

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ

KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Yıl | Year: 2023

Sayı | Issue: 2

E-ISSN: 2148-9327



Kilikya Felsefe Dergisi – 2023 / 2 | Kilikya Journal of Philosophy – 2023 / 2

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ | KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

uluslararası, hakemli akademik bir felsefe dergisidir.

Yılda 2 kez yayımlanır (Nisan-Ekim).

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Yayın kurulunun izni olmaksızın yayının tamamı ya da bir bölümü kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.

Tüm hakları saklıdır.

Bu dergide öne sürülen düşünceler makale yazar(lar)ına aittir.

© Mersin Üniversitesi yayınıdır.

is an international, peer-reviewed academic philosophy journal.

Published twice a year (April-October).

Publication languages of the journal are Turkish and English.

No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted without the permission of the editorial board.

All rights reserved.

The moral and/or legal rights of the author have been asserted.

© Published by Mersin University

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

TR Dizin: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index: Social Sciences and Humanities Database

SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini | SOBIAD: Social Sciences Citation Index

Google Akademik | Google Scholar

The Philosopher's Index

Philosophy Documentation Center

Kurucu | Founder

Eray YAĞANAK

Tasarım | Design

Selma AYDIN BAYRAM

Yazışma Adresi | Mailing Address

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Pınarbaşı Mah. Dumlupınar Bulvarı 07070 Kampüs Konyaaltı/Antalya/TÜRKİYE

Telefon | Phone: +90 (242) 2274400 – 3250

E-posta | E-mail: kfdergisi@gmail.com

Web Adresi | Web address: <http://dergipark.org.tr/kilikya>

E-ISSN: 2148-9327

Yayın Kurulu | Editorial Board

Baş Editör | Editor-in-Chief

Eray YAĞANAK
Akdeniz University, Turkey

Editör | Editor

Ece UZCAN
Akdeniz University, Turkey
Serdar SAKINMAZ
Akdeniz University, Turkey

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Daria OR
Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Elif ÇIRAKMAN, Middle East Technical University, Turkey
Eray YAĞANAK, Akdeniz University, Turkey
Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey
Funda NESLİOĞLU SERİN, Ondokuz Mayıs University, Turkey
Philip Anthony GOFF, Central European University, Hungary
Sam COLEMAN, University of Hertfordshire, United Kingdom
Selma AYDIN BAYRAM, Middle East Technical University, Turkey
Vedat KAMER, İstanbul University, Turkey

Danışma Kurulu | Advisory Board

| | |
|--|---|
| Aaron GARRETT Boston University, USA | Elly PIROCACOS The American College of Greece, Greece |
| A. Kadir ÇÜÇEN Uludağ University, Turkey | Erdem ÇİFTÇİ Mersin University, Turkey |
| Afşar TİMUÇİN Kocaeli University, Turkey | Ertuğrul R. TURAN Ankara University, Turkey |
| Ahmet İNAM Middle East Technical University, Turkey | Eyüp ERDOĞAN Mersin University, Turkey |
| Alexander BIRD University of Bristol, United Kingdom | Graham OPPY Monash University, Australia |
| Andrea ROBIGLIO KU Leuven University, Belgium | Harun TEPE Hacettepe University, Turkey |
| Antonio RUSSO University of Trieste, Italy | Hasan ÜNDER Ankara University, Turkey |
| Arslan TOPAKKAYA Erciyes University, Turkey | İsmail SERİN Ondokuz Mayıs University, Turkey |
| Aydan TURANLI İstanbul Technical University, Turkey | Jim WETZEL Villanova University, USA |
| Aynur YURTSEVER Mersin University, Turkey | Kamuran ELBEYOĞLU Toros University, Turkey |
| Barış PARKAN Middle East Technical University, Turkey | Kubilay AYSEVENER Dokuz Eylül University, Turkey |
| Betül ÇOTUKSÖKEN Maltepe University, Turkey | Kurtul GÜLENC Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey |
| Bill WRINGE Bilkent University, Turkey | Marie-Elise ZOVKO University of Zagreb, Croatia |
| Bülent GÖZKAN Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey | Naciye ATIŞ Mersin University, Turkey |
| Celal TÜRER Ankara University, Turkey | Martin THIBODEAU Université Saint-Paul University, Canada |
| Cengiz M. TOSUN Mersin University, Turkey | Martin van HEES University Amsterdam, Netherlands |
| Cihan CAMCI Akdeniz University, Turkey | Mehmet ELGİN Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey |
| Doğan GÖÇMEN Dokuz Eylül University, Turkey | Melih BAŞARAN Galatasaray University, Turkey |
| Duncan PRITCHARD University of Edinburgh, Scotland | Metin TOPUZ Mersin University, Turkey |

Michael O'SULLIVAN
The Chinese University of Hong Kong, China

Moira GATENS
University of Sydney, Australia

Philip KITCHER
Columbia University, USA

Ray MONK
University of Southampton, England

Robin ÇELİKATEŞ
University of Amsterdam, Netherlands

S. Atakan ALTINÖRS
Galatasaray University, Turkey

Soraj HONGLAAROM
Chulalongkorn University, Thailand

Stephen LAW
Heythrop College-University of London, England

Ş. Halil TURAN
Middle East Technical University, Turkey

Thom BROOKS
Durham University, United Kingdom

Yavuz ADUGİT
Kocaeli University, Turkey

Zeynep DİREK
Koç University, Turkey

Yazarlara Bilgi | Author Guidelines

- 1) **Kilikya Felsefe Dergisi, uluslararası, hakemli** akademik bir dergidir.
- 2) Dergi, **Nisan** ve **Ekim** aylarında olmak üzere yılda **2 sayı** ve **elektronik** (e-dergi) olarak yayımlanmaktadır. **Nisan** sayısı için gönderilecek çalışmalar **1 Şubat**, **Ekim** sayısı için gönderilecek çalışmalar ise **1 Ağustos**'a kadar kabul edilmektedir. Bu tarihler sonrasında gönderilen çalışmalar derginin sonraki sayısında yayımlanmak üzere değerlendirilmeye alınır.
- 3) Dergi, Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- 4) Yazarlardan çalışma alanlarına uygun olarak, felsefe problemlerine ilişkin özgün katkılar sağlaması beklenmektedir. Dergiye gönderilecek çalışmalar “Araştırma Makalesi” türünde yazılmalı ve daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- 5) Dergiye gönderilen çalışmaların değerlendirilmesinde **çift-kör hakemlik** sistemi uygulanmaktadır. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazarlara, yazarlar hakkında ise hakemlere bilgi verilmez.
- 6) Gönderilen çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmadan önce editör ve/veya yayın kurulu üyeleri tarafından içerik, yazım ve referans kuralları açısından ön değerlendirmeye alınacaktır. Dilbilgisi ve yazım kurallarına, makale şablonunda yer alan biçimsel özelliklere ve/veya referans kurallarına uygun olarak hazırlanmamış çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmayıp, eksik ve/veya hataların durumuna göre, ya gözden geçirilip düzeltilmesi önerisiyle yazar(lar)a **geri gönderilecektir** ya da doğrudan **reddedilecektir**.
- 7) İngilizce hazırlanmış çalışmaların dergiye gönderilmeden önce, dil ve yazım açısından düzeltileri (*Proofreading* ve *Editing*) yapılmış/yaptırılmış olmalıdır. Olası dilbilgisi ve yazım hataları yazarlara aittir. Kilikya Felsefe Dergisi dil ve yazım hataları bakımından sorumlu değildir.
- 8) Çalışmalar, **100-250** kelime aralığında olmak üzere Türkçe ve İngilizce özet ile **beş (5)** adet **anahtar kelime** içermelidir.
- 9) Gönderilecek çalışmalar, kaynakça bölümü hariç, **3.000-6.000** kelime aralığında olmalıdır. Değerlendirmeyi yapan hakem(ler)in önerisiyle ve/veya yayın kurulunun uygun gördüğü durumlarda bu kelime sınırının üstündeki çalışmalar yayımlanabilir.
- 10) Gönderilecek çalışmalar derginin internet sayfasındaki **Makale Şablonu** kullanılarak hazırlanmalıdır. Şablon içinde yer alan Makale Geliş Tarihi, Makale Kabul Tarihi, Sayfa Numaraları, vb. eksik bilgiler, çalışma, hakem değerlendirmesi sonrasında yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde tarafımızdan eklenecektir.
- 11) Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından American Psychological Association (APA) 6.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır. Yazarlar, kaynak gösterimi ve kaynakça oluşturma hakkında detaylı bilgi için derginin internet sayfasında yer alan **Kaynak Gösterme ve Kaynakça Oluşturma Rehberi**'ni esas almalıdır.
- 12) Ön değerlendirmeden geçen çalışmalar, çalışma dosyası üzerindeki her türlü kimlik bilgisi silinerek içerik bakımından değerlendirilmek üzere ilgili alanda çalışma yapmış en az iki hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin “olumlu” görüş bildirmesi gerekmektedir. İki hakemin de “olumsuz” görüş bildirmesi halinde çalışma reddedilir. Hakemlerden birisinin “olumsuz”, diğerinin “olumlu” görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanmasında üçüncü hakemin raporu belirleyici olur. Ancak bazı durumlarda çalışma üçüncü hakeme gönderilmeden yayın kurulu kararı ile kabul veya reddedilebilir.

- 13) Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda yazarlara bilgi verilir. Düzeltme istenmesi durumunda, yazarların ilgili hakemlerin eleştiri ve önerilerini dikkate alması beklenmektedir. Hakem değerlendirme sürecinin öncesinde veya sonrasında yayın kurulu ve/veya editörler tarafından da düzeltmeler önerilebilir. Düzeltmiş çalışmanın belirtilen süre içinde dergiye ulaştırılması yazarların sorumluluğundadır.
- 14) Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlar akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Dergiye gönderilen çalışmaların Turnitin Programı aracılığıyla özgünlük denetimi yapılacaktır.
- 15) Kilikya Felsefe Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarda belirtilen görüşler yazarlarına aittir; çalışmaların yayımlanması, derginin bu görüşleri savunduğu anlamına gelmez.
- 16) Yayımlanan çalışmaların tüm hakları Kilikya Felsefe Dergisi'ne aittir. Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.
- 17) Çalışmalar kfdergisi@gmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

-
- 1) **Kilikya Journal of Philosophy** is an **international, peer-reviewed** academic journal.
 - 2) The journal is published **twice a year** in electronic format (**e-journal**) in **April** and **October**. The manuscripts for the **April** issue are to be submitted before **February 1**, and the manuscripts for the **October** issue are to be submitted before **August 1**. Submissions after these dates will be assessed for the next issue of the journal.
 - 3) The journal accepts submissions in Turkish and English.
 - 4) Authors are expected to make unique contributions to philosophical problems in accordance with their field of study. Manuscripts are to be written in the form of "Research Article" and accepted for publication on the understanding that they have not been previously published or submitted for publication.
 - 5) The double-blinded assessment system is applied in evaluating the manuscripts submitted to the journal. The authors are not informed about the identities of the referees and the referees are not informed about the identities of the authors.
 - 6) The articles are taken into preliminary examination in terms of writing and reference rules before the editorial team sends them for peer review. For this reason, authors need to pay attention to the rules of spelling and reference. Manuscripts that are not prepared in accordance with grammar and writing rules, article template and/or reference rules will not be accepted for the referee evaluation and, depending on the severity of the mistakes/deficiencies, will be **sent back** to the author(s) with the suggestion to revise it or will be **rejected** directly.
 - 7) Articles in English are expected to have been *proofread* and *edited* prior to submission. The authors shall be **solely responsible** for any grammatical or orthographic mistakes. Kilikya Journal of Philosophy shall not be responsible for any such mistakes.
 - 8) The articles should include an **abstract** of **100-250 words** in English and Turkish, as well as **five (5) keywords** for each language.
 - 9) Articles are expected to be in the range of **3000-6000 words** (*without bibliography*). Longer manuscripts may be published by the recommendation of the reviewing referee(s) and/or where the editorial board deems appropriate.

