun görüşlerini geç dönem Brentano'nun görüşleriyle karşılaştırmaya çalışacağız. Ancak böyle bir incelemeye girişmeden önce bazı terimsel ayrımlara değinmemiz yerinde olacaktır. Zira bu yazının odaklanmaya çalıştığı kavram felsefe tarihi boyunca ikili bir yapı üzerinden açıklanagelmiştir. Örneğin tıpkı Türkçede “doğruluk” ve “hakikat” gibi sınırları tam olarak belli olmayan ve kimi zaman birbirleri yerine de kullanılabilen iki sözcük bulunduğu gibi diğer dillerde de benzer bir kavram ikiliği yer aldığı görülmektedir (örneğin *correct/true, richtig/wahr*). Bu bağlamda şunu sormalı: tüm bunlar eş anlamlı sözcükler mi yoksa aralarında bir ayrım güdülebilir mi? Eğer ikincisi geçerliyse, yani söz gelimi eğer doğruluk ile hakikat arasında kavramsal bir ayrıma gidilebiliyorsa şunu da sormalı: doğrulukla hakikatin nasıl bir ilişkisi vardır?

Bu çalışma kapsamında bahsi geçen soruları etraflıca yanıtlamamız mümkün olmasa da yukarıdaki kavramsal ayrıma değinmeden ilerlememiz de yersiz olacaktır. Öncelikle şu noktaya dikkat çekebiliriz: Brentano'nun düşüncelerini açıklayacağımız ve kimi zaman eleştireceğimiz bu yazının son bölümüne değin doğruluk ile hakikat arasında kavramsal bir ayrım güdülmeyeceği için hangi bağlamda hangi kavramın kullanıldığı (ya da kullanılması gerektiği) konusundaki muğlaklık da giderilmemiş olacak. Hatta bu bölümlerde “doğruluk” ve “hakikat” sözcüklerinden rastgele yararlanmak yerine olabildiğince nötr bir terminoloji kullanmaya, yani Aristoteles'ten bahsederken ἀλήθεια, Brentano'dan bahsederken ise *Wahrheit* sözcüklerini kullanmaya gayret edeceğiz. Yine de Türkçe bir terim kullanılması gereken pasajlarda (özellikle de Brentano'nun Aristoteles'in ἀλήθεια kavramını her şeyden önce yargılarda araması nedeniyle) daha çok “doğruluk” sözcüğünden yararlanacağız. Yazının son bölümünde ise bizzat doğruluk ile hakikat arasındaki ayrıma değinecek ve böyle bir ayrımın tam olarak neye dayandığını düşünmeye çalışacağız.<sup>3</sup>

### 1. Erken Dönem Brentano'da *Wahrheit* Kavramı

Brentano'nun henüz 24 yaşındayken, yani 1862 yılında yazdığı ve genç Heidegger'i de oldukça etkilemiş olan doktora tezi (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*) Aristoteles'te varolanın anlamlarını inceler. Hatta söz konusu tezin dört ana bölümü tam da Aristoteles'te varolanın dört ana anlamına denk düşer. Genç Brentano, bu eserinde önce ilineksel varolanı, sonra

---

<sup>3</sup> Burada bir şerh düşmek yerinde olacaktır; Brentano –özellikle de hayatının son dönemlerinde– *Wahrheit* kavramını *Evidenz* kavramıyla ilişkisi içinde ele alsa da Aristoteles'in doğruluk anlayışını yorumladığı metinlerinde *Evidenz* kavramına başvurmadığı için beriki kavramın çözümlemesi bu yazının kapsamı dışındadır. Aslında bana göre Brentano tam da Aristoteles felsefesinden uzaklaştığını sandığı son yıllarında Aristoteles felsefesine yaklaşmaktadır; ne var ki böyle bir savın temellendirilmesi bambaşka bir çalışma gerektirecektir.



ἀλήθεια anlamında varolanı,<sup>4</sup> ardından olanak/etkinlik anlamında varolanı,<sup>5</sup> en sonunda ise kategoriler anlamında varolanı ele alır.<sup>6</sup> Brentano'nun Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine yorumunu açmak için biz de başta bu eserin üçüncü bölümünü ("Das ὄν ὡς ἀληθές, das seiende in der Bedeutung des Wahren") inceleyeceğiz (Brentano 1862: 21–39).

Şu soruyla başlamalı: ἀλήθεια'nın *locus*'u ya da diğer bir deyişle "mekânı" neresidir? Yani nerede aranmalıdır ἀλήθεια? Brentano'nun doktora tezinin ἀλήθεια kavramı üzerine olan bölümünün içerikli sayılabilecek ilk cümlesinde şu söylenir: Aristoteles'e göre doğruluk ve yanlışlık yalnızca yargılarda bulunur (Brentano 1862: 22).<sup>7</sup> Bu hem Brentano'nun Aristoteles'i nasıl yorumladığı hem de Brentano'nun doğruluk kavramını nerede aradığı soruları hakkında önemli bir ipucu verir. Doğruluk ve yanlışlık kavramının *locus*'u yargılardır (*Urtheil* ya da yeni yazımla *Urteil*)<sup>8</sup> ve o hâlde "doğru" ve "yanlış" da her şeyden önce yargıları nitelemeye yarar.<sup>9</sup> Brentano'nun Aristoteles okumasına göre doğruluk ve yanlışlık kavramlarının yargı dışındaki bağlamlardaki kullanımları (örneğin "yanlış bir adam" ifadesindeki kullanımı) ancak ilk ve asıl anlamından (*Wahrheit im ersten und eigentlichsten Sinne*) hareketle anlaşılabilir (Brentano 1862: 30). Öyleyse erken dönem Brentano'nun Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine yorumunu açıklığa

<sup>4</sup> Burada ἀλήθεια anlamında varolan yerine ὄν ὡς ἀληθές ya da *ens tanquam verum* (veya Brentano'nun kendi terimleriyle söyleyecek olursak *das seiende in der Bedeutung des Wahren*) ifadeleri de kullanılabilir.

<sup>5</sup> Aristoteles'in *Metafizik IX*'da ayrıntılı bir biçimde incelediği δύναμις, ἐνέργεια ve ἐντελέχεια kavramlarının benim de büyük ölçüde katıldığım bir okuması için bkz. Yücefer 2017.

<sup>6</sup> Söz konusu incelemede varolanın asıl anlamına en uzak anlamından başlanan ve varolanın (en azından Brentano'ya göre) asıl anlamına doğru uzanan bir sıra gözetildiği de gözden kaçırılmamalıdır.

<sup>7</sup> Yineleyecek olursak, Brentano'ya göre doğruluk aslında bir *ilişkidir* ama burada kastedilen şudur: doğruluk ilişkisinin bir tarafında (yani öznellik tarafında) aklın ürettiği *yargılar* yer alır ve tam da bu nedenle "doğru" ve "yanlış"ın *locus*'unun yargılar olduğu söylenmiştir.

<sup>8</sup> Bu çalışma boyunca Brentano'nun doktora tezinden yapılan alıntılar bağlamında eski Almanca yazım kuralları korunmuş (örneğin *Urtheil* ya da *Uebereinstimmung*), diğer bağlamlarda ise yeni yazım kurallarına uyulmuştur (örneğin *Urteil* ya da *Übereinstimmung*).

<sup>9</sup> Burada bir parantez açıp Brentano'nun ruhsal fenomenleri (*psychische Phänomene*) üçe ayrıldığını da söylemeliyiz (Brentano 1971: 124): (i) tasarımlar (*Vorstellungen*), (ii) yargılar (*Urteile*), (iii) sevgi/nefret (*Liebe/Hass*); [ayrıca bkz. Karabük Kovanlıkaya 2018: 309.]

kavuşturmak için önce “doğru” ve “yanlış”ın *locus*'u, yani mekânı olduğu ileri sürülen *Urteil* kavramına daha yakından bakmalı.

İncelememize bu çalışma boyunca kullanacağımız bazı terimleri açarak başlayalım ve ilk olarak da “cümle” (ῥῆμα/λόγος, *Satz/Rede, sentence*) ile ne kastedildiğini anlamaya koyulalım. Platon da Aristoteles de sözcük-cümle ilişkisini genelde ὄνομα-λόγος çiftiyle ifade eder. “Sözcük”, “cümle”, “tasım”, “oran” ve daha nice anlama gelebilen λόγος sözcüğü “bir araya getirmek” ve “bütünlük kazandırmak” anlamlarına da gelebilen λέγειν fiilinden türemiştir. “Cümle” anlamındaki λόγος'un neyi bir araya getirdiği ise açıktır: Platon'un *Sophistes* diyalogunda en basit cümlenin bir isimle bir fiilin bileşiminden oluştuğu söylenir ve Elealı Yabancı'nın bu bağlamda verdiği en basit cümle örneği de “Theaitetos oturuyor” cümlesidir (263a). Öyleyse “uzun olmayan bir cümle” (μὴ μακρὸς ὁ λόγος), yani en basit cümle en azından bir isimle bir fiili bir araya getirmelidir. Aristoteles'e gelince, her cümle (λόγος) bir ifadedir (φάσις) ve anlamlıdır (σημαντικός) ama hepsi önerme cümlesi (λόγος ἀποφαντικός) değildir; örneğin dua da bir cümledir ama asla doğru veya yanlış olamaz (17a4). Platon ve Aristoteles'in mevcut bağlamdaki sözlerini toparlayacak olursak, bir cümle en azından bir isim ve bir fiilin anlamlı bir biçimde bir araya getirilmesi ile oluşur (çünkü örneğin “At, köpek, insan” diyerek bir cümle kurmuş olmayız) ve cümlelerin doğru ya da yanlış olabilenlerine de “önerme” denir.

Burada “önerme cümlesi” olarak aktardığım λόγος ἀποφαντικός ifadesi Almandada genelde *Aussage* terimiyle karşılanır. Ne var ki tam da bu sözcüğü *Urt(h)eil* olarak çeviren Brentano kimi felsefi metinlerde daha özel bir kullanımı olan *Urteil* kavramını *Aussage* kavramı ile eşanlamlı kılmıştır. Ben yazının bu bölümünde Brentano'yu anlattığım için ona uyararak Aristoteles'in λόγος ἀποφαντικός'unu “yargı” sözcüğüyle karşılayacağım. Bu adlandırmayı da göz önünde bulundurarak Brentano'nun aşağıdaki sözlerine kulak verelim:

Böylece Aristoteles bir yargı tanımı (*eine Definition des Urtheils*) vermek istediği *Yorum Üzerine* 4'te yargıları tam da doğruluk ve yanlışlığa sahip

olmaları üzerinden belirler. “Her cümle”, der Aristoteles, “bir önerme değildir, bu yalnızca doğru ya da yanlış [bir şey] söyleyen [cümlelerin] görevidir” (Brentano 1862: 23).<sup>10</sup>

Demek ki Brentano'ya göre *Urteil* kavramı ile kastedilen en az bir isimle bir fiilin anlamlı bir içimde bir araya getirilmesiyle oluşan yapıların, yani “cümle”lerin doğru ya da yanlış olabilenleridir. Burada *Urteil* kavramı üzerinde bu denli durulmasının nedeni Brentano'nun doğruluk ve yanlışlığı yargılarda araması, yani bunların yerini yargılar olarak görmesidir ki bu da Brentano'ya göre oldukça önemli bir konudur çünkü kendisi de Aristoteles'te “doğru” ve “yanlış” kavramlarının birçok farklı anlamda kullanıldığının farkında olarak bu çokanlamlılık içinde “doğru” ve “yanlış”ın *önde gelen* anlamını yakalamaya çalışmaktadır. Aslında gündelik dilde de yalnızca önerme ya da yargıların doğru/yanlış olduğunu söylemekle yetinmez, başka şeylerin de (örneğin “yanlış bir davranış” ifadesindeki gibi) doğru veya yanlış olabileceğini varsayarız. Keza Brentano'ya göre de asıl anlamda doğruluğun yanında ikincil anlamda doğruluk anlayışları bulunur ve tam da bu nedenle duyumsamanın, hayal gücünün, kavramların ve hatta şeylerin kendilerinin bile doğru veya yanlış olduğu söylenebilir.<sup>11</sup> Ne var ki yine Brentano'ya göre tüm bunlar ilk ve asıl anlamdaki doğruluğa dayanıp ancak ve ancak bu sayede (“analoji” ya da diğer adıyla “eğretileme” yoluyla) anlam kazanır:

Öte yandan ilk ve asıl anlamda doğruluğa yalnızca anlama yetisinin yargılarında yer olduğunun saptanması “doğruluk” ifadesinin ikincil bir anlamda ve eğretileme yoluyla duyusal doğamızın yetilerine, kavram oluşturma yetilerine ve hatta şeylerin kendilerine de uygulanabilme olasılığını dışlamaz. [...] “Doğruluk” ifadesi ilk olarak doğru yargıya yüklenir ve ancak daha sonra kavrama, duyusal temsile (*Sinnesvorstellung*) ve onunla yakın ilişki içinde olan dış nesnelere (*äußern Dinge*) doğru genişler (Brentano 1862: 30-31).

---

<sup>10</sup> Bu çalışmada yer alan tüm çeviriler bana aittir; Brentano çevirileri için eserlerin Almanca asılları, Platon ve Aristoteles çevirileri için ise *Oxford Classical Texts* kapsamındaki Yunanca metin temel alınmıştır.

<sup>11</sup> Kuşkusuz Türkçe üzerinden düşünecek olursak bu bağlamın bazılarında “doğru” yerine “hakiki” (örneğin “hakiki altın”), “yanlış” yerine de “sahte” (örneğin “sahte para”) sözcüklerini kullanmak daha uygun olacaktır.

Diğer bir pasajda da Brentano'nun doğruluk kavramının iki temel anlamını şu sözlerle özetlediğini görürüz:

O hâlde doğru ve yanlış kavramları çokanlamlıdır: (i) İlk ve asıl anlamda doğruluk ve yanlış; bunlar yalnızca yargılarda bulunur. [...] (ii) Anlama yetisinin basit algısına, tanımlara ve duyulara ait olan doğru ve yanlış (Brentano 1862: 31).

Öyleyse biz de önce ilk ve asıl anlamda doğruluk ve yanlışlığı açmaya çalışalım. Brentano doğruluk ve yanlışlığın önde gelen anlamını incelerken şu sözleri kullanır:

Doğruluk, bilen tindedir (*im erkennenden Geiste*). Tin ise yalnızca yargıladığında doğruluğu bilir. Doğruluk eğer anlama yetisinin düşünülen şey ile uygunluğu (*Conformität*) ise bu şu demektir: anlama yetisi ancak edimsellik ile uygunluğunu yakaladığında (*seine Conformität mit der Wirklichkeit erfaßt*) doğruluğu bilir (Brentano 1862: 30).

Brentano kimi diğer pasajlarda da doğruluğun nasıl bir ilişki olduğunu açmaya çalışıp bu kavramın Aristoteles tarafından şöyle tanımlandığını söyler: “Doğruluk [Aristoteles’e] göre bilgi ile şeylerin uyuşumudur (*Die Wahrheit ist ihm die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit der Sache*)” (Brentano 1862: 26). Başkaca söylenirse doğruluk/yanlışlık, bilgi ile dünyanın hâlinin uyuşma/uyuşmama ilişkisidir. Brentano’ya göre bu da aslında “düşünmek” ile “olmak” arasındaki bir ilişki (*Relation zwischen Denken und Sein*) olarak görülebilir (Brentano 1862: 28). Diğer bir ifadeyle, doğruluğu incelediğimizde aslında düşünme ile şeyler arasındaki uyma ya da uymama (*die Harmonie oder Disharmonie unseres Denkens mit den Dingen*) ilişkisini ele almış oluruz (Brentano 1862: 29). Yine başka bir pasajda ise Brentano doğruluğu “anlama yetisi” ile “şeylerin” uyuşumu (*die Uebereinstimmung des Verstandes mit der Sache*) olarak tanımlar (Brentano 1862: 28). Bu da insanın anlama yetisinin işlemleri (*die Operationen des menschlichen Verstandes*) olan evetleme ve değilme sayesinde mümkündür (Brentano 1862: 39). Demek ki anlama yetisi kavramları evetleme ya da değilme yoluyla sentezler ve böylece bir yargıda bulunur; bu yargının doğru olduğunu söyleyerek de dünyanın hâlinin yargıda iddia edilendeki gibi olduğunu ileri sürmüş oluruz.

Öte yandan Brentano'yu daha iyi anlamak için düşüncelerinin Aristotelesçi arka planını da açmalıyız. Öncelikle her cümle en az bir isim (örneğin "Theaitetos") ile bir fiilden (örneğin "oturmak") oluşur. Bildiri cümlelerinin (yani haber kipinde bir yükleme sahip olan cümlelerin) ayırıcı özelliği bir *iddiada* bulunmalarıdır ki bu da ismin nitelediği varolan ile fiilin nitelediği varolanın birbirine bağlanmış olduğu (Theaitetos oturuyor) ya da olmadığı (Theaitetos oturmuyor) iddiasıdır. Birinci tür cümlelerde evetleme (κατάφασις), ikinci tür cümlelerde ise değilleme (ἀπόφασις) söz konusudur. Evetlemede iki varolanın bir birlik içinde olduğunu ileri sürer ve isimle fiili bağlayarak da bu birliği dile dökmeye çalışırız. Aristoteles terimleriyle konuşacak olursak, "oturmak" bir "yapma"dır, yani ποιεῖν kategorisi altına giren bir varolandır. Bu "yapma" eylemi de tözsel bir varolan olan, yani bir insan olan Theaitetos'a yüklenir (κατηγορεῖσθαι); başkaca söylenirse öteki berikine bağlanır. Dil, (ruh dışında) birlik içinde olanları (ruh içinde) bağlamalıdır ki bu durumda da Theaitetos gerçekten oturuyorsa Theaitetos ile oturmayı düşüncede birbirine bağlamamız doğru olacaktır. Fakat Theaitetos'un oturmadığı bir durumda aynı cümle söylenirse, gerçekten birlik içinde olmayanları bir birlik içinde sunduğumuz için yanlışla düşmüş oluruz. Gerçekten birlik içinde olanları düşüncede bağlamak ya da ayrı olanları düşüncede ayırmak doğruya, bunların tersini yapmak ise yanlışla götürür.

Buraya değin Aristoteles metinlerine aykırı bir şey anlatılmamış olsa da bu anlatıların Aristoteles'in tüm "hakikatini" yansıtmadığı da söylenebilir. Fakat bu konuya geçmeden önce Brentano'nun Aristoteles yorumunu daha iyi anlamalı ve bunun için de yukarıda değinilen "uyuşum" ilişkisine daha yakından bakmalıyız.<sup>12</sup> Brentano doğruluk ilişkisini bir uygunluk (*Konformität*), uyma (*Harmonie*) ya da uyuşum (*Übereinstimmung*) ilişkisi olarak nitelendiriyse de ne bu kavramların tam olarak ne anlama geldiğini belirlemeye ne de bu kavramlar arasında bir fark olup olmadığı konusunu açıklığa kavuşturmaya çabalamıştır. Söz konusu ilişkinin bir

---

<sup>12</sup> Yineleyecek olursak, burada Brentano tarafından kastedilen uyuşum ruh içinde üretilen *yargılar* ile ruh dışındaki *şeylerin* uyuşumudur.

tarafında tin (*Geist*), bilgi (*Erkenntnis*), anlama yetisi (*Verstand*) ya da düşünme (*Denken*); diğer tarafında ise edimsellik (*Wirklichkeit*), şeyler (*Sache, Dinge*) ya da olmak (*Sein*) yer alır.<sup>13</sup> Başkaca söylenirse, burada söz konusu olan ruh (*ψυχή*) ile şeyler (*πράγματα*) arasında bir ilişkidir ki bu da ruhta ve hatta daha özel olarak ruhun düşünebilen yanında üretilen yargılar ile ruh dışındaki şeylerin ilişkilimidir. Daha kesin bir ifadeyle, Brentano'ya göre tinin (*Geist*), düşünmenin (*Denken*), bilginin (*Erkenntnis*) ve anlama yetisininin (*Verstand*) üretimi olan yargılar ile asıl anlamda olan (*Sein*), yani ruh dışında bir gerçekliği bulunan (*Wirklichkeit*) şeyler (*Sache, Dinge*) arasında bir öznellik-nesnellik ilişkileniimi bulunur. Tinden bağımsız varolan şeyler (*die Dinge außerhalb des Geistes*) ancak anlama yetimizin evetleme ve değilleme yoluyla bir yargıda bulunması sayesinde bir doğruluk ilişkisine dahil edilebilir. Demek ki doğruluk ve yanlışlık şeylerin kendisinde değil, anlama yetisindedir. Evet, der Brentano, kimi Aristoteles metinlerinde şeylerin kendisinde de doğruluk olduğu yönünde ifadeler yer alır; ne var ki burada olsa olsa ikincil ve eğretilme yoluyla (*in secundärer und analoger Weise*) geliştirilmiş bir doğruluk anlayışı söz konusu olabilir (Brentano 1862: 30).

*Metafizik*'in altıncı kitabında doğruluğun ve yanlışlığın şeylerin içinde (*ἐν τοῖς πράγμασιν*) olmadığı, “gidimli akıl” yetisinde (*ἐν διανοίᾳ*) olduğu belirtilir (1027b25–27). İşte şeylerin içinde olmayan ve gidimli akılda olan bu doğruluk anlayışı Brentano'ya göre ilk ve asıl anlamdaki doğruluk kavramına denk düşer. Ne var ki Aristoteles bu sözünden hemen sonra “basitler” hakkındaki doğruluğun dolaylı düşünme yetisinde de olmadığını ekler (1027b27–28). Bu da Brentano'ya göre ikincil ve eğretilme yoluyla ulaşılabilecek bir doğruluk anlayışıdır. Kısacası Brentano için hangi doğruluk anlayışının birincil, hangisinin ikincil olduğu oldukça önemlidir. Brentano açısından bakacak olursak, ilk ve asıl anlamdaki doğruluk yargılardaki doğruluktur ve bunun dışında kalan doğruluk anlayışları da buradan

---

<sup>13</sup> Burada belki de en şaşırtıcı nokta bunca farklı terime başvurmadan çekinmeyen Brentano'nun yine de bazı temel ayrımları yapamamış olmasıdır ki yazının son bölümlerinde bu konu etraflıca tartışılacaktır.

hareketle ve sonradan türetilmiş olmalıdır. Nasıl ki önce bedene “sağlıklı” diyor, sonra ise benzetme yoluyla “sağlıklı bir kahvaltı” ya da “sağlıklı bir demokrasi” diyorsak; yine aynı şekilde önce yargılara “doğru” der ve ancak buradan hareketle doğruluk kavramını yargı dışındaki bağlamlara genişletebiliriz.<sup>14</sup> Aristoteles’in *Metafizik*'te “sağlıklı” kelimesinin çokanlamlılığını tartışırken bu kavrama ancak bir “görelilik” (πρὸς ἕν) atfedilebileceğini söylediği satırları hatırlatan Brentano aynı şekilde “doğru”nun da ancak görelilikte sahip olan çokanlamlı bir sözcük olduğunu ve tüm bu anlamlar içinde önde gelen anlamın da yargılardaki doğruluk olduğunu ileri sürer (Brentano 1862: 30) ki burada kastedilen de bir ilişki, yani aklın ürettiği *yargılar* ile dış dünyadaki *şeylerin* ilişkisidir.

Brentano'nun doktora tezinde sunulan doğruluk anlayışının incelenmesine bir nokta koymadan önce son olarak şuna da değinmeli: Brentano'ya göre Aristoteles felsefesinde “doğruluk anlamında varolan” (ὄν ὡς ἀληθές) ile kastedilen *das Sein der Copula* (ya da İngilizcesiyle söyleyecek olursak *the “is” of predication*), yani “Sokrates beyazdır” derkenki “-dır” koşacıdır (Brentano 1862: 37). Brentano'ya göre bu da ilk felsefenin değil mantığın konusudur ki Brentano daha da ileri giderek mantığın *das Sein der Copula* dışında başka hiçbir nesnesi olmadığını söyler (Brentano 1862: 39). Yine Brentano'ya göre mantığın nesnelere hiçbir şekilde tin dışında bir varlığı bulunmaz (Brentano 1862: 39). Öyleyse varolanın bu anlamı (yani ὄν ὡς ἀληθές ve az önce değinildiği üzere Brentano'ya göre burada asıl kastedilen de *das Sein der Copula*'dır) ilk felsefede değil mantıkta ve hatta Aristoteles özelinde konuşacak olursak da *Organon*'da incelenen bir konu olmalıdır. Brentano, Aristoteles'in tam da bu nedenle aslında mantığın konusu olan “doğruluk anlamındaki varolan”ı ilk felsefenin kapsamının dışında tuttuğunu ileri sürüp şöyle yazar: “[...] ve bu nedenle salt biçimsel bir bilim olan mantık, felsefenin ‘gerçek’ olan diğer parçalarından ayrılmıştır” (Brentano 1862: 39).

---

<sup>14</sup> Krell bu durumu şöyle özetler: “Dolayısıyla Brentano'ya göre yargı ya da yüklemleme ‘doğru’nun tüm analogik anlamlarının (*aisthesis*, *phantasia* ya da *pragmata*) meyl ettiği *terminus* olarak anlaşılmalıdır” (Krell 1975: 85).

İleride görüleceği üzere, asıl anlamdaki doğruluğu yargılarda arayıp ilk felsefenin kapsamı dışında tutmaya çalışan genç Brentano hayatının daha sonraki bir döneminde bazı konularda fikrini değiştirse de *Wahrheit* kavramını yine Aristoteles'in ἀλήθεια kavramına dayandırmış ve doğruluğun asıl yerini de yine yargılar (ya da daha kesin bir ifadeyle yargıların gerçeklikle ilişkisi) olarak görmüştür. Biz de metnin geri kalan bölümlerinde hem Brentano'nun görüşlerindeki kısmi değişimin izini sürmeye hem de bu değişime rağmen bu filozofun hayatının hiçbir döneminde ἀλήθεια ve *Wahrheit* kavramlarının asıl yerinin *bir şeyin başka bir şeye yüklenmesiyle* (τι κατά τινος) oluşturulan yargılar olduğu yönündeki düşüncesinin sakıncalarını fark edemediğini göstermeye çalışacağız.