- 10) Manuscripts are to be prepared according to the **Article Template** on the web page of the journal. The information in the letterhead of the template shall be filled by the editorial team once the article is accepted for publication. The date of arrival, the date of acceptance, the page numbers and other information in the template letterhead will be added by the Editors if the manuscript is accepted to be published after the referee evaluation.
 - 11) The manuscripts should be prepared in accordance with the American Psychological Association (APA) 6.0 style in terms of reference system, format of footnotes and bibliography. Authors should consult our **Reference Guidelines** on the web page of the journal for detailed information on creating bibliography references and footnotes.
 - 12) Manuscripts that pass the preliminary evaluation will be sent for evaluation by at least two referees related to the field of study. At least two referees need to “approve” in order for the manuscript to be published. If both referees “disapprove”, the manuscript will be rejected. If one of the referees “disapproves” and the other “approves” the manuscript, the manuscript will be sent to the third referee, whose opinion will determine whether the manuscript is to be published or not. However, occasionally the manuscript can be accepted or rejected by the editorial board without sending it to a third referee.
 - 13) The author(s) will be informed in accordance with the referee reports. If correction is requested, the authors are expected to consider the criticism and recommendations of the relevant referees. Corrections may also be proposed by the editorial board and/or editors before or after the referee evaluation process. It is the responsibility of the authors to deliver the corrected manuscript within the specified time limit.
 - 14) The scientific, ethical and legal responsibility regarding the manuscript belongs to the author/authors. Authors should consider academic ethical principles and prepare their work in line with these principles. Manuscript authenticity check will be conducted using Turnitin Program.
 - 15) The opinions expressed in the works published in the Kilikya Journal of Philosophy belong to their authors; the publication of works does not mean that the journal defends or supports these views.
 - 16) All rights of published works belong to Kilikya Journal of Philosophy. Citations can be made provided that the source is explicitly indicated.
 - 17) Please submit the manuscripts to **kfdergisi@gmail.com**
-

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

| | |
|---|-----|
| Dergi Künyesi Front Matters | i |
| Yayın Kurulu Editorial Board | ii |
| Danışma Kurulu Advisory Board | iii |
| Yazarlara Bilgi Author Guidelines | v |

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Epistemik Sorumluluk ve Siyasal Alanda Anlaşmazlıklar

Epistemic Responsibility and Conflicts in the Political Sphere

Yurdağül KILINÇ1-20

Wittgenstein’da Etik ve Estetiğin Bakış Açısı Etkisi Üzerine

On the Aspectual Effect of Ethics and Aesthetics in Wittgenstein

Alper YAVUZ..... 21-33

Görüngüsel Muhafazakarlık: Genel Bakış ve Bazı Yaygın Eleştirilere Alternatif Yanıtlar

Phenomenal Conservatism: Overview and Alternative Responses to Some Common Criticisms

Utku ATAŞ 34-52

A Close Reading of the Imitation Game

Taklit Oyununun Yakın Bir Okuması

Anıl ÜNAL 53-64

Heidegger Düşüncesinde Ahlakın Olanığı

The Possibility of Ethics in Heidegger’s Thinking

Banu TÜMKAYA TEKİN 65-79

Making an Effort to Find out the Laws of the Historical Existence Field: A Discussion on the Possibility of Philosophy of History in Ibn Khaldun

Tarihsel Varlık Alanının Yasalarının Keşfine İlişkin Bir Çaba Ortaya Koymak: İbn Haldun’da Tarih Felsefesinin İmkanına İlişkin Bir Tartışma

ZÜBEYİR OVACIK 80-91

| | |
|---|---------|
| Sextus Empiricus' Moral Scepticism Revisited Sextus Empiricus'un Ahlaki Kuşkuculuğuna Yeniden Bakış | |
| Işıl ÇEŞMELİ | 92-105 |
| The Last Condition of Plato's Republic: The Philosopher-King Platon'un Devletinin Son Koşulu: Filozof-Kral | |
| Özlem ÜNLÜ | 106-118 |
| Hartmut Rosa'nın Düşüncesinde Rezonans, Yabancılaşma, Yurttaşlık Resonance, Alienation, Citizenship in Hartmut Rosa's Thought | |
| Zeynep SAVAŞÇIN | 119-135 |
| <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>'ta Saçmanın İşlevi The Function of Nonsense in the <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> | |
| Umut MORKOÇ | 136-148 |
| Temeldencilik Karşıtlığından Bütüncülüğe: Neurath, Quine ve Bilimin Dili From Anti-Foundationalism to Holism: Neurath, Quine, and the Language of Science | |
| Dinçer ÇEVİK | 149-169 |
| Etkin Diğerkâmlık Düşüncesi ve Pratiğini Spinoza ile Birlikte Düşünmek Reconsidering the Theory and Practice of Effective Altruism with Spinoza | |
| Gaye ÇANKAYA EKSEN | 170-184 |
| Felsefi Eleştirinin Temellendirilmesi Üzerine On the Justification of Philosophical Criticism | |
| İsmail SERİN | 185-192 |

Makale Geliş Tarihi | Received: 08.03.2023
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 30.09.2023

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

EPİSTEMİK SORUMLULUK VE SİYASAL ALANDA ANLAŞMAZLIKLAR

Yurdağül KILINÇ*

Öz: Siyaset alanı, ortak bir epistemik topluluk ve bu topluluk dolayımında öğrendiklerimiz üzerine kuruludur. Kendimize bu dünyada bir yaşam alanı kurarken öğrendiklerimizin doğru olduğuna dair epistemik güvenden hareket ederiz. Epistemik güven, yalan ve manipülasyonun her icrasında sarsılır. Böyle bir ortamda bir yanda üretilen yalana, kayıtsızlık ve ilgisizlikleri nedeniyle inanan kapalı ve dogmatik kitlelerin sayısı artarken, öte yanda siyasi inançlara yönelik şüphecilik ve agnostisizmden beslenen anlaşmazlıklar yaygınlaşır. Bu çalışma, epistemolojinin kavramsal araçlarından biri olan epistemik sorumluluğu ele almakta ve siyasi alanda ortaya çıkan anlaşmazlıkların nedenlerini çözümlenmede işlevsel olabileceğini değerlendirmektedir. Tartışmanın ilk aşaması, içselciler ile dışsalcıların epistemik sorumluluk konusunda ayrıldığı hususlara, ikinci aşaması ise siyasi alanda epistemik sorumluluğu tanımlama denemesine ayrılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Epistemik Sorumluluk, Siyaset Felsefesi, Anlaşmazlık, İçselcilik, Dışsalcılık.

EPISTEMIC RESPONSIBILITY AND CONFLICTS IN THE POLITICAL SPHERE

Abstract: The political sphere relies on a shared epistemic community and the knowledge gained through it. When we establish our place in this world, we are assured that the knowledge we have gained from others is accurate. However, our assurance is weakened by manipulation and falsehoods. Therefore, on the one hand, the quantity of closed-minded and dogmatic individuals who accept falsehoods due to their indifference and ignorance is rising, whilst on the other hand, disputes driven by scepticism and agnosticism towards political concepts are becoming more prevalent. This article analyses epistemic responsibility as a conceptual tool within epistemology and appraises its usefulness in comprehending the causes of political discord. The initial part considers the divergence between internalists and externalists concerning epistemic responsibility, while the subsequent section analyses the attempt to establish epistemic responsibility in the political sphere.

* Dr. Öğretim Üyesi | Assistant Professor

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Selcuk University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Türkiye

yurdagulkilinc@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-1597-062X

Kılınç Y. (2023). Epistemik Sorumluluk ve Siyasi Alanda Anlaşmazlıklar. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 1-20.

Keywords: Epistemic Responsibility, Political Philosophy, Disagreement, Internalism, Externalism.

1. Giriş

Kendimizi adalet, haklar veya siyaset konusunda aynı görüşü paylaşmadığımız kişilerle birlikte yaşarken ve hareket ederken buluruz. Bu hayat; farklı dünya anlayışları, ideolojiler, din ve yaşam tarzlarının çoğulluğudur. Siyaset, bir yönetim sanatı olarak tanımlandığı sürece çoğulluk gerçeğini bir kenara bırakamayacaktır. Bu gerçek, liberal iyimserliği aşan bilme arzusu ve dünya sevgisiyle (*amor mundi*) birlikte gelir: öteki olana yönelme, onu merak etme, farklılıkları anlama ve ona yaşam alanı tanıma. Etno-merkezci, ırkçı, dogmatik kalıpları zayıflatmak ve tahakküme karşı durabilmek konusunda bize güç verecek olan, dünya sevgisinin eşlik ettiği doğru bilgidir. Bugün karşı karşıya olduğumuz siyasal anlaşmazlıkların temelinde çoğu kez politik olanla epistemik olan arasındaki ilişkinin görülememesi vardır. Bireylerin politik doğru kararlarında epistemik erdem ve başarıları, yanlış kararlarında ise epistemik kusur ve başarısızlıkları etkilidir. Teorisyenler bunu göremediği sürece hakikat kavramının siyasette yeri olmadığı ve siyasal iddiaların doğruluk değeri konusunda agnostik kalmamız gerektiği iddiaları geçerliliğini koruyacaktır. Oysa dünyayı sevmenin bir yönü, dünyayı tüm unsurlarıyla bilmek ya da bilmenin olanaklarını araştırmak olarak algılandığında agnostisizm yerini, epistemoloji ile siyaset felsefesi arasında kurulacak yeni bir köprü inşasına bırakabilir. Şu halde siyasal karar alma süreçlerinde doğru inançları edinmeyi ve yanlış inançlardan kaçınmayı sağlayacak böyle bir insanın imkânı sorgulanmaya değerdir. Bazıları için bu hedef, siyaseten bölünmelerin epistemik kökenlerine çok fazla odaklanmaya ve dolayısıyla karşılıklı saygı bağlamında kurulabilecek ahlak temelli anlaşmanın imkânını kaçırmaya neden olabilir. Bu görüşü savunanlara göre anlaşmazlıkların epistemik çözümlemesi, bireyleri sistematik olarak yanlış yönlendirilmiş piyonlar olarak gösterir. Gerçekten de epistemik çözümleme, politik ve ahlaki olanı önemsizleştirir mi?

Bu çalışmada epistemik çözümlemenin, anlaşmazlıkların politik ve ahlaki yönünü ikinci plana itmek anlamına gelmediğini öne sürüyorum. Bilakis, çözümlemeden elde edilecek epistemik farkındalık, politik ve ahlaki yönden sahip olunması gereken erdemlere ilişkin sorumlulukların gerekçesini verebilir. Epistemoloji, bireyleri kanıtlarla desteklenmiş inanca yönelmeye ve entelektüel erdemlere sahip olmaya teşvik eder. Siyaset söz konusu olduğunda bu gibi epistemik sorumluluklar, bireysel olanla sınırlı değildir. Çünkü yalan söyleme ve yalana inanma, olgusal ve doğru olanı çarpıtmayı içerdiğinden bireysel olanı aşar. Kamusal ve örgütlü bir yalana dönüşür. İnsanlar bile bile yalanı görmezden gelir ve savunur. Böylece hakikat ve hakikati arama uğraşı önemsizleşir.

Manipülasyon ve propaganda yoluyla kasıtlı olarak toplumun doğru bilgiye erişimini engelleme, yalan bilgi yayma ve başkalarını aldatmanın epistemik sonuçları, sadece bireyleri değil grupları ve toplulukları da doğrudan ilgilendirir. Yalan söylemenin birey için ahlaki yönden normatif bir karşılığı vardır. Benzer şekilde yalan söylemenin ve yalana inanmanın, kolektif için de normatif bir karşılığı olması düşünülebilir. Bu

normatif karşılık, sadece ahlaki değil aynı zamanda epistemiktir. Yalan söylemek ve yalana inanmak doğru bilgiye ulaşmayı engelleyerek bireyler, gruplar ve kurumlar arası anlaşmazlıklara neden oluyorsa ve hatta onları gerçeklikten koparıyorsa epistemik sorumluluklar iki açıdan gerektiği gibi yerine getirilmemiştir. İlki, sahip olunan inançlar üzerinde epistemik sorumluluğun gerektirdiği refleksiyon yapılmamıştır. İkincisi, yanlışların ve gerçek dışı söylemlerin toplum içinde yaygın etkisini kontrol altına almada başarısız olunmuştur.

Yalana inanan bir kimse, bilgi ile bilgi olmayanı birbirinden ayıramadığı, başka bir deyimle inancını gerekçelendiremediği, kanıtları göz ardı ettiği ve haksız seçimler yaptığı için epistemik olarak sorumsuz davranır. Epistemik sorumsuzluk neticesinde ortaya çıkan bu kolektif yalan ve algılara dayalı sahte dünya, Hannah Arendt'in deyimleriyle doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneği olan yargı gücünün ortadan kaldırılması ve böylece siyasette totalitarizmin kabul edilmesi anlamına gelir (2018a, 32). Bu çalışmanın arka planında Arendt'in bu tespitinin akla getirdiği şu iki soru vardır. İlki, şayet yargı gücünü ortadan kaldıran, yanlış ile doğruyu birbirinden ayıramamak ise epistemik sorumluluğu kabul etmek doğru bilgiye eriştirir mi? İkincisi, siyasal başarısızlık ve anlaşmazlıkların nedenlerinden biri politik karar ve eylemlerde epistemik sorumluluğu fark edememek olabilir mi? Politik karar ve eylemlerde bir gereklilik olarak epistemik sorumluluğu şart koşmanın, katı ve aşırı bir beklenti olacağına dair itirazlar gelebilir. Yine de bu durum, epistemik sorumluluğun siyaset alanına yapacağı katkıyı görmezden gelmemiz için yeterli bir neden değildir. Bu gerekçeye dayanarak aşağıda bölümlerde epistemik sorumluluk ve politik inançların ilişkisi değerlendirilmektedir.

2. Epistemik Sorumluluk

Epistemik sorumluluk, tüm bilgi teorisyenlerinin üzerinde hemfikir olduğu bir husus değildir. Temel ayrım, dışsalcılar ve içselciler arasındadır. Edmund Gettier sonrası çağdaş epistemolojinin gündemi, inancın gerekçelendirilme problemini analiz etmeye, gerekçelendirme için gerekli ve yeterli koşulları tartışmaya ayrılmıştır. Bu konuda içselciler ve dışsalcılar arasındaki anlaşmazlık halen devam ediyor. Roderick Chisholm, 1988 tarihli "The Indispensibility of Internal Justification" başlıklı makalesinde içselcileri, sadece kendi zihinsel ve kognitif süreçlerine dayanarak epistemik ilkeleri belirleyenler olarak tanımlarken dışsalcıları, epistemik gerekçelendirmenin gerçeklik ile bazı dışsal bağlantıları göstermesi gerektiğini düşünenler olarak sınıflar. Chisholm'ın ifadesiyle içselciler, epistemik gerekçelendirme ile gerçeklik arasında bir bağlantı olmasını zorunlu görmezler. Şu halde bir inanç, içsel olarak doğrulanabilir. Bununla birlikte çevreyle dışsal olarak ilişkilendirilmediği sürece yanlış olma ihtimali de vardır (Chisholm, 1988, 286). Çünkü içselciler için gerekçelendirme için gerekli olan tüm unsurların, zihinde hazır halde bulunması ve refleksiyon yoluyla erişilebilir olması yeterlidir. Dışsalcılara göre ise gerekçelendirme ve teminat (*warrant*) şartının yerine getirilebilmesi için bilen özne ile bilinen dünya arasında doğru dışsal ilişki kurulmalıdır. Bu yüzden olgular ile inanç arasındaki dışsal-nedensel bağının var olması gerekir (Başdemir, 2010, 215). Gerekçelendirmeye

ilişkin bu ayırım, epistemik sorumluluk düşüncesinde de ayrışmaya neden olur. İçselciler, gerekçelendirmenin deontolojik bir kavram olduğunu savunmaktadır. Bundan kastedilen, gerekçelendirmenin kişinin entelektüel görev ve sorumluluklarını yerine getirmesiyle bağlantılı olmasıdır. Bir inanç, o inançla ilişkili olarak öznenin epistemik sorumlulukları yerine getirmesiyle deontolojik olarak gerekçelendirilmiş sayılır (Gültekin, 2013, 18). Sözgelimi, olağan olarak beklenen bir sosyoloğun alan araştırması sonucunda elde ettiği verilere göre hareket etmesidir. Sosyoloğun verilerle bağdaşmayan bir şeye inanma arzusu veya bir önermeye duygusal bağlılığı gibi kanıtsal olmayan faktörler, araştırma sonuçlarını belirleyici olmamalıdır. Sosyoloğun farklı alandaki inançları da kanıtları değerlendirmesini etkilememelidir. Dolayısıyla araştırmacının görevi, tasdiklenmesini beklediği bir iddiaya sahip olsa da bu iddiayı çürüten bir kanıtla eriştiğinde kanıtlara göre inanmaktır (Pappas, 2017).