## 2. Geç Dönem Brentano'da Wahrheit Kavramı

Önceki bölümde Brentano'nun 1862'de (yani henüz 24 yaşındayken) yazmış olduğu doktora tezinin Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine bölümünü tartıştık. Şimdi ise Brentano'nun 1889'da, yani 27 sene sonra (51 yaşındayken) yapmış olduğu "Über den Begriff der Wahrheit" başlıklı sunumu inceleyeceğiz.<sup>15</sup> Aslında aradan geçen çokça seneye rağmen bu sunumun da başında önceki bölümde çokça değinmiş olduğumuz bir nokta vurgulanmaktadır: Aristoteles'e göre doğruluğun birçok anlamı olsa da tüm bu anlamların önde geleni yargılara dair doğruluktur (Brentano 1930: 6). Fakat artık tüm felsefe tarihi boyunca doğruluk kavramının izini sürmeye çalışan Brentano yalnızca Aristoteles'in doğruluk anlayışını değil Aquinas, Kant ve diğer bazı filozofların konu üzerine düşüncelerini de tartışır. Ne var ki Brentano'ya göre Aristoteles'in doğruluk anlayışı Aristoteles sonrası filozoflarca da kabul görmeye devam etmiştir; nitekim ne erken dönem modern felsefenin başında yaşanan Kartezyen Devrim ne Kant'ın kendi felsefesine atfettiği Kopernik Devrimi

---

<sup>15</sup> Brentano'nun 1889'da yapmış olduğu bu sunumun dayandığı metin *Wahrheit und Evidenz* başlıklı (Brentano'nun *Wahrheit* kavramı üzerine çeşitli yazılarının derlendiği) kitapta bir bölüm olarak yer almaktadır (Brentano 1930: 3-29).



farklı bir doğruluk anlayışını da beraberinde getirmeyi başarmıştır.<sup>16</sup> Sözün kısası, Brentano'ya göre Aristoteles'in doğruluk anlayışı felsefe tarihinde yaşanmış olan tüm çalkantılara rağmen süregelmiştir.

Brentano'nun birazdan inceleyeceğimiz eserinde öne çıkan iki nokta olduğunu söyleyebiliriz: bunlardan biri Brentano'nun Aristoteles'in doğruluk anlayışının Orta Çağ'da, Descartes'ta, Kant'ta ve hatta tüm felsefe tarihi boyunca süregeldiği yönündeki savı, diğeri de Brentano'nun Aristoteles'in doğruluk anlayışında bazı sakıncalar olduğu yönündeki görüşü. Şimdi bu iki noktayı sırasıyla ele alalım.

Geç dönem Brentano'nun endişelerinden biri Descartes ve Kant gibi felsefede bir devrim yaşattığı ileri sürülen filozofların (tam da bu nedenle) doğruluk kavramını da artık başka bir biçimde anlamaya başladıkları yönündeki savdır. Orta Çağ filozofları hakkında ise böyle bir iddia bulunmadığından Brentano Aristoteles'in doğruluk anlayışının Orta Çağ'da da sürdüğünü söylemekle yetinir: "Orta Çağ [filozofları] da asıl anlamdaki doğru ve yanlışın yargıda bulunduğunu söyler ve doğruluğu '*adaequatio rei et intellectus*' olarak tanımlar" (Brentano 1930: 9).<sup>17</sup> Kartezyen devrimin doğruluk kavramına etkisi daha çetrefili bir konu olsa da Brentano bu noktanın üzerinde de fazla durmaz. Aristoteles'in doğruluk anlayışının erken dönem modern felsefede de geçerliliğini yitirmediğini savunan Brentano bu iddiasını Antoine Arnauld'nun *Port-Royal Mantiği*'nden kısa bir alıntıyla destekleyip doğruluğun bu dönemde de "yargıların gerçeklikle uyuşumu" olarak görüldüğünü ileri sürer (Brentano 1930: 9). Keza Kant'ın devriminin eski doğruluk anlayışlarını

---

<sup>16</sup> Kant'ın kendi felsefesine atfettiği "devrim" in hangi biçimlerde anlaşılabilceği için bkz. Kerszberg 1989.

<sup>17</sup> Brentano'nun daha önce "şeyler", yani Aristoteles'teki πράγματα için *Dinge* ve *Sache* gibi kavramlardan yararlandığını anımsayacak olursak burada da bunların yerini Latincedeki *res* kavramının aldığını söyleyebiliriz. Elbette önceki sayfalarda bunların görelî kavramları (yani *Wahrheit* ilişkisinin öznellik tarafındaki muadilleri) olarak da tinden (*Geist*), düşünmeden (*Denken*), bilgidenden (*Erkenntnis*) ve anlama yetisinden (*Verstand*) bahsedilmişti ve şimdi de Latincedeki *intellectus* kavramının bunların yerine geçtiğini görüyoruz ki bu durumda Orta Çağ filozoflarına göre doğruluk *res* ile *intellectus* arasındaki bir ilişki olmalıdır ve bu da (iddia edilene göre) Aristoteles'in konu hakkındaki görüşüne uymaktadır.

da devirdiğini öne süren Windelband gibi bazı filozoflara karşı Brentano *Saf Aklın Eleştirisi*'nden yaptığı birçok alıntıyı dayanak göstererek Kant'ın da (temelleri Aristoteles'e dayanan) geleneksel doğruluk anlayışını kabul ettiğini savunmuştur (Brentano 1930: 9–15).

Toparlayacak olursak, Brentano'ya göre Aristoteles felsefesinde rastladığımız doğruluk anlayışı felsefe tarihi boyunca kabul görmeye devam etmiştir. Öte yandan, Brentano'ya göre Aristoteles'in yargı anlayışının yetersizliklerinden (*Unvollkommenheiten seiner Auffassung vom Urteile*) de bahsedilmelidir (Brentano 1930: 18) ki bu yetersizliklerden bazıları birkaç ufak düzeltmeyle giderilebilse de bazıları için daha kökten bir değişim gerekecektir. Bunları açmadan önce Brentano'nun (hayatının bu döneminde) Aristoteles'in yargı anlayışını nasıl özetlediğine bakalım:

Aristoteles *Yorum Üzerine*'de yargının kavramların bileşimi (συμπλοκή τῶν νοημάτων), bir araya getirilmesi (σύνθεσις) olduğunu belirtir. Bu da yargıya varıldığında gerçek bir şeyin gerçek bir şeyle bağlı olduğu, bir olduğu ya da gerçek bir şeyin gerçek bir şeyden ayrı olduğu, ayrılmış olduğu anlamına gelir (Brentano 1930: 18).

Brentano'ya göre ancak ve ancak “gerçekliği varsayılan şeyler” kavramı üzerinden anlaşılabilir bu yargı anlayışı tam da bu nedenle hatalıdır. Brentano şu örneği verir: “Kedi köpektir” yargısının yanlış olması için gerçekten varolan bir kedi ya da gerçekten varolan bir köpek gerekmez; örneğin dünyada hiçbir kedi ya da köpek kalmasa da söz konusu yargı yanlış kalacaktır (Brentano 1930: 19). Bu örnek bağlamında evetleme içeren bir yargının yanlışlığı söz konusudur. Brentano'ya göre Aristoteles evetleme içeren bir yargının yanlışlığını açıklarken bileşik olmayan gerçek şeylerin bileşik sunulmasından bahseder ama yine Brentano'ya göre bahsi geçen şeyler gerçek olmasaydı bile böyle bir yargı pekâlâ yanlış olabilir. Brentano bu iddiasını temellendirmek için şöyle bir farklı örneğe başvurur. Brentano'ya göre piyanonun ortasındaki Do notasını birinci oktavdaki La notasıyla özdeşleştirmemiz de yirminci oktavdaki La notasıyla özdeşleştirmemiz de hatalıdır ve bu iki hata

oldukça benzerdir (Brentano 1930: 19).<sup>18</sup> Ne var ki birinci oktavdaki La notası gerçek, yirminci oktavdaki La notası ise tamamen hayalidir (yirminci oktavdaki notalar insan kulağının duyamayacağı kadar incedir).<sup>19</sup> Öte yandan Brentano'ya göre Aristotelesçi bakış açısı bu hataların benzerliğini açıklayamaz; zira birinci oktavdaki La notasının bahsi geçen Do notasından “ayrı bir şekilde *varolduğunu*” söyleyebiliriz ama yirminci oktavdaki La notasının bahsi geçen Do notasından “ayrı bir şekilde *varolduğunu*” söyleyemeyiz çünkü müzikte yirminci oktav yoktur. Demek ki Brentano'ya göre evetleme içeren bir yargının niye yanlış olduğunu Aristotelesçi bakış açısıyla anlayamayacağımız durumlar vardır. O hâlde evetleme içeren bir yargının yanlışlığını açıklamak için (Aristoteles'in önerdiği gibi) yüklem öznenin ayrı bir şekilde varolduğunu söylemek yerine (Brentano'nun önerdiği gibi) söz konusu özne-yüklem birlikteliğinin var olmadığını söylememiz daha yerinde olacaktır (Brentano 1930: 19).

Öte yandan yine Brentano'ya göre Aristoteles'in yargı anlayışındaki bahsi geçen eksiklikler giderilse bile geriye başka kusurlar kalacaktır. Bu kusurlardan biri bir şeyi başka bir şeyle bağlamayan, daha ziyade bir varlık bildiriminde bulunmakla yetinen yargılarla ilgilidir. Çünkü Brentano'ya göre bir şeyin varlığını (*die Existenz eines Dinges*) vurgulamakla yetindiğimizde, yani belli bir şeyin varolduğunu söylemekle yetindiğimizde burada bir sentez söz konusu olmayacaktır (Brentano 1930: 20). Hatta Brentano'ya göre Aristoteles de böyle düşünür ve bu düşüncesini *Metafizik*'in dokuzuncu kitabının sonunda ayrıntılandırıp bu tür yargıların düşünülmesinde tamamen basit bir edimin (*ein ganz einfacher Akt*) söz konusu olduğunu yazar (Brentano 1930: 20). Tam da burada Brentano'nun artık gençlik dönemindeki kimi fikirlerini terk etmiş olduğunu da görmekteyiz. Nitekim genç

---

<sup>18</sup> Almanca müzik terimleri konusundaki bilgisinden yararlandığım Armağan Ekici'ye teşekkür ederim.

<sup>19</sup> Bir önceki örneğimiz üzerinden düşünecek olursak, Brentano'ya göre “Kedi köpektir” dediğimizde de “Kedi ejderhadır” dediğimizde de oldukça benzer bir hata söz konusudur; köpeğin gerçekten varolması, ejderhanın ise varolmaması burada farklı türden bir hatanın söz konusu olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır.

Brentano *Metafizik* IX.10'u yorumlarken söz konusu pasajlarda *yargısal bağlamda değerlendiremeyecek* bir doğruluk anlayışının geçerli olduğunu söylüyordu; bu dönemde ise *Metafizik* IX.10'da geçerli olan doğruluk anlayışının "varlık bildiriminde bulunan yargılar" hakkında olduğunu söylemektedir. Öyleyse bu yeni bakış açısına göre yargılar iki türe ayrılır: (i) niteleyici yargılar (diğer bir ifadeyle bir şeyi başka bir şeye yükleyen yargılar; örneğin "Die Katze ist weiß" gibi yargılar) ve (ii) varlık bildiriminde bulunan yargılar, yani *Existentialurteile* (başkaca söylenirse bir şeyin var olduğunu belirten, yani örneğin "Es gibt eine Katze" gibi yargılar).

Toparlayacak olursak, Aristoteles'teki *ἀσύνθετον*'ların düşünülmesini bir şeyin var olduğunu ya da var olmadığını düşünmek olarak yorumlayan (geç dönem) Brentano bu tür yargıların asla yanlış olmayacağı iddiasına (ve dolayısıyla da bu iddiayı savunduğunu varsaydığı Aristoteles'e) karşı çıkmış olur. Aristoteles'in yargı anlayışının yetersizliklerini gidermeye çalışan Brentano, söz konusu düzeltmeleri yapacak olursak da artık şöyle bir doğruluk tanımı verilebileceğini ileri sürer:

Bir yargının doğruluğu şundan ibarettir: yargı ya bir şeye onunla birlikte olan gerçek bir şey atfeder ya da o şeyden onunla bir olmayan gerçek bir bileşeni yadsır. Öte yandan en basit türden yargılar söz konusu olduğunda, bunlarda da yargı gerçek bir şeyin var olduğunda var olduğu, var olmadığına ise var olmadığı iddiasında bulunur (Brentano 1930: 21).

Görüldüğü üzere olgunluk dönemindeki Brentano hem Aristoteles felsefesinde rastladığımız doğruluk anlayışının felsefe tarihi boyunca süregelmiş olduğunu hem de söz konusu bu anlayışın kimi sakıncalarından bahsedilebileceğini savunmuştur. Aristoteles'in konu hakkındaki görüşlerini hâlâ bir dayanak noktası olarak alan Brentano bahsi geçen kusurları düzeltmeye girişerek ise kendi *Wahrheit* kavramının temellerini atmıştır. Kısaca özetleyecek olursak, Brentano'ya göre *wahr* sıfatı ilk olarak yargıları nitelemeye yarar ki bu yargılar da "bir şeyi başka bir şeye yükleyen yargılar" ve "varlık bildiriminde bulunan yargılar" olmak üzere ikiye ayrılır. Doğruluk ile kastedilen "yargıların gerçeklikle uyuşma hâli", yanlışlık ile kastedilen ise "yargıların gerçeklikle uyuşmama hâli"dir. Öte yandan Brentano yukarıda incelemiş olduğumuz sunumunda *Wahrheit* kavramının temellerini

atmakla ve bu kavramı ele alırken sıkça yapılan bazı hatalara değinmekle yetinmiş, hangi tür yargıların tam olarak nasıl gerçeklikle uyduğu ya da uyuşmadığı sorularını ise yanıtlandırmamıştır.

Bir sonraki bölümde hem erken dönem hem de geç dönem Brentano'nun Aristoteles'i yorumlarken benzer hatalara düştüğünü savunacağım. Daha açık bir ifadeyle, gençlik ve olgunluk dönemlerinde *Metafizik IX.10*'u bambaşka biçimlerde yorumlayan Brentano'nun bu yorumların hiçbirinde Aristoteles'in *Metafizik IX.10*'da anlatmak istediklerini tam olarak anlayamadığını ve dolayısıyla da Brentano'nun Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine yorumunun bazı temel sakıncaları olduğunu göstermeye çalışacağım.

### 3. Brentano'nun Doğruluk Anlayışının Eleştirisi

Henüz Brentano'nun Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine yorumlarını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmediği; daha ziyade, erken dönem Brentano'nun konu üzerine görüşlerini geç dönem Brentano'nun görüşleriyle karşılaştırdık. Şimdi ise hem erken dönem hem de geç dönem Brentano'nun Aristoteles'in ἀλήθεια kavramını yorumlarken benzer hatalara düşmüş olduğunu göstermeye çalışacağız.

Önceki bölümlerde de değinildiği üzere, Brentano *Wahreit* kavramını bir ilişki olarak, hatta daha kesin bir ifadeyle bir uygunluk (*Konformität*), uyma (*Harmonie*) ya da uyuşum (*Übereinstimmung*) ilişkisi olarak tanımlamıştır. Yineleyecek olursak, söz konusu ilişkinin bir tarafında tin (*Geist*), bilgi (*Erkenntnis*), anlama yetisi (*Verstand*) ya da düşünme (*Denken*); diğer tarafında ise edimsellik (*Wirklichkeit*), şeyler (*Sache, Dinge*) ya da olmak (*Sein*) yer alır. Burada en şaşırtıcı nokta ise bunca farklı terime başvurmadan çekinmeyen Brentano'nun yine de bazı temel ayrımları yapamamış olmasıdır. Bu eksikliği örneklendirmek adına konumuz bağlamında Brentano'nun Orta Çağ felsefesini nasıl yorumladığına bakalım.

Anımsayacak olursak erken dönem Brentano Aristoteles'in doğruluk anlayışının Orta Çağ'da da sürdüğünü ileri sürerek şöyle yazmıştı: "Orta Çağ

[filozofları] da asıl anlamdaki doğru ve yanlışın yargıda bulunduğunu söyler ve doğruluğu '*adaequatio rei et intellectus*' olarak tanımlar" (Brentano 1930: 9). Ancak tam da bu bağlamda şunu sormalı: Latincedeki *intellectus* terimi Aristoteles felsefesindeki hangi kavrama denk düşer? Brentano tarafından ileri sürülen (Aristoteles ile Orta Çağ filozofları arasındaki) görüş birliğini daha yakından inceleyebilmek adına bu soru üzerine düşünmeli.

Aristoteles dışarıda bırakılırsa Brentano'yu en fazla etkilemiş olan filozofun Orta Çağ'ın en önemli düşünürlerinden biri olan Aquinas olduğu söylenebilir. Neredeyse tüm Orta Çağ filozoflarında gördüğümüz gibi Aquinas da Aristoteles felsefesini merkeze alan bir düşünce yapısı sunar ama Yunanca bilmeyen Aquinas Aristoteles'i okumak için metinlerin Latince çevirilerine muhtaçtır. Peki önceki sayfalarda değindiğimiz *voûç* ve *διάνοια* kavramları Latinceye nasıl çevrilmiştir? *Metafizik*'in en yaygın Latince çevirisi olan Willem van Moerbeke tercümesini temel alacak olursak, *voûç* kavramının istisnasız olarak *intellectus* olarak çevrildiği görülmektedir. Öte yandan aynı çeviride *διάνοια* kavramının nasıl karşılanacağı konusunda bir karışıklık mevcuttur; zira van Moerbeke çevirisinde bu kavram genelde *mens* ve *intellectus* olarak, nadiren de *ratio* ve *scientia* olarak karşılanmıştır.<sup>20</sup> Söz konusu kavramın sıkça *intellectus* olarak karşılanması ve ikincisinin *voûç*'un da karışılığı olması metni Latincesinden takip etmek zorunda olan biri için talihsiz bir durumdur çünkü tam da bu nedenle "akıl" ile "gidimli akıl" arasında ve aynı şekilde "düşünme" ile "dolaylı düşünme" arasında yapılan ayrımlar çeviri metinde kaybolmaktadır.

Aslına bakılırsa Aquinas da bazı eserlerinde *ratio* ile *intellectus* arasında önemli bir ayırım yapar ve bu da Aristoteles'in *διάνοια* ile *voûç* ayırımı üzerine

---

<sup>20</sup> Kuşkusuz bu çevirilerin hangi el yazmalarını temele alarak yapıldığı da hesaba katılmalı çünkü burada Willem van Moerbeke'nin Latince çevirisiyle karşılaştırdığımız Bekker edisyonunun yüzyıllar sonra derlenmiş bir metin olduğunu unutmamamız gerekir. Ne var ki ben söz konusu kavram karışıklığının bu nedenden kaynaklandığını düşünmüyorum; zira hâlihazırda bilinen hiçbir el yazmasında Willem van Moerbeke'nin Latince çevirisinde karşılaştığımız ölçüde bir kavram karışıklığı bulunduğu rastlamıyoruz.

söylediklerine oldukça benzer. Aquinas'a göre (*De Trin.* pars 3 q. 6 a. 1 co. 21) *ratio* ile *intellectus*'un farkı çokluğun teklikten farkına denk düşer (*Differt autem ratio ab intellectu, sicut multitudo ab unitate*). Başkaca söylenirse, *ratio* çokluğu, yani "sentetik" olanı anlar; *intellectus* ise tekliği, yani "sentetik" olmayan basitleri kavrar. Ne var ki Aquinas'ın (çeviri metinde gizlenmiş olan) söz konusu ayrımı Aristoteles'in *Metafizik*'inde yakalaması güçtür. Öte yandan benzer bir özür Aristoteles metinlerini Yunanca asıllarından takip edebilen Brentano için geçerli olamaz. Daha açık konuşmak gerekirse, Brentano doğruluğun ilk ve aslen bir şeyi başka bir şeye yükleyen (yani bir "çokluk" içeren) yargılara ilişkin olduğu konusundaki görüşünü asla sorgulamayıp bu görüşü Aristoteles'e atfedebilmek için kimi pasajları görmezden gelip kimilerini ise kısmen çarpıtarak tercüme etmiştir. Bir önceki metne dönüp bunlara bir örnek verelim; doktora tezinde "yargılardaki doğruluk" dışında başka bir bilme ediminden de söz edilebileceğini belirten Brentano şöyle yazar:

Evet, bir yargı olmayan ve kendisi aracılığıyla bölünmemişi, basit olanı kavradığımız ve şeylerin neliğini kendimize kavramsal olarak temsil ettiğimiz başka bir tür tinsel bilme de söz konusudur. Ne var ki *Kategoriler*'de, *Yorum Üzerine*'de, *Ruh Üzerine*'nin üçüncü kitabında ve *Metafizik*'in altıncı kitabında ortak bir biçimde açıklandığı üzere ne doğruluk ne de yanlışlık [*weder Wahrheit noch Falschheit*] atfedilir ona (Brentano 1862: 22-23).

Brentano bu savını desteklemek için yukarıdaki son cümleye bağladığı bir dipnotta Aristoteles'in şu sözlerini Yunancasıyla yazar:

*Ruh Üzerine* III.6, 430a26: ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἥδη νοημάτων ὡσπερ ἐν ὄντων [...]; 430b1: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεί· καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκὸν, τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν· ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα.

Peki bu dipnotta yazarlar Brentano'nun iddiasıyla ne derecede uyuşmaktadır? Brentano'nun alıntıladığı bu Yunanca pasajlardan ilkinin Türkçeye şöyle çevirebiliriz:

Bölünemeyenlerin düşünülmesi [ἡ τῶν ἀδιαρέτων νόησις] yanlışlığın olmadığı yerlerde bulunur; hem yanlışlığın hem doğrunun olduğu yerlerde ise düşünülebilir olanların sanki tekmiş gibi [ὥσπερ ἓν] bir sentezi söz konusudur (*Ruh Üzerine* III.6, 430a26-28).

Demek ki Aristoteles şunu ileri sürmektedir: doğru-yanlış çifti ancak sentezli alanda,<sup>21</sup> “bölünemeyenlerin düşünülmesi” ise yanlışlığın olmadığı yerde, yani sentezsiz alanda bulunur.<sup>22</sup> Aristoteles doğru ya da yanlışın “bölünemeyenlerin düşünülmesi” bağlamında yeri olmadığı iddiasında bulunmamıştır; yanlışın (ve yalnızca yanlışın) bu alanda yeri olmadığını ileri sürmüştür. Doğruluk elbette “bölünemeyenlerin düşünülmesi” bağlamında da söz konusudur ama (Aristoteles’in *Metafizik* IX.10, 1052a1-2’de açıkça belirttiği gibi) bu tür doğruluğun görelî kavramı yanlışlık değil bilgisizliktir (ἄγνοια). Öyleyse σύνθετον’lara ilişkin, yani “sentetik” alanda doğruluk-yanlışlık çiftini buluruz, “bölünemeyenlerin düşünülmesi” bağlamında ise doğruluk-bilgisizlik çiftini. Dolayısıyla bu ikinci durumda Brentano’nun ileri sürdüğü gibi ne doğruluk ne de yanlışlığın (*weder Wahrheit noch Falschheit*) geçerli olacağı bir düzlemde bahsedilmemektedir, nitekim Aristoteles bu bağlamda yalnızca yanlışlığı elemeye çalışır.<sup>23</sup> Hatta bu Brentano’nun alıntılacağı ikinci pasajda daha da açıktır. Söz konusu pasajda Aristoteles şöyle yazar (*Ruh Üzerine* III.6, 430b1-2): “Çünkü yanlışlık her zaman sentez içindedir” (τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεὶ). Brentano’nun yazdıklarının aksine, burada doğruluğun da her zaman sentez içinde olduğu söylenmemiştir; yalnızca yanlışlığın her zaman sentez içinde olduğu ifade edilmiştir. *Doğruluk kavramının istisnasız bir biçimde sentez kavramıyla ilişkilendirilmesi Aristoteles’e ait olan bir bakış açısını yansıtmamaktadır; Aristoteles yanlışlığı her zaman sentezle ilişkilendirmiştir ama*

---

<sup>21</sup> Krş. Aliye Kovanlıkaya: “Descartes’in her eserinde belirttiği gibi yanlış sadece hükümlerde olabilir” (vurgu eklenmiştir; Karabük Kovanlıkaya 2018: 309)

<sup>22</sup> Aliye Kovanlıkaya’nın Descartes’in görüş anlayışını aktarırken yaptığı betimleme aslında Aristoteles felsefesi bağlamında da geçerlidir: “dolaysız bilme [...] yanlış olamaz” (Karabük Kovanlıkaya 2018: 307).

<sup>23</sup> Krş. Aliye Kovanlıkaya: “Brentano gibi doğruluğu ve yanlışlığı eş düzeyde görenler için bu geçerli olabilir; doğru nerede olabiliyorsa yanlış da orada aramak gerekir” (Karabük Kovanlıkaya 2018: 315). Oysa Kovanlıkaya’ya göre bu bakış açısı Descartes’in görüşleriyle uyumsuzdur (ki bu yazıda gösterilmeye çalışıldığı üzere Aristoteles’in görüşleriyle de uyumsuzdur).