Descartes'ın açık ve seçiklik kriterini karşılayan inanca inanılması ve Locke'un inanmak için kanıtların ölçüsünü dikkate alması, gerekçelendirme ile sorumluluk arasında kurulan bağlantının modern ilk örneklerindedir. Bu modelde inancın oluşum mekanizması ve deliller gibi faktörler, öznenin epistemik kontrolü altında kabul edilir. İnanığımız şey, epistemik olarak kabul edilebilir değilse gerekçelendirilemez (Steup, 2000, 25). Öte yandan, epistemik sorumluluk, inancın oluşumunda gösterilen entelektüel çaba ve bilişsel mekanizmalara ilişkin farkındalık seviyesine de işaret eder. Doğru olana inanma ve yanlış olana inanmama farkındalığın var olduğunu, bunun yanı sıra gerekçelendirmenin keyfi değil normatif bir yönü olduğunu gösterir (Mehdiyev, 2011, 204). Çünkü bir inancın gerekçelendirme kriterlerine yapılan gönderme, sorumluluk doğurur. Rasyonel bir varlık oluşumuz ve inanan rolünü üstlenmemiz, epistemik olarak sorumlu olduğumuzu varsayar. Gerçekten de öyle mi?

Epistemik sorumluluğun olup olmadığı, çağdaş epistemolojide hala tartışılan bir problemdir. Kendi ifadesiyle epistemolojide içselcilik ve dışsalcılığın bir karışımını savunan William P. Alston, "epistemik sorumluluk" düşüncesine karşı çıkmaları bilindir (Alston, 1988a). Çünkü ona göre niyet ile inançları elde etmek imkansızdır. İnançlar üzerinde iradi (*voluntary*) bir kontrolümüz olamaz (Alston, 1988b, 260). Böylece Alston, doksastik iradeci olmayan (*doxastic involuntarism*) bir görüşü takip eder. Ona göre, inancın üzerinde iradi kontrolün olması demek henüz doğruluğu test edilmeden öznenin kararıyla bir inancın kabul edilmesi anlamına gelmektedir. İnançın kişilerin niyetine göre edinilmesi ise inancın doğasına kavramsal anlamda aykırıdır (Ölmez, 2018, 303). İrade, bir önermenin doğruluğunu dikkate almadan ya da henüz test etmeden inanmaya sebep olur. Bu yüzden irademizi kullanarak inançlarımızı seçemeyiz. Bu düşünce, iradenin delillerin gücünü ortadan kaldıracağı endişesinden hareket etmektedir. Dolayısıyla, "inancın oluşumunda irade yoktur" dediğimizde insanların inancın oluşumunda elde ettikleri kanaatleri hakkında sorumlu olamayacaklarını iddia etmiş oluruz. Buna göre insanlar, inancı oluşturan bilişsel mekanizmalar yoluyla dış dünyadan aldığı veriler doğrultusunda o inanca bir şekilde sahip olmuşlardır (Ölmez, 2018, 312).

Alston'un sorumluluk düşüncesine bu şekilde mesafeli duruşuna rağmen "kısmi sorumluluk" olarak adlandırabileceğimiz bir başka bakış açısından da bahsedilebilir. Buna göre "negatif epistemik sorumluluk" kabul edilirken "pozitif epistemik sorumluluk" inkâr edilmektedir. Aslında bu, şu anlama gelir: "İnanmamamız gereken şeyler vardır ama tamamen epistemik gerekçelerle inanmamız gereken hiçbir şey yoktur" (Nelson, 2010, 83). Nelson bu ifadesinde ahlak ve epistemoloji arasındaki paralellikten hareket eder. Her iki alan da sorumluluk yükler; ancak, ona göre epistemik sorumluluk sadece negatif olarak söz konusu olabilir. Başka bir deyişle, epistemik olarak biz sadece inanmamamız gerekenlerin tespitinden ve farkındalığından sorumlu tutulabiliriz. Oysa ahlak alanı bu anlamda farklıdır ve bizi yapmamız gerekenler noktasında da pozitif anlamda sorumlu bireyler olarak tanımlar.

Alston ve Nelson'un aksine içselci olarak tanınan çağdaş teorisyenlerden Laurence Bonjour, epistemik sorumluluktan kaçınmayacağımız noktasında açıktır. Bu iddiasını, gerekçelendirilmiş bir inancın epistemik sorumluluğu beraberinde getirdiğine dayandırır. İncanın gerekçelendirilmesinde ihmalkârlık, Bonjour'un aşağıdaki ifadesine göre, epistemik sorumluluğun yerine getirilmemesi, yani epistemik sorumsuzluktur:

Dolayısıyla epistemik gerekçelendirmenin ayırt edici özelliği, hakikatin bilişsel hedefiyle özsel veya içsel ilişkisidir. Buradan, kişinin bilişsel çabalarının, ancak bu amaca yönelik oldukları takdirde ve o ölçüde epistemik olarak gerekçelendirilebileceği sonucu çıkar; bu da kabaca kişinin, yalnızca doğru olduğunu düşünmek için iyi bir nedeni olan inançları kabul ettiği anlamına gelir. Böyle bir nedenin yokluğunda bir inancı kabul etmek, bu tür bir kabul başka bir bakış açısından ne kadar çekici ve hatta zorunlu olursa olsun, hakikat arayışını ihmal etmektir; böyle bir kabulün *epistemik olarak sorumsuzluk* olduğu söylenebilir. Benim buradaki iddiam, böyle bir sorumsuzluktan kaçınmanın, birinin inançlarında epistemik olarak sorumlu olduğu fikrinin, epistemik gerekçelendirme kavramının özü olduğudur. (Bonjour, 1985, 8)

Yanlış inançtan kaçınma, delillere göre inanma, yeterli delil toplama ve rasyonel inançlara sahip olma noktasındaki başarısızlık, epistemik sorumsuzluğa neden olur. Bonjour'un ifadelerinde açıkça göremiyor olsak da epistemik sorumsuzluktan söz edebilmemiz için insanların bilgiyi bilinçli olarak aradıkları ve bu arayışlarında başarısız oldukları varsayımına dayanabiliriz. Buna göre bireyler hangi konuların araştırmaya değer olduğuna, nasıl takip edileceğine ve ne zaman daha fazla kanıtı ihtiyaç duyduklarına kendileri karar verme kapasitesine sahiptir (Katzoff, 2001, 116). Bu varsayım sayesinde epistemik sorumluluktan ve buna mukabil sorumluluğun yerine getirilmediği durumlar için epistemik sorumsuzluktan bahsedebiliriz.

Bonjour gibi pek çok epistemik içselci, epistemik sorumluluğu savunur. Çünkü bir inancı haklı kılan şey, kişinin o inanç için gerekli kanıtla uygun şekilde irtibatlı olmasıdır (Hetherington, 2002, 398). Haklı bir neden ya da kanıt yoluyla gerekçelendirilmiş olana inanmak ve bu şekilde olmayana inanmamak entelektüel bir gerekliliktir ve epistemik sorumluluk ancak bu şekilde yerine getirilir. Şu halde epistemik sorumluluk, sadece güvenilir olduğuna inandığımız inançlara inanmaktır

(Gültekin, 2013, 21). Kişinin epistemik olarak erişebildikleriyle elinden gelenin en iyisini yapmasıdır. Ancak bu durumda yükümlülük anlamındaki epistemik sorumluluk, doğru bilginin edinilmesini garantileme yanılığısına neden olmuyor mu? Önemli olan, inançlara içsel olarak sahip çıkmaksa, o halde inançları elimizdeki entelektüel araçlarla baştan sona test etmek anlamında onları kendimize mal etmek, sorumluluğun yerine getirilmesi için yeterli olacaktır. Doğruyu arama ve hatadan sakınmada ihtiyatlı olmak, sonucu ve doğru bilgiyi garanti etmez. Sadece entelektüel olarak erdemli olmaya işaret eder (Corlett, 2008, 180). Böylece epistemik sorumluluk, sonuçla değil inançları değerlendirme, kabul etme veya reddetmeyle ilgili irademizle bağlantılı hale gelir.

Görülüyor ki BonJour ve onun gibi epistemik sorumluluğu kabul edenler, ahlak ve epistemoloji arasındaki paralellikten hareket etmektedirler. Normatif olma yönünden benzerlik taşıyan bu iki alandan ahlak eylemin, epistemoloji ise inancın doğruluğunu belirler. Biliyoruz ki ahlak dili ile epistemik dil arasında kelime dağarcığı ortaklığı da bulunmaktadır. Ahlaken doğru veya yanlış eylemlere paralel şekilde epistemik doğru veya yanlış inançlardan söz ederiz. Belli koşullar ve ilkelere göre davranmak ahlaken uygundur. Benzer şekilde gerçeğe uygun olan önermelerden epistemik çıkarımlar elde etmek epistemik olarak uygundur. İnsanlara ahlaki ve entelektüel bütünlük atfeder, ahlaki eylem ve epistemik kararlarında rasyonel olduklarını düşünürüz. Ya da tam tersi, onları ahlaki veya entelektüel açıdan cahil, umursamaz ve ihmalkâr olmakla suçlarız (Code, 1984, 3). Ahlaki erdemler ile entelektüel erdemler arasında da bu geçişkenliği yakalayabiliriz. Corlett (2008), ahlak dili ile epistemik dil arasındaki benzerliği desteklemek üzere erdemlerden örnek verir. Cesaret, ahlaken erdemli bir davranıştır. Epistemik karşılığı ise entelektüel cesarettir. Corlett'e göre kişinin hakikati elde etme ve hatadan kaçınma sorumluluğunu tam olarak yerine getirmesi için entelektüel cesarete ihtiyacı vardır. Entelektüel cesaret, kanıtlarla desteklenmiş inancımıza yöneltilecek eleştirilere karşı durabilmeyi sağlar. Aynı zamanda kanıtlara sahip olmayan inançlarımızı revize etmek anlamına gelir. Bir başka örnek itidalli olmaktır. Ahlaken itidal, eylemlerde ölçülülük anlamına gelir. İtidalden epistemik bir erdem olarak da söz etmek mümkündür. Doğru bilgiye erişme sürecinde eldeki tüm kanıt, iddia ve görüşleri yorumlarken entelektüel itidal gerekir. Hakeza dürüstlük için de benzer şeyler söylenebilir. Ahlaken erdemli bir kimsenin eylemlerinde dürüst ve doğru olması beklenir. Epistemik dürüstlük ise bir kimsenin görüşlerinin delilsiz ya da geçersiz olduğunu fark ettiğinde inançlarını gözden geçirmesini sağlar (Corlett, 2008, 180).

Ahlaki ve epistemik erdemler arasındaki bu geçişkenlik, ahlaki sorumluluk ile epistemik sorumluluk arasında da benzer bir bağlantı kurma imkânı verir. Epistemik olarak sorumlu fail, doğru inançlara sahip olmayı arzular ve bu nedenle, inançlarının doğru inançlara yol açan süreçler tarafından üretilmesini ister. Bu, aynı zamanda yanlış inançlardan da uzak olmayı istemek anlamına gelir. Kornblith'in "inancın etiği" (*ethics of belief*) olarak tanımladığı bu süreç, temellendirilmiş doğru inançların eylemlerle olan ilişkisini ortaya koymaya çalışır (Kornblith, 1983, 34). Bu ilişki, Kornblith'e ahlaki sorumluluğu çağrıştırmaktadır. Çünkü epistemik sorumluluk sahibi

olmak, doğruya ulaşma arzusunda insanın eylemlerine yön vermektedir. Kornblith, aşağıda ahlak ve epistemoloji arasındaki bu analojiyi daha yakından kurar:

İnançların özgürce seçilmediği açıkça doğru olsa da bir failin özgürce gerçekleştirmeyi seçtiği eylemler, inançlarına ulaşıldığı süreçleri ve dolayısıyla inançlarının kendisini etkileyebilir. Bu nedenle, bir faili veya bir failin karakterini, inançlarının varlığından sorumlu süreçleri inceleyerek değerlendirebiliriz, tıpkı eylemlerinin etiyojisini inceleyerek bir faili veya karakterini değerlendirebileceğimiz gibi. Kötülüğün ürünü olan eylemler ahlaki açıdan kötü bir karakter sergiler; epistemik olarak sorumsuz eylemin ürünü olan inançlar da epistemik olarak kötü bir karakter sergiler. (Kornblith, 1983, 38)

Kornblith, inançlarda iradenin ve özgür seçimin varlığını kabul etmez. Bununla birlikte bir kişinin karakterini inançlarına neden olan süreçleri analiz ederek değerlendirebileceğimizi düşünür. Buna göre epistemik olarak kötü bir karakterin nedeni, epistemik sorumluluğun yerine getirilmemesidir. Epistemik sorumluluk, inançların gerekçelendirilmesini garanti altına alırken epistemik iyi bir karakterin oluşumunu da sağlar. Fakat burada ister istemez şu endişe ile karşılaşabiliriz: Böyle bir bağlantı, epistemik sorumluluğun, erdem ahlakına indirgenmesine neden olur mu?

Epistemik sorumluluğun inancın edinilmesi, doğrulanması ve eyleme dönüşmesi sürecinin tümünü kapsadığını düşündüğümüzde ahlaki sorumluluktan daha geniş kapsamlı değerlendirebileceğimiz gerektiği kanaatindeyim. Dolayısıyla entelektüel erdemlerle ahlaki erdemler arasında kurulan paralellik, epistemik sorumluluğa sınır çizmemelidir. Özellikle siyaset felsefesi bağlamında düşündüğümüzde doğruyu temin edecek ve yanlış inançlardan uzaklaştıracak epistemik sorumluluk anlayışı, sadece bireysel olanla ya da sadece ahlaki olanla sınırlı kalmaz. Çünkü siyasal inançlar, doğası gereği sosyal alanda oluşur. Anlaşmazlık, çatışma ve manipülasyon da sadece bireye ve ahlaka indirgenmiş epistemik sorumlulukla çözümlenemez. Bu da epistemik sorumluluğu siyasal inançlar, karar ve eylem ile ilişkisi bağlamında genişletmeyi gerektirmektedir. Aşağıdaki bölüm, bu olasılığı araştırmaktadır.

3. Siyasal Anlaşmazlıklarda Epistemik Sorumluluk

Anlaşmazlık ve çatışmalar, doğruya ilişkin yargıların farklılaşmasından kaynaklanır. Anlaşmazlığın tarafları, değer ve olayların anlaşılmasında kendilerinin doğru ve haklı olduğunu diğer tarafın ise yanlış olduğunu iddia eder. Siyasal anlaşmazlıkların nedeni de benzerdir. Politik aktörlerin, olaylar hakkında farklı doğruluk iddiaları ve epistemik normatif beklentileri zıt olarak konumlandığında anlaşmazlıklar baş gösterir. Siyaset söz konusu olduğunda bazıları açısından düşünce ve fikirlerin karşı karşıya gelmesi makul olmayabilir. Çünkü onlara göre siyaset alanı, artık kişilerin ahlaki ve epistemik sorumluluklarını yerine getirmediği ve bu durumun normal kabul edildiği bir zemindir. Daha doğru bir ifadeyle artık zeminin bile kalmadığı bir alandır. Yaygınlaşmaya başlayan bu görüşe rağmen siyasal alanda yalan, şiddet ve manipülasyonun yol açtığı baskı ve adaletsizlikler, Arendt gibi düşünen filozoflar sayesinde siyaset felsefesinin konusu olmaya devam etmektedir.

Arendt, epistemik sorumluluktan doğrudan bahsetmese de gerçeklikten koparılmış bir dünyaya bizi götüren aşamalardan birinin kendini kandırma olduğuna işaret eder:

Kendini kandırma, her halükarda doğru ile yanlış arasında, gerçek ile hayal arasında bir ayırım olduğunu, dolayısıyla da gerçek dünya ile kendini-kandıran kandırıcı arasında bir çatışma oluştuğunu varsayar. Tamamen gerçeklikten koparılmış bir dünyada ise bu ayırım ve çatışma ortadan kalkar (Arendt, 2018b, 49).

Siyasal alanda kendisini kandırmayı tercih eden insanlar, çevrelerini ikna ettikçe kendi yalanlarına da gerçekten inanmaya başlar. O halde dezenformasyonun doğru bilgiden daha yaygın olduğu “gerçeklikten koparılmış” bu dünyada, koşulsuz güven makul değildir. Bu çıkarım, zaten sağduyuya yakın olandır. Çünkü, manipülasyon ve dezenformasyon, inanç ve davranışlar üzerinde etkide bulunur. Ancak insanların çoğu, maruz kaldıkları bu olumsuz etkiden korunabilecek araçlara sahip değildir. Bu durumda şüphecilik veya agnostik tutum tek seçenek midir?

Epistemik açıdan çevremize karşı tam bir güvensizlik ve şüphe hali ile hayata devam edemeyeceğimiz bir gerçektir (Goldberg, 2018, 154). En azından gündelik hayatın devam edebilmesi için gerekli uyumu, bize geçmişten ve çevremizden aktarılan bilgi yoluyla sağlarız. Bu güven, hem epistemik bir topluluk içindeki bilgi alışverişlerinde hem de bir topluluktan diğerine yapılan bilgi alışverişlerinde varsayılır. Ancak bu güven aynı zamanda zayıf ve kırılmandır. Çünkü insanlar ve kurumlar tarafından ihlal edilmeye her zaman açıktır. İnsanlar yanılabilir, saf ve hilekârdır. Kurumlar da benzer niteliklere sahiptir (Code, 2020, 172-173). Şu halde makul tavır, ne tam ve koşulsuz bir epistemik güven ne de tam bir güvensizlik halidir. Daha ziyade siyasal alanın aktörler, eylemler ve bilgi açısından karmaşık doğasını göz önünde bulundurmak ve doğruluk iddialarının anlaşılması ve çözümlenmesinin de karmaşık olduğunu hesaba katmak gerekir. Bu karmaşık yapının farkında olan ve çözüm denemesinde bulunan çağdaş teorisyenlerden biri Rawls’dur.

Rawls, *Siyasal Liberalizm*’de bireyler arasındaki derin ve kalıcı anlaşmazlıklar sorununu, araştırmasının merkezine yerleştirmektedir (2007). Araştırma sorusunun temel vurgusu şu cümlesinde görülebileceği gibi adalet ve istikrardır: “Makul fakat uyuşmaz dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerce ciddi olarak farklılaşmış özgür ve eşit vatandaşların, uzun süre devam edecek istikrarlı ve adil bir topluma sahip olmaları nasıl mümkün olabilir?” (Rawls, 2007, 5). Rawls sorduğu bu soruya daha önce yayınladığı “The Idea of an Overlapping Consensus” başlıklı makalesinde “kaçınma metodu” (*method of avoidance*) adını verdiği bir yöntemle cevap vermişti. Kaçınma yöntemi dini, felsefi veya ahlaki herhangi bir görüşü ve bu görüşlerin felsefi doğruluğunu ve değer durumunu ne iddia eder ne de inkâr eder (Rawls, 1987, 12-13). Bu şekilde Rawls, felsefede özellikle realizm ve görelilik karşıtlığından kaynaklı hakikatin doğası ve değerlerin statüsüne dair ihtilaflardan kaçınmayı arzu eder. Gerçekte epistemik açıdan agnostik bir konumu benimsemekten öteye gidemeyen Rawls’un bu tavrı, tartışmalı konularda mümkün olduğunca nötr kalmayı salık verir (Richardson, 2015, 42).

Her ne kadar Rawls, kaçınma metodunun şüphencilik veya kayıtsızlık anlamına gelmediğini yukarıda zikrettiğimiz makalesinde vurgulamış olsa da aldığı eleştiriler tam aksini iddia etmektedir. Michael J. Sandel, Rawls eleştirisinde “[y]eterince düşünürsek, belirli bazı durumlarda bazı ahlaki ve dinsel öğretilerin diğerlerinden daha makul oldukları sonucuna varmamamız için prensipte hiçbir sebep yoktur” görüşünü dile getirir (Sandel, 2014, s. 240). Sandel’in bu ifadesi, Rawls’a yönelik üç önceliğe ilişkin eleştirisinin bir sonucudur. Bunlardan ilki, benliğin amaçlarına önceliği ve benliğin sosyal doğasına ilişkin metafizik eleştiridir. Rawls, deontolojik kuramları takip ederek benliğin amaçlara öncel olduğunu savunur. Sandel ise böyle bir kabulün “yükümsüz özne” fikrine yol açtığını iddia eder. İkincisi, bireyin topluma önceliği ve topluluğun değerine ilişkin normatif eleştiridir. Sandel, Rawls’un başlangıç durumundaki insanların, gündelik hayattaki gerçek insanlarla alakası olmadığını düşünür. Bilgisizlik peçesi altındaki bu insanlar, gündelik toplumsal hayatın aksine sadece kendi çıkarlarına odaklanmış ve diğerlerinin ihtiyaçlarına ilgisizdirler. Son olarak, hakkın iyiliğe önceliği ve politik akıl yürütmede geleneğin ve sosyal bağlamın önemine işaret eden metodolojik eleştiridir (Bell, 2020). Rawls, bireysel hakların, ortak iyiye deontolojik olarak öncel olduğunu savunur. Bu sayede yükümsüz benlik, kendi iyi kavramını seçebilme özgürlüğünü güvence altına alır. Ona göre hedefler arasında taraf tutmayan bir hak çerçevesine ihtiyaç duyarız; çünkü bizler kendi hedeflerini kendi belirlemeye muktedir, özgür ve bağımsız benlikler olarak varız. Bu yüzden de hak, iyiye; özne ise amaçlarına öncel olmalıdır. Esasen öncelik meselesi, çağdaş siyaset felsefesinde liberal, liberter ve komüniteryanları birbirinden ayıran hususlardır. Liberter ve komüniter eleştiriler, adalet ilkeleri üzerine inşa edilmiş Rawls’cu istikrarlı toplum düşüncesini pek çok açıdan yeterli bulmaz. Komüniteryenlere göre toplumsal uzlaşının gerekçelendirilmesi hem demokratik siyasetin desteklenmesini hem de temel ahlaki taahhütler konusunda derinden bölünmüş vatandaşların toplumlarına bağlılıklarını sürdürmesini sağlamalıdır (Talissee, 2009, 79). Oysa normatif olarak adalet ilkelerinin belirlenmiş olması, bu beklentiyi karşılayamamaktadır. Dolayısıyla Rawls’un güçlü agnostik argümanına rağmen ideolojik, kültürel ve dini olarak farklılaşmış vatandaşlardan oluşan bir toplumda siyasal anlaşmazlıklar, sadece adalet ilkelerinin tespiti ile çözülemez. Ancak bu çalışmanın konusu bu teorilerin karşılaştırılması olmadığından liberal, liberter ve komüniteryenler arasındaki temel karşıtlıkları bir yana bırakıp anlaşmazlığın çözümünde kaçınma metodu yerine epistemik sorumluluk fikrinin işe yarar olup olmadığını araştırmaya devam edelim.

Rawls’a göre adalet meselelerinde makul hiçbir siyasi anlaşma beklenemez. Bu da siyasi kültür aracılığıyla paylaşılan temel sezgisel fikirlere dönmek anlamına gelir. Sezgisel fikirler, kanaatlerimizle uyumlu, doğru ve rasyonel bir politik adalet anlayışı geliştirmemize yardımcı olur (Rawls, 1987, 13). Anlaşmazlıkların minimuma indirilmesi ancak sezgisel fikirlerle uyumlu “örtüşen görüş birliği” sayesinde mümkün olabilir. İlk bakışta Rawls’cu örtüşen görüş birliği düşüncesi, liberal teorilerin ortak noktası gibi görünen insanların barış içinde yaşayacağı *modus vivendi* fikri ile karıştırılabilir (Uslu, 2014, 1544). Fakat Rawls, örtüşen görüş birliği görüşünün *modus vivendi* olmadığı konusunda oldukça nettir. Çünkü *modus vivendi*, çatışmaları nihai olarak çözmez veya ortadan kaldırmaz. Daha ziyade karşılıklı tavizler vermek

suretiyle farklı yaşam şekilleri ve görüşler arasında geçici bir anlaşmaya varmayı hedefler. Anlaşmaya rıza gösteren tarafların durumları değiştiğinde doğal olarak anlaşma da yeniden revize edilmek durumundadır (Uslu, 2014, 1544). Bu yönüyle *modus vivendi* kapsayıcı iyi fikrine dayanmaz. Bunun yerine farklı inanç, kültür, din ve kimlik anlayışına sahip insanların belli normlar ve kurumlar üzerinde araçsal akıl yoluyla uzlaşmaya varmalarına işaret eder. Bu yüzden herkes için ideal olmayan, belki hayal kırıklığına neden olan ve tatminkâr olmayan bir sonuç elde edilir (Westphal, 2019, 2).