*doğruluğu her zaman sentezle ilişkilendirmemiştir, yani Aristoteles'e göre yanlışlık hep bir σύνθεσις varsayar ama doğruluk için aynısını söyleyemeyiz.*

Tüm bunların ışığında Aristoteles'in doğruluk anlayışının Orta Çağ filozofları tarafından "*adaequatio rei et intellectus*" olarak yorumlanmasını ele alacak olursak, burada *intellectus*'un ne anlama geldiğini ve *intellectus*'un nesnesinin ne olduğunu sormamız gerekecektir. Brentano'ya göre *intellectus* aslen sentezle ve sentetik olanla ilgileniyor olmalı. Bence ise sentetik alanla ilgilenenin ancak gidimli akıl olduğu, yalın anlamda düşünmenin ise farklı bir akli yetinin edimi olduğu görülmeli. Dolayısıyla νοῦς ile διάνοια arasındaki farkı yeterince kavrayamayan Brentano'nun hem Aristoteles'e hem de Orta Çağ'a atfettiği "doğruluğun asıl yerinin yargılar olduğu" şeklindeki felsefe tarihi okumasının bir yanlısamadan kaynaklandığı söylenebilir. Elbette hem Orta Çağ'da hem de daha sonraları (hatta özellikle de son yüzyılda) Brentano'nun doğruluğun asıl yerinin (bir şeyi başka bir şeye yükleyen, yani bir "çokluk" içeren) yargılar/önergeler olduğu şekildeki tezini destekleyecek görüşler bulabiliriz. Ama yukarıda anlatıldığı üzere bu görüşü Aquinas'a atfetmek kısmen yanlış, Aristoteles'e atfetmek ise hepten yanlıştır.

Eğer *Metafizik*'in Latince çevirisinde *ratio* ile *intellectus* kavramları tutarlı bir biçimde ayrıştırılmış olsaydı, Aquinas da bu sayede Aristoteles'in hangi akli yeti bağlamında νοῦς, hani akli yeti bağlamında διάνοια kavramından (ve aynı şekilde hangi düşünce edimi bağlamında νοεῖν, hangi düşünce edimi bağlamında διανοεῖσθαι fiilinden) yararlandığını görebilecekti. Metni Yunanca aslından takip edebilen Brentano'nun ise Aristoteles'in hangi bağlamlarda hangi kavramları kullandığını görmesinin önünde bir engel bulunmamaktadır. Ne var ki Aristoteles'in görüşlerini kendi görüşlerine benzetmek için gösterdiği çabayı Aristoteles'i önyargısız bir bakış açısıyla okumak için göstermeyen Brentano hayatının hiçbir döneminde bu ayrımın üzerinde yeterince durmamış ve dolayısıyla da Aristoteles felsefesi bağlamında akıl (νοῦς) ile gidimli akıl (διάνοια) ya da benzer şekilde

düşünme (νοεῖν) ile dolaylı düşünme (διανοεῖσθαι) arasındaki farkın önemini yeterince kavrayamamıştır.

Peki söz konusu bu ayrımlar yoluyla Aristoteles tam olarak neyi ya da neleri ayırmaya çalışmaktadır? *Metafizik*, *Ruh Üzerine* ve *İkinci Analitikler* gibi eserlerde “x nasıldır?” gibi sorulara yanıt arayan cümleler “x nedir?” gibi sorulara yanıt arayan cümlelerden keskin çizgilerle ayrılır. Açmamız gerekirse, ilk durumda *bir şeyin başka bir şeye yüklenmesiyle* (τι κατὰ τινος) oluşturulan cümleler söz konusudur; örneğin “Erdem öğretilbilirdir” cümlesinde erdeme belli bir nitelik yüklenmiştir. Öte yandan “Erdem nedir?” diye sorduğumuzda artık *nelik araştırması* içeren bir soruyla karşı karşıyayızdır.

Bu iki soru türü Platon'un birçok diyalogunda da yine keskin çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Örneğin *Menon* diyalogu Menon'un Sokrates'e ἀρετή'nin διδακτόν olup olmadığını, yani erdemin öğretilbilir olup olmadığını sormasıyla başlar (70a). Sokrates'in bu soruya yanıtı ise oldukça ilginçtir; çünkü Sokrates henüz erdemin “ne” olduğunu bile bilmemektedir (71a) ve bir şeyin “ne” olduğunu bile bilmeyen birinin o şeyin bir özelliğe iye olup olmadığını tartışması olanaksızdır. Aslında daha genel olarak da Sokrates'in cehaleti tam da bu noktadadır; zira Sokrates bir şeyin tam olarak “ne” olduğunu bilmemekte ve dolayısıyla τί ἐστίν sorusuna yanıt aramaktadır. Ancak bu noktada şunu da görmeli: cehaletini gidermek isteyen Sokrates tam da bu nedenle bir şeyin *kendisini* arıyorken ona o şeyin bir *örneğinden* ya da *özelliğinden* bahsetmek yersizdir. Dolayısıyla söz konusu şeyin bir *örneği* ya da bir *özelliği* üzerine konuşmakla yetinen bilgiler iki büyük “Sokratik günah” olarak niteleyebileceğimiz hataya düşmektedir. Dahası, τί ἐστίν sorusunu yanıtlayamayan ama yanıtlayamadığının farkında olan Sokrates'in tersine bilgiler bu soruyu yanıtlayamadıklarının farkında bile değildir; nitekim aslında σοφιστής olup kendini σοφός sanan bu kişiler Sokrates'in tam olarak *neyi* aradığını, yani *neliği* aradığını kavrayamamışlardır.

Aristoteles'e dönecek olursak, nelik bilgisi "sentetik" bir yapının sınırları içerisinde düşünülemez ve tam da bu nedenle doğru-yanlış çifti üzerinden anlaşılamaz, çünkü bir şeyin ne olduğunu ya biliyoruzdur ya da bu konuda cehalet (ἄγνοια) içindeyizdir (*Metafizik IX.10, 1052a1-2*). O hâlde bileşik olanın bileşik olduğunu, ayrı olanın ayrı olduğunu söylemenin *wahr* olduğunu savunan Brentano bu betimlemenin Aristoteles'in tüm "hakikat"ini yansıtmadığının farkında değildir: söz konusu betimleme ancak bir şeyin başka bir şeye yüklenmesiyle oluşturulan sorulara ilişkin olan düşünme, yani gidimli (διά...) aklın (...νοια) edimi olan dolaylı (δια...) düşünme (...νοεῖσθαι) bağlamında geçerlidir; νοῦς ile νοεῖν söz konusu olduğunda ise Brentano'nun söyledikleri geçersiz kalmaktadır. Zira basitlerin (ya da Brentano'nun kendi ifadesiyle *einfache Begriffe*'nin) düşünülmesi bağlamında Aristoteles'in aklındaki ne erken dönem Brentano'nun sandığı gibi yargısal olmayan ve dolayısıyla "ikincil" bir *Wahrheit* kavramıdır, ne de geç dönem Brentano'nun sandığı gibi varlık bildiriminde bulunan yargılara (*Existentialurteile*) ilişkin ayrıksı bir *Wahrheit* kavramıdır. Daha ziyade, basitlerin düşünülmesi bir nelik (τὸ τί ἔστιν) araştırmasıdır, yani bir şeyin tam olarak ne olduğunun (τὸ τί ἦν εἶναι) felsefece ortaya konmasıdır.<sup>24</sup>

Brentano gençlik döneminde de olgunluk döneminde de Aristoteles'in ἀλήθεια kavramına dair en temel unsurun bu nelik araştırması olduğunun farkına varamamıştır. Brentano'nun öğrencisi olan Husserl'de de (tıpkı Aristoteles'te rastladığımız gibi) nelik araştırmasını temele alan bir felsefe bulunduğunu söyleyebiliriz; Husserl'in *Wesensschau* kavramı tam da "neliğin görülmesi" ile ilgilidir. *İkinci Analitikler II.19'*da duyumsamayla başlayıp bir şeyin neliğini kavramamıza olanak veren süreci kısaca özetleyen Aristoteles'in aksine Husserl kendi eserlerinde bu süreci tüm ayrıntılarıyla ele almak ister.<sup>25</sup> Husserl'in öğrencisi

---

<sup>24</sup> Aristoteles *İkinci Analitikler II.19'*da nelik bilgisine ulaşmak için hangi adımların atılması gerektiğini anlatır; bu adımların ayrıntılı bir özeti için bkz. Babür 2002. Aristoteles felsefesi bağlamında "neliğin görülmesi" konusunu irdeleyen daha genel bir yazı için ise bkz. Berti 1978.

<sup>25</sup> Bkz. Hopkins 1997, Hopkins 2002 ve Lohmar 2020.

Heidegger de (yine Brentano'nun aksine) nelik araştırmasının felsefi öneminin farkına vararak şöyle yazar: *das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens* (GA 9: 201). Yani Heidegger'e göre *Wahrheit*'ın neliğini kavramamız için tam da neliğe ilişkin *Wahrheit*'ı, diğer bir ifadeyle  $\tau\iota$  κατά τινος olmayan ve dolayısıyla "sentetik" olmayan *Wahrheit*'i bilmemiz gerekir. Başkaca söylenirse hakikatin özü, özün hakikatinde saklıdır. Aristoteles'in asıl amacının dolaylı ruhsal edimlerin dolaysız ruhsal edimlerden farkını vurgulamak olduğunu ileri süren Heidegger bu sayede ἀλήθεια kavramı üzerine Brentano'dan daha özgün bir yorum sunmayı başarmıştır.<sup>26</sup>

Artık bu çalışmanın sonlarına gelindiğine göre "doğruluk" ile "hakikat" arasında nasıl bir kavramsal ayırım yapılabileceğine de kısaca değinebiliriz. Kuşkusuz yalnızca Türkçede değil birçok farklı dilde söz konusu bağlamda bir kavram ikiliğinden bahsedilebilir. Örneğin Almancada *richtig* ve *wahr* sıfatları ya da İngilizcede *correct* ve *true* sıfatları farklı filozoflar için farklı anlamlara sahiptir. Ben bu konuda Heidegger'e katılıyor ve bahsi geçen kavramsal ayırımın kökeninde dolaylı ruhsal edimlerin dolaysız ruhsal edimlerden farkının yattığını düşünüyorum.<sup>27</sup> Öyle olanın öyle olduğunu ya da öyle olmayanın öyle olmadığını söylemek doğruluğa ilişkinse, bir şeyin "ne" olduğunu kavrayıp bu neliği dile dökmek de hakikate ilişkindir. Keza "Kadınlar başarılıdır" cümlesi doğruluğa ilişkinse "Kadın nedir?" sorusu hakikate ilişkindir. Doğruluğun hakikatten farkı berikinin "tanrısal" bir boyutu olmasıyla ya da "mistik" öğeler içermesiyle de açıklanamaz; söz konusu farkı bu şekilde ortaya koymaya çalışmak felsefe içinde kalamayıp kaçış yolları aradığımızı gösterir. Keza *Wahrheit* kavramı *Wirklichkeit* kavramıyla da karıştırılmamalıdır, yani hakikat bir gerçeklik ya da edimsellik (*actuality*) olarak da düşünülemez (böyle olsaydı Aristoteles'in varolanın bu iki

---

<sup>26</sup> Öte yandan Heidegger'in Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine yorumlarında da kimi sakıncalar olduğu ileri sürülebilir; Heidegger'in bu konudaki görüşlerinin (benim de büyük ölçüde katıldığım) bir eleştirisi için bkz. Ferrarin 2001: 169–171. Heidegger'in Aristoteles yorumunun daha da eleştirel bir okuması için bkz. Berti 2005.

<sup>27</sup> Heidegger'in Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine yorumları için bkz. GA 21: 127–195.

anlamı arasında yaptığı ayrımın, yani τὸ ὄν κατὰ ἐνέργειαν ile τὸ ὄν ὡς ἀληθές arasında yaptığı ayrımın lüzumsuz olduğunun söylememiz gerekirdi). Kendi sözcüklerimle ifade edecek olursam, hakikat nesnelliğin öznellikte açığa çıkması, doğruluk ise nesnelliğin öznellikte çarpıtılmadan yansıtılmasıdır ki bu açıdan bakıldığında doğruluk da hakikat de öznelliğin nesnellikle ilişkileneşinden doğar. Nesnelliği çarpıtmadan yansıtmak gidimli aklın işi, nesnelliği açığa çıkarmak ise saltık anlamdaki aklın işidir.

### Sonuç

Buraya değin söylenenleri toparlayacak olursak, bazı olgunluk dönemi eserlerinde Aristoteles felsefesindeki kimi unsurları eleştirmekten çekinmeyen Brentano yine de hayatının hiçbir döneminde Aristoteles felsefesinden tam anlamıyla kopmamıştır. Felsefenin temel kavramlarını irdelediği çalışmalarına hep Aristoteles'in konu hakkındaki düşüncelerini aktararak başlayan Brentano kendi *Wahrheit* kavramını da Aristoteles'in ἀλήθεια kavramına dayandırmış ve dolayısıyla *Wahrheit* kavramını incelediği eserlerine de hep Aristoteles'in ἀλήθεια kavramını tartışarak başlamıştır. Öte yandan, Brentano'nun Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine yorumlarının zaman içinde değişip farklı bir kimliğe büründüğü de gözden kaçmamalıdır. Zira erken dönem ve geç dönem Brentano Aristoteles'in *Metafizik* IX.10'daki sözlerini bambaşka bakış açılarıyla yorumlamıştır. Açmak gerekirse, bir zamanlar bu eserin bahsi geçen kısımlarında "yargısal olmayan" (...*die kein Urtheilen ist*) ve dolayısıyla ayrık bir doğruluk anlayışından bahsedildiğini iddia eden Brentano hayatının sonraki dönemlerinde ise söz konusu pasajlarda varlık bildiriminde bulunan yargılara (*Existentialurteile*) değinildiğini ileri sürmüştür.

Hem erken dönem hem de geç dönem Brentano'nun *Metafizik* IX.10 üzerine yorumlarında benzer hatalara düşüldüğünü göstermeyi hedefleyen bu çalışmada Brentano'nun hiçbir zaman Aristoteles'in söz konusu pasajlardaki temel derdini anlayamadığı savunulmuştur. Yineleyecek olursak, "basitlerin düşünülmesi" bir nelik araştırmasıdır, yani bir şeyin tam olarak ne olduğunun felsefece ortaya

konmasıdır. Platon'un meşhur τί ἐστίν sorusu –örneğin “Erdem nedir?” (*Menon*), “Dindarlık nedir?” (*Euthyphron*), “Varolan nedir?” (*Sophistes*)– ancak bu yolla yanıtlanabilir. Nelik bilgisi ise ἀσύνθετον olanların kavranmasına ilişkindir ve bu nedenle “sentetik” bir yapının sınırları içerisinde düşünülemez, yani bir şeyin ne olduğunu o şeyin hangi özelliklere iye olduğuyla açıklayamayız. Söz gelimi hayvanın *duyumsayabilen* canlı olması bir masanın *yuvarlak* olmasıyla, bir kuğunun *siyah* olmasıyla ya da bir metnin *zor* olmasıyla denk değildir, nitekim duyumsayabilme yetisi hayvanın bir özelliği değil hayvansallığın kendisidir.

Metnin girişinde de değinildiği üzere günümüzde Aristoteles'in nasıl yorumlanması gerektiği konusunda bambaşka yaklaşımlar mevcuttur ve bunun en çarpıcı örneklerden biri de çağdaş felsefecilerin Aristoteles'in ἀλήθεια kavramı üzerine çalışmaları olmuştur. Yineleyecek olursak, bazı felsefeciler bu kavramı önermelerde, diğerleri ise önerme dışında aramıştır ki Brentano'ya göre birinciler haklı, berikiler hatalıdır. Günümüzde “bir şeyin başka bir şeye yüklenmediği” önermelerin bilgimizi genişletmediğini ve dil kullanıcılarının sözcüklere bahşettiği keyfi anlamlara dayandığını düşünmeye yatkın olmamız nedeniyle de ἀλήθεια kavramı tartışılırken yararlanılan önermeler hep “bir şeyin başka bir şeye yüklendiği” (τί κατά τινος) önermeler olmuştur. Öte yandan, bir şeyin başka bir şeye yüklenmediği ve bazı filozofların “analitik” olarak adlandırdığı önermeler de öznenin yüklemi *içermesi* üzerinden değil yüklemün öznenin içinde gizil olan olanak- etkinlik ilişkisini *ortaya çıkarması* üzerinden anlaşılmalıdır. Kuşkusuz bu açığa çıkarma işlemi bilgimizi genişletir ve hatta bilginizin aslen başka bir yolla genişlediğini düşünmek en büyük Sokratik günahlardan birini işlemek anlamına gelecektir.

Brentano'nun *Wahrheit* kavramı üzerine söyledikleri aslında günümüzde en yaygın olan bakış açısına dayanmaktadır. Bu yazıda gösterilmeye çalışıldığı üzere felsefeye bu bakış açısından yaklaşılacak olduğunda hiçbir şeyin hakikatini kavrayamayacağımız gibi hakikatin hakikatini de kavrayamayız. Kısaca söylenirse,

hakikat nesnelliğın öznellikte açığa çıkmasıdır ki bu da diskürsif düşünmenin ya da gidimli aklın muktedir olduğu bir edim değildir ve hatta tam da bu nedenle Platon'un bölünmüş çizgi benzetmesinde üçlü değil dörtlü bir ayırım söz konusudur.<sup>28</sup> Düşünmek (νόησις) asıl anlamıyla bir şeyin başka bir şeyle ilişkisini değil doğrudan o şeyin kendisini düşündürmektir. Tüm bunlar göz önüne alındığında da Brentano'nun *Wahrheit* kavramı üzerine incelemeleri Aristoteles'in ἀλήθεια kavramını izah etme çabası olarak değil, daha ziyade bu kavramı (indirgemeci bir yaklaşımla) dönüştürerek kendine mal etme çabası olarak görülmelidir.

---

<sup>28</sup> İoanna Kuçuradi de "Çeşitli Dialektik Kavramları: Metot ve Görüş" başlıklı yazısında bölünmüş çizgi analogisindeki διάνοια'yı "diskürsif düşünme", νόησις'i ise "düşünceyle görme" olarak karşılar (Kuçuradi 2009: 100).

## Brentano's Concept of *Wahrheit*

### Summary

**Hikmet ÜNLÜ**

Assist. Prof. Dr.

Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of Philosophy

ORCID: 0000-0003-1391-8059

hikmetunlu@hacettepe.edu.tr

As Brentano's various works on the fundamental concepts of philosophy always feature an analysis of their Aristotelian counterparts, it is typical for his works on truth to involve a detailed exposition of Aristotle's concept of ἀλήθεια. Because the early and the late Brentano approach the text of *Metaphysics* IX.10 from very different perspectives, however, Brentano's interpretation of Aristotle's concept of ἀλήθεια can be said to have developed in the course of his life. I try to show in this paper that the early and the late Brentano are likewise mistaken in their interpretation of Aristotle and that neither interpretation of Aristotle's account of truth gets to the heart of the philosophical import of *Metaphysics* IX.10, in which text Aristotle's main point is that the thinking of "simples" or "indivisibles" concerns none other than the intuition of essences.

Brentano's doctoral dissertation (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*) is famous for providing a comprehensive analysis of the various senses of being in Aristotle. Because there are four general senses of being in Aristotle, Brentano's study consists of four chapters, each of which examines a different sense of being. Furthermore, because one of the four senses of being is being as truth (τὸ ὄν ὡς ἀληθές), the early Brentano devotes an entire chapter to examine this concept. One of the principal findings of this chapter is that the *locus* of truth is judgment (*Urteil*). To put it more precisely, while there are many senses of what it means for something to be true—for one may say that perception is true, that imagination is true, that concepts are true, or even that the things themselves are true—the *prior* sense of truth is the kind of truth encountered in the case of true judgments. In the judgement, the predicate is "combined" with a subject, as in the sentence "Socrates is white," or "separated" from the subject, as in the sentence "Socrates is not white." The former of these is called "affirmation," while the latter is called "denial." In Brentano's view, it is by means of affirmations and denials that are forged in thinking that a sentence becomes true, which is why truth is not in things themselves but rather in thinking, in which case the study of truth cannot be said to belong under the proper scope of metaphysics, i.e., the inquiry into being as being.

In a talk that he gives in 1889 titled "Über den Begriff der Wahrheit," Brentano provides another analysis of Aristotle's concept of truth. As this talk has been given 27 years after



the publication of his doctoral dissertation, however, it is natural for Brentano's interpretation of Aristotle to have undergone change. In this presentation, Brentano provides a discussion not only of Aristotle (whom, unlike before, he does not shy away from criticizing) but also of many other philosophers—including even Kant—and yet his main point is that despite the so-called revolutions that have taken place in the history of philosophy (e.g., Kant's Copernican revolution), the way in which the concept of truth is understood remains the same, in which case truth is still to be interpreted as the conformity of thought with things. What is perhaps most important in the later Brentano's discussion of Aristotle's account of truth is how Brentano now interprets several crucial passages in *Metaphysics* IX.10. Namely, while in his doctoral dissertation Brentano takes these passages to provide an analysis of truth not pertaining to judgments, he now believes them to examine existential judgments (*Existentialurteile*), as in the sentence “Es gibt eine Katze,” which in turn provides the context for Brentano to criticize Aristotle with respect to the way in which the latter philosopher interprets propositions that assert or deny the existence of a thing.

The principal objective of this paper is to show that the early and the late Brentano are likewise mistaken in their analysis of *Metaphysics* IX.10, in which text, I argue, Aristotle is not talking about non-propositional truth, as the early Brentano maintains, or about existential propositions, as the late Brentano tends to believe. I try to show this by pointing to the fact that neither the early nor the late Brentano demonstrates a sufficient awareness of the distinction between νοῦς (the realm of thinking) and διάνοια (the realm of discursive thought). It is only when this distinction is sufficiently understood that one can respect Aristotle's main point in *Metaphysics* IX.10—namely, that the thinking of “simples” or “indivisibles” (ἡ τῶν ἀδιαίρετων νόησις) concerns the intuition of essences. On this reading, what is at issue in these passages are proper answers given to the Socratic τί ἐστίν question (e.g., “What is virtue?”), which must therefore be distinguished from cases where something is said in respect of something else (τι κατά τινος), as in the statement “Virtue is teachable.” I suggest lastly that this may provide the context to draw a distinction between correctness and truth, where the latter concerns not the *synthesis* of one thing with another but, rather, the *analysis* of a concept in terms of the relation that prevails between what it potentially is (its genus) and what it actually is (its differentia).

In conclusion, although Brentano correctly interprets *Metaphysics* IX.10 to concern a different kind of truth than what is treated in Aristotle's former discussion of ἀλήθεια in *Metaphysics* VI.4, and although he correctly interprets the latter of these texts as involving an examination of the kind of truth pertaining to λόγος ἀποφαντικός, Brentano's analyses fail to get to the heart of the philosophical import of *Metaphysics* IX.10, in which text Aristotle identifies the thinking of “simples” or “indivisibles” with the intuition of essences, whose explication are none other than definitions (ἐστίν ὁ ὀρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος), which in turn are proper answers given to the Socratic τί ἐστίν question. In light of this, I conclude that Brentano's works on the concept of *Wahrheit* are best understood not to involve an accurate depiction of Aristotle's account of truth but, rather, an attempt to appropriate the Aristotelian text so as to pursue a different (i.e., Brentano's own) philosophical agenda, in which the distinction between synthetic truth and the truth of simples is hardly noticeable.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aquinas, T. (1965). *Expositio super librum Boethii De Trinitate* (derl. Bruno Decker). Leiden: Brill.
- Aristoteles. (1949). *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione* (derl. Lorenzo Minio-Paluello). Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles. (1956). *Aristotelis De Anima* (derl. William David Ross). Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles. (1957). *Aristotelis Metaphysica* (derl. Werner Wilhelm Jaeger). Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles. (1964). *Aristotelis Analytica Priora et Posteriora* (derl. Lorenzo Minio-Paluello). Oxford: Oxford University Press.
- Babür, S. (2002). "Aristoteles'te Episteme". *Yeditepe'de Felsefe*, 7, 7–20.
- Berti, E. (1978). The Intellection of "Indivisibles" according to Aristotle, *De Anima* III.6. *Aristotle on the Mind and Senses* (derl. Geoffrey Ernest Richard Lloyd ve Gwilym Ellis Lane Owen). Cambridge: Cambridge University Press.
- Berti, E. (2005). Heidegger and the Platonic Concept of Truth. *Heidegger and Plato: Toward Dialogue* (derl. Catalin Partenie ve Tom Rockmore). Evanston: Northwestern University Press.
- Brandl, J. (2017). Brentano on Truth. *Routledge Handbook of Brentano and the Brentano School* (derl. Uriah Kriegel). New York: Routledge.
- Brentano, F. (1862). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Brentano, F. (1930). Über den Begriff der Wahrheit. Wahrheit und Evidenz (derl. Oskar Kraus). Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Brentano, F. (1971). *Psychologie vom empirischen Standpunkt: Zweiter Band* (derl. Oskar Kraus). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Charles, D. ve Peramatzis, M. (2016). "Aristotle on Truth-Bearers". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50, 101–142.
- Ferrarin, A. (2001). *Hegel and Aristotle*. New York: Cambridge University Press.
- Halper, E. C. (1989). *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*. Columbus, OH: Ohio State University Press.
- Heidegger. (1976a). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [GA 21] (derl. Walter Biemel). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger. (1976b). *Wegmarken* [GA 9] (derl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hopkins, B. C. (1997). Phenomenological Cognition of the A Priori: Husserl's Method of "Seeing Essences" (*Wesenserschauung*). *Husserl in Contemporary Context* (derl. Burt C. Hopkins). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Hopkins, B. C. (2002). Husserlian Transcendental and Eidetic Reductions and the Interpretation of Plato's Dialogues. *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 7 (1), 81-114.

Kerszberg, P. (1989). Two Senses of Kant's Copernican Revolution. *Kant Studien*, 80, 63-80.

Karabük Kovanlıkaya, A. (2018). "Descartes ve Brentano: Ruhsal Fenomenlerin Tasnifi". *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 31, 299-320.

Krantz, S. (1990/91). Brentano's Revision of the Correspondence Theory. *Brentano Studien*, 3, 79-87.

Krell, D. F. (1975). On the Manifold Meaning of *Aletheia*: Brentano, Aristotle, Heidegger. *Research in Phenomenology*, 5 (1), 77-94.

Kuçuradi, İ. (2009). "Çeşitli Dialektik Kavramları: Metot ve Görüş". *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Lohmar, D. (2020). The Phenomenological Method of Eidetic Intuition and Its Clarification as Eidetic Variation. *Husserl: German Perspectives* (derl. John J. Drummond & Otfried Höffe). New York: Fordham University Press.

Parsons, C. (2004). Brentano on Judgment and Truth. *The Cambridge Companion to Brentano* (derl. Dale Jacquette, ss. 168-96). Cambridge: Cambridge University Press.

Platon. (1930). *Platonis Opera, Vol. 3: Tetralogiae V-VII* (derl. John Burnet). Oxford: Oxford University Press.

Platon. (1995). *Platonis Opera, Vol. 1: Tetralogiae I-II* (derl. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson ve J. C. G. Strachan). Oxford: Oxford University Press.

Sauer, W. (2013). Being as the True: From Aristotle to Brentano. *Themes from Brentano* (derl. Denis Fisette ve Guillaume Fréchette). New York: Rodopi.

Srzednicki, J. (1965). *Franz Brentano's Analysis of Truth*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Tănăsescu, I. (2014). "Categorial Relations as Truth-Makers in Franz Brentano's Dissertation". *Tijdschrift Voor Filosofie*, 76 (2), 247-260.

Yücefer, H. (2017). "Güçten Gücüllüğe: Aristoteles *Metafizik Theta*'da Ne Yapıyor"? *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, 34, 277-305.



Makale Geliş | Received: 05.07.2022  
Makale Kabul | Accepted: 07.06.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1141102

**Fırat ÇELEBİ**

Dr.

ORCID: 0000-0002-0770-0611

fcelebi92@gmail.com

## Felsefe Tarihi Araştırmalarında Kullanılan Dijital Araçlar ve Metotlar

**Öz:** Günümüzdeki bilgi teknolojisi, beşerî bilimlere yönelik araştırmaların verimliliğini artırırken, bu alandaki teknolojiler, belirli bir konuyu veya belgeyi otomatik olarak analiz etmek, diğer fikirlerle bağlantılar ortaya koymak ve tarih anlayışına farklı bir bakış açısı getirmek için kullanılabilir. Bu anlamda yaşadığımız çağda dijitalleşme ve dijital verilerin kullanımı bilimsel yöntem üzerine büyük etkilerde bulunmakta ve araştırmacılar bilgi edinmek için geleneksel yöntemlere alternatif olarak dijital verilere odaklanmaktadır. Günümüzdeki felsefe tarihi araştırmaları tıpkı diğer sosyal bilim alanlarında olduğu gibi söz konusu dijital tekniklerden yararlanmakta ve alana yeni bakış açıları sunmaktadır. Yapılan bu çalışmada dijital beşerî bilimlerin, felsefe tarihi araştırmalarında kullanılacak yeni dijital metotların, tekniklerin ve araçların ve Türkiye’de yapılabilir araştırmalara yeni bir ufuk açması için yapılmış olan belli başlı dijital felsefe tarihi projelerinin tanıtılması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dijital Beşerî Bilimler, Felsefe Tarihi, Metin Analizi, Stilometri, Konu Modelleme.

## Digital Tools and Methods in Studies on History of Philosophy

**Abstract:** While modern information technology improves the effectiveness of humanities study, it may also be used to systematically evaluate a certain topic or document, make links with other concepts, and provide a new perspective on how history is understood. In this sense, in the age we live in, digitalization and the use of digital data have great effects on the scientific method. Researchers focus on digital data as an alternative to traditional methods of obtaining information. Today's research on the history of philosophy, just like in social sciences, takes advantage of these digital techniques and brings new perspectives to the field. The purpose of this study is to introduce digital humanities, new digital methods, techniques, and tools that can be used in research on the history of philosophy, as well as some digital history of philosophy projects that have been established to open up new research possibilities in Turkey.

**Keywords:** Digital Humanities, History of Philosophy, Text Analysis, Stylometry, Topic Modelling.

## Giriş

Günümüzde teknolojinin hızlı gelişimiyle birlikte, pozitif bilimlerde olduğu gibi sosyal bilimler alanındaki araştırmacılar da dijitalleştirilmiş ve insan-bilgisayar etkileşimli yeni yöntemlere yönelmiştir. Bu sebeple, pek çok düşünce tarihi araştırması da dijital tekniklerden faydalanmaktadır. Bu gelişmeyle birlikte sosyal bilimlerde hesaplamalı bilimler kullanılarak yapılan araştırmalar ve gözlemler için yeni çözümler ortaya çıkmıştır ve bu alanda dijital beşerî bilimler olarak adlandırılan yeni bir alan oluşmuştur. Dijital beşerî bilimler en geniş tanımıyla dijital imkanların beşerî bilimler alanına uygulanmasıdır. Felsefe tarihi çalışmaları da dijital beşerî bilimlerin sunduğu metotlardan yararlanmaktadır.

Felsefe tarihi, metinlerdeki düşüncelerin kuramsal bağlamlarda yorumlanması ve kültür tarihine etkisinin irdelenmesi gibi sorunlarla karşı karşıyadır. Bu sorunların çözümü için akademik alanda felsefe tarihi araştırmaları yapılmaktadır. Ancak, geçmişteki felsefe metinlerinin araştırılması ve yorumlanması konusunda önemli tartışmalar vardır. Bu tartışmaların en yaygın olanı ise, bu faaliyetin modern dönemde "felsefe yapma" için ne anlama geldiği ve ne kadar önemli olduğu hakkındadır (Chalmers 2015). Sözü edilen tartışmaların felsefe tarihinin nasıl yapılması üzerinde gerçek bir etkisi olduğu tartışılırken,<sup>1</sup> diğer bir yandan felsefe tarihi araştırmalarında sözü edilen bu metotların gerçekten etkili olup olmadığı da bir diğer önemli sorudur. Nitekim felsefe geleneğinin ve geçmişteki felsefe bilgisinin derinleştirilmesi için gidilecek çok fazla yol olduğu, sosyal ve beşerî bilimlerin gerçekten de bilim olup olmadığı soruları, son dönemde ortaya çıkarken, (Cernin 2016: 26) tarihselcilik, fenomenoloji, hermeneutik veya yapısöküm gibi arayışlarla yeni metotlar geliştirilmiştir. Günümüzde ise bu metotlara alternatif olarak, büyük veri çağında hesaplamalı dijital metotları kullanan yeni anlayışlar da ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda felsefe

---

<sup>1</sup> Felsefe tarihi ve düşünce tarihi bazı modern araştırmacılar tarafından farklı iki alan olarak yorumlanmaktadır. Söz konusu mesele için bk. Catana, L. (2015). *Intellectual History and the History of Philosophy: Their Genesis and Current Relationship. A Companion to Intellectual History*, (ss. 127-140). London: Wiley.

tarihindeki argüman ve görüşlerin bilgisayar destekli tekniklerle detaylı bir şekilde analiz edilmesi ve diğer geleneksel metotlarla bir arada kullanılması çağdaş tartışmalara yararlı bir şekilde katkıda bulunabilir.

Dijital beşerî bilimler bağlamında felsefe tarihi araştırmalarında kullanılabilir dijital tekniklerin ve uygulamaların neler olduğunun saptanması ve Türkiye’de yapılacak yeni projelere ilham vermesi için son dönemde ortaya koyulan dijital projelere göz atılması yapılan bu çalışmanın temel amacıdır.

Yapılan bu çalışmada dijital teknikler kullanılarak ortaya konulan felsefe tarihi araştırmalarındaki iş akışından, eski metinlerin nasıl dijitalleştirileceği ve onların dijital edisyonlarının nasıl yapıldığından, modern dönemdeki dijital veri tabanları ve kaynakların öneminden; metin analizi, uzak okuma, ağ analizi, konu modelleme, stilometri, bibliyometrik analiz, görselleştirme gibi metotlardan; alanda kullanılabilir TEI, Aletheia, Transkibus, Voyant Tools, NER, Mallet vb. dijital uygulamalardan ve araçlardan; felsefe tarihi alanına ışık tutması için yapılmış olan *Index Thomisticus*, *Digital-Plato*, *Corpus of English Philosophy Texts*, *Nietzsche Source* vb. tamamlanmış veya devam etmekte olan projelerden ve yayınlardan bahsedilecektir. Yapılan bu çalışma yalnızca bir derleme çalışması olarak planlanmış ve diğer sosyal bilim alanlarından ziyade felsefe tarihi araştırmalarında kullanılabilir dijital metotlar ve bu alandaki projeler ile sınırlandırılmıştır.

### **1. Dijital Beşerî Bilimlere Genel Bakış**

Dijital beşerî bilimler veya diğer bir adıyla dijital insani bilimler; edebiyat, tarih, görsel sanatlar, performans sanatları, antropoloji, kültürel çalışmalar ve felsefe gibi geleneksel beşerî bilimler disiplinlerine hesaplamalı araç ve metotların uygulanmasıyla ilgilenen akademik bir alan, disiplin ve metottur. Bir diğer deyişle bilgi işlem veya dijital teknolojilerin ve beşerî disiplinlerin kesiştiği bir bilimsel faaliyet alanıdır. Bu alanda beşerî bilimlerde dijital kaynakların sistematik

kullanımı ve uygulamalarının analizi üzerine araştırmalar yapılmaktadır (Drucker 2016: 1). Bu alanda çalışan araştırmacılar yeni uygulamaları ve teknikleri üreterek yapılacak yeni analizleri mümkün kılarken aynı zamanda bunların kültürel mirası ve dijital kültürü nasıl etkilediğini inceler ve eleştirir. Dijital beşerî bilimlerin ilk örneği de yapılan bu çalışmada daha sonra detaylı bir şekilde tanıtılacağı üzere bir felsefe tarihi araştırmadır. Söz konusu alanın tarihsel temelleri Cizvit Rahip Roberto Busa'nın (1913-2011) 1946 yılında başladığı ve IBM ile ortak olarak yaptığı Skolastik düşüncenin önemli isimlerinden olan Orta Çağ filozofu Thomas Aquinas'ın (1225-1274) tüm eserlerini dijitalleştirme projesiyle başlamıştır. *Index Thomisticus* projesi ile Hristiyan Orta Çağ filozofunun tüm eserleri dönemin teknolojisiyle kelime arama, sıralama ve sayma gibi görevleri otomatikleştirmek için ana bilgisayarlara aktarılmış, indekslenmiş ve dijital beşerî bilimlerin temelleri atılmıştır (Stagnaro 2020).

Modern araştırmacılardan Susan Hockey, dijital beşerî bilimleri dört ana döneme ayırırken, yukarıda zikredilen projeyi de kapsayan dönemi daha çok indeksleme ve dijitalleştirme çalışmalarının ilk örneklerinin verildiği 1949 ile 1970'li yılların başını "başlangıç dönemi" olarak adlandırmaktadır. Hockey, 1970'lerden 1980'lerin ortasına kadar uzanan yılları yani sağlama dönemi olarak adlandırırken, 1980-1990 yıllarını kapsayan ve daha çok üst veri, işaretleme teknolojilerinin geliştiği dönemi yeni gelişmeler dönemi olarak görmektedir. Dijital beşerî bilimlerin bir disiplin olarak gelişmesindeki tarihsel evrelerinin sonuncusu 1990'lardan günümüze kadar gelen süreç içerisinde değerlendirilirken, internetin o dönemdeki gelişimi ile, doksanlı yılları bilgisayar destekli beşerî bilimler çalışmaları için bir dönüm noktası olarak görmek mümkündür (Hockey 2004: 3).<sup>2</sup>

Her ne kadar dijital beşerî bilimlerin temelleri bir felsefe tarihi projesi ile atılmış olsa da son on yıla kadar bu alanda yapılan çalışmalar özellikle genel tarih

---

<sup>2</sup> Ayrıca dijital beşerî bilimlerin tarihsel dönemleri hakkında daha detaylı Türkçe bilgi için bkz. Aladağ, Fatma. "Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi," s.774-781.

ve edebiyat çalışmalarına kıyasla oldukça az sayıdadır.<sup>3</sup> Gelişen teknolojiye diğer disiplinler kadar ayak uyduramayan felsefe tarihi araştırmalarında eski metotlar<sup>4</sup> açıkça retorik olarak zayıf olduğu için bu alandaki gelişme de yavaşlamaktadır (Chalmers 2015: 265). Dolayısıyla bu alandaki çalışmaların dijitalleşen akademi dünyasına uyum sağlaması yapılacak olan araştırmaların ve alanın gelişimi için oldukça önemlidir (Edelstein 2016: 237). Her ne kadar genel tarih disiplini çalışmalarındaki kadar olmasa da dijital metotların felsefe tarihi çalışmalarında kullanılması ise özellikle Kuzey Amerika ve Avrupa ülkelerinde son on yılda hızla artmaktadır.

## 2. Felsefe Tarihi Araştırmalarında Kullanılan Dijital Metot ve Araçlar

Felsefe tarihi araştırmalarının dijitalleştirilmesi söz konusu olduğunda şüphesiz ilk akla gelen konu veri tabanlarıdır. Dinamik bir şekilde dijital ortamda depolanan bilgilerin kümelenmesi, yeniden yapılandırılması ve bununla birlikte analiz edilmesi için dijital veri tabanlarına ihtiyaç vardır. Felsefe tarihi çalışmaları bağlamında dijital veri tabanları üç ayrı grupta ele alınabilir. Bu gruplardan ilki, filoloji biliminin de konusu olan el yazmalarıyla ilişkilidir. Kuzey Amerika ve Avrupa'nın başlıca üniversitelerinde eski felsefe metinlerinin el yazmaları kataloglar halinde dijitalleştirilmekte ve veri tabanlarına yüklenmektedir. İkinci grup veri tabanları ise felsefi metinlerin el yazmalarının transkripsiyonlarının yer aldığı veri tabanlarıdır. Bu grupta Eski Yunan felsefe metinlerin yer aldığı Perseus Dijital Kütüphanesi (Perseus Digital Library)<sup>5</sup>, Orta Çağ Yahudi felsefesi metinlerini içeren *Seferia*<sup>6</sup> gibi büyük korpuslara veya Alman filozof Friedrich Nietzsche'nin

---

<sup>3</sup> Özellikle ülkemizde Osmanlı ve Türkiye Çalışmaları perspektifinden dijital beşerî bilimlere katkıda bulunan dijital projeler, yayınlar, araçlar, etkinlikler ve platformlar için bir merkez olarak tasarlanmış olan Digital Ottoman Studies projesi oldukça önemlidir. Bunun için bk. <https://www.digitalottomanstudies.com/>

<sup>4</sup> Burada bahsedilen "eski metotlar" felsefe tarihi araştırmalarında kullanılan geleneksel araştırma yöntemleri ve kaynaklardır. Bu yöntemler genellikle yazılı belgelerin elden geçirilmesi ve yorumlanmasıyla ilgilidir. Eski metotlar arasında belirli dönemlerin felsefi metinlerinin analizi, filozofların hayatları hakkında yapılan çalışmalar, tarihsel belgelerin incelenmesi, yakın okuma vb. yöntemlerdir. Ancak bu yöntemler, günümüz teknolojisinin sunduğu veri madenciliği, dijital arşivler ve otomatik metin analizi gibi yenilikçi teknolojilerle karşılaştırıldığında oldukça sınırlı kalmaktadır.

<sup>5</sup> <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

<sup>6</sup> <https://www.sefaria.org/texts/Jewish%20Thought>



(1844-1900) tüm eserlerinin dijital versiyonlarını içeren Nietzsche Source<sup>7</sup> gibi tek bir filozofun çalışmasına odaklanan pek çok sayıda veri tabanı bulunmaktadır. Üçüncü gruptaki veri tabanları ise eski metinlerden ziyade modern dönemdeki felsefe tarihi araştırmaları toplamaktadır. Philpapers ve Philosopher's Index gibi yalnızca felsefe araştırmalarının yer aldığı veya Google Books, JSTOR ve EBSCO gibi diğer bilim alanlarının yanında felsefe tarihi ile ilişkili araştırmaların yer aldığı veri tabanları modern çağdaki felsefe çalışmalarının kaydını tutmaktadır. Söz konusu veri tabanları başlı başına bir proje olarak değerlendirilebileceği gibi, buradaki erişime açık verileri kullanan alanın uzmanları, metinleri analiz etmekte, görselleştirmekte ve son olarak yorumlayarak araştırmacılara farklı bakış açıları sunmaktadır. Büyük ölçüde bu tarzdaki veri tabanlarında yer alan veriler ile yapılmış analiz ve yorumlama çalışmalarına bu makalenin bir sonraki bölümünde değinilecektir. Ancak bunlara geçmeden önce felsefe tarihine ilişkin çalışmaların hangi dijital metotlarla analize tabi tutulduğuna bakmak gerekmektedir.

Eski felsefe metinlerinin edisyonları ve transkripsiyonları ile günümüzdeki modern araştırmacıların felsefi çalışmaları depolanan dijital veri tabanları vasıtasıyla daha kolay ulaşılabilir hale gelmekte ve diğer dijital teknikler vasıtasıyla analiz edilmesi mümkün olmaktadır. Dijital beşerî bilimler söz konusu olduğunda şüphesiz dijital metin analizi (*digital text analysis*) en önemli metotlardan birisidir.

Dijital beşerî bilimler üzerine yapılmış ilk örnek çalışmaların alt metodu olan “metin analizi”, yapılandırılmamış metinlerin makine tarafından okunabilen dijital format haline getirilip çeşitli veriler ortaya çıkarma yoludur. Bu metot, *korpus* olarak adlandırılan çok sayıda metni tek bir insanın yapamayacağı şekilde bir bilgisayarın incelemesine, metnin içindeki bilgiler hakkında daha detaylı bilgiler edinilmesine olanak sağlar. Tek bir araştırmacının tek tek metinleri yakından incelediği geleneksel yakın okumaya karşı olarak, “uzak okuma” (*distance reading*) olarak adlandırılan alt metot bu metodun en güçlü yönlerinden

---

<sup>7</sup> <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

birisidir. Uzak okuma dışında bir metin içindeki sözcüklerin sıklığını ve nerede hangi ölçüde kullanıldığının bulunmasını sağlayan “bağlamlı dizin” (*concordances*), dil işleme ve makine öğrenmesi ile toplanan verilerin içindeki soyut konuları ve saklı anlamlar hakkında daha fazla veri üretilmesini sağlayan “konu modelleme” (*topic modelling*), metinlerin yazı stiline istatistiksel analizini yapan “stilometri” (*stylometry*) ve metinler arasındaki ilişkileri sayısal olarak analiz eden “bibliometrik analiz” (*bibliometric analysis*) gibi diğer metotlarla metin analizi yapılabilmektedir.<sup>8</sup>

Dijital metin analizi ve uzak okuma, araştırılan metindeki ayrıntıları merkeze almak yerine, hesaplama araçları yoluyla bir metne veya metinlere daha kapsamlı bir bakış açısı sunmaya odaklanır. Uzak okumanın en temel amaçlarından birisi, belirli bir eseri dikkatle incelemek değil, metinleri bir sistemin parçası olarak birbirleriyle ilişkili olarak görmeye çalışmaktır. Söz gelimi bir araştırmacı, 1869 yılında kurulmuş olan ve içerisinde 360.000’den fazla araştırma makalesi bulunan *Nature* adlı bilimsel dergi ile ilgili olarak bir yakın okuma yapmak isteseydi, her gün 10 makale okumuş olsa bile bunu yaşam süresince yapması mümkün olmayacaktı. Ancak uzak okuma vasıtasıyla hesaplamalı araçlar sayesinde *Nature* adlı dergideki literatürün tamamı hakkında büyük ölçekli yapılar ve kalıplar ortaya koyulabilir (Pence & Ramsey 2018: 2). Franco Moretti’nin *Graphs, Maps, Trees: Abstract Models for Literary History* adlı eseri ile ortaya çıkan bir kavram olan uzak okuma, büyük metin korpuslarının, metinsel kaynakların bilgisayar yordamıyla analiz edilerek çeşitli modellerin geliştirilmesi yaklaşımına dayanmaktadır (Moretti 2005).

Doğal dil işleme ve makine öğrenmesi yollarıyla metinlerin ve belgelerin içindeki birtakım kavramları araştıran istatistiksel model olan konu modelleme ise beşerî bilimlerde kullanılabilecek diğer bir metottur. Bu metot sayesinde metinlerin içerisinde saklı olan semantik anlamsal bağlar açığa çıkarılabilir. Tek bir

---

<sup>8</sup> <https://guides.temple.edu/c.php?g=78518&p=505212>

kişinin yapamayacağı analizler bilgisayarlar sayesinde daha verimli bir biçimde yapılabilir hale gelmektedir (Graham 2016: 113). Bu metot ile bir veya birden fazla felsefe metninin içeriği görselleştirmek, daha farklı bakış açılarıyla keşfetmek veya özetlemek mümkün olabilmektedir.

Felsefe tarihi araştırmalarında kullanılabilecek dijital metin analizi metodu ise metinlerin yazı stiline istatistiksel analizini yapan stilometridir. Bu metot genel olarak bir metnin stilini ve üslubunu tespit etmeye çalışmaktadır. Stilometri sayesinde metinlerin stilistik özelliklerinin sayısal olarak analiz edilir. Bu analizler sayesinde metinlerin yazarlık özellikleri, dönem özellikleri, yapısal özellikleri gibi birçok özellikleri belirlenebilir. Dijital beşerî bilimlerde stilometri, büyük veri kümelerindeki metinleri analiz etmek için kullanılan bir metottur. Özellikle yazarlık tespiti, anonim metinlerin yazarlarını belirleme ve farklı yazarların birbirinden ayırt edilmesi gibi konularda kullanılmaktadır. (Rybicki, & Kestemont 2016: 107). Başta edebiyat alanında olmak üzere pek çok beşerî bilimde kullanılan stilometri metodu ile felsefe tarihinde yazarı bilinmeyen (*pseudo*) metinlerin aidiyeti konusunda çalışmalar yapmak mümkündür. Örneğin yazarı bilinmeyen pek çok metnin bulunduğu Orta Çağ felsefe külliyatındaki metinler bir veri tabanına yüklenerek diğer filozofların metinleriyle karşılaştırılabilir ve hesaplamalı bilgisayar araçları sayesinde söz konusu isimsiz metinlerin hangi filozofun üslubuna yakın olduğu bulunabilir.

Sözü edilen bu metotları kullanabilmek için araştırmacının bilgisayar yazılımlarından yardım alması gerekmektedir. Tıpkı diğer alanlarda olduğu gibi felsefe tarihi araştırmalarındaki metinlerin araştırmacılar tarafından tek tek analiz etmesinden hesaplamalı bilgisayar araçları sayesinde bu işlemler çok daha kolay yapılabilmektedir. Örneğin, metinlerin dijital biçimde temsil edilmesi için toplu olarak bir standart ortaya koyan ve bir birlik olan Text Encoding Initiative (Metin Kodlama Girişimi)'a bağlı olarak geliştirilen ve metinlerin dijital ortama hazır bir

hale getirilmesini sağlayan OxGarage ve SIG gibi araçlar,<sup>9</sup> taranan metinlerin doğru bir biçimde tanınması ve açıklanması için geliştirilmiş Aletheia,<sup>10</sup> aynı şekilde el yazmalarını dijital ortama geçirmeye yarayan Transkibus,<sup>11</sup> web tabanlı bir metin okuma ve analiz yapmaya olanak sağlayan, taratılan metnin kelime bulutunu oluşturan ve bunların çeşitli şekillerde analiz edilmesine yardımcı olan Voyant Tools<sup>12</sup>, belge sınıflandırma, konu modelleme, kümeleme, bilgi çıkarma işlemlerini yapan Mallet<sup>13</sup> ve metinler arasındaki ağ analizlerini yapmaya yardımcı olan Gephi<sup>14</sup> gibi tüm beşerî bilimler alanlarında kullanılmakta olan dijital araçların yanı sıra, dikkate alınması gereken çok sayıda felsefe metnini işlemeye yardımcı olmak amacıyla geliştirilmiş Salve<sup>15</sup> ve aynı şekilde felsefî metinlerin dijital bir yolla analizini yapmak için geliştirilmiş Numexco (Forest & Meunier 2005) gibi araçlar yalnızca dijital felsefe tarihi araştırmaları için oluşturulmuş araçlardır.<sup>16</sup> Sözü edilen araçların felsefe tarihi araştırmalarının dijitalleştirilmesi hususunda yarar sağlaması mümkündür. Bu araçlar sayesinde örneğin tek bir filozofun tüm metinleri dijital uygulamalar sayesinde analiz edilip, sözü edilen filozofun düşünceleri kendi içerisinde değerlendirilip hangi kavramları daha çok kullandığı, hangi metotlar aracılığıyla felsefî sistemini ortaya koyduğu veya yaşamında dönemsel olarak düşüncelerinde hangi açılardan değişiklik gösterdiği saptanabilir. Bunun dışında bir *corpus* olarak Eski Çağ, Orta Çağ, Rönesans vb. dönemlerden bir veya birden fazla dönem seçilerek o dönemlerdeki tüm metinler bir veri tabanına yüklendiği takdirde hangi düşünürün kendi döneminde hangi açılardan etkili olduğu veya hangi düşünce yapılarının söz konusu döneme hâkim olduğu görülebilir. Bu metot sayesinde tek bir araştırmacının yakın okuma metodu ile

---

<sup>9</sup> <https://tei-c.org/>

<sup>10</sup> <https://www.primaresearch.org/tools/Aletheia>

<sup>11</sup> <https://readcoop.eu/transkibus/>

<sup>12</sup> <https://voyant-tools.org/>

<sup>13</sup> <https://mimno.github.io/Mallet/index>

<sup>14</sup> <https://gephi.org/>

<sup>15</sup> <https://salve2.wordpress.com>

<sup>16</sup>Çok daha geniş bilgi için bk. <http://dhresourcesforprojectbuilding.pbworks.com/w/page/69244319/Digital>. Ayrıca metin analizi için çeşitli araştırmacıların hazırladığı araçların bulunduğu internet portalı TAPoR oldukça önemlidir: <http://tapor-test.artsrn.ualberta.ca/home>

yapmasının mümkün olmayacağı sayısız analiz yapılması mümkündür. Şüphesiz bu çalışmalar gibi pek çok dijital felsefe tarihi projesi araştırmacılar tarafından yapılmıştır ve yapılmaya devam edilmektedir. Bu noktada yeni yapılabilecek projelere ufuk sağlaması adına söz konusu araştırmalar tek tek kısa bir biçimde tanıtılacaktır.