John Rawls ise *Siyasal Liberalizm*'de örtüşen görüş birliği fikrini kesin bir dille *modus vivendi*den ayırır (Rawls, 2007, 23). Rawls'un örtüşen görüş birliğinin temeli, siyasal adalet anlayışını referans aldığı için hakikat iddiası içermez. Buna rağmen ahlaki ve dolayısıyla normatif olandan tamamen uzaklaşmayı hedefleyen çağdaş eğilimin aksine "yeterli" bir ahlaki temele dayanır. Rawls, *Siyasal Liberalizm*'in ilgili bölümünde *modus vivendi* fikrine uzak olmasının nedenini istikrar vurgusu eşliğinde şöyle açıklar:

Örtüşen görüşbirliği düşüncesi gayesi ve hareket kaynağı açısından, doktrinler topluluğunun ulaştığı uzlaşmayı istikrara kavuşturarak ahlaki bir nitelik kazanmaktadır. Bu, istikrarı doğru nedenlere bağlamakta ve böyle bir uzlaşma düşüncesini *modus vivendi* fikrinden ayırmaktadır. [...] Böyle bir ideal şu şekilde ortaya konabilir. Vatandaşlar, birbirlerini nesiller boyu süren bir toplumsal dayanışma sistemi içerisinde özgür ve eşit olarak gördükleri, birbirlerine (ilkeler ve idealler çerçevesinde tanımlanan) adil toplumsal dayanışma şartları önermeye ve bu şartlar doğrultusunda belli durumlarda kendi çıkarları aleyhine de olsa hareket etmek üzere anlaşmaya hazır oldukları zaman makul sayılırlar. (Rawls, 2007, 26-27)

Rawls'un bu açıklamasının ardından siyaset felsefecileri, anlaşmazlıkları ortadan kaldırmada ve demokrasinin meşruiyetini tesis etmede rasyonalitenin, hakikatin, müzakerenin ve gerekçelendirmenin epistemik kaynağının ve kalitesinin oynaması gereken rolü kapsamlı biçimde tartışmaya açtılar. Bir kısım çağdaş siyaset felsefecisi, siyasi bölünmelerin epistemik analizine odaklandığımızda ahlak temelli anlaşmanın imkanını kaçıracağımızı iddia etti (Edenberg, 2021). Bu iddiayı savunanlara göre anlaşmazlıkların üzerine epistemik bir projeksiyon yansıtmanın bir getirisi yoktur. Çünkü böyle bir projeksiyon, bireyleri medya ya da diğer dış faktörler tarafından sistematik olarak yanlış yönlendirilmiş veya kötü niyetli siyasi liderlerin piyonları olarak gösterir. Bu iddia daha ileri gider ve epistemik projeksiyonun bireyler arasında sosyal bölünmeleri artırabileceğini ve kişiler arasında uzlaşım köprüleri kurmayı zorlaştıracağını savunur. Buna göre politik anlaşmazlıkların çözümü, karar ve eylemlere dair epistemik açıklamalarda bulunmak değil bireylerin ahlaki durumuna ilişkin karşılıklı saygıyı geliştirmektir (Edenberg, 2021, 276). Bu durumda şayet epistemik projeksiyon, ahlaki olanı gerçekten de önemsiz hale getiriyorsa haklı bir eleştiri olarak kabul edilebilir. Ancak epistemik olana vurgunun, meselenin politik ve ahlaki yönünü neden zorunlu olarak ikinci plana itmek anlamına geldiği bu itirazdan tam olarak anlaşılammaktadır. Aksine epistemik sorumluluğa ilişkin farkındalığın, politik ve ahlaki yönden geliştirilmesi gereken erdemlere işaret etmesinin ve böylece

anlaşmazlıklara neden olan süreçleri çözümlenmenin makul olarak savunulur tarafları vardır. O halde şu sorunun cevabını aramak hala anlamlıdır: Sorumlu bir bilen olmak, hangi siyasi alışkanlık ve davranışları geliştirmemizi gerektirir?

En başta bu sorunun çağdaş siyasi teoriler için epistemik bir baskı anlamına gelebileceğini kabul etmek gerekir. Çünkü soru, bireylerin siyasi olduğu kadar epistemik bir özne olduğu ön kabulünden hareket eder. Buna göre bireyler, içinde bulunduğu grup ve topluluklarda siyasi olduğu kadar epistemik rollere de sahiptir. Epistemik sorumluluk, diğer öznelerin rollerine ilişkin beklentilerimize bağlı olarak şekillenir. Onlardan öncelikli beklentimiz, hangi gerekçe ile olursa olsun hakikatin önemsizleştirilmesine karşı durabilmeleridir. Ancak bu beklenti, Arendt'in ifadesiyle iki tür "küstahlık" nedeniyle çoğunlukla karşılanamaz olur: İlki iktidarın küstahlığı, ikincisi aklın küstahlığıdır. İktidarın küstahlığı, otoritenin her şeye gücü yettiği iddiasıyla karşılığı olmayan bir imaj var etmesidir. Aklın küstahlığı ise irrasyonel bir biçimde hayatta tüm olasılıkların hesaplanabilir olduğuna dair bir boş güvendir. Arendt, ikisinin birleşiminin dünya savaşlarında ve sonrasında ABD'nin tarafı olduğu Vietnam Savaşı'nda görüldüğü üzere ölümcül bir kombinasyona yol açtığını not etmektedir (Arendt, 2018b, 52). Arendt'in dikkati çektiği husus, bürokrasinin ya da uzmanların, vatanseverlik ya da ülke imajı adına ahlaki olanı bir yana bırakmakta sakınca görmemeleridir (Arendt, 2018b, 20). Arendt, *Siyasette Yalan* eserinde ölümcül kombinasyonu örneklendirmek üzere kendi döneminin güncel siyasi meselelerinden ve aktörlerinden söz eder. Dolayısıyla konuyu daha çok siyasal iktidar ve otorite bağlamında değerlendirir. Günümüz koşullarında ise yalan ve manipülasyon, sadece siyasal iktidar ve otorite değil, sıradan yurttaşlar tarafından da epistemik otoritelerini var etmek ve çıkarlarını devam ettirmek üzere bir araç olarak kullanılmaktadır.

İnançlarımız siyasi aktörler ve medya başta olmak üzere farkında olmadığımız pek çok epistemik otorite tarafından manipüle edilmektedir. Manipülasyona uğradığımızı ve kandırıldığımızı çoğunlukla sonradan fark ederiz. Çünkü özellikle manipülasyon, inançlarımızı rasyonel bir süreçle oluşturduğumuzu düşündürmek suretiyle işler. Manipülasyonu kuvvetlendiren durumlardan biri, epistemik otoritenin kendini açıkça göstermeksizin var edilmesidir (Zagzebski, 2012, 142). Epistemik otorite ile kıyaslandığında siyasi otoriteyi, eylemlerimizi kısıtlaması, müdahale etmesi veya şiddet uygulaması dolayısıyla daha kolay fark eder ve karşı durabiliriz. Belki de bu yüzden, tarihsel olarak siyaset felsefesi iktidar denildiğinde sadece siyasal olanı anlamış ve temel tartışmalarını, iktidarın meşruiyeti ve eylemlerinin anayasal çerçeveye alınmasına indirgemıştır. Ancak Zagzebski'nin de altını çizdiği gibi epistemik otorite ve bu otoritenin inançlarımızı yönlendirmesi ne siyaset ne de bilgi teorisyenlerinin gündemindedir (Zagzebski, 2012, 1). Bunun sebeplerinden biri, teoride herkesin rasyonel ve entelektüel olarak eşit olduğunu varsaymamızdır. Halbuki manipülasyon, siyasal otoriteye nispetle varlığını fark etmekte zorlandığımız epistemik otoritenin bir ürünüdür. Madem epistemik olarak otonom varlıklar isek nasıl oluyor da epistemik otoritenin bu manipülasyonuna maruz kalabiliyoruz? Eğer herkes rasyonel ise nasıl oluyor da bilgi, bilinçli olarak çarpıtılıyor ve bu yolla epistemik şiddet uygulanabiliyor?

Her ne kadar öznenin otonom olduğu fikri, çağdaş felsefenin kabullerinden bir olsa da öznenin aynı oranda manipülasyona açık olduğunu da kabul etmek gerekir. Bundan korunmanın bir yolu, epistemik otoritenin bilgiyi çarpıtmasına dair epistemik farkındalığa sahip olmaktır (Zagzebski, 2012, 142). Epistemik sorumlulukla ilişkilendirdiğimiz böyle bir farkındalık, manipülasyona maruz kalmamızı önleyebilir.

Yine de siyasal iktidarın aynı zamanda epistemik otoriteyi de ele geçirdiği bir siyasal alanda manipülatif etkileşimlere sürekli maruz kaldığımızı düşünelim. Bireysel farkındalığı aynı şekilde koruyabilir miyiz? Ya da bireysel farkındalık tek başına epistemik şiddete karşı kurtarıcı olabilir mi? Bu soru bizi yine inançlarımızın edinilmesinde iradenin rolünün olup olmadığı tartışmasına geri götürür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir inancın oluşumu sırasında faal olan tüm epistemik unsur ve zihinsel durumlar üzerinde her an refleksiyon yapmıyoruz veya yapamıyoruz. İnançlarımızın bir kısmı, irademizin kontrolü altında iken diğer bir kısmını analiz ve refleksiyon yapmadan ediniyoruz. Buna rağmen öznenin siyasal alanda manipülasyonun etkisinde kalmaması ve epistemik olarak sorumlu olabilmesi için yerine getirmesi gereken kriterlerin tümünü karşılamasını bekliyoruz (Goldberg, 2018, 149).

Burada kabul etmek gerekir ki bir karşıtlık ortaya çıkıyor. Bu karşıtlık, siyasal alanda epistemik sorumluluk beklentisini hafifletmeyi gerektirebilir. Ancak bu itiraza karşı ileri sürebilecek iki tespit olduğu kanaatindeyim. Bunlardan ilki, entelektüel erdemlerle desteklenmiş bir bakış açısı olmaksızın siyasal alanda özgürleşmenin ve uzlaşmanın imkansızlığıdır. İkincisi ise çağdaş siyaset felsefesinde epistemik görecilik ve epistemik mutlakiyetçiliğin eşit derecede tehlikeli ve irrasyonel olduğunun bilincine varılması ve yeni bir söylem arayışında olunmasıdır. Bu iki tespit, modern teorilerin aşılmasına yönelik çağdaş projelerin normatif bir doğruluk ölçütünden vazgeçemeyecekleri anlamına gelir. Aksi takdirde hem inançlarımızın rasyonelliği hem de siyasi eylemlerimizin haklılığı gerekçelendirilemez hale gelecektir. Kaldı ki siyasal inançlar ve bu inançların sonuçları söz konusu olduğunda bu kararlar kişisel bir hata olarak düşünülemez. Bu bağlamda Clifford'un aşağıdaki uyarısı önemlidir:

[H]iç kimsenin inancı, hiçbir durumda yalnızca kendisini ilgilendiren özel bir mesele değildir. Yaşamlarımız, toplum tarafından sosyal amaçlar için yaratılmış olan şeylerin gidişatına ilişkin genel anlayış tarafından yönlendirilir. Sözcüklerimiz, ifadelerimiz, biçimlerimiz, süreçlerimiz ve düşünce tarzlarımız, çağdan çağa biçimlendirilen ve mükemmelleştirilen ortak bir mülktür; sonraki her neslin değerli bir emanet ve kutsal bir emanet olarak devraldığı, bir sonrakine değişmeden değil ama genişlemiş ve arınmış olarak, kendi el işçiliğinin bazı açık izleriyle devredeceği bir yadigârdır. Bunun içinde, iyi ya da kötü, hemcinsleriyle konuşan her insanın inancı vardır. Gelecek kuşakların içinde yaşayacağı dünyanın yaratılmasına yardımcı olmamız korkunç bir ayrıcalık ve ürkütücü bir sorumluluktur. (Clifford, 1886, 182)

Clifford, inandıklarımızı sorgulama sorumluluğunu, bu işle sadece akademik anlamda uğraşan entelektüellere ya da karar vericilere bırakmaz. Ona göre hiç kimsenin doğru inancı edinmeye yönelik evrensel yükümlülüğünden kaçınmaya hakkı yoktur (Clifford,

1886, 183). Yetersiz delillere dayanarak bir inanç kabul edilebilir ve hatta bu insana haz da verebilir; ancak, Clifford'a göre böyle edinilmiş bir inanç ahlaki olmayacaktır. İnanç, algı ve eylemlerden oluşan bir sistem vardır ve bu sistemin düzeni karakterimizi de şekillendirir. Sistemin doğru olmayan inançlardan oluşmasına izin verdikçe erdemler yerini başarısızlıklara bırakmaktadır. Dolayısıyla "değersiz nedenlere inanmamıza her izin verdiğimizde, özdenetim, şüphe duyma, kanıtları yargısal ve adil bir şekilde tartma güçlerimizi zayıflatırız" (Clifford, 1886, 185). Böyle insanlardan oluşan bir toplumda insanlar duyduklarını daha az test eder, manipülasyona daha açık hale gelir ve kolayca aldatılabilir.

Özellikle manipülasyon yoluyla baskının ve sistematik adaletsizliğin var olduğu koşullarda öznelerin neyi bilecek konumda oldukları ya da neyi bilmeleri gerektiğinin belirlenmesine duyulan ihtiyaç, siyaset teorisyenlerini epistemoloji ile daha fazla ilgilenmek zorunda bırakacaktır. Nitekim Noam Chomsky'nin şu ifadeleri bu bakımdan çağdaş siyaset felsefesinde sorunların olduğu kadar çözümlerin de karmaşıklığına işaret eder:

Bu gidişata bir dur deyip tersine çevirmek ve özgürlük ve insan haklarına, Aydınlanmanın değerlerine zerre kadar da olsa saygıyı yeniden canlandırmak hiç de kolay bir iş olmayacak. İlk adım çarpıklığın ve düzenbazlığın iç yüzünü görmek ve dünyaya ilişkin hakikati kavramak, sonra örgütlenip bunu değiştirmek için eyleme geçmektir. Bu hiçbir zaman ne imkânsız ne de kolay olmuştur. Şu anda da imkânsız olmadığı gibi kolay da değildir. İnsanlık, tarih boyunca, bu tercihin böylesi insani açıdan can alıcı önem taşıdığı bir [zamanla] çok ender karşılaşmıştır. (Chomsky, 2000, 213)

Chomsky'nin sözleri, içinde bulunduğumuz duruma ilişkin haklı tespitlerde bulunuyor ancak bize çarpıklığın ve düzenbazlığın iç yüzünü nasıl görebileceğimize dair bir yol göstermiyor. Yalnızca mevcut politik ve toplumsal durumun acilen çözüm ve eylem gerektirdiğini dile getiriyor. Yine de problemlerin görmezden gelinmesi ya da "zamanın ruhu" diyerek geçitirilmesinden Chomsky'nin bu uyarıları gerçekten dikkate almaya değerdir. Bu noktada alternatif bir bakış, bu yazının girişinde bahsettiğimiz gibi epistemoloji ve siyaset arasında inşa edilecek bir köprü sayesinde siyaset alanındaki anlaşmazlıkların normatif bir analizidir. Ancak çağdaş bilgi teorisyenleri tarafından normatif bir önerinin itirazsız kabul edilmesini beklemek naiflik olur. Çünkü betimleyici epistemoloji, kendini normatif epistemolojiden ayırmak suretiyle bilimsellik iddiasında bulunmaktadır. Böylelikle epistemoloji, betimleyici epistemoloji tarafından şu sorularla sınırlanmak istenir: İnanmaya veya bilmeye nasıl ulaşırız? İnancın veya bilginin edinilmesinde, hangi bilişsel mekanizmalar ve nedensel şartlar işler? Bu sorular elbette önemlidir. Ancak pek çok filozofa göre epistemolojinin normatif boyutunu, bilimsellik iddiasıyla yok saymak mümkün değildir (Öztürk, 2007, 92).