### 3. Dijital Felsefe Tarihi Projelerinden Örnekler

#### 3.1. Alt Yapıya Yönelik Dijital Projeler ve Yayınlar

Felsefe tarihine ilişkin araştırmalarda dijital tekniklerin kullanılması her ne kadar 2000li yılların başlarında yaygınlık göstermeye başlamış olsa da yazılan çalışmanın başında da bahsedildiği üzere Roberto Busa'nın 1946 yılında IBM ortaklığı ile başlattığı Thomas Aquinas'ın tüm eserlerini dijitalleştirme projesi olan *Index Thomisticus* bu alandaki ilk çalışmadır. Söz konusu altyapı projesine günümüzde de <https://www.corpusthomisticum.org/> adlı adresten ulaşılabilmektedir. Bu proje, bağlamlı dizin, kavramlar ve eserler vasıtasıyla Thomas Aquinas'ın eserleri ve genel olarak skolastik felsefe üzerine çalışan araştırmacılar için yeni bakış açıları sunmaktadır.

Felsefe tarihine ilişkin belli başlı projeler tıpkı Thomas Aquinas'ın eserlerine odaklanan *Index Thomisticus* gibi tek bir filozofa odaklanmaktadır. Bunlardan en önemlisi olarak Volkswagen Vakfı'nın desteklediği, Prof. Dr. Charlotte Schubert'in yürütücülüğünü yaptığı *Plato Paraphrasen Digital* projesidir. Burada Perseus Dijital Kütüphanesinden elde edilen tüm Platon metinleri birçok dijital araçla çeşitli analizlere tabi tutulmakta ve Platon'un metinlerindeki kişiler, kavramlar ve sözcükler dijital ve yenilikçi metotlar kullanılarak Platon'u daha bütüncül bir şekilde anlaşılması için araştırmalar yapılmaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca *Discovery Project: Philosophy in the Digital Era* adlı kapsamlı projede pek çok döneme ait felsefe

---

<sup>17</sup> Söz konusu proje neticesinde ortaya koyulmuş yayınlar için bk. <https://digital-plato.org/publikationen.html>

metinlerinin dijitalleştirilmesi amaç edinilmektedir.<sup>18</sup> Bu proje kapsamında *Pre-Socratics Source*, *Socratic Source*, *Diogenes Laertius Source*, *Modern Source*, *Nietzsche Source*, *Wittgenstein Source* gibi alt projeler yapılmıştır.<sup>19</sup> Örneğin bu kapsamlı projelerden birisi olan *Nietzsche Source*, araştırmacı Paolo D'lorio'nun yürütücülüğü altında sürdürülen bir diğer dijital projedir. Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) çalışmaları ve hayatı hakkında akademik içeriğin yayınlanmasına adanmış bir web sitesi üzerinden yürütülen proje, Nietzsche'nin tüm eserlerinin dijital nüshaları *Digitale Kritische Gesamtausgabe* projesi; aynı şekilde Nietzsche'nin eserlerinin, notlarının ve mektuplarının el yazmalarının tıpkı basımları *Digitale Faksimile-Gesamtausgabe* projesi ve söz konusu dijital metinlerden oluşturulmuş çalışmaların yayınlandığı *Studia Nietzscheana* dergisi olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.<sup>20</sup> University College London tarafından geliştirilen *Transcribe Bentham* ise İngiliz filozof Jeremy Bentham'ın (1748-1832) yazmış olduğu özgün ve incelenmemiş el yazmalarını çeşitli dijital araçlarla çevrimiçi transkripsiyonu yapmayı ve bunu dijital bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hâlâ geliştirilmekte olan projede Jeremy Bentham'ın 29.000 sayfadan oluşan eserleri ve kendi notları dijitalleştirilmiştir.<sup>21</sup> Ayrıca tıpkı Bentham'ın projesinde olduğu gibi Rönesans döneminde yaşamış İtalyan filozof Giovanni Pico della Mirandola'nın (1463-1494) 900 tezden oluşan *Conclusiones* adlı eserinin el yazmalarının dijitalleştirilmesine dayanan *Pico's 900 Theses*<sup>22</sup> projesi Brown Üniversitesi Center for Digital Scholarship tarafından geliştirilmiştir.

Yukarıda zikredilen projelerde olduğu gibi yalnızca tek bir filozofun çalışmalarına odaklanan felsefe tarihine ilişkin projeler dışında, daha geniş

---

<sup>18</sup> Proje hakkında detaylı bilgi için bk. <http://www.discovery-project.eu/description.html>

<sup>19</sup> <http://www.discovery-project.eu/philosource.html>

<sup>20</sup> Söz konusu proje için bk. <http://www.nietzschesource.org/>.

<sup>21</sup> <https://blogs.ucl.ac.uk/transcribe-bentham/about/>

<sup>22</sup> <https://library.brown.edu/create/cds/picos-900-theses/> Ayrıca bu projenin sonuçlarına değinen araştırma makalesi için bk. Buzzetti, D., & Saisó, E. P. (2017). The Pico Project: Looking ahead. *Humanist Studies & the Digital Age*, 5(1), S.12-23.

kapsamlı belli başlı projeler de vardır. Bunlardan birisi 1700 ve 1900 yılları arasındaki İngiliz filozofların felsefi metinlerinin hem eşzamanlı hem de artzamanlı bir bakış açısıyla tanımlanması için derlenmesine dayanan *The Corpus of English Philosophy Texts* (CEPhiT) projesidir. Bu projede dönemin felsefi söylemi ve toplum dilbilimsel etkisi üzerine ampirik araştırmalar sunulmaktadır (Moskovich 2016: 50). Ayrıca Paderborn Üniversitesi ev sahipliğinde hazırlanan Center for the History of Women Philosophers and Scientists'de ise felsefe tarihindeki kadın filozofların yeri ve değerini saptamaya çalışan bir dizi alt proje yapılmaktadır. Emilie du Châtelet'in (1706-1749) el yazmalarına odaklanan *Émilie Du Châtelet The Saint Petersburg Manuscripts*; çeşitli modern kadın filozofların eserleri üzerine yapılan *Women in Early Phenomenology*; Alman kadın mantıkçıların eserlerini ele alan *German-Speaking Women in Logic* projeleri bu merkezde yapılan projelerden bazılarıdır.<sup>23</sup>

Harvard ve Tufts Üniversitesi'nin iş birliği ile hazırlanan *A Digital-Corpus for Graeco-Arabic Studies* projesi, yaklaşık 28 farklı filozofun 230 farklı felsefe metnini içeren 1,2 milyon Arapça, 3,3 milyon Latince sözcüğü içerisinde barındıran bir diğer projedir. Külliyyat ayrıca bir dizi önemli Arapça ikincil kaynak, özellikle eski Yunan yazıları üzerine şerhler, önemli ikincil eserler ve önemli bibliyografik kaynaklar içerir. Özellikle 8. ve 10. yüzyıllar arasındaki Yunan felsefi, tıbbî ve bilimsel eserlerin Arapçaya çevrilme sürecine odaklanan bu projede önemli Eski Yunan ve İslam felsefesi filozoflarının metinlerinin dijitalleştirilmiş baskıları yer almakta ve araştırmacıların dijital tekniklerle yeni projeler ortaya koyması için bir alt yapı hazırlanmaktadır.<sup>24</sup> Söz konusu projeye konu itibarıyla benzeyen Wuerzburg Üniversitesi'nden Dag Nikolaus Hasse'nin yürütücülüğü altında geliştirilmeye devam eden *Online Arabic and Latin Corpus* ya da diğer adıyla *Arabic and Latin Glossary* bir diğer anılmaya değer dijital projedir. Bir Arapça-Latince sözlük olarak ortaya çıkmış bu çalışma, Orta Çağ'daki Arapça-Latince

---

<sup>23</sup> <https://historyofwomenphilosophers.org/project/>

<sup>24</sup> <https://www.graeco-arabic-studies.org/>

tercümelerdeki kelime dağarcığını, Arapça ve Latincenin bilimsel kelime dağarcığı üzerindeki etkisini, Batı Asya, Kuzey Afrika ve Avrupa'nın ortak düşünsel tarihini ve tercümanların kimlik ve tekniklerinin anlaşılmasını geliştirmeyi amaçlamaktadır. Sözlük şu anda tıp, felsefe, teoloji, astroloji, astronomi, matematik, optik, botanik ve zoolojiyi kapsayan 42 kaynağa dayanmakta ve metinlerin büyük bir kısmı, Arapça ve Latince olarak web sitesinde dijital olarak görülebilmektedir.<sup>25</sup>

Bu alanda yapılmış bir diğer proje ise Profesör Collin Allen'in danışmanlığını yaptığı ve Ulusal Beşerî Bilimler Fonu tarafından finanse edilmekte olan "Internet Philosophy Ontology Project" (InPhO) adlı projedir. Felsefe disiplinini bir çevrimiçi kaynak olarak modellemeyi amaçlayan bir girişimdir. Bu proje, internetin felsefi, kültürel ve toplumsal etkilerini anlamak için bir ontoloji geliştirmeyi amaçlamaktadır. Felsefi fikirleri, düşünürleri ve dergileri kapsamakta olan bu ontoloji, Öğrenciler, araştırmacılar, programcılar ve akademisyenler için çeşitli araçlar sunmaktadır (Buckner vd. 2011).<sup>26</sup>

### 3.2. Analize Yönelik Dijital Projeler ve Yayınlar

Söz konusu dijital alt yapı projelerinden yararlanılarak uzak okuma, konu modelleme, stilometri ve bibliyometri gibi çeşitli metin analizi metotlarıyla yapılmış felsefe tarihine ilişkin çeşitli çalışmalar da bulunmaktadır.

1989 yılında Gerard Ledger tarafından yazılmış olan *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style* adlı eser ise dijital beşerî bilimler adına ilham vericidir. Stilometri aracılığıyla Platon'un tüm eserlerinin kronolojisini ve aidiyetini belirlenmeye çalışılan eserde Platon'un eserlerinde kullandığı sözcüklerin anlamları ve gramatik yönden kullanım biçimleri dijital araçlar yardımıyla değerlendirilmekle birlikte, sözcüklerin frekansları imla kurallarına

---

<sup>25</sup> <https://www.arabic-latin-corpus.philosophie.uni-wuerzburg.de/text/index.xhtml>

<sup>26</sup> <https://www.inphoproject.org/>



göre ölçülerek Platon'un hangi eseri hangi dönemde yazdığına dair farklı bir bilimsel metot geliştirilmiştir (Ledger 1989: 30).

Thomas Koentges tarafından yazılmış olan araştırma makalesi "Measuring Philosophy in the First Thousand Years of Greek Literature" ise felsefe tarihi araştırmalarında dijital metotların kullanıldığı bir diğer araştırmadır. Koentges, söz konusu makalesinde Perseus Dijital Kütüphanesi'ni kullanarak Eski Çağ'da yazılmış Yunanca edebi eserlerdeki felsefi içerikli pasajları otomatik olarak tanımlayacak konu modellemesi geliştirmiştir. Yazar, veri analizi oluşturmak adına söz konusu Antik Yunan metinlerinin felsefi bir puanını oluşturmayı ve "felsefeliğini" (philosophicalness) ölçmeyi hedeflerken, bunun için iyi ve erdem kavramlarının hangi metinde hangi anlamda kullanıldığını değerlendirmiştir. Metinlerin felsefi puanları oluşturularak filozof olarak nitelendirilmeyen Antik Yunan yazarlarının felsefeci olarak değerlendirip değerlendirilemeyeceğini ölçmeye çalışılan bu eserde neyin felsefe eseri olup olmadığına dair muğlaklık bilimsel bir metotla giderilmeye çalışılmıştır (Köntges 2020: 1).

Antik Yunan felsefesi tarihine ilişkin yapılan dijital çalışmalar dışında diğer felsefe tarihi dönemleri hakkında da pek çok çalışma mevcuttur. Bunlardan birisi "Modeling the Transmission of al-Mubashshir Ibn Fâtik's Mukhtâr al-Ĥikam in Medieval Europe" adlı makaledir. İslam filozofu İbn Fatik'in (1019-1097) İlkçağ filozoflarına dair yazmış olduğu *Muhtârü'l-ĥikem* adlı eserin Orta Çağ'da Latince, Fransızca ve İspanyolca gibi Avrupa dillerine aktarılma sürecini ve aktarılırken hangi değişimler geçirdiği dijital araçlar yardımıyla stilometrik analize tabii tutularak değerlendirilmiş ve söz konusu değişimler incelenmiştir. Dijital araçlar yardımıyla yapılan bu nicel araştırma neticesinde söz konusu eserin tercümelerindeki değişikliklerin toplumsal dinamikler ile ilgili çeşitli çıkarımlarda bulunulmuştur (Wrisley 2016: 228).

Eski Çağ ve Orta Çağ felsefesine yönelik yapılmış dijital çalışmalar dışında elbette ki modern ve çağdaş felsefeye yönelik çalışmalarda da dijital teknikler ve

metotlardan yararlanılmaya başlanmıştır. Bunlardan birisi Boston College tarafından desteklenen Jean-Luc Solère'nin danışmanlığında John Bagby'nin yürütücülüğünde gerçekleştirilen *Mapping Spinoza's Ethics* projesidir. Baruch Spinoza'nın (1632-1677) *Ethica* adlı eserinin yapısını görselleştirerek bu esere farklı bir açıdan bakmaya çalışan söz konusu projede *Ethica* adlı eserin kavramları ele alınarak eserin içerisindeki mantıksal bütünlük ve tutarlılık görselleştirme yoluyla yani diyagramlar ve kavram haritalarıyla ortaya koyulmuştur.<sup>27</sup>

Mark Alfano'nun "Digital Humanities for History of Philosophy: A Case Study on Nietzsche" adlı araştırma makalesi de bir başka dijital beşerî bilimler araştırmasıdır. Bu çalışmada, Friedrich Nietzsche'nin dürtü (*Trieb*), içgüdü (*Instinkt*) ve erdem (*Tugend*) kavramlarından yola çıkarak Nietzsche'nin bu terimleri nasıl kullandığını sistematik olarak izlemek için yeni dijital bir yöntem geliştirilmiş ve filozofun bu kavramları ne olarak kabul ettiğine dair bir katalog oluşturulmuştur. Ardından yazar söz konusu yöntemle elde ettiği verilerle Nietzsche'nin erdem anlayışına farklı bir bakış açısı getirmiştir (Alfano 2018: 85). Ayrıca analitik ve kıta felsefesi geleneklerine ilişkin olarak da dijital teknikler kullanılmaktadır. Bu tekniklerin kullandığı çalışmalardan birisi de "A corpus-based computational analysis of philosophical texts: comparing analytic and continental philosophy" adlı araştırma makalesidir. Konu modellemesi kullanılarak yapılmış olan ve on analitik felsefe metni ile on kıta felsefesi metninden oluşan iki grubun karşılaştırılması ve analizine dayanan bu çalışmada küçük bir grup üzerinden analitik ve kıta felsefesi ekollerinin hangi açılardan birbirinden ayrıldığını nicel bir araştırma yoluyla ortaya koymaya çalışılmıştır (Betz-Bornstein & Mostafa 2017: 230).

Felsefe tarihindeki dijital metotlar denildiğinde metin analizi dışında görselleştirme de akla gelen bir diğer metottur. Özellikle metinlerin görsel haritalarının ve felsefe tarihindeki dönemlerin veya filozofların grafiklerinin

---

<sup>27</sup> <https://ethica.bc.edu/>

çıkarılması, kelime bulutları oluşturulması; filozoflar, kurumlar ve fikirler arasındaki bağlantıları görselleştirilmesi bu alandaki araştırmacılar için farklı bakış açıları yaratmaları için bir fırsattır. Örneğin Spinoza'nın kullandığı kavramların grafikleştirilmesi, Hegel'in bilim anlayışının haritalandırılması görselleştirme ile ilgili bazı örneklerdir.<sup>28</sup>

Dijital teknik ve metotlar yardımıyla yapılmış felsefe tarihi araştırmaları alt yapı projeleri veya doğrudan analize dayalı çalışmalar olabilmektedir. Her iki proje tarzının da birbirine bağlı ve aynı zamanda daha farklı bakış açıları geliştirmek adına yararlı olduğu görülebilmektedir. Şüphesiz yalnızca dijital tekniklerin kullanıldığı felsefe tarihine ilişkin pek çok çalışma mevcuttur. Ancak yapılan çalışmanın maksadını aşmamak adına söz konusu çalışmalar belli bir sayıyla sınırlandırılmış ve yalnızca genel hatlarıyla tanıtılmıştır. Seçilen söz konusu çalışmalar dijital teknikleri bir metot olarak kullanmış felsefe tarihi çalışmalarının ilk örneklerini oluşturmaktayken, bu alanda yapılan çalışmalar hızla artmaktadır.

### **Sonuç**

Yeni bir dönüşüm çağına girdiğimiz bu dönemde dijital tekniklerin ve metotların kullanılması ile sağlık, ekonomi, spor, pozitif vb. bilimlerde oldukça önemli gelişmelerin önünü açılmaya başlamıştır. Aynı şekilde sosyal bilimler alanlarında da söz konusu teknikler, geleneksel metotlara alternatif metotlarla disiplinler arası çalışmalar yapma imkanını araştırmacılara sunmaktadır. Bu durum felsefe tarihi çalışmaları için de geçerlidir. Yukarıda da aktarıldığı üzere bu alanda pek çok çalışma yapılmaya devam etse de günümüzde, veri biliminden elde edilen metotların, insan düşüncesi tarihi konusundaki anlayışımızı artırmaya nasıl katkıda bulunacağı hala tam olarak net değildir.<sup>29</sup> Ancak yine de dijital beşerî

---

<sup>28</sup> Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Gogora, A. (2015). The Methodology of Computing Utilization in Philosophy. Erişim Tarihi: 06.06.2022 (<https://hapoc2015.sciencesconf.org/file/Gogora.pdf>)

<sup>29</sup> Dijital beşerî bilimlerin "bir sonraki büyük şey" (the next big thing) olup olmadığı hakkında tartışmalar akademisyenlerce tartışılmaya devam edilmektedir. Bazıları, dijital beşerî bilimlerin geleneksel beşerî bilimlerin yerini alabileceğini savunurken, diğerleri bu teknolojilerin beşerî bilimlerin temel özelliklerini yitireceğini düşünmektedir. Bununla birlikte, dijital beşerî bilimlerin en büyük sorunlarından biri, verilerin

bilimler felsefe tarihi çalışmalarına uygulanabilir olduğu somut örneklerle görülebilmektedir. Dijital araç ve yöntemlerin kullanımı, akademisyenlerin büyük miktarda felsefi metni analiz etmelerine ve görselleştirmelerine, felsefi fikirlerin zaman içindeki gelişimini izlemelerine ve farklı felsefi eserler ve düşünürler arasındaki kalıpları ve bağlantıları belirlemelerine yardımcı olmaktadır. Ayrıca, dijital beşerî bilimler iş birliğine dayalı araştırmaları kolaylaştırabilir ve akademisyenlerin bulgularını daha geniş bir kitleyle paylaşmalarını sağlamak için önemli bir noktada yer almaktadır.

Her ne kadar felsefe tarihi araştırmalarında dijital teknikler ve metotlar başta Kuzey Amerika ve Avrupa ülkelerinde yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanmış olsa da Türkiye'deki bu alandaki çalışmalar henüz istenen düzeyde değildir. Bu türden yeni nesil dijital tekniklerin kullanıldığı çalışmaların yapılması, ülkemizdeki bilimsel gelişimin hızlanması adına oldukça önemli bir noktada yer almaktadır. Bunun için de öncelikli olarak teknik yazılımların öğrenimi ve kullanımı konusunda yeni atılımlar yapılması gerekmektedir. Özellikle Python ve R gibi kodlama dillerini bilmek bu makalede aktarılan dijital teknikleri ve metotları kullanmak açısından önem arz etmektedir. Bu yüzden ki Kuzey Amerika ve Avrupa'daki bazı önemli üniversiteler lisans ve yüksek lisans seviyelerinde, bir kısmı beşerî bilim öğrenimine, diğer bir kısmı da yazılım öğrenime olanak sağlayan "Digital Humanities" öğretim programları açmıştır. Tıpkı yazının icadı,

---

anamlı bir şekilde yorumlanabilir hale getirilmesidir. Sorun, hümanistik nesnelere nasıl veri toplanacağı değil, bu verilerin anlamlı bir şekilde nasıl analiz edileceği ile ilgilidir. Bu nedenle, dijital beşerî bilimlerde yeni analiz ve yorumlama yöntemleri geliştirilmesi gerekmektedir. Ayrıca dijital beşerî bilimlerde modellerin ve görselleştirmenin rolünün yanı sıra nicel ve nitel yöntemler arasındaki ilişki hakkında da sorular ortaya çıkarmaktadır. Yapay zeka, dijital beşerî bilimlerin bir başka sorunlu alanıdır. En büyük problem, yapay zekanın "tanıdığı" örüntülerin anlamını bilmemesidir. Bu nedenle, yapay zeka alanında çalışan araştırmacılar, bu örüntülerin anlamlı bir şekilde yorumlanabileceği yeni yöntemler geliştirmek zorundadırlar. Henüz yapay zekanın bir buluş yaptığına dair somut bir örnek yoktur. Tüm bu sorunlar çok daha geniş bir şekilde ele alınması gereken konulardır. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Liu, A. (2013). The meaning of the digital humanities. *PMLA*, 128(2), S. 409-423; Gold, M. K. & Klein, L. F. (2016); Debates in the digital humanities Minnesota: University of Minnesota Press; Multitudes C. (2015). Digital Humanities Manifesto 2.0. *Multitudes*, S. 181-195; Metcalf J., & Crawford K. (2016). Where are human subjects in big data research? The emerging ethics divide. *Big Data & Society*, 3(1); Gibbs F., & Owens T. (2013). The Hermeneutics of Data and Historical Writing. In J. Dougherty & K. Nawrotzki (Eds.), *Writing History in the Digital Age*, S. 159-170.

parşömenlerden kodekse geçiş, coğrafi keşifler veya sanayi devrimi gibi kültürel-tarihsel dönüşümün büyük dönemlerine benzer bir biçimde beşerî bilimler adına ender fırsat anlarından birinde yaşadığımız henüz emekleme aşamasında olan dijital çağ şüphesiz Türkiye'deki araştırmacılar için uluslararası standartlarda bilimsel araştırma yapmaları için önemli fırsattır.

## Digital Tools and Methods in Studies on History of Philosophy

### *Summary*

**Fırat ÇELEBİ**

Dr.

ORCID: 0000-0002-0770-0611

fcelebi92@gmail.com

### **Introduction**

In today's world, technology is advancing very quickly. Researchers in both the humanities and social sciences are using computers and digital methods to help them with their work. This includes those who study intellectual history. These new methods are called digital humanities and they allow researchers to find new solutions and make observations using technology.

Digital humanities, in its broadest definition, is the application of digital possibilities to the field of humanities. The study of the history of philosophy also benefits from the methods offered by digital humanities.

The main purpose of this seminar is to state the digital techniques and applications that can be used in the research of the history of philosophy in the context of digital humanities and to look at the recent digital projects to inspire new projects in Turkey.

### **Examples of Digital History of Philosophy Projects**

Although the use of digital techniques in research on the history of philosophy started to become widespread in the early 2000s, as I mentioned at the beginning of the seminar, Index Thomisticus, the project to digitise all the works of Thomas Aquinas, initiated by Roberto Busa in 1946 in partnership with IBM, was the first work in this field.

Major projects on the history of philosophy focus on a single philosopher, such as Index Thomisticus, which focuses on the works of Thomas Aquinas. The most important of these is the Plato Paraphrasen Digital project supported by the Volkswagen Foundation and led by Prof. Dr. Charlotte Schubert. Here, all Plato's texts from the Perseus Digital Library are analysed with a variety of digital tools and the people, concepts and words in Plato's texts are investigated using digital and innovative methods to understand Plato in a more holistic way.

The Discovery Project: Philosophy in the Digital Era / Philosource, Transcribe Bentham, Pico's 900 Theses, Center for the History of Women Philosophers and

Scientists, A Digital Corpus for Graeco-Arabic Studies, Online Arabic and Latin Corpus are other projects mentioned in the article.

Methods such as distant reading, topic modelling, stylometry are also mentioned in the article. It is possible that these tools can be useful for the digitisation of research in the history of philosophy. Thanks to these tools, for example, all the texts of a single philosopher can be analysed by means of digital applications, and the thoughts of the philosopher in question can be evaluated within themselves and it can be seen which concepts the philosopher uses more, through which methods he reveals his philosophical system, or in which respects he changes his thoughts periodically in his life. Academic researches such as *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*, *Measuring Philosophy in the First Thousand Years of Greek Literature*, *Mapping Spinoza's Ethics*, *Digital Humanities for History of Philosophy: A Case Study on Nietzsche*, *A corpus-based computational analysis of philosophical texts: comparing analytic and continental philosophy* are studies that use these methods.

### **Conclusion**

In this period when we have entered a new era of transformation and AI, the use of digital techniques and methods has started to open the way for very important developments in sciences such as health, economy, sports, positive, etc. Likewise, in the fields of humanities, these techniques offer researchers the opportunity to conduct interdisciplinary studies with alternative methods to traditional methods. This also applies to the study of the history of philosophy. As mentioned above, although many studies continue to be conducted in this field, it is still not entirely clear how the methods derived from data science will contribute to increasing our understanding of the history of human thought. Nevertheless, the application of digital humanities to the study of the history of philosophy can be seen in a number of examples.

Similar to the great periods of cultural-historical transformation such as the invention of writing, the transition from parchment to codex, geographical discoveries or the industrial revolution, the digital age, which is still in its infancy, is certainly an important opportunity for researchers in Turkey to conduct scientific research at international standards.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Alfano, M. (2018). Digital humanities for history of philosophy: A case study on Nietzsche. In *Research Methods for the Digital Humanities* (ss. 85-101). London: Palgrave Macmillan, Cham.
- Botz-Bornstein, T., & Mostafa, M. M. (2017). A corpus-based computational analysis of philosophical texts: Comparing analytic and continental philosophy. *International Journal of Social and Humanistic Computing*, 2(3-4), 230-246.
- Buckner, C., Niepert, M., & Allen, C. (2011). From encyclopedia to ontology: Toward dynamic representation of the discipline of philosophy. *Synthese*, 182, 205-233.
- Buzzetti, D., & Saisó, E. P. (2017). The Pico Project: Looking ahead. *Humanist Studies & the Digital Age*, 5(1), 12-23.
- Catana, L. (2015). Intellectual History and the History of Philosophy: Their Genesis and Current Relationship. *A Companion to Intellectual History*, (ss. 127-140). London: Wiley.
- Cernin, D. (2016). Methodology of the History of Philosophy: A Different Approach to the Philosophy of Heraclitus. *International Issue*, 4 (1), 32-53.
- Chalmers, D. J. (2015). Why Isn't There More Progress in Philosophy? 1. *Philosophy*, 90(1), 3-31.
- Drucker, J. (2013). Intro to Digital Humanities: Introductio. *UCLA Center for Digital Humanities*, 26(1), 1-24.
- Edelstein, D. (2016). Intellectual history and digital humanities. *Modern Intellectual History*, 13(1), 237-246.
- Eder, M., Rybicki, J., & Kestemont, M. (2016). Stylometry with R: a package for computational text analysis. *The R Journal*, 8(1).
- Forest, D., & Meunier, J. G. (2005). NUMEXCO: A Text Mining Approach to Thematic Analysis of a Philosophical Corpus. *Digital Studies/Le champ numérique*, (11).
- Gibbs, F., & Owens, T. (2013). The Hermeneutics of Data and Historical Writing. In J. Dougherty & K. Nawrotzki (Eds.), *Writing History in the Digital Age*, 159-170.
- Gogora, A. (2015). The Methodology of Computing Utilization in Philosophy. Erişim Tarihi: 06.06.2022 (<https://hapoc2015.sciencesconf.org/file/Gogora.pdf>).
- Gold, M. K., & Klein, L. F. (2016). *Debates in the digital humanities*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Graham, S. (2016). *Exploring big historical data: the historian's microscope*. London: Imperial College Press.
- Hockey, S. (2004). The history of humanities computing. *A companion to digital humanities*, (ss. 3-19). London: Wiley.
- Köntges, T. (2020). Measuring Philosophy in the First Thousand Years of Greek Literature. *Digital Classics Online*, 1-23.



Ledger, G. R. (1989). *Re-Counting Plato a Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford: Clarendon Press.

Liu, A. (2013). The meaning of the digital humanities. *PMLA*, 128(2), 409-423.

Metcalf, J., & Crawford, K. (2016). Where are human subjects in big data research? The emerging ethics divide. *Big Data & Society*, 3(1).

Moretti, F. (2005). *Graphs, maps, trees: abstract models for a literary history*. London: Verso.

Moskovich, I., (2016). *'The Conditioned and the Unconditioned': Late Modern English texts on philosophy. incl. CD-rom: A Corpus of English Philosophy Texts (CEPhiT)*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Pence, C. H., & Ramsey, G. (2018). How to do digital philosophy of science. *Philosophy of Science*, 85(5), 930-941.

Multitudes, C. (2015). Digital Humanities Manifesto 2.0. *Multitudes*, 181-195.

Stagnar O, A. (2020). "The Italian Jesuit Who Taught Computers to Talk to Us". Kettering: National Catholic Register.

Wrisley, D. J. (2016). Modeling the Transmission of al-Mubashshir Ibn Fâtik's Mukhtâr al-Ĥikam in Medieval Europe: Some Initial Data-Driven Explorations. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 5(1), 228-257.



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

Araştırma Makalesi | Research Article  
Kaygı, 22 (2), 893-915.

Makale Geliş | Received: 15.09.2022  
Makale Kabul | Accepted: 30.09.2023  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2023  
DOI: 10.20981/kaygi.1361005

**Süleyman Ertan TAĞMAN**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Burdur, TR.  
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Science and Literature, Department of Philosophy, Burdur, TR.  
ORCID: 0000-0002-4277-6726  
ertantagman@gmail.com

## Doğudan Batıya Yeni Bir Işık: Ortaçağ'da İspanya Astronomisinin Değişimi ve Dönüşümü

**Öz:** Ortaçağ her ne kadar uzun bir süre bilimsel, kültürel ve felsefi anlamda karanlık bir dönem olarak adlandırılrsa da, geçtiğimiz yüzyılda Duhem, Bernal, Gilson, Needham, Eco gibi düşünürlerin araştırmalarıyla, bu karanlığın bir nebze de olsa aydınlandığı söylenebilir. Bu çağın karanlık olarak adlandırılmasının iki temel nedeninden birincisi bu dönemde aydın[lığın] olmaması, ikinci neden ise gözlerin henüz bu karanlığa uyum sağlayamaması olabilir. Modern bilim paradigması ikinci nedenin temel müsebbibi gibi görünmektedir. Bu paradigmanın tüm bilim tarihini modern bilime doğru bir evrilme süreci olarak kabul etmesi ve akla dayalı olma, kuramlaştırma, nedensellik, sekülerlik, deneye ve gözleme dayalı olma gibi kriterleri temele alması Ortaçağ'a ilişkin yargının karanlık olarak adlandırılmasında etkin olmuştur. Bin yılı aşkın uzun bir zaman diliminde ve geniş bir coğrafyada yapılmış olan çalışmaların tamamının bu paradigmadan bağımsız şekilde değerlendirilme imkanı, Ortaçağ'a ilişkin yargının değişmesinde rol oynayabilir. Bunu yapma yollarından birisi de karanlık! Ortaçağ'ın merkezi olan Avrupa'daki tüm kültürlerin bu dönemde tamamıyla aynı süreci yaşayıp yaşamadığını belirlemeye çalışmaktır. Bu çalışmada İspanya'nın Ortaçağ'da bilim tarihine katkıları ve özellikle de astronomi alanındaki etkileri tartışılmıştır. Bunun için öncelikle İspanya'nın tarihsel süreci incelenmiş, astronomiye ilişkin genel tarihçe verilmiştir. Ardından Ortaçağ'da İspanya'nın genel karakteristiği özetlenmiş, modern bilim olarak adlandırdığımız sürece geçmeden önceki dönemlerde İspanya'da bilime özellikle de astronomiye olan ilginin nedenleri ortaya koyulmaya çalışılmış, ardından bilimsel devrime giden süreçte Müslüman ve Yahudi bilim insanlarının etkisinden bahsedilmiş ve İspanya'da modern bilime geçiş süreci incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ortaçağ, Astronomi, İspanya, Endülüs, Kilise

## A New Light From East To West: Change and Transformation of Medieval Astronomy in Spain

**Abstract:** Although the Middle Ages is often referred to as a long period of darkness in scientific, cultural, and philosophical terms, it can be said that in the past century, through the research of thinkers such as Duhem, Bernal, Gilson, Needham, Eco, this darkness has been somewhat illuminated. The two main reasons for labeling this era as “dark” are the absence of enlightenment during this period, and the second reason may be that people’s eyes had not yet adapted to this darkness. The modern scientific paradigm seems to be a major contributor to the second reason. This paradigm’s acceptance of the entire history of science as a process of evolution toward modern science and its emphasis on criteria such as rationality, theorization, causality, secularism, and reliance on experimentation and observation have played a significant role in labeling the Middle Ages as “dark”. The possibility of evaluating all the work done over a thousand years in a wide geographic area independently of this paradigm may play a role in changing perceptions about the Middle Ages. One way to do this is to determine whether all the cultures in Europe, which was the center of the Middle Ages, went through the same process during this period. This study discusses Spain’s contributions to the history of science in the Middle Ages, especially its impact in the field of astronomy. To do this, the historical process of Spain is first examined, and a general overview of the history of astronomy is provided. Then, the general characteristics of Spain during the Middle Ages are summarized, and the reasons for the interest in science, especially astronomy, in Spain before the transition to what we call modern science are explored. Following that, the influence of Muslim and Jewish scientists in the process leading to the scientific revolution is discussed, and the transition to modern science in Spain is examined.

**Keywords:** Middle Ages, Astronomy, Spain, Al-Andalus, Church

### Giriş

İspanya günümüzde İber Yarımadası üzerinde, batısında Portekiz ve kuzeydoğusunda Fransa’nın bulunduğu, kuzeyden ve doğudan Akdeniz ile çevrili, güneyinde Atlas Okyanusunun bir uzantısı olan Biscay Körfezi bulunan, derin tarihsel köklere sahip, çatışma dolu bir geçmişi olan ve bugünkü kültürel mirasından da anlaşılacağı gibi geçmişinde büyük ihtişama sahip bir Avrupa ülkesidir. Tarihi boyunca Afrika ile Avrupa, Akdeniz ile Atlas Okyanusu, Avrupa ile Atlas Ülkeleri arasında bağlantı sağlayan geçiş yollarına sahip İber yarımadası tarih öncesi dönemlerden itibaren önemli bir konuma sahip olmuştur. Modern Avrupa tarihinin önemli devletlerinden birisi olmanın ötesinde, tarihsel geçmişinde birçok medeniyete ve kültüre ev sahipliği yapması onu ayrıcalıklı bir konuma yerleştirir. Tüm Avrupa’daki en eski insan kalıntılarının (yaklaşık 700.000 yıllık) bulunduğu Atapuerca, İspanya’nın kuzeyinde yer alan Burgos’ta bulunmaktadır. Ayrıca yine İspanya’nın kuzeyinde yer alan Altamira mağarası, 18.000 yıllık duvar resimlerine

ev sahipliği yapmaktadır (Phillips 2010: 351). İlk insan yerleşiminin otuz beş bin yıl öncesine dayandığı bu topraklarda kültürel oluşum ise tarih öncesi dönemlerde Avrupa ve Afrika'nın farklı bölgelerinden hammadde ihtiyacı olan ve değerli madenler arayan çeşitli halkların yarımadaya gelmesi ve yerleşmesi ile başlamıştır. Tarih boyunca İberler, Keltler ikisinin kaynaşmasından yeni bir etnik grup olarak Keltiberler, Fenikeliler ve Kartacalılar milattan önce binlerden itibaren bu topraklarda yaşamışlardır (Altamira & Crevea 1909: 59). Sonraki süreçte Antik Yunanlar bölgeye yerleşmiş ve ilk ekonomik canlanma bu dönemde gerçekleşmiştir. Antik Yunanlar ayrıca üzüm bağları ve zeytin ağacı gibi İspanyol tarihinde temel öneme sahip olacak iki mahsulü de yarımadaya getirmişlerdir (Kamen 2009: 6). Yunanlar bu bölgeye İberya adını vermişlerdir. İber Yarımadasına kısa bir süre sonra Romalılar gelmiş ve altı yüzyıl boyunca Roma egemenliği altında kalacak olan İspanya'nın fethine başlamıştır. Romalılar da bu bölgeyi Hispania, burada yaşayanları da Hispanic olarak adlandırmışlardır. Yarımadanın Roma İmparatorluğu'na dahil edilmesi, Hispania için kültürel öneme sahip dönemlerden birine yol açmıştır (Phillips ve Phillips 2010: 2). Kabaca M.Ö. 2. ve M.S. 5. yüzyıl arası Roma egemenliği genişlemiş, bu yedi yüzyıllık düzende Hispania, köklü bir dönüşüm geçirmiştir.

Bu dönemde yarımada, zamanın uluslararası siyaset sahnesinde tanınmış ve diğer Avrupa ülkeleriyle sınırları net bir şekilde çizilmiştir. Bununla birlikte, Romalılar sadece bölgesel bir yönetim bırakmakla kalmamış, Latin dili, hukuk ve belediye yönetimi gibi sosyal ve kültürel referansların mirasını da bırakmışlardır. Ancak hepsinden önemlisi, Hıristiyanlık Romalılar tarafından yarımadaya tanıtılmış ve halk arasında yaygın biçimde kabul edildiği için imparatorluğun temelleri sarsılırken bile bu yeni din varlığını sürdürmeye devam etmiştir. M.S. 3. yüzyılda yarımada, kuzeyde Katalan eyaletlerine giren Franklar ve güneyde Endülüs'e akınlar yapan Mağripliler tarafından istilalara ve düşman saldırılarına maruz kalmıştır. 409 yılında, Vizigot kralı Alaric tarafından Roma'nın yağmalanmasından bir yıl önce, bazı Germen kabileleri Sueviler, Vandallar ve Alanlar Pireneleri geçerek İspanya'ya

ulaşmıştı. 415 yılından itibaren Vizigotlar da güçlerini yarımada'nın tamamına yaymışlardı. II. Theodoric (453-66) döneminde, İspanya içindeki tüm bu barbar kabileler büyük ölçüde ortadan kaldırılmış ve Vizigotlar, Roma gücüne bağlı kalmadan yarımada'yı kontrol etmeye başlamışlardır. Toledo'yu başkent yapmaları imparatorluktan bağımsız bir yarımada birliği için ilk girişimi oluşturmuş, bunun sonucu olarak Vizigotların ilk yarımada krallığının yaratıcıları olduğu ve Vizigot krallığının Hispania'yı birleştirmeye hizmet ettiği kabul görmüştür (Ünsal 2004: 12). Ulusal siyasette bir birlik kurulmasını sağlayan Vizigot İspanya'sı Eskiçağ'dan Ortaçağ'a geçişi simgeler.

711'de Müslümanlar Tarık bin Ziyad komutasında Vizigot tahtının müttefiki olarak yarımada'ya girmiştir. Son Vizigot kralı Rodrigo'nun birlikleri, kralın da öldüğu Guadalete Savaşı'nda yenilmiş ve sonraki yıllar yarımada'nın çoğu Hristiyanlar arasında ortaya çıkan şiddetli rekabetten dolayı da Müslümanların kontrolüne girmiştir. Hispania'nın Müslüman egemenliği sekiz yüzyıl sürmüştür. Müslüman hakimiyet dönemi Emirlik (711'den 756'ya kadar), Halifelik (756-1031) ve Taifa Krallıkları (küçük bağımsız krallıklar 1031-1492) olmak üzere üç döneme ayrılmıştır. 1492'de Katolik Hükümdarlar, Kastilyalı Isabella ve Aragonlu Ferdinand'ın evliliği, iki krallığın birliğinin yolunu açmış ve İspanya için artan bir yükseliş döneminin başlangıcı olmuştur. Hükümdarlıkları sırasında Arapların İspanya'daki son kalesi Granada fethedilmiş ve aynı tarih 1492 yılında, Kastilya armasını taşıyan Kristof Kolomb komutasındaki karavelalar Amerika Kıtasını keşfe çıkmıştır. Takip eden iki yüzyıl, on altıncı ve on yedinci yüzyıllar, İspanya devletinin en parlak dönemlerini oluşturmuştur.

İspanya'nın tarihsel süreç içerisinde yaşadığı bu politik, ekonomik ve sosyal değişim, bilimsel çalışmaları da doğrudan etkilemiştir. Hatta sonraki dönemlerde bu bilimsel çalışmalar da simetrik biçimde sosyal, ekonomik ve politik değişimi tetiklemiştir. Özellikle erken Ortaçağ'da Helenistik ve Roma dönemlerinde var olan bilimsel çalışmalar ansiklopedileri ve pratik ihtiyaçlara cevap veren ancak (teorik

anlamda) azalan bir bilimsel geleneği temsil ederken, Batı Avrupa'da bilimin yükselişini onuncu yüzyılda Ortaçağ bilim insanlarının İslam astronomisi ile aktif biçimde ilgilenmesi ile mümkün olmuştu. Elbette bu tür bir aktif araştırma bilgi ve ilgiyi gerektirmektedir. Çünkü insanoğlu zaten değerli olduğunu bildiği şeyleri arar. Bu bağlamda bilimsel anlamda duraklama dönemlerinde dikkatin yoğunlaşması gereken nokta bilimsel ilerleme değil, sahip olunan bilgiyi koruma olmaktadır. Bu bağlamda erken Ortaçağ'da sahip olunan astronomi bilgisi, hangi sosyal, ideolojik ve pratik amaçlar için korunmuştur sorusu cevaplanması gereken bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Arapçadan yapılan çevirilerle İspanya'da büyük bir gelişme gösteren astronominin, onuncu yüzyıla kadar olan birikiminin kaynağını ortaya koymak önem arz etmektedir.

### 1. Astronominin Kökenleri

Antikçağda göksel kehanet de (astroloji) dahil olmak üzere, astronominin en eski bilim olduğuna inanılıyordu (Swerdlow 1999: 3). Her ne kadar bunun altında yatan sebep dini bir yorumla Seth'in torunlarının geometri ve astronomi bilgisini öğrenip bunu daha sonra Keldaniler ve Mısır yoluyla Greklerin öğrenmesi ve sonraki nesillere aktarması gibi görünse de gerçekte gökyüzündeki muazzam olaylar insanlığın kaderini doğrudan etkilemiştir (Tagman 2021: 37). Gökyüzündeki en parlak cisim olan Güneş'in günlük ve yıllık hareketlerini gözlemlemek, bu sayede mevsimlerin oluşumu, günlerin uzayıp kısalması gibi döngüleri takip ederek takvim oluşturmak ilkçağlardan itibaren insanların ilgisini çekmişti. Bunun dışında Ay'ın ve yıldızların gökteki konumları, tarih öncesi insanı için çok önemliydi ve bu konuların tespit etmek açıları ölçmek demektir. Tarih öncesi insanı, muhakkak ki, geceleri gökyüzünü seyretmiş ve bunu hem merakla hem de biraz korkarak yapmış olmalıydı. Gökyüzünde sergilenen bu değişken ve şatafatlı gösteri, o dönemlerde ilkel insanın aklını ve hayalini cezbetmeye hazırdı. Gökyüzünün gece boyu süren yavaş ve görkemli hareketi seyredilmeye değer bir görüntüydü. Ay'ın hareketleri de aynı şekilde ilgi çekiciydi. Ay, yıldızlar gibi yalnızca doğup batmıyordu; önceleri ince

bir hilal iken daha sonra büyümekte, gökyüzünde büyük bir küre şeklini almakta ve tekrar küçülmekteydi. Diğer taraftan, evresi 29,5 günden fazla sürmediği için, mükemmel bir zaman göstergesiydi. Nitekim ilk takvimlerin hepsi Ay'ın hareketini esas almıştı. Yıldızlar da sanki gökyüzü dönüyormuşçasına gökyüzünün bir tarafından diğer tarafına doğru bir bütün olarak hareket etmekte ve böylece, geceler ve yıllar boyu aynı kalan şekiller meydana gelmekteydi. Bu şekillerin düzeni değişik toplumlar tarafından değişik tarzda yorumlanmış olmakla beraber, yorumun temelindeki kural hep aynı idi: yıldızları hayvanlara, kahramanlara veya tanrılara benzeyen kümeler halinde toplamak. Bunlardan başka, gökyüzünde zaman zaman beliren yıldızlar da vardı ki, bugün bunlar gezegen olarak bilinmektedir. Gezegenlerin görünürdeki bu düzensiz hareketleri, tarih öncesi astronomları için muhtemelen merak kaynağı olmuştu; bu hareketler, daha sonraları bilimsel araştırmaları kamçılayan kuvvetli bir faktör olacaktı. Böylece gökyüzü, düzen ile beklenmedik olayların iç içe bulunduğu, sürekli değişen bir gösteri gibiydi: zira gökyüzünde, gezegenlerin dışında, onlar kadar değişken başka olgular da vardı. Yeryüzüne düşer gibi görünen yıldızların (göktaşları) görüntüsü, parlak alevli kuyruklu yıldızların ansızın ortaya çıkması, gökkuşağı, Güneş ve Ay'ın çevresinde oluşan haleler gibi diğer olgular da düzensiz ve değişkendi. Hiç kimse onları görmezlikten gelemeyen veya kendini onların cazibesine kaptırmaktan alıkoyamazdı. Gerçekten de gökyüzü, her çağda hayal gücünü etkilemişti; öyle ki, insanın gökyüzü hakkındaki zamanla değişen inançları, gökyüzünün yapısı hakkındaki fikirlerinin gelişmesi, değişik medeniyetlerdeki kültür farkları labirentinin içinde bize yol gösterecek bir çizgi oluşturmuştur (Ronan 2003: 13). Ortaçağ'da ise insanların en önemli sorunlarından birisi tutulma (*ecclipse*) zamanının doğru şekilde tayin edilmesi idi. Bunun için de ilk adım Güneş'in Ay ile karşı konum ve kavuşum noktalarının belirlenmesiydi. Bu hesaplamalara ilişkin temel yaklaşımları Ortaçağ astronomları ilk olarak Batlamyus'un<sup>1</sup> *Almagest* adlı eserinden ayrıntılı biçimde

---

<sup>1</sup> 108 yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Greko-Romen literatüründe Claudius Ptolemaios, klasik İslâm kaynaklarında Batlamyus veya Batlamyus el-Kalûzî (الكلودي) diye anılan bu ünlü astronom

öğrenmiş, daha sonra Alfonsine Tabloları<sup>2</sup> ile pekiştirmişti. Bu tablolar gök cisimlerinin konumunu hesaplamak için kullanılmaktaydı. Ortaçağ boyunca astronomik tablolar (Zîçler), matematiksel işlemleri ve astronomik modelleri sunmanın ve bunlara dayalı hesaplamaları kolaylaştırmanın en başarılı ve ekonomik yoluydu.

## 2. Ortaçağ Astronomisi

Öncelikle erken dönem Ortaçağ astronomisinin, günümüzdeki gibi müstakil bir bilim dalı olarak görülmediği ifade edilmelidir. Ayrıca yapılan astronomi çalışmalarının hangi saiklerle ve biçimlerde yapıldığını belirlemek gerekmektedir. Yapılan astronomi çalışmaları tamamen gözleme mi dayanıyor, yoksa gelecekteki gözlemlenebilir olayları tahmin etmek için matematiksel hesaplamalar mı kullanıyor? Hesaplamaları kullanıyorsa, bunlar geometrik ve trigonometrik modellere mi yoksa basit aritmetiğe mi dayanıyor? Gök cisimlerinin sürekli hareketini mi takip ediyor, yoksa tek tek göksel olayların meydana geldiği zamanları veya yerleri mi belirliyor? Astronomi gözlemleri; yıldızlar, Güneş, Ay veya diğer gezegenlerden hangilerini dikkate alıyor? Bu kriterler erken Ortaçağ'a uygulandığında en az dört farklı astronomi geleneği ortaya koyulabilir (McCluskey 1998: ix). Birinci tür astronomi geleneği Güneş'in göksel konumunu dikkate alarak, yılın eşit bölümlere ayrılmasına ilişkindir. Buradaki temel kaygı, dini ritüeller ve takvim açısından önemli tarihleri belirlemektir. İkinci tür gelenek Paskalya

---

ve coğrafya bilgininin hayatı hakkında gerek Doğu gerekse Batı kaynaklarında yeterli bilgi yoktur. Ayrıntılı bilgi için bakınız TDV İslam Ansiklopedisi, Batlamyus maddesi. url: <https://islamansiklopedisi.org.tr/batlamyus> (20.01.2022)

<sup>2</sup> Alfonso külliyyatı olarak adlandırılan bu tablolar, 1252'den 1284'e kadar hüküm süren Kastilya (İspanya) kralı X. Alfonso ile özdeşleşmiştir. Kendisi pek çok bilimsel faaliyete destek olmuş ve o dönemde Kastilya dilinde bir dizi astronomik eser yazılmasına ve çevirisine öncülük etmiştir. Alfonsine Tabloları olarak adlandırılrsa da İspanyolca nüshası ortaya çıkmadığı için, 1320'lerde Paris'teki Latince nüshasından bu tablolar hakkında bilgiye ulaşılmaktadır. Paris nüshasının (ve 1483 baskısının) karakteristik özelliklerinden biri, dairenin, Antik ve Ortaçağ astronomisinde yaygın olan 30°lik "doğal" işaretler yerine, 60°lik "fiziksel" işaretlere bölünmesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz: José Chabás, Bernard R. Goldstein (1948), *Essays on Medieval computational astronomy (Time, astronomy, and calendars)*, Brill, Boston, s. 10.



tarihlerinin belirlenmesi için “Paskalya Computus”<sup>3</sup> adı verilen hesaplama aleti veya yöntemine ilişkindir. Bu gelenek 21 Mart gündönümünden sonraki ilk dolunayın gözlemlenmesinden sonra Julyen takvimine göre Paskalyanın belirlenmesi için aritmetik hesaplamaları içermesi münasebetiyle göksel kürelerin geometrik modellerini dikkate almamaktadır. Üçüncü gelenek, Manastır Muvakkitliği (timekeeping) olarak ifade edilebilecek ibadet vaktinin belirlenmesine ilişkindir. Bu gelenek gözleme dayalıydı ve belirli yıldızların belirli yüksekliklere ulaşması çıplak gözle tespit edilir, tespit edilen bu vakit ibadet vaktini de belirlerdi. Dokuzuncu yüzyılda gözlem aletlerinin (rub’u aleti, usturlab gibi) gelişimi, göklerin geometrik modelini de beraberinde getirdi. Dolayısıyla gözlem ve hesaplamalar bir arada kullanılmaya başlandı. Dördüncü gelenek ise evrenin geometrik modeli içerisinde göklerin sürekli hareketi ile ilgileniyordu. Bu gelenek yıldızları ve gezegenleri taşıyan dönen kürelere sahip yer-merkezli bir evrenin niteliksel bir kozmolojik modelini ve bu modelden türetilen yıldızın, Güneşin, Ay’ın ve diğer gezegenlerin konumlarına göre zamanı belirleyecek matematiksel teknikleri içermekteydi (McCluskey 1998). Ortaçağ’daki astronomi anlayışını temsil eden bütün bu gelenekler Antik çağlara benzer motivasyonları içermektedir: zamanı (saat ve takvim) belirlemek, vakti (kutsal anları, ibadet vakitlerini) tayin etmek, yeryüzü ve gökyüzü arasındaki gizemli ilişkiyi açığa çıkarmak, navigasyon ve tarımsal çalışmaları düzenlemek, kozmolojik anlayış elde etmek, astrolojik tıp çalışmaları için (ilaç kullanımı, tedavi zamanı) veriler sağlamaktı. Ortaçağ’a özgü olan ise yeni

---

<sup>3</sup> Paskalya, Grekçe ve Latince pascha terimi ile karşılanmış, Hz. İsa’nın insanlığın günahı için kendini feda ederek çarmıhta öldürüldüğü ve ölümünden sonraki üçüncü gün Pazar günü yeniden dirildiği günü içeren hafta yapılan kutlamalara verilen isim olmuştur. I. İznik Konsili’nde bu kutlamanın 21 Mart’taki bahar gün dönümünden hemen sonraki ilk dolunayı takip eden veya dolunaya rastlayan pazar günü yapılması karara bağlanmıştır. Bu belirlemeye göre Paskalya kutlamasının tarihi Batı’da 22 Mart ile 25 Nisan arasındaki bir pazar gününe rastlar Computus ise Hristiyan takviminde Paskalya tarihinin hesaplanmasına verilen isimdir. Bu hesaplama yöntemi ya da aleti Paskalya gününün belirlenmesi için M.S. 525 yılında Dionysius Exiguus tarafından ortaya koyulan bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Günümüzdeki *computer* bu terimden yola çıkarak üretilmiştir. Ayrıca dinin bilimsel çalışmalara etkisi, özellikle astronomi bağlamında ayrıntılı bilgi için bkz; İltar, E. K., Akçorur, R. (2021). Dinin Bilimsel Çalışmalara Etkisi: Ortaçağ Astronomisi (VI. YY – XIII. YY) Örneği, *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Dergisi, C. 20, S. 1, ss. 239-263..

bir din çerçevesinde astronomiyi pratik ihtiyaçlara göre kullanmaktı. Yeni bir din, yani Hristiyanlık, Helen ve Helenistik kültürün özellikle astronomi konusunda daha önceki mitolojik doktrinlerin deneysel ve teorik temellerini sağlaması münasebetiyle, yeryüzü ve gökyüzünün Şekil ve hareketi ile ilgili tüm varsayımları reddediyordu. Bu reddiye kutsal metnin içeriğinin kayıtsız ve Őartsız inananlarca kabul edilmesi için ilk tepkiydi. Reddedilen ilk kavramlar yeryüzünün boyutu ve Şekliyle ilgili olanlardır. Hristiyan düşünürler M.Ö. 194 tarihinde ölmüş olan ve dünyanın çevresini bugünkü değere yakın bir Şekilde ölçmüş olan, Eratosthenes'ten sadece birkaç yüzyıl sonra Lactantius'un görüşlerini benimseyerek yeryüzü ile gökyüzünün küre olduğunu ve ağır cisimlerin merkeze doğru düştüğünü reddetmişlerdir. Çünkü evren küresel olsaydı kutsal kitapta sözü edilen "üst sular" için bir yer olmazdı (Strano 2021: 559).