Bilindiği üzere W. V. O. Quine, gerekçelendirmeyi merkeze alan klasik epistemolojinin problemlerinden doğallaştırılmış epistemoloji teşebbüsü ile ayrılmayı hedeflemişti (1969). Doğallaştırılmış epistemoloji düşüncesi; inancın güvenilirliği, duyarlılığı veya

güvenliği gibi normatif olmayan özelliklerini ön planda çıkarır (Chrisman, 2020, 47). Quine'in "epistemoloji veya ona benzer bir uğraş, psikolojinin ve dolayısıyla da doğal bilimin bir alt bölümü olarak yer alır" sözleri, onun takipçileri arasında çağdaş epistemolojide normativitenin yeri konusunda bölünmeye yol açmış gibi görünüyor (Quine, 1969, 82). Ancak Quine'in bu ifadesinin zorunlu olarak normatif yönü yadsımak anlamına gelmeyeceğini kabul edenlerin az sayıda olmadığı da not edilmelidir (Öztürk, 2007). Normatif epistemolojiyi kabul ettiğimizde bu alanın betimsel olandan farklı olarak şu soruların cevabını aradığını söyleyebiliriz: Bilgiyi elde etmek için inançları nasıl oluşturmamız? Araştırmamızı nasıl yapılmalı ve değerlendirilmelidir?

Normatiflik tartışması, sadece epistemolojide değil siyaset felsefesinde de karşımıza çıkar. Robert Dahl, betimleyici ve normatif siyaset felsefesi ayrımını ve gerekçesini şöyle açıklar:

Ampirik siyaset bilimci, olması gerekenle değil olanla ilgilenir. Siyasal eylemleri ve siyasal sistemleri değerlendirirken moda olan terimi kullanmak için etik standart-değerleri belirlemeye, reçete etmeye, ayrıntılandırmaya ve uygulamaya çalışan siyaset felsefecisinin tarihsel yükünü üstlenmeyi zor ve uygunsuz bulur. Davranışsal düşünceye sahip siyaset öğrencisi, değerleri ampirik veriler olarak tanımlamaya hazırdır; ancak, "bilim adamı" olarak, değer yargılarının uygun bir şekilde yapılabileceği temellere ilişkin reçete veya soruşturmadan kaçınmaya çalışır. (Dahl, 1961)

Dahl'in ayrımına göre ampirik siyaset bilimcisi olgular hakkında araştırma yaparken normatif siyaset bilimci değerler hakkında çalışmaktadır. Böyle bir ayrımın neticesinde ampirik çalışmaların yukarıda Chomsky'nin dile getirdiği türden meseleleri ne kadar çözebildiği tartışmalıdır. Kendisini ampirik bir sosyal bilimci olarak tanımlayan Althaus, nicel çalışmalardaki buna benzer bir problemi bir nevi itiraf eder. Ona göre ampirik çalışmalar, belli bir sonuca neden veya nasıl ulaştıklarını hiçbir zaman açıklamadan, sıklıkla ampirik bulguların önemli olduğunu savunur (Althaus, 2014, 8). Araştırma bulguları neticesinde bir sistemin kötü veya iyi görüldüğünü değerlendirir. Aslında araştırmacı bu şekilde bir kanaati dile getirir ancak bu değerlendirmesinde iyi ve kötünün kriterinin ne olduğuna ilişkin bir gerekçe yoktur (Althaus, 2014, 9). Yine de ampirik araştırmalar, politik aktörler tarafından bilimsel olduğu gerekçesiyle benimsenir. Sonuç ise çoğu kez politik başarısızlık ve tutarsızlıktır. Böyle bir sonuca neden olan, sadece ampirik olanla sınırlanmış epistemik körlüktür.

Epistemik körlüğü aşmanın yollarından biri olduğunu düşündüğüm normatif perspektif, siyaset alanında hem konuşmacı hem de dinleyici için epistemik sorumluluklar yükler. Konuşmacının entelektüel erdemleri doğrultusunda dinleyiciye yalnızca doğruyu aktarması gerekirken, dinleyicinin de manipülasyona karşı uyanık olması beklenmektedir. Buna göre siyasal alanda birlikte düşünülmesi gereken epistemik sorumluluğun şu iki tanımına ulaşabiliriz:

T1: *Politik bir önermeye kanıtlar doğrultusunda inanma, inanmama ya da inanç hakkında hüküm vermekten kaçınma şeklindeki her sorumluluk, epistemik bir sorumluluktur.*

T2: *Kanıtlar doğrultusunda yanlış olduğu bilinen bir politik önermeyi, siyasal alanda yaymamak ve kullanmamak şeklindeki her sorumluluk, epistemik bir sorumluluktur.*

Kognitif süreçleri de buna dahil edersek daha kapsamlı bir tanım elde ederiz. Ancak bu çalışmada, dar olan yukarıdaki tanım çerçevesinde kalmakta ve epistemik sorumluluğu, bir inancın yeterli delillere sahip olmasının sağlanması olarak ele almaktayız. İşlevselliğine rağmen böyle bir tanımın Levinasçı bir perspektiften aşağıdakine benzer bir itirazı almasının muhtemel olduğunu düşünüyorum:

Etik inançlarımız için metafizik temeller ve epistemolojik gerekçeler aramaya yönelik kötü bir eğilimimiz vardır, bunu yapmak kararlılığımızı pekiştirdiği ya da ahlaki yargılarda bulunma becerimizi keskinleştirdiği için değil, sorumluluklarımızdan kaçmamıza ve kendimizi başkalarının ihtiyaçlarına karşı köreltmemize izin verdiği için yaparız. (Shaw, 2008, 80)

Esasında bu itiraz, metafizik ve epistemolojinin filozoflar tarafından ahlaka öncel kabul edilmesine yöneliktir. Buna göre ahlakın sonraya bırakılması, bazı ahlaki sorumlulukların rasyonel argümanlarla ortadan kaldırılmasına neden olur. Aynı itiraz, politik inançlarda epistemik sorumluluğa yaptığımız vurgu için de yöneltilebilir. Politik inançların edinilmesinde epistemik sorumluluğun yerine getirilmesi talebi, epistemolojinin siyasete öncel olduğu savunusu gibi anlaşılabilir. Meta düzeyde yürütülecek böyle bir öncelik meselesini, şimdilik buraya taşımak doğru olmayacaktır. Bununla birlikte, politik inançlarda epistemik sorumluluğun olması gerektiğini iddia etmenin sonucu, ahlaki ve politik bir körleşme değildir. Gerçekte amaç, doğru inançları oluşturmak ve yanlış inançlardan sakınmak suretiyle siyasal süreçlerin başarısızlığını önlemektir.

Yine meta düzeyde dile getirilen bir başka husus, sorumluluklar arasında çatışmaların çıkması endişesiyle epistemik sorumluluğun, ahlaki ve pratik olandan ayrılması gerektiğidir. Richard Feldman tarafından işaret edilen bu gereklilik, çoğunlukla eş zamanlı sorumlulukların çatışması ile örneklendirilir (Feldman, 2018, 344). Varsayalım ki gün boyu iş yerindeyim. Mesai sonrasında sahibi olduğum evcil hayvanıma zamanında besinini verme yükümlülüğüm ile yeni kayıt olduğum ve çalmayı yeni öğrenmeye başladığım enstrüman dersim aynı saate denk gelmiş olsun. Şayet iki sorumluluğu aynı anda yerine getiremiyorsam o halde bunlar zamansal olarak çatışmış olur. Evcil hayvanı zamanında besleme, ahlaki bir sorumluluğu; çalmayı bilmediğim bir enstrüman hakkında öğreneceklerim ve yeni inançlar oluşturacağım durum, epistemik sorumluluğu örneklemiş olsun. Bu gibi durumlarda ahlaki sorumluluklar, epistemik sorumluluğun önüne geçebilir. Ancak eş-zamanlılıktan kaynaklı bu gibi çatışma durumları, bizim bu çalışmada ele aldığımız politik inançlar için çok sık gerçekleşmemektedir.

Sorumluluklar arasında bir başka çatışma, bazı ahlaki ve sağduyuya dayalı düşüncelerin epistemik sorumluluğu engellemesi şeklinde gerçekleşebilir. Feldman'ın da dikkat çektiği bu husus, bazen epistemik sorumluluğu tamamen ortadan kaldırmaktadır (Feldman, 2018, 345). Örneğin yakın bir dostumuza sadakatimiz, onun her söylediğini araştırmaksızın doğru kabul etmeye itebilir. Sadakatin ahlaki bir erdem kabul edilmesi ve bilgiye öncel öncel hale gelmesi, doğruyu bilmek ve yanlıştan sakınmak zorunda olan öznelerin epistemik sorumluluğunu yerine getirmesine engel olur. Şayet sadakati ahlaki bir erdem olarak değerlendirdiğimiz için epistemik olana önceliğinin olduğunu düşünüp yanlış inançlara sahip oldu isek, vereceğimiz kararların başarısız olacağı bellidir. Ancak ahlaki sorumluluğun neden epistemik sorumluluğa öncel olduğunun cevabını Feldman'da göremiyoruz. Oysa sadakat örneği, bazı ahlaki olduğu düşünülen sorumlulukların epistemik olana öncel kabul edilmesinin, yanlış kararlara neden olabileceğini göstermektedir.

Her ne kadar Feldman'da ahlaki olanın neden epistemik olana öncel olduğuna dair bir açıklama göremesek de Scheall ve Crutchfield, 2021 tarihli "The Priority of the Epistemic" makalelerinde mantıksal olarak epistemik olanın, ahlak başta olmak üzere diğer normatif alanlara önceliğini savunurlar. Bu savunularını şu iki önerme üzerinde inşa ederler: İlki, bir eylemi gerçekleştirme aşamasında bizlerin karşısına alternatifler belirir ve seçeceğimiz alternatif, seçenekler hakkındaki bilgimiz ve bilgisizliğimize göre alternatif kümesinde yer alır. Bilinçli olarak seçtiğimiz alternatif, aslında epistemik yüküne (*burden*) göre bu kümede sıralanmaktadır ve yazarlara göre önce biz, bu epistemik yükünün farkında olduğumuz seçeneğe yöneliriz. Ardından, kalan seçenekleri ahlaki, ihtiyati, maddi ve diğer ilgili hususlara uygun olarak değerlendirir ve aralarından seçeriz (Scheall ve Crutchfield, 2021). Bu yolla mantıksal olarak epistemik olanın, diğer normatif alanlara öncelenmesi, yanlış inançlardan korunmayı sağlayacaktır.

4. Sonuç

Bu yazının ortaya çıkmasının arka planında birbiriyle irtibatlı iki kaygı vardı. Bunlardan biri, doğru ile yanlış ayırt etme yeteneğini yitirmiş insanlardan oluşan bir toplulukta var olmanın politik ve epistemik sonuçlarına maruz kalmak. Diğeri ise siyasal iktidarın, aynı zamanda epistemik otoriteyi ele geçirdiği bir durumda, doğru bilgiye erişimin imkansız hale gelmesi ihtimali. Bunlara ek olarak, bir inancın oluşumu esnasında faal olan tüm zihinsel durumlar üzerinde her an refleksiyon yapmadığımızı da hesaba kattığımızda, siyasal olan ile epistemik olan arasında farkındalık sağlayacak yeni bir köprü kavrama ihtiyacımız olduğu gerçeği kendisini dayatmaktaydı. Bu çalışmada, epistemik sorumluluk, bu kayguları giderebilir aday bir kavram olarak ileri sürüldü. Bunun nedeni, tanımının sağladığı avantajlardır. Ulaşılan ilk tanıma göre siyasal alanda epistemik sorumluluk, "*politik bir önermeye kanıtlar doğrultusunda inanma, inanmama ya da inanç hakkında hüküm vermekten kaçınmaktır.*" İkinci tanıma göre "*kanıtlar doğrultusunda yanlış olduğu bilinen bir politik önermeyi, siyasal alanda yaymamak ve kullanmamaktır.*" Bir arada düşünülmesi gereken bu iki tanım, epistemik sorumluluğu, bir politik inancın yeterli delillere sahip olmasının sağlanması olarak ele almaktadır.

Buna göre epistemik sorumluluk, bireyin haklı bir neden ya da kanıt yoluyla gerekçelendirilmiş olan politik inanca inanması ve bu şekilde olmayana inanmamasıdır.

Epistemik sorumluluk, normatif perspektifi beraberinde getirir. Epistemik körlüğü aşmanın yollarından biri olan normatif perspektif, siyasal alanda hem konuşmacı hem de dinleyici tüm aktörlere epistemik sorumluluklar yükler. Her ne kadar epistemolojinin meta problemlerinden biri olan epistemik sorumluluğun varlığı konusunda içselciler ve dışsalcılar arasında pek çok fikir ayrılığı olsa da kolektif olarak manipülasyon, yalan söyleme ve yalana inandırma gibi doğruyu çarpıtma eylemlerine epistemik sorumluluk kavramından hareketle çözümler üretilebilir. Epistemik kusur ve başarısızlıkların neden olabileceği siyasal anlaşmazlıkların anlaşılması da bu suretle mümkün olabilir.

Gordion düğümüne dönen çağdaş siyasal anlaşmazlıklardan ve bunların fiziksel olduğu kadar epistemik şiddete dönüşmesinden, sadece bireysel farkındalıkla korunabilmek mümkün değildir. Çünkü siyasal inançlar ve bu inançların sonuçları söz konusu olduğunda bu kararlar, kişisel bir ihmâl ve hata olarak düşünülemez. Etkileri, bireysel olanı aşar. Dolayısıyla bu yazıda, epistemik sorumluluklar ve entelektüel erdemlerle desteklenmiş bir yapı olmaksızın siyasal alanda özgürleşme ve uzlaşma imkanının zayıf olduğu sonucuna vardık.

Ancak bazı hususların bu yazıda tam olarak netleştirilmediği yönünde haklı bir itiraz dile getirilebilir. Örneğin, epistemik sorumluluğu içeren normatif bir teorinin hangi entelektüel erdemleri ne şekilde bireylere aktarılacağına dair bir açıklama verilmedi. Bu konu, erdemlerin aktarımı ile ilgili klasik soruyu hatırlattığı gibi siyasal alanda entelektüel erdemlerden bahsetmenin imkanını araştırmaya sevk eder. Tabii böyle bir araştırma, epistemolojiden siyasete tek yönlü değil, siyasetten epistemolojiye de yönelen bir etki araştırması yapmayı gerektirir. Siyasal alandaki başarısızlıklar ve adaletsizliklerin, epistemik başarısızlıklara neden olup olmadığı da sorgulanmalıdır. Halbuki bu yazıda daha çok epistemik sorumsuzluğun, yanlış siyasal inançların edinilmesine etkisini takip etmiş olduk. Burada yer verilmeyen diğer bir husus ise epistemik, ahlaki ve politik öznenin birbirinden doğası itibarıyla farklı olup olmadığı meselesidir. Aslında bunun nedeni, siyaset alanında bu üç özne arasında bir ayrım olmadığına dair sahip olduğum ön kabuldü. Ancak bu ön kabülün haklılığı ve haksızlığına dair de ayrı bir tartışma yürütülmesi gerekiyor. Böylece sorumlu tutulan öznenin kim olduğu, sınırları ve nitelikleri daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Bahsedilen bu eksiklere rağmen buradaki tartışmalarımız neticesinde, hem inançlarımızın rasyonelliği hem de siyasi eylemlerimizin haklılığının gerekçelendirilebilir olması için siyasal alanda epistemik sorumlulukla desteklenen normatif bir teori arayışının anlamsız olmadığı sonucuna vardık. Çünkü siyasal alanda epistemik görecilik ve epistemik mutlakiyetçilik, eşit derecede tehlikeli ve irrasyoneldir.

KAYNAKÇA

- Alston, W. P. (1988a). An Internalist Externalism. *Synthese*, 74 (3), 265–283.
- Alston, W. P. (1988b). The Deontological Conception of Epistemic Justification Philosophical Perspectives. *Epistemology*, 257-299.
- Althaus, S. & Bevir, M.,vd. (2014). Roundtable on Political Epistemology. *Critical Review*, 26 (1-2), 1-32. doi: 10.1080/08913811.2014.907026.
- Arendt, H. (2018a). *Zihnin Yaşamı* (İ. Ilgar, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2018b). *Siyasette Yalan* (İ. Oranlı & B. Şeker, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Başdemir, H. Y. (2010). *Epistemoloji: Temel Metinler*. Ankara: Hitit Kitapevi.
- Bonjour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Harvard University Press.
- Chisholm, R. M. (1988). The Indispensability of Internal Justification. *Synthese*, 74 (3), 285–296.
- Chomsky, N. (2000). *Yeni Dünya Düzeninde Yalanlar ve Gerçekler* (S. Göbelez, Çev.). İstanbul: Mavi Ada Yayınevi.
- Chrisman, M. (2020). Believing as We Ought and the Democratic Route to Knowledge. S. Schmidt & G. Ernst (Ed.), *The Ethics of Belief and Beyond Understanding Mental Normativity* içinde (ss. 47-70). London: Routledge.
- Clifford, W. K. (1886). *Lectures and Essays*. L. Stephen & F. Pollock (Ed.). London: Macmillan and Co.
- Code, L. (1984). Toward a 'Responsibilist' Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45(1), 29–50. <https://doi.org/10.2307/2107325>.
- Code, L. (2020). *Epistemic Responsibility*. New York: Suny Press.
- Corlett, J. A. (2008). Epistemic Responsibility. *International Journal of Philosophical Studies*, (16) 2, 179-200. <https://doi: 10.1080/09672550802008625>.
- Dahl, R. A. (1961). The Behavioral Approach in Political Science: Epitaph for a Monument to a Successful Protest. *American Political Science Review*, 55, 770-71.
- Edenberg, E. (2021). The Problem with Disagreement on Social Media: Moral not Epistemic. E. Edenberg & M. Hannon (Ed.), *Political Epistemology* içinde (ss. 259-279). Oxford: Oxford University Press.

- Feldman, R. (2018). Epistemolojik Yükümlülükler. (Ş. Yazıcı, Çev.), P.K. Moser (Ed.), *Oxford Epistemoloji* içinde (333-354). Ankara: Adres Yayınları.
- Goldberg, S. C. (2018). *To the Best of Our Knowledge Social Expectations and Epistemic Normativity*. Oxford: Oxford University Press.
- Gültekin, A. C. (2013). Çağdaş Epistemolojide İçselcilik ve Epistemik Sorumluluk. *Posseible Düşünme Dergisi* 3.
- Hetherington, S. (2002). Epistemic Responsibility: A Dilemma. *The Monist*, 85 (3), 398–414.
- Katzoff, C. (2001). Epistemic Virtue and Epistemic Responsibility. *Dialectica*, 55 (2) 105-118.
- Kornblith, H. (1983). Justified Belief and Epistemically Responsible Action. *The Philosophical Review*, 92 (1), 33–48.
- Mehdiyev, N. (2011). İçselcilik ve Dışsalılık Tartışmasına Uzlaşmacı Bir Yaklaşım. N. Mehdiyev (Ed.), *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* içinde (ss.201-210). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nelson, M. T. (2010). We Have No Positive Epistemic Duties. *Mind*, 119 (473), 83–102.
- Ölmez, T. (2018). İnançlarımızı Seçebilir miyiz? *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, (37), 291-313.
- Öztürk, F. S. M. (2007). Quine, Dogallaştırılmış Epistemoloji ve Epistemolojinin Normatif Yönü. *Felsefe Dünyası*, (45), 92-110.
- Pappas, G. (2017). Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (Ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/justep-intext>.
- Quine, W. V. (1969). Epistemology Naturalized. *Ontological Relativity and Other Essays* içinde (ss. 69-90). New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1), 1–25.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm*. (M. F. Bilgin, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Richardson, H. S. (2015). Method of Avoidance. J. Mandle & D. A. Reidy, (Ed.), *The Cambridge Rawls Lexicon* içinde (ss. 41-42). Cambridge: Cambridge University Press.

Sandel, M. J. (2014). *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*. (A. E. Zeybekoğlu, ev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Scheall, S., & Crutchfield, P. (2021). The Priority of the Epistemic. *Episteme*, 18 (4), 726-737. doi:10.1017/epi.2019.56.

Shaw, J. J. (2008). *Emmanuel Levinas on the Priority of Ethics: Putting Ethics First*. New York: Cambria Press.

Steup, M. (2000). Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology. *Acta Analytica*, 15, 25–56.

Talisse, R. B. (2009). *Democracy and Moral Conflict*. New York: Cambridge University Press.

Westphal, M. (2019). Theorising Modus Vivendi. J. Horton, M. Westphal & U. Willems (Ed.), *The Political Theory of Modus Vivendi* içinde (ss. 1-27). Springer.

Uslu, C. (2014). Liberal Tarafsızlık ve Modus Vivendi. *Turkish Studies: International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9 (2), 1539-1556.

Zagzebski, L. T. (2012). *Epistemik Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. New York: Oxford University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.04.2023
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 28.09.2023

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

WITTGENSTEIN'DA ETİK VE ESTETİĞİN BAKIŞ AÇISI ETKİSİ ÜZERİNE

Alper YAVUZ*

Öz: Wittgenstein *Tractatus*'ta anlamlı bir tümcenin işlevinin bir şey durumunu öne sürmek olduğunu belirtir ve böyle yapmayan bütün tümceleri anlam alanının dışına bırakır. Buna karşılık anlam alanının dışında kalan tümceler işlevsiz değildirler; onlar bir şeyleri gösterebilirler. Bu söylemek/göstermek ayrımı *Tractatus* için temel önemde olsa da ayrımın göstermek ile ilgili kısmını Wittgenstein yeterince açıklamaz. Bu yazıda bu kavramın özellikle de etik ve estetik söz konusu olduğunda bir bakış açısını göstermek olarak anlaşılabilirliğini öne süreceğim. Algı çalışmalarında yaygın bir kavram olan bakış açısı, dilbilim alanına özellikle metafor konusundaki çalışmalarla taşınmıştır. Bir metaforun belirli bir bakış açısı etkisi yaptığı sıklıkla söylenir. Wittgenstein'in "göstermek" derken anlatmak istediği bir bakış açısı kazandırmak olarak yorumlanabilir.

Anahtar Kelimeler: anlamsız, anlam dışı, söylemek/göstermek ayrımı, bakış açısı, etik-estetik

ON THE ASPECTUAL EFFECT OF ETHICS AND AESTHETICS IN WITTGENSTEIN

Abstract: In *Tractatus*, Wittgenstein states that the function of a meaningful sentence is to assert a state of affairs and excludes all sentences that do not do so from the realm of meaning. Sentences outside the realm of meaning, however, are not useless; they can show something. Although this saying/showing distinction is of fundamental importance for *Tractatus*, Wittgenstein does not clearly explain the part of the distinction related to showing. In this paper I will argue that this notion can be understood, especially in the case of ethics and aesthetics, as showing an aspect. Aspect, which is a widely used notion in perception studies, has been carried to the field of linguistics, especially with studies on metaphor. It is often said that a metaphor makes an aspectual effect. What Wittgenstein meant by "showing" can be interpreted as making someone recognise an aspect.

Keywords: senseless, nonsensical, saying/showing distinction, aspect, ethics-aesthetics

* Doktor Öğretim Üyesi | Assistant Professor

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey

alper.yavuz@msgsu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0001-5763-3421

Yavuz, A. (2023). Wittgenstein'da Söylemek Göstermek Ayrımı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 21-33.

Tractatus'ta temel olarak dil ve dünya ilişkisi incelenir. Wittgenstein bu ilişkide dilin iki işlevinden söz eder. Dilimizdeki tümceler hem bir şey söyleyebilir hem de bir şey gösterebilirler. Wittgenstein kitabın büyük bölümünü ilk işlevin çözümlenmesine ayırır. İkinci işlevden ara ara söz eder ancak tam olarak bunun ne anlama geldiğini açıklamaz. Bir tümcenin bir şeyi göstermesi ne demek, böylelikle gösterilen şey nedir, gibi sorular yanıtsız kalır. Bu yazıda dilin bu ikinci işlevini Wittgenstein'in nasıl gördüğü üzerine kimi değerlendirmelerde bulunup göstermek kavramının *Tractatus*'a uygun bir yorumunun bir bakış açısını göstermek olabileceğini savunacağım. Bu amaçla 1. bölümde *Tractatus*'ta savunulan dil yaklaşımı olan resimsel anlam kuramından kısaca söz edeceğim. 2. bölüm bu anlam kuramının neleri anlam taşımayan olarak gördüğü üzerine olacak. Son olarak 3. bölümde, Wittgenstein'in anlam alanının dışında bıraktığı tümcelerinin bir şey söylemeyip gösterdikleri görüşünü, algı, metaforik dil gibi konularla ilgili tartışmalarda sıklıkla geçen bakış açısı kazandırılması kavramı ışığında inceleyeceğim.

1. Resimsel Anlam Kuramı

Wittgenstein *Tractatus*'ta öncelikle bir dünya tasarımı ortaya koyar. Buna göre dünya *olguların* (facts) toplamıdır [1.1]¹. Bu düşünceyi şöyle canlandırabiliriz. Bir sınıfta olduğumuzu düşünelim. Bu sınıfta nelerin bulunduğu sorusuna farklı yanıtlar verilebilir. Örneğin nesnelere sıralanabilir. Sınıfta öğrenciler, sıralar, beyaz tahta ve bir öğretmen gibi nesnelere bulunur. Bu türden bir betimleme Wittgenstein için eksiktir. Bu nesnelere hangi özellikleri taşıdığını, birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde bulduklarını bu anlatımdan çıkaramayız. Örneğin sıraların renginin ne olduğu ya da öğretmenin oturuyor mu yoksa ayakta mı duruyor olduğu sorularının yanıtlarını bilemeyiz. Bu nedenle olgulara gereksinim duyarız. *Sıraların siyah renkte olması ya da öğretmenin masanın yanında ayakta duruyor olması* birer olgu örneği olarak sayılabilir.

Olgular dünyayı oluştursalar bile bütün mantıksal alanı tüketemezler. Bunun için *şey durumlarına* (state of affairs) gereksinim duyulur.² Şey durumları ikiye ayrılırlar. Var olan ya da edimsel şey durumları olgulardır [2]. Bunların yanı sıra bir de salt olanaklı şey durumları vardır. Yukarıdaki örneğe dönersek *sıraların siyah renkte olması* var olan bir şey durumu (olgu) iken *sıraların pembe renkte olması* salt olanaklı bir şey durumudur. Bir şey durumu nesnelere (şeylerin) belirli bir birleşimdir [2.01]. Bir şey durumunu şeylerin belirli bir düzeni (konfigürasyonu) olarak da düşünebiliriz.

Şey durumları tasarımıyla uyumlu yapıdadırlar. Bu türden tasarımları açıklamak için Wittgenstein *resim* kavramına başvurur [2.11].³ Mantıksal alanı ya da gerçekliği

¹ Köşeli ayraç içinde verilen sayılar *Tractatus*'taki maddelerin numaralarını göstermektedir.