Ortaçağ'da İspanya'da astronomiye olan özel ilginin nedeni (tarım, navigasyon, kutsal günlerin belirlenmesi, kozmografi, meteoroloji, astroloji vs.) ve yukarıda ifade edilenler dışında yine de tam olarak ortaya koyulmasa da Ortaçağ üniversitelerinde astronominin iki farklı bağlamda öğretilmesi bir ipucu verebilir. Astronomi bazı yerlerde tıp fakültesi öğrencilerine, hastalıkların tıbbi tedavisi için yıldızların etkisiyle birlikte uğurlu tarihleri belirlemelerini, flebotomi yapmalarını veya diğer hijyenik rutinleri gerçekleştirmelerini mümkün kılacak tıbbi astrolojinin unsurlarını ve astronomik varsayımlarını sağlamaları için öğretilmekteydi (Pedersen, 1981: 113). Astroloji on yedinci yüzyılın ortalarına kadar kişisel bir merak olmanın ötesinde, birçok eğitimli insanın başvurduğu bir kehanet biçimiydi. Sonraki süreçte sadece elitler değil, sıradan halk arasında da geniş çapta yayıldı. Halk arasında yayılmasının temel nedenlerinden birisi de matbaanın icadı ve yerel dillerde konuya ilişkin metinlerin ulaşılabilir olmasından kaynaklanmaktaydı (Keith 1971: 276). Astrolojiye olan ilginin on yedinci yüzyılda entelektüel çevrelerde azalmasının nedenleri bu alanın tarihçilerini de bu konuda düşünmeye itmıştır. Bu ilginin azalması, astrolojinin daha önce doğa felsefesinin bir parçası olarak görülmesi ve meşru bir bilgi türü olarak kabul edilmesinin azalması anlamına

gelmekteydi. Özellikle astronomi ve astroloji<sup>4</sup> arasındaki kesin çizginin net olmadığı dönemlerin, modern astronomi ile birlikte astrolojiden ayrılması Engizisyonun da bu konuda net kararlar almasını gerektirmişti. Kilisenin astrolojiye karşı savaşı kolay olmayacaktı, çünkü Yeni Ahit'te Hz. İsa doğduğunda onu ziyarete gelen Magi'nin astrolog olduğu düşünülüyordu. Ayrıca yine Hz. İsa'nın ölümüne ilişkin göksel işaretlerden bahsediliyordu. Ancak yine de bu dönemde astronomi ve astroloji ilişkisi bağlamında verilen dersler Papalık ve Engizisyon tarafından 1583 yılında yayınlanan *Coeli et terrae* başlıklı bildiri ile sadece tarım, tıp ve navigasyonla ilgili olanlar dışında “gelecekteki olası olaylar veya insanın özgür iradesine bağlı eylemler hakkında”<sup>5</sup> öngörülerde bulunmayı yasaklamıştı. Bu bir bakıma modern astronominin de İspanya'ya girişi ile hemen hemen aynı dönemlere denk gelmektedir. Bununla beraber popüler anlamda astrolojiye olan ilgi azalmamıştı. Hatta on sekizinci yüzyıl, İspanya'da astrolojik yayınların altın çağı olarak nitelendirildi (Navarro 2017: 411). Ancak astronomiye olan bu tıbbî ilgi, Ortaçağ'ın astronomi literatürünün çoğundan sorumlu olmasına rağmen, astronomi öğrenimi veya öğretimi için ne özgün ne de en önemli uyarıcıydı. Çünkü bir öğrenci yükseköğretime geçmeden önce, astronomiyi quadrivium'un dört disiplininden biri olarak ve daha geniş eğitim çerçevesinde öğrenmek zorundaydı. Bu eğitimler de o dönemin genel karakteristiğini yansıtacak şekilde Skolastik gelenek çerçevesinde Aristoteles-Batlamyus çizgisi üzerinden verilmekteydi. Bilindiği üzere Ortaçağ üniversitelerinde verilen eğitim dört fakülte üzerinden düzenlenmişti: Sanat,

---

<sup>4</sup> Semantik açıdan, astronomi ve astroloji terimlerinin çok karmaşık bir tarihi vardır. Yunanca metinlerdeki kullanımda, anlamların pratik olarak ayırt edilemez olduğu ileri sürülmektedir; aynı anlam her iki alana da uygulanabilir. Cicero'nun (M.Ö. 43) *Da orotare*, Tuvanalı Apollonius'un (M.Ö. 100 – 15) *De haris dieu et noctis*, Proclus'un (MS 412) *Timaeus Commentary*, eserlerinde iki terimden bahsedilir. Bazı tarihçilere göre Sevilalı İsidore (ö. MS 636), iki terim arasındaki ayrışmayı modern anlamda ilk kez dile getiren kişidir.

<sup>5</sup> “Permissis tamen iudiciis, et naturalibus observationibus, quae navigationis, agriculturae, sive medicae artis iuvandae gratia conscripta fuissent. de futuris contingentibus successibus, fortuitisve casibus, aut iis actionibus, quae ab humana voluntate pendent.” Bull, Coeli et Terrae, Sixtus V, Constitutio S.D.N.D. Sixti Papae Quinti contra Exercentes Astrologiae Iudiciariae Artem (Rome, 1585), 5, aktaran, Navarro M.C. Lanuza Tayra, “From Intense Teaching to Neglect”. Ayrıca din-bilim ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; İltar ve Akçoru (2021) Dinin Bilimsel Çalışmalara Etkisi: Ortaçağ Astronomisi (VI. YY – XIII. YY) Örneği, Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Dergisi, C. 20, S. 1.

Hukuk, Tıp ve Teoloji. Son üç fakültede yükseköğretim görmek isteyen her öğrenci Sanat Fakültesine gitmek zorundaydı. Sanat Fakültesinde eğitim de *trivium* ve *quadrivium* üzerinden verilmekteydi. Trivium gramer, retorik ve mantık disiplinlerinden oluşurken, quadrivium aritmetik, geometri, astronomi ve müzik disiplinlerinden oluşuyordu. Özellikle astronomi öğretimi tıp alanında yükseköğretim görmek isteyen öğrenciler için çok çekici olmakla birlikte, özel bir disiplin olarak görülüyordu. Sadece tıbbî astroloji açısından temel astronomi eğitimi yeterli olabiliyordu. Ortaçağ üniversitelerindeki astronomi öğretiminde kullanılan temel eser, Sacrobosco'nun *De sphaera*<sup>6</sup> adlı eseri idi. Bu eser Endülüslü astronomların tablolarının derlenmesinden oluşmakta ve özellikle çağı için yetkin bir eser olarak değerlendirilmekteydi (Chabas 2006: 29). Elbette bu eserler, Batlamyus'un *Almajest*<sup>7</sup> adlı eserini temele almaktaydı.

Batı Avrupa'da erken Ortaçağ'da yani milattan sonraki altıncı ve on ikinci yüzyıl arasındaki dönemde önemli bir bilimsel gelişme olmadığı varsayılmıştır. Latin metinlerinin yeniden kopyalanması ve korunması anlamında entelektüel veya kültürel ilerlemenin sadece Charlemagne (Şarlman) yönetimindeki Karolenj<sup>8</sup> çağında (768-814) görüldüğü ifade edilir. Bu aralık geleneksel olarak beş yüzyıllık bir bunalımın üzerinde yükselen geçici kültürel yenilenmenin yüksek bir noktası

---

<sup>6</sup> Johannes de Sacrobosco (1195-1256) 1230 yılı civarında, en bilinen yapıtı olan *Tractatus de Sphaera* yayımlandı. Bu kitapta Sacrobosco, Dünya ve onun Evrendeki yerini tartışır. Bu eser gelecek dört yüzyıl boyunca Batı Avrupa'daki öğrencilerin başucu kitaplarından biri olacaktır. Dünyayı bir küre olarak tanımlaması ve bu fikrin ünü, on dokuzuncu yüzyılda var olan ve Ortaçağ bilim insanlarının istisnasız hepsinin dünyayı düz olarak tasavvur ettikleri fikrinin yanlışlığını gözler önüne sermiştir.

<sup>7</sup> Batlamyus'un *Almajest* adlı eseri, Arapçadan, Latinceye ilk kez 1157 yılında Cremonalı Gerard tarafından yapılmıştı, ancak Ortaçağ üniversitelerinde yaygınlaşması Sacrobosco'nun *De sphaera* eseri sayesinde olmuştur. Bunun nedeni, üniversiteler kurulmadan önce astronomi faaliyetinin uzun süre akademik ortamlarda yürütülmemesi olabilir. İspanya'da akademik anlamda astronomi eğitimi 1460 yılında Salamanca Üniversitesi'nde başlamıştır. Astronomi kürsüsünün başına ilk olarak Polonyalı bir bilim insanı, Nicholas Polonius geçmiştir. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz; Chabas, J. (1998). *Astronomy in Salamanca in The Mid-Fifteenth Century: The Tabulae Resolutae*, *Journal for the History of Astronomy*, 29:167-175.

<sup>8</sup> İspanyol Hristiyanlarının davetiyle, Endülüs'te Müslümanlarla savaştan Şarlman, bu sayede Batı Avrupa'nın en büyük hükümdarı olarak anıldı. Bu dönem kültürel bir uyanış anlamında Karolenj Rönesansı olarak adlandırıldı. Şarlman kitap yazımını destekledi ve bu kitapların eğitimde kullanılmasını sağladı.

olarak vurgulanır. Charlemagne sadece Latin metinlerinin kopyalanmasını, gramer çalışmalarının teşvik edilmesini değil, dinini doğru biçimde öğrenmek ve yaşamak isteyen her öğrencinin yedi sanatı (*quadrivium-trivium*) mutlaka öğrenmesi gerektiğini düşünüyordu:

Çocukların okumayı öğrenebilecekleri okullar açılsın. Her manastır ve piskoposluktaki mezmurları, notaları, ilahileri, zikirleri, computusu [astronomi], grameri ve Katolik kitaplarını dikkatlice düzeltin, çünkü çoğu zaman bazıları Tanrı'ya gerektiği gibi dua etmek isterler, ancak düzeltilmemiş kitaplar yüzünden kötü dua ederler. (Charlemagne, *Admonitio generalis*, 789, aktaran McCluskey 1998: 131)

Bu yedi sanattan birisi olan astronomi bilgisi sayesinde Paskalya tarihinin ve buna bağlı olarak Hıristiyan takviminin ve diğer tüm bayram günlerinin aritmetik hesaplamasının yapılmasını mümkün kılacak *Computus* çalışmalarının da ilerletilmesi talimatını verdi. Bu ihtiyaç yukarıda bahsedildiği üzere temel astronomi bilgilerinin ötesinde, Paskalya tarihi için temel olan ekinoksların belirlenmesinin arkasındaki temel Ay-Güneş gözlemlerinin yapılmasını ve tabloların artan bir kesinlikte ortaya koyulmasını gerektirmekteydi. Bunun için o dönemin önemli isimlerden olan Alcuin (735-804), Charlemagne tarafından eğitim vermesi için davet edildi. Hem Alcuin hem de Charlemagne için astronomik fenomenler çok ilgi çekiciydi. Öyle ki, 798 yılının Temmuz ayında Mars'ın aniden yeniden ortaya çıkışını Alcuin kralla tartışabiliyordu. Diğer taraftan bu gelişmiş astronomi bilgilerinin kaynağı çok eskilere gitmiyordu. Örneğin Helenistik dönemin önemli astronomları olan Hipparchus ve Batlamyus'un çalışmalarından doğrudan haberdar olmayan erken Ortaçağ'ın Avrupalı bilginleri, astronomi bilgilerini Romalı yazarlardan kendilerine ulaşan Latince fragmanlara, özetlere ve felsefi yorumlara dayandılar. Karolenj döneminde gezegenler hakkında bilgi içeren dört Roma eseri yeniden ortaya çıktı. Bunlar Pliny'nin *Naturalis Historia*, Macrobius'un *In Somnium Scipionis*, Martianus Capella'nın *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* ve Calcidius'un *Commentarii et Platos Timaeus* adlı eserleriydi (Eastwood 2004: 4). Klasik metinlere ilişkin bilgilerin yaklaşık beş yüzyıl gibi bir süreden sonra tekrar ortaya çıkması,

Müslümanların 711'de yarımadağa gelmeleri ve yanlarında İspanyol bilim adamlarının uzun süredir (Roma'nın yıkılışından Vizigotların hâkim olduğu dönem) kaybettiği söylenen klasik metinleri getirmeleri ile ilişkilendirilse de Seville İsidore'nin (ö. 636) antik bilimsel düşünceye ilişkin çalışmaları bu iddiayı çürütebilir. Özellikle *De natura rerum* adlı eseri, antik bilginin modern döneme aktarılması ve korunmasında kilit rol üstlenmektedir (Finan 2013: 2). Bu iddia elbette Endülüs'teki Müslüman ve Yahudi bilim insanlarının etkisi olmadığı anlamına gelmez.<sup>9</sup> Her şeyden önce endüstriyel kâğıt yapımının İspanya'ya Müslümanlar tarafından getirildiği ve böylece kitap fiyatlarının ucuzladığı söylenmektedir (Chapman 1938: 51). Bu ucuzluk bilimsel ilgiyi de bu bölgede canlandırmıştı. Özellikle Cordoba, Almeria, Murcia, Granada ve Toledo gibi kentlerde kütüphaneler kurulmasında Müslümanların büyük etkisi olmuştu. Ayrıca Müslümanların eğitim sistemi İspanya'da ilk üniversitelerin kurulmasında önemli bir etki yaratmıştı. Özellikle eğitim-öğretim konusunda Avrupa'nın ilk ve önemli üniversitelerine sahip olan İspanya'da, bu üniversitelerdeki müfredatın temeli olan eserlerin, Arapça, Antik Yunanca gibi metinlerden Latinceye çevrilmiş olması Endülüs'ün etkisi ile açıklanabilir. Avrupa Rönesans'ı boyunca uygulanan en yeni matematiksel ve astronomik fikirlerin, İslam medeniyetlerinden dolaylı yollarla ödünç alındığı Sinolog A.C. Graham tarafından çok etkileyici bir şekilde ifade edilmektedir: Aslında "Bilimsel Devrime" doğru bakarken en iyi tarihsel perspektifi bulmak istiyorsak, Yunan'a değil M.S. 750 yılından itibaren İspanya'dan Türkistan'a kadar uzanan İslam kültüründeki bakış açısını seçmemiz gerektiğine dair söylenecek çok şey mevcuttur" (aktaran Saliba 1999: 14). Avrupa'da ilk üniversiteler, büyük bir çeviri dalgasının neden olduğu bilgi patlamasının baskısı

---

<sup>9</sup> İspanyol bir kültürün olmadığı ve bugün İspanyol kültürü olarak adlandırılan şeyin İber yarımadasında sekiz ve on üçüncü yüzyıllar arasındaki Müslüman, Hristiyan ve Yahudi etkileşimi sonucu oluştuğu iddia edilirken, diğer taraftan İspanyol kültürün var olduğu ve bunun da kendine özgü Roma ve Gotik bir kökene sahip olduğu iddia edilir. Bu polemik konusunda ayrıntılı bilgi için bkz; Américo Castro (1948) "España en su Historia" adlı eseri ve Claudio Sánchez-Albornoz (1956) "España: Un enigma histórico".

altında on ikinci yüzyılda ortaya çıkmıştı. Bilimsel metinlerin (özellikle Arapça ve nispeten Grekçe) çevirisinde astronomi çalışmaları önemli bir yer tutmaktaydı.

Bu çeviri çalışmalarının önemi Goethe'nin 136. özdeyişi bağlamında daha iyi anlaşılabilir. Goethe "Bilim ve sanata sahip olanın dini de vardır, Her ikisine sahip olmayanın 'dini' vardır" (Gilson 2003: 11). Bu ifade ile erken Ortaçağ'da evren konusundaki algıların kutsal metinlere dayandırılması sonucunda, Batlamyus'un keşiflerine dayalı daha ayrıntılı ve bilimsel modellerin unutulmasına atıf yapıldığı dikkat çekmektedir. Bu metinler astronomi ile bağlantılı olarak kartografya çalışmalarında daha da öne çıkmıştır. Örneğin altıncı yüzyılda Cosmas'ın *Topographia christiana* eserinde sergilediği evren algısı dinin Hristiyan Ortaçağ dünyasında oynadığı merkezi rolü göstermektedir. Bu haritalarda Dünya tasviri, Kudüs'ü merkeze alan ve insanlığın günahlarından arınma yolculuğunu sunmaktadır (Strano 2021: 409). Bu haritalarda meridyen, paralel veya yeryüzündeki belli bir noktanın tam yerini tespit etmeye yarayacak herhangi bir referans yoktur. Bu durum o dönemde uzak ülkelere araştırma ve ticaret amaçlı seyahatlere fazla ilgi duyulmadığını göstermektedir. Ancak Antik Yunan ve İskenderiye bilimsel mirasına ihtiyaç duyulmasını sağlayan asıl unsur, Kilise'nin yukarıda bahsettiğimiz şekilde litürjik takvim ve Hristiyanlığa ait kutsal günleri belirleme konusundaki hassasiyetleri olmuştur (Strano 2021: 411). Bu dönemde baskın olan Kilise Babalarının, Antik Yunan bilginlerini olumsuz tanıtarak inananları uyarması yanında, Clemens Alexandrinus, Origenes ve Augustinus gibi antik döneme ait bilimsel bilgilerin insan ruhunu mükemmelleştirdiğine inanan daha açık görüşlü düşünürler sayesinde en azından dini açıdan temel ihtiyaç olarak görülen astronomi ve matematiğe ilişkin bilgiler manastırların bazılarında incelenir ve sonraki nesillere aktarılmaya çalışılır. Bu eserler sayesinde Yer'in ve göklerin küresel oluşu, doğal fenomenlerin gözlem ve matematik yoluyla incelenebileceği düşüncesi kültürel çevrelerde kendisine taraftar bulur. Özellikle bu düşünceyi benimseyen İspanya'da yetişmiş büyük bir matematikçi ve astronom olan Gerbert

d'Aurillac'ın II. Silvester adını kullanarak M. S. 999 yılında papalığa atanmış olması bu ilgiyi göstermektedir.

İspanya merkezli çevirilerin Ortaçağ üniversitelerinin çoğundaki (Paris, Bologna, Oxford) astronomi eğitimi müfredatında önemli bir yer tuttuğu inkar edilemez. Bununla beraber İspanya'nın İslam astronomisi ile ilk karşılaşması Cordoba'da (Kurtuba) gerçekleşmişti. Emevi halifesi III. Abdurrahman'ın (912-961) Endülüs'teki<sup>10</sup> Müslüman birliğini sağlamasından sonra Cordoba bir kültür kenti olmuştu. Halifenin görevlisi olan Recemundus ya da Arapça tanındığı ismi ile Rabi ibn Zeyd, 961 yılında Hristiyanlıktaki tatil günlerini içeren *Takvîm* adlı eserini ve Arîb ibn Sa'd yine aynı 961 yılında Halife II. Hakem'e *Takvîmü'l-Ḳurṭuba, Kitâbü 'Arîb fî tafşîli'l-ehmân ve meşâlihi'l-ebdân* veya *Kitâbü'l-Envâ'* adıyla bir eser sunmuştu. Bu eserinde Sa'd, Güneş ve Ay'ın hareketlerine bağlı olarak bir yılda meydana gelen değişimleri ve bu değişimlerin insan bünyesi, iklim ve bitki örtüsü üzerindeki olumlu ve olumsuz tesirleri ve bu konuda alınması gereken tedbirleri belirtmişti. Bunun dışında Endülüs geleneği, öncelikle on birinci yüzyılda Toledo'da Mesleme bin Mecnî'nin (ö. 1007) düzeltmeler yaptığı Harezmi'nin tablolarını da içeren, Arapçadan Latinceye çevrilen metinlerin etkisine bağlı olarak Latin astronomisinin gelişimini etkilemişti. Harezmi'nin bu eserini Bathlı Adelard (ö. 1152) çevirmişti. *Compilatio astronomica, Liber 30 differentiarum* veya *Rudimenta astronomica* gibi çeşitli başlıklarla bilinen Fergânî'nin yaygın olarak kullanılan *Cevami İlm en-Nucûm ve Usûl el-Harekât es-Semâviyye, (Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esası<sup>11</sup>)* adlı eseri ilk olarak on ikinci yüzyılda Sevilalı John (Johannes) tarafından 1135 tarihinde tercüme edilmişti. Bu eser daha sonra 1175'de Cremonalı Gerard

---

<sup>10</sup> Endülüs, Müslümanları tarafından bölgeye verilen isimdi. Etimolojik olarak iki kaynağı bulunmaktadır. Birincisi Müslümanlar bu bölgede daha önce Vandalların yaşadığına atfen "bilad el-Vandalus" demişler ve zamanla el-Andalus şeklinde kullanılıp, dönüşmüştür. İkinci kaynak, Atlantik Okyanusu bağlamında, kayıp şehir Atlantis ile bağlantı kurularak "al-Adlandus" demişler ve en erken M.S. 716'daki kaynaklarda kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz; Glick, (1979) s. 14.

<sup>11</sup> Bu eser Yavuz Unat tarafından Türkçeye çevrilmiştir, ayrıntılı bilgi için bkz: *Cevami İlm en-Nucûm ve Usûl el-Harekât es-Semâviyye, Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esası*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Bilimin ve Felsefenin Doğulu Öncüleri Dizisi 14, Ankara 2012.



tarafından, daha sonra 1231'de Jacob Anatoli tarafından Latinceye çevrilmiştir. Daha sonra hem küresel astronomi hem de gezegen teorisi ile ilgili zengin çeşitlilikte kılavuzlar sunabilen Latin bilim insanlarının özgün sayılabilecek çalışmalarına kadar (Herefordlu Roger'a atfedilen *Theorica planetarum* ve Sacrobosco'nun *Tractatus de sphaera* adlı eserleri) Fergânî'nin etkisinin uzun süreler devam ettiğini göstermektedir. Sevilalı John ayrıca 1133'de Ebu Mâ'ser'in *Kitâbü'l-Kırânât* adlı astroloji eserini çevirmiştir. Bunun dışında yine takvim için doğru ve kesin tespitleri yapmak için gerekli olan bilgiler Battânî'nin *Almajest* şerhinden kontrol edilmişti. Özellikle Ortaçağın sonlarında on altıncı yüzyılda İspanya'da önemli bir astronom olan Jerónimo Muñoz (1520-1591) el-Kabîsî'nin (ö. 990) *el-Medhal ilâ şmâ'ati aḥkâmi'n-nücûm* adlı eserine *Comentarios al tratado de astrología de Alcabitius* başlıklı bir şerh yazmıştı. Bu eser üniversitelerde o dönem en çok okutulan astroloji eserlerinden biriydi. Ayrıca Batı'da Rodoham Aegyptius adıyla bilinen Mısırlı astrolog Ali ibn Rıdvân'ın (ö. 1061) *Kitâbü Şerhi(Tefsîri)'l-Maḳâlâti'l-Erba'a li-Batlamyûs fi'l-kaḍâyâ bi'n-nücûm 'ale'l-ḥavâdiş* adlı eserinin *Centiloquium* (bu eser bazı tarihçilerce *Kitab Thamara*'nın yazarı dokuzuncu yüzyılda yaşayan Ahmed ibn Yusuf el-Misrî'ye atfedilir) başlıklı çevirisini 1568-1578 yılları arasında önce Valencia, daha sonra Salamanca üniversitelerinde verdiği matematik ve astronomi/astroloji derslerinde kullanmıştı.