² Almanca "Sachverhalt" deyimini İngilizceye genellikle "state of affairs" olarak çevrilmiştir. Aruoba bu deyim "olgu bağlamı", Soykan ise "şey durumu" olarak karşılamıştır. Wittgenstein'in bu deyimle anlatmak istediğinin şeylerin olanaklı belirli bir düzeni olduğu düşünüldüğünde Soykan'ın çevirisinin daha yerinde olduğu sonucuna varabiliriz. Ben de bu karşılığı yeğliyorum.

³ Almanca "Bild" sözcüğünü Aruoba "tasarım" olarak karşılamıştır. Ancak bu deyim İngilizcede yaygın bir biçimde "picture" yani "resim" olarak karşılanmaktadır. Soykan da "resim" çevirisini yeğlemiştir. Bu yazıda ben de bu çeviriyi kullanacağım.

resimlerle modelleyebiliriz [2.12]. Şey durumları nesnelere düzeni olduğundan aynı düzeni onların resimlerinde de buluruz. Bu nedenle bir şey durumunu oluşturan öğelerin ilgili resimde ayırt edilebilir karşılıkları vardır [2.13].

Wittgenstein için düşünceler mantıksal resimlerdir. Doğru düşünceler olguları, yanlış düşünceler ise salt olanaklı şey durumlarını resmederler [3.01, 3.02]. Düşünceler resimsel olduklarına göre resimler için söylenenler onlar için de geçerlidir. Bu nedenle, bir şey durumunun her bir öğesinin ilgili düşüncede bir karşılığı olmalıdır sonucuna varırız.

Düşünce dil ilişkisine geldiğimizde Wittgenstein'in dikkat çeken bir görüşü bir düşüncenin aslında anlamlı bir tümceden başka bir şey olmadığıdır [4]. Frege'de olduğu gibi tümceler düşünceleri dile getirmezler, tümce ve düşüncenin doğası birbirinden farklı değildir.⁴ Aslında tümce (ve dolayısıyla düşünce) farklı bir varlık kategorisi de değildir Wittgenstein için. Bir tümce imi ya da başka bir deyişle bir tümcenin belirli bir örneği de (somut bir kullanımı) bir olgudur [3.14]. Dilsel (ve düşünsel) alanın olgular dünyasında özel bir yeri olması resmetme işlevi görmesi nedeniyledir. Başka biçimde söylersek olgular bütünü içinde yalnızca resmetme işlevi gören olgular başka olguları yansıtır.

Sonuç olarak Wittgenstein'a göre bir tümce bir şey durumunu resmeder [4.01]. Bu söylenenleri şöyle canlandırabiliriz:

(1) Kedi halının üzerinde duruyor.

Bu tümcenin bir temel tümce olduğunu varsayalım. Bu durumda tümcenin resmettiği şeyin bir kedinin bir halının üzerinde durduğu bir şey durumu olduğunu söyleyebiliriz. Bu resmetme işlevini yerine getirmesi tümceyi anlamlı kılar. Tümcenin parçalarının ise resmettikleri şey durumunda karşılıkları vardır. Bu karşılık ise birer nesnedir. Örnek tümcemizi temel tümce olarak varsaymayı sürdürürsek "kedi", "halı" ve "üzerinde durma" ilgili şey durumunda bir nesneye gönderim yaparlar. Bu bakımdan bunların hepsi birer addır Wittgenstein'a göre. Tümce ise klasik anlayışta olduğu gibi bir özne yüklem birleşimi değil bir adlar topluluğudur [4.22].

Bu bölümde verdiğimiz örneklerle ilgili önemli bir uyarı yapmak gerekiyor. Bu örnekler salt canlandırma amacını taşıyorlar. Aslında Wittgenstein'ın kendisi bu türden örnekler vermez. Bunun ana nedeni sıradan olgular, şey durumları ve nesnelere ile temel olgular, şey durumları ve nesnelere arasındaki ayırmadır.⁵ Dilsel açıdan düşündüğümüzde de aynı

⁴Wittgenstein'da tümce ve önerme arasında da bir ayırım bulunmaz.

⁵Wittgenstein kendisinin incelediği türde tümceleri "temel tümce" olarak nitelendirerek bunları gündelik dilin tümcelerinden ayırır. Wittgenstein'ın kendisi böyle yapmamış olsa da aynı ayırımı tümcenin parçalarına da uygulayabiliriz. Örneğin temel tümcelerin parçası olan adları "temel adlar" olarak nitelendirebiliriz. Temel tümcenin karşılık geldiği şey durumu (ya da olgu) ve bunun bir bileşeni olan nesne için de yine "temel" vurgusunu yaparak bunları sıradan şey durumları, olgular ve nesnelere ayırabiliriz. Bu türden kullanımları başka yazarlarda da bulabiliyoruz. Örneğin Irzık (1992, s. 61) kendisi başka olgulardan meydana gelmeyen olguya "temel olgu" denebileceğini belirtir.

ayrım sıradan adlar ve tümceler ile temel adlar ve tümceler arasında bulunur. Örneğin Moskova’nın Rusya’nın başkenti olması sıradan bir olgudur. Gündelik dilde bunu bir olgu olarak nitelendirebiliriz ancak Wittgenstein için metafizik anlamda bu olgu dünyanın yapı taşı sayılamayacak kadar bileşik bir yapıdadır. Buna koşut olarak “Moskova Rusya’nın başkentidir.” dilbilgisel olarak kuşkusuz bir tümcedir ancak Wittgenstein’in dünyanın yapısını resmetme işlevi yüklediği türden bir tümce değildir. Wittgenstein dil ve dünya arasındaki ilişkiyi asıl olarak temel tümceler ve temel olgular üzerinden inceler. Bu bakımdan (1) örneğindeki tümce bir temel tümce örneği olamaz. Orada geçen sözcükler de temel ad örneği değildir. Dolayısıyla tümcenin resmettiği de temel düzeyde bir şey durumu olmaz. Bu türden bir şey durumu temel nesnelere oluşur. Wittgenstein için bu nesnelere bölünemez, özel türde yapıdadır. Bu nedenle onlardan sıklıkla “Tractatusçu nesne” olarak söz edilir (Child 2011; Morris 2008). Temel nesnelere ne türden bir doğası olduğu *Tractatus*’ta açıklanmaz. Bunlara bir mantıksal çözümlemeyle ulaşılabileceği açıktır ancak sonunda ulaşılabilecek şeyler Russell anlamında duyu-verileri mi yoksa fiziksel parçacıklar mı sorusunun yanıtı belirsiz kalır. Wittgenstein’in birini ya da öbürünü savunduğunu düşündürten bölümler bulunur (Child 2011, ss. 50–51).

Temel nesnelere oluşturduğu temel şey durumlarıyla (ve dolayısıyla temel olgularla) ilgili Wittgenstein’in yaptığı önemli bir vurgu, bunların birbirinden bağımsız olduğudur [2.061]. Burada bağımsızlık bir şey durumunun varlığından diğerine yönelik bir çıkarımın yapılamamasıdır. (1) tümcesinin karşılık geldiği şey durumu bağımsızlık koşulunu sağlamaz çünkü burada söylenenden başka şey durumlarına yönelik çıkarım yapabiliriz; örneğin bu tümcenin karşılık geldiği şey durumu varsa (yani tümce doğruysa), “Kedi halının altındadır.” tümcesinin karşılık geldiği şey durumunun var olmadığı (yani tümcenin yanlış olduğu) sonucuna varabiliriz.

Bütün bu söylenenlere karşın Wittgenstein’in çizdiği dil-dünya ilişkisi tablosunu açıklayabilmek için örneklere gereksinim duyarız. Bu nedenle kuramcılar sıklıkla (1) türünden örneklere başvururlar.⁶ Wittgenstein da her ne kadar temel tümce örneği vermese de aşağıda tartışacağımız anlam dışını örneklemek için “Sokrates özdeştir.” türünden örnekler verir [5.473]. Burada Sokrates temel bir nesne olamaz. Bu türden nesnelere Wittgenstein için bileşik nesnelere dir. Sonuç olarak anlatılanları canlandırmak için verilen örneklerin Wittgenstein’in ana savları dikkate alınarak değerlendirildiğinde kuramsal karmaşıklık yaratmayacak, anlatımı kolaylaştırmaya yönelik araçlar olduklarını söyleyebiliriz. Aşağıdaki bölümlerde de böylesi örneklere yer verilecek.

2. Anlam Taşımayanlar

Tümceler anlamlılığı resmetme ilişkisi üzerinden açıklandığına göre bir şey durumu resmetmeyen tümceler anlamlı taşımadığı sonucu çıkar. Wittgenstein burada iki kategoriden söz eder: (i) *anlamsız* (senseless/sinnlos) ve (ii) *anlam dışı*

⁶ Örneğin Russell (2002), Soykan (2006, 1.2. Alt Bölüm), Morris (2008, s. 33), Garrett (2011, 12. Bölüm) ve Kemp (2018, 4. Bölüm).

(nonsensical/unsinnig)⁷. Anlamsızlığın tipik örnekleri mantık alanına aittir. Mantığın tümceleri Wittgenstein'a göre anlamsızdır. Bunun nedeni yine resmetme ilişkisiyle açıklanabilir. Bir tümce bir olguyu resmediyorsa doğru, hiçbir olguyu resmetmiyorsa yanlış olur.⁸ Dolayısıyla bir tümcenin doğru olması için belirli koşulların (doğruluk-koşulları) sağlanması, ilgili olgunun doğru bir biçimde tümcede yansıtılması gereklidir. Wittgenstein'a göre mantığın tümceleri söz konusu olduğunda doğruluk koşullarından söz edilemez. Bir mantık tümcesi ya bir eşsöz ya da bir çelişkidir. İlkiyse her durumda (her yorumunda) doğru, ikincisiyse her durumda yanlıştır. Dolayısıyla burada doğruluk-koşulları kavramı önemini yitirir. Bu da mantık tümcelerinin anlamsız çıkması sonucunu doğurur [4.461]. Doğal dilden bir eşsöz örneği şu olabilir:

(2) Şampiyonluk kupasını ya alacağız ya da alamayacağız.

Burada örneklenen mantıksal tümce $p \vee \neg p$ 'dir. Mantıksal biçimi böyle olan bir tümcenin doğruluğunu denetlemek için karşılık gelen bir olgu bulamayız. Bu tümce yine de doğrudur; doğruluğu salt örneklediği mantıksal biçim nedeniyledir ancak doğru olması onu anlamlı yapmaya yetmez.

Wittgenstein matematiği de mantıksal yapıda bir alan olarak gördüğünden anlamsızlık matematiğin tümceleri için de geçerli olur [6.2]. Mantık ve matematik tümceler anlamsız olsa da yine de anlam alanının sınırlarında sayılırlar. Bunların doğruluk-koşullarını veremeyiz ancak bunlar için yine de doğru (eşsöz) ya da yanlış (çelişki) diyebiliriz.

Anlam dışı alanına geçtiğimizde ise artık doğruluk yanlışlık yargısı söz konusu olmaz. Burada türlü durumlarla karşılaşırız ancak anlam dışı tümcelerde ortak yön iyi kurulmamış olmalarıdır, diyebiliriz.⁹ İyi kurulmamış tümceler için ilk akla gelebilecek örnekler şunlar olabilir:

(3) Masa kalemlik kitap.

(4) Tırışla fırış tongeyi gongeye zondurdu.

(5) Renksiz yeşil düşünceler kızgın bir biçimde uyuyorlar. (Chomsky)

(6) Bu tümce doğru değil.

(3) örneğinde sorun sözdizimseldir; yüklem içermeyen bir söz dizisi tümce işlevi göremez. Bir sonraki örnekte sözdizimsel bir sorun olmasa bile tümceyi oluşturan birimler Türkçenin sözcükleri değildir. (5) örneğinde Türkçenin sözcükleri Türkçenin

⁷ Aruoba çevirisinde Almanca "unsinnig" sözcüğü "saçma" olarak karşılanmıştır.

⁸ Burada ve genel olarak *Tractatus* bağlamında "tümce" denince bildirme kipindeki tümceler anlaşılmalı. Kuşkusuz kipsel tümceler de vardır ve onlar bir olguya karşılık gelmeden de doğru olabilirler.

⁹ Wittgenstein bunları "sözde-tümce" olarak adlandırır [4.1272]. İlgili bağlam hangi söz dizilerinin sözde-tümce niteliğinde olduklarını açık kıldığından bu yazıda bu ayrıma gerek duymayıp hepsi için yalnızca "tümce" deyimini kullanıyorum.

sözdizimine uygun bir biçimde kullanılmış, buna karşılık sözcük kategorilerinin uygunsuzluğu nedeniyle bir anlam oluşmaz. Dolayısıyla buradaki sorun anlambilimseldir.¹⁰ Son olarak (6) örneğinde “bu tümce” deyiminin bağımsız, kendi başına anlamlı bir tümceye karşılık gelmemesi ortada iyi kurulmamış bir tümce olduğunu gösterir. Birçok mantıksal paradoksun kaynağı bu türden iyi kurulmamış tümcelerdir (Kemp 2018, s. 72).

Wittgenstein’in anlam dışı saydığı bir başka tümce kategorisi biçimsel kavramların deneyimsel kavram gibi kullanıldığı tümcelerdir. Bu türden durumlarda anlam dışılık sorunu daha zor fark edilir. Yine bir iyi kurulmamışlık söz konusudur ancak bu kez bu durum bir mantıksal inceleme ile gösterilebilir. Wittgenstein’in verdiği örneklerden biri şudur:

(7) Nesnelere vardır. [4.1272]

Bu tümceyi şununla karşılaştıralım:

(8) Dinozorlar vardır.

(8) tümcesini yüklem mantığı araçlarıyla biçimselleştirirsek tam bir mantık deyimini elde ederiz: $(\exists x)(Dx)$. Buna