Diğer taraftan Müslüman bilim insanlarının yanı sıra, Yahudi bilim insanları da on birinci ve on ikinci yüzyılda yaşanan bilimin yeniden canlanması olarak kabul edilen erken Rönesans olarak adlandırılan dönemde etkili olmuştu. 1085 yılında Toledo'nun tekrar Hristiyanların eline geçmesiyle daha önce Müslümanlarla birlikte yaşayan Yahudiler de Hristiyan bölgelere yerleşmişlerdi. Böylece on ikinci yüzyıla beraber İspanya'da Yahudi astronomi geleneği de bu şekilde başlamış oluyordu. Abraham Bar Hayya ve Abraham ibn Ezra Arapça astronomi metinlerini özetleyerek İspanya'da Yahudi geleneğinin yayılmasında önemli isimler olmuşlardı. Bar Hiyya'nın astronomisi Harranlı astronom Battânî'den (ö. 929) etkilenmiştir. Battânî'nin hazırladığı Zîç (astronomi tablosu) Batlamyus astronomisini çok iyi

biçimde açıklamaktaydı. On dördüncü yüzyılda yaşayan Ortaçağın en özgün astronomlarından sayılan Levi ben Gerson (ö. 1344) da aynı şekilde Battani'nin eserinde faydalanmıştır. Abraham bin Ezra ise (ö. 1167) Ahmed el-Müsenna'nın yaptığı Harezmi'nin Tablolarına şerhi ve Mâşâallah b. Eserî el-Basrî'nin (ö. 815) *Epistola de rebus eclipsium* adlı eserini çevirmişti. İspanya'da ve Avrupa'da astronomide Yahudi etkisinin en çok görüldüğü zaman X. Alfonso'nun (1252-1284) hükümlerinde ortaya çıkmıştı. Judah ben Moses ve İsaac bin Sid kendilerinden önceki astronomi tablolarını birleştirmişti. Toledo Tabloları olarak adlandırılan bu tablolar, on ikinci yüzyıl boyunca İslam astronomi geleneği ile tanışan İspanya'da, Latin astronomi geleneğinin yetersizliğinin fark edilmesini sağladı. İspanya'da astronomi alanındaki en büyük gelişme Toledo Çeviri Okulu sayesinde olmuştu. X. Alfonso (1221-1284) Kastilya, Leon ve Galiçya kralı olarak, bilim ve araştırmaya olan ilgisi aydın kişiliği nedeniyle el Sabio (Bilge) olarak tanınmıştır. X. Alfonso'nun etrafında çeşitli bilim dallarında uzmanlaşmış Müslüman, Hristiyan ve Yahudi bilim insanlarının olması, bilimsel mirasın İspanya'ya getirmesini kolaylaştırmıştı (Toprak 2009: 380). Özellikle astronomi alanında yaptırdığı çeviriler, Batı'da astronominin ve dolayısıyla bilimin gelişmesinde etkili olmuştur. Hatta Renan bu okulun önemini "Bu okulun kurulması, Ortaçağın bilgi tarihini ikiye ayırmaktadır; Toledo tercüme öncesi ve Toledo tercüme sonrasıdır" şeklinde ifade etmektedir (aktaran Arıkan 2020: 973). Ayrıca Toledo Tabloları olarak adlandırılan bu astronomi külliyatı Said el-Endülûsî, Abdurrahman Sufî, Zerkâli'nin tablolarını da içermekteydi. Bu tabloların ve eserlerin çevirisinde, Yehuda ben Musa, Zac de Toledo, Juan de Aspa, Fernando de Toledo, Gil de Tablados, Pedro del Real, Don Avraham Halevi, Bernardo el Arabigo ve Garci Peres görev almışlardır. Bu dönemden hemen önce İbn Meymun (Maimonides) da bulunmakla birlikte, Cordoba doğumlu olsa da sonradan Mısır'a yerleşmesi neticesinde bu ekibe dahil olmamıştır.

## Sonuç

Sonuç itibariyle, İspanya tarihsel zenginliği bakımından İberler, Kartacalılar, Fenikeliler, Yunanlar, Romalılar, Vizigotlar, Müslümanlar gibi önemli uygarlıklara ve özellikle dokuzuncu yüzyılın ortasından on dördüncü yüzyıl sonuna kadar üç büyük dinin mensuplarına ev sahipliği yapmış bölge olarak sadece farklı kültürlerin değil, aynı zamanda farklı sosyo-ekonomik sistemlerin temas yaşadığı bir bölge olmuştur. Bilimsel anlamda bir uyanışın başladığı kabul edilen dokuzuncu yüzyılın sonlarından, on birinci yüzyıla kadar egemen olan Müslümanlar, gittikçe genişleyen bir ekonomik ağa (öncelikle Akdeniz, Afrika ve Ortadoğu) tamamen yerleşik, genişleyen “kentsel-zanaatkar” bir toplumdur. Hıristiyanlar ise aynı dönemde “statik-tarımsal” olarak nitelendirilebilecek, yoğun bir şekilde kırsallaştırılmış bir bölgede yerleşikti. Bu nedenle, tüm önemli sosyal özellikler çok farklı süreçlere göre organize edildi. Uluslararası bir para ekonomisine gömülü olan Müslüman İspanya’da, şehirler tarımsal üretimi çekebildi, harekete geçirebildi ve yönlendirebildi ve böylece doğal kaynakları, sırayla belirli kontrol araçları gerektiren gelişen kentsel zanaat endüstrilerine yönlendirebildi. Hıristiyan İspanya’da ise tarım ekonomisinin daha katı yapısı tarafından şekillendirilen devletin ve toplumun doğası şehirlere değil, laik veya din adamları tarafından organize edilen kırsal merkezlere akma eğilimindeydi (Glick 1979: 6). Bu karşılaştırma ister teknolojik ister ekonomik ister bilimsel ister kurumsal olsun herhangi bir kültürel yayılmanın sosyo-ekonomik bağlamla doğrudan ilişkisi olduğunu göstermektedir. Çünkü eşit olmayan sosyo-ekonomik örgütlenmeye sahip iki toplum arasındaki kültürel yayılma, alıcı kültürde yapısal değişikliklere yol açıyorsa, yayılmanın etkisini ölçmek için her iki kültürün de yapıları önem arz etmektedir. Bunun farkına varılmasından sonra sosyo-ekonomik ve dolayısıyla kültürel dengeyi sağlamak için dönemin hükümdarları İspanya’da bilimsel ihtiyaçları karşılayacak kurumları desteklemeye başladı. Özellikle Toledo okulu sadece İspanya’nın değil tüm Avrupa’nın bilimsel düşüncesi üzerinde büyük etkilere yol açtı. Bununla birlikte İspanya’nın, Avrupa’nın geri kalanından daha önce keşif ve

sömürgecilik seferlerine başladıkları genel kabul görmektedir. Astronomiye ve dolayısıyla coğrafya, matematik gibi metinlere olan ilgilerinin temel nedeni temel astronomik ve coğrafi bilgilerin navigasyon için kullanılabilmesiydi. Denizaşı keşif ve sömürgeleştirme konusundaki muazzam ilgileri nedeniyle, İspanyol krallar matematik, astronomi ve coğrafyayı birleştiren bir konu olan kozmografinin gelişimini aktif olarak desteklediler. Bu entelektüel disiplinler, sömürgeciliğin başarısı için hayati önem taşıyordu. Astronomi bilgisi, Avrupa'nın diğer bölgelerinde olmadığı şekilde hayati derecede devlet çıkarlarına hizmet etti ve devlet desteği aldı. Bütün bunlar bir araya geldiğinde Ortaçağ'da eğitim-öğretim merkezleri olmalarının ötesinde modern bilimin ve dünya görüşünün oluşumunda büyük etkisi olan üniversitelerin kurulmasında önemli bir etken olan klasik metinlerin çevrisi, İspanya merkezli bir çeviri hareketi sayesinde mümkün olmuştu. Bu çeviri hareketleri sonucunda yeni fenomenleri, eski dünya görüşleri ile anlamının mümkün olup olmadığı tartışması, epistemik ve kavramsal değişikliklerin de yönlendiricisi olmuştur. Modern bilim olarak adlandırdığımız epistemik ve kavramsal kırılmanın ancak çok kültürlü bir doğa ve evren anlayışı ile mümkün olduğunu göstermesi açısından, İspanya'daki erken dönem bilimsel çalışmalar belki de bilimsel ilerlemenin doğasının bilim tarihi bağlamında daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla bütün bu gelişmeler İspanya'nın canlı bir bilimsel kültüre sahip olduğunu fazlasıyla ortaya koymaktadır. Bu kültür, keşif ve sömürgeciliğin ürettiği ve genellikle yerel dillerde yürütölen pratik sorunlara ve ampirik kanıtlara odaklanarak ayırt edici olmaktadır.

## A New Light From East To West: Change and Transformation of Medieval Astronomy in Spain

### *Summary*

**Süleyman Ertan TAĞMAN**

Assist. Prof.

Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Science and Literature, Department of Philosophy, Burdur, TR  
ORCID: 0000-0002-4277-6726  
ertantagman@gmail.com

### **Introduction**

Spain, located on the Iberian Peninsula in modern times, is a European country with deep historical roots, surrounded by Portugal to the west, France to the northeast, the Mediterranean Sea to the north and east, and the Bay of Biscay, an extension of the Atlantic Ocean, to the south. Its history is marked by conflicts, and its rich cultural heritage reflects its grandiose past. Throughout history, the Iberian Peninsula, with its strategic position connecting Africa and Europe, the Mediterranean and the Atlantic Ocean, and Europe and the Atlas Countries, has played a significant role. Besides being one of the important states in modern European history, its historical past includes hosting various civilizations and cultures, placing it in a privileged position. The oldest human remains in all of Europe, dating back approximately 700,000 years, were found in Atapuerca, located in Burgos in northern Spain. Additionally, Altamira Cave in northern Spain is home to 18,000-year-old wall paintings. The cultural development in this region began in prehistoric times when various groups from different regions of Europe and Africa came to the peninsula in search of resources and valuable minerals. Throughout history, the Iberians, Celts, a fusion of the two known as Celtiberians, Phoenicians, and Carthaginians, have inhabited these lands since thousands of years BCE. Later, the Ancient Greeks settled in the region, marking the beginning of the first economic boom. The Greeks also introduced two essential crops to Spanish history, grapes, and olive trees. They referred to this region as Iberia. Shortly after, the Romans arrived and began the conquest of Spain, which would remain under Roman rule for six centuries. The Romans called this land Hispania, and this period marked a culturally significant era for the region. The integration of the peninsula into the Roman Empire brought about crucial developments (Phillips and Phillips, 2010: 2). Roughly between

the 2nd century BCE and the 5th century CE, Roman dominance expanded, leading to a profound transformation of Hispania during these seven centuries.

Spain, situated on the Iberian Peninsula, has a deep-rooted history characterized by conflicts and a grandiose past. The region's strategic location connecting Africa and Europe, the Mediterranean and the Atlantic Ocean, played a significant role in its historical development. Spain's history encompasses the presence of diverse civilizations, including the Iberians, Celts, Phoenicians, Carthaginians, Greeks, and Romans, each leaving their mark on the region.

The Roman era, spanning from the 2nd century BCE to the 5th century CE, brought significant developments to Hispania, as Spain was known during Roman rule. The Romans introduced vital elements such as the Latin language, legal systems, and municipal administration. They also played a pivotal role in the spread of Christianity in the region. The transition from antiquity to the Middle Ages in Spain was marked by the Visigothic rule, which symbolized the establishment of political unity on the peninsula. Toledo became the capital, signifying the first steps towards a unified kingdom.

In 711 CE, Muslims entered the Iberian Peninsula, leading to the Muslim rule of Hispania for eight centuries, divided into three periods: the Emirate, the Caliphate, and the Taifa Kingdoms. In 1492, the Catholic Monarchs united their kingdoms through marriage, culminating in the conquest of Granada and the beginning of Spain's ascendancy.

Throughout Spain's historical evolution, its political, economic, and social changes directly influenced scientific studies. In the Middle Ages, the study of science, particularly astronomy, played a crucial role in addressing practical needs and religious rituals. Early medieval astronomy in Spain served diverse purposes, including determining religious calendars, medical astrology, and timekeeping for worship. Astronomy education was not considered a distinct discipline in medieval universities but was part of the broader curriculum known as the quadrivium, which included arithmetic, geometry, astronomy, and music.

Astronomy was taught to medical faculty students to determine auspicious dates for medical treatments based on celestial influences. The primary textbook used for teaching astronomy was Sacrobosco's "De Sphera," based on the works of Ptolemy and Andalusian astronomers.

The socio-economic context in Spain during this period influenced the emphasis on practical applications of astronomy. Muslim Spain, integrated into an international economic network, developed urban-craft industries supported by agricultural production. In contrast, Christian Spain had a more ruralized structure, shaping society around agrarian activities.

The Toledo School had a profound influence on not only Spain but also the broader European scientific thought. Spain's early interest in overseas exploration and colonization led to the active support of cosmography, a discipline combining mathematics, astronomy, and geography. These fields were crucial for navigation and exploration, aligning with state interests.

Spain initiated exploration and colonization expeditions earlier than the rest of Europe, making astronomy and geographical knowledge essential. The translation movement, primarily centered in Spain, played a pivotal role in shaping early scientific thought by bridging cultural and linguistic barriers.

## Conclusion

In conclusion, Spain, with its rich historical legacy encompassing civilizations such as the Iberians, Carthaginians, Phoenicians, Greeks, Romans, Visigoths, and Muslims, and serving as a home to adherents of three major religions, was not only a region where diverse cultures intersected but also where different socio-economic systems interacted. It is during the late 9th to the 11th centuries when a scientific awakening is considered to have begun. During this period, the dominant Muslims, deeply embedded within an expansive economic network (primarily in the Mediterranean, Africa, and the Middle East), had become a settled, expanding "urban-craftsman" society. In contrast, Christians in the same era were situated in a region characterized as "static-agrarian," heavily ruralized. As a result, all significant social aspects were organized according to very different processes. In Muslim Spain, integrated into an international monetary economy, cities could attract, activate, and direct agricultural production, channeling natural resources into developing urban craft industries, which, in turn, required specific control mechanisms. In Christian Spain, on the other hand, shaped by the more rigid structure of an agrarian economy, the nature of the state and society tended to flow toward rural centers organized by secular or clergy.

This comparison demonstrates that any cultural transmission, whether technological, economic, scientific, or institutional, is directly related to the socio-economic context. When cultural transmission occurs between two societies with unequal socio-economic structures, it leads to structural changes in the receiving culture if the influence is to be meaningful. Hence, both cultures' structures are crucial in assessing the impact of transmission. Recognizing this, the rulers of the time began to support institutions that would meet the scientific needs in Spain, particularly in the field of astronomy and related sciences.

The Toledo School, in particular, had a profound influence not only on Spain but on the entire Europe's scientific thought. Spain is generally acknowledged to have initiated exploration and colonization expeditions earlier than the rest of Europe. Their interest in astronomy and related texts was primarily due to the practical application of fundamental astronomical and geographical knowledge for navigation. Given their immense interest in overseas exploration and colonization, the Spanish monarchs actively supported the development of cosmography, an intellectual discipline that combined mathematics, astronomy, and geography. These intellectual disciplines were of vital importance for the success of colonization. Astronomy knowledge, particularly, served state interests in a way that was unmatched in other regions of Europe, leading to state support.

#### KAYNAKÇA | REFERENCES

- Altamira, R. (1909). *Historia de España y de la civilización española*. Barcelona: Herederos de Juan Gili.
- Arikan, R. (2020). "Ortaçağ İspanya'da Çeviri Faaliyetleri". *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (21), 967-978. Doi: 10.29000/rumelide.835821.
- Brotons, V. N. (1995). "The Reception of Copernicus in Sixteenth-Century Spain: The Case of Diego de Zuniga", *Isis*, Mar., 1995, C. 86, S. 1, ss. 52-78.
- Chabas, J. (1998). "Astronomy in Salamanca in The Mid-Fifteenth Century: The *Tabulae Resolutae*", *Journal for the History of Astronomy*, C. 29, ss. 167-175
- Chabas, J. (2006). "The University Of Salamanca And The Renaissance Of Astronomy During The Second Half Of The 15th Century", Ed. Feingold, M. ve Brotons, V. N. içinde. *Universities and Science in the Early Modern Period*, (ss. 29-37). Hollanda: Springer.
- Chapman, C. E. (1938). *A History of Spain*. MacMillan Company: New York.
- Coşkun, C. (2019). "Din Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Araçsallığı". *Bilimname*, XXXVII, S. 1, s. 1057-1084.
- Eastwood, B, Grasshof, G. (2004). "Planetary Diagrams for Roman Astronomy in Medieval Europe", CA 800-1500. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Finan, A. J. C. (2013). *A Rome Away From Rome: Isidorus Hispalensis and Roman Astronomical Traditions in Medieval Spain*. Yayınlanmamış YL Tezi, Queens University, Ontario.
- Gilson, E. (2003). *Ortaçağ Felsefesinin Ruhü*, Çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitap.
- Glick, T. F. (1979). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press.
- Goodman, D. (2005). "Intellectual Life under the Spanish Inquisition: A Continuing Historical Controversy", *History*, C. 90, S. 3, ss. 375-386. url: <https://www.jstor.org/stable/24427884> adresinden erişildi.
- Granada, M. A. (2008). "Essay Review: Early Translations of De Revolutionibus", *Journal for the History of Astronomy*, C. 39, S. 2, ss. 265-271.
- Iltar, E. K., Akçoru, R. (2021). "Dinin Bilimsel Çalışmalara Etkisi: Ortaçağ Astronomisi (VI. YY - XIII. YY) Örneği", *Kaygı*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Dergisi, C. 20, S. 1, ss. 239-263.
- İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, 2008, İstanbul, (9:6).
- Kamen, H. (2009). *The Spanish Inquisition : A Historical Revision*. New Haven : Yale University Press.
- Keith, T. (1971). *Religion and Decline of Magic*. London: Penguin Pub.
- McCluskey, S. (1998). *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe*, New York: Cambridge University Press.



Navarro, M. C. L. T. (2017). "From Intense Teaching to Neglect: The Decline of Astrology at the University of Valencia and the Role of the Spanish Novatores". *Early Science and Medicine*. C. 22, S. 5/6, ss. 410-437.

Palencia, A. G. (1955). "The Contributions of Mon-Muslims to the Islamic Culture of Andalusia in Spain". Çev. Toprak, M. F. (2009). İspanya'da Gayr-i Müslümlerin Endülüs İslam Kültürüne Katkıları, *DTCF Dergisi*, S. 14, s. 377-382.

Pedersen, O. (1981). "The Origins of the Theorica Planetarum". *Journal for the History of Astronomy*, C. 12, ss. 113-141.

Phillips, W.D., Phillips, C.R. (2010). *A Concise History of Spain*. New York: Cambridge University Press.

Ronan, C. A. (2003). *Bilim Tarihi (Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi)*. Çev. E. İhsanoğlu, F. Günergun, Ankara: Tübitak Yayınları

Saliba, G. (1999)". "Seeking the Origins of Modern Science?" *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*. C. 1, S. 2, ss. 139-152. Türkçe çevirisi için bkz; Tagman, S. E. (2010). George Saliba: "Biri Modern Bilimin Kökenlerini mi Arıyor?", *Bilim ve Ütopya*, S.198, ss.64-71.

Strano, G. (2021). "Kilise Babalarına Göre Gökyüzü ve Yeryüzü", *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, Ed. Umberto Eco, içinde; Çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul, ALFA Yayınları.

Strano, G. (2021). "Yunan Mirasının Geri Kazanılmaya Başlanması", *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, Ed. Umberto Eco, içinde; Çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul, ALFA Yayınları.

Swerdlow, N. M. (1999). *Ancient Astronomy and Celestial Divination.*: Dibner Institute Studies in the History of Science and Technology, Baltimore: MIT Press

Tagman, S. E. (2021). "Astronomi Aletleri Tarihi: Usturlap ve Rub'u Tahtası", *Üniversite Araştırmaları Dergisi*, Aralık 2021, Cilt 4, Özel Sayı, s. 36-48.

Tillo, S. T. (1997), "Notes per a la biografia de Vicenç Mut Armengol (1614-1687)", *Estudis Belarics*, S. 58, ss. 165-178.



## **KAYGI: YAYIN İLKELERİ**

1. “Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi” (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla “Kaygı”, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esâsen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşerî bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır.

3. Dergide akademik / bilimsel nitelikteki “Araştırma Makalesi” ve “Kitap Değerlendirme” çalışmaları yayımlanır.

4. Dergiye Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca (ve “Editör Kurulu”nun kararına bağlı olarak diğer dillerde) yazılmış eserler kabul edilir. Gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.

5. Gönderilen Türkçe çalışmalarda “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalı; çalışmalar dergi “Yazım Kuralları”na göre hazırlanmalıdır. Türkçe eserlerde, İngilizce “Özet / Abstract” yanında, metnin “uluslararası” dolaşımını güçlendirmek için, “Genişletilmiş İngilizce Özet / Summary” bulunması zorunludur. “Genişletilmiş İngilizce Özet,” Türkçe metnin yaklaşık % 25’i kadar olmalı; bu açıdan tıpkı Türkçe metinde olduğu gibi alt başlıklar ve atıflar içermelidir. Yazar(lar)dan beklenen, Türkçe metindeki argümantasyon yapısını, olabildiğince net bir biçimde, “Genişletilmiş İngilizce Özet”de vermeleridir. Bu kısım, “Kaynakça”dan önce, metnin sonuna eklenmelidir [Not: “Genişletilmiş İngilizce Özet”in, eser “Hakem Süreci” neticesinde “Yayın Kurulu” tarafından kabul edildikten sonra gönderilmesi gerekmektedir. Buradaki dil kontrolü (proofreading) vb. hususlar yazarın sorumluluğundadır. Dil açısından yetersiz olan makaleler dil geçerliği sağlanana kadar yayımlanmaz].

6. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Editör Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeden geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır. Bu süreçte ise “çift kör hakemlik” sistemi uygulanır. Bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Editör Kurulu” karar verir.

7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Editör Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergiye ulaştırılmalıdır.

8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.

9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, “Kaygı” dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

10. Metnin editoryal değerlendirme süreci başlatılmadan önce tüm yazarlarla “Telif Sözleşmesi” yapılmaktadır. Bu sözleşmenin yazar tarafından onaylanıp, editörlere iletilmesi sonrasında yazının süreci başlatılır.

11. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.



## **KAYGI: PUBLICATION RULES**

1. “Kaygi. Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy” (e-ISSN: 2645-8950), “Kaygi” in short, is published biannually in “March” and “September.”

2. To be submitted, articles need to be related to fields of social sciences and humanities with philosophical and theoretical content.

3. Research articles and book reviews are published so long as they meet academic and scientific criteria.

4. Articles in Turkish and English are accepted (acceptance of other languages depends on the decision of the “Board of Editors”). The submitted articles must not have not been previously published in another journal, submitted for publication or accepted for publication.

5. Works submitted in Turkish must include an “Abstract” and “Keywords” in both English and Turkish; and should be prepared in accordance with the “Writing Rules” of the journal. Turkish works should also include an “Extended English Abstract (Summary)” in addition to the English “Abstract” in order to facilitate international circulation of the text. “Extended English Abstract (Summary)” should be approximately 25% of the Turkish text; it should include subheadings and citations, as in the Turkish text. In the “Extended English Abstract (Summary)” the author(s) is expected to mirror the structure of argumentation of the original Turkish text as clearly and closely as possible. This part should be appended to the text before the “Bibliography” [Note: The “Extended English Abstract (Summary)” must be sent after the work is approved for publication by the Editorial Board as a result of the peer-review process. Proofreading etc. are the author’s responsibility. Articles that are inadequate in terms of language are not published until the language is improved].

6. As a first step, all submitted articles are reviewed by the “Board of Editors” in terms of content, academic originality, contribution to the field, spelling, and similar aspects. Then the peer review stage starts for those that qualify, as a double-blind peer reviewing process. To be admitted to publishing, both referees who review the article have to give unanimous approval. In the case of only one referee approving the publication, the article is sent to a third referee. Then, taking into consideration of this third review, the “Board of Editors” decides whether to publish or reject the article.

7. After due processes, the “Board of Editors” decide whether to publish the article (as it is submitted, or after some adjustments) or not, and the author(s) are informed about this decision. When adjustments are required, the new version of the article has to be submitted within a month.

8. The legal responsibility of the articles published in the journal belongs entirely to the author(s) and the views and opinions expressed in the articles do not reflect the opinions or position of “Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy” or the “Editorial Board.”

9. No royalties are paid to the author(s) for published articles. In this respect, the copyrights of published work are deemed to have been transferred to Kaygi, regardless of there being an open statement or not [This also means that the authors have accepted the Open Journal Systems (OJS) regulations of Tübitak DergiPark].

10. A “Copyright Agreement” with the authors is concluded before the editorial review process begins. The process starts once the author approves the agreement and informs the editors of this approval.

11. Provided that the source is indicated, quotations can be made from the works published in the journal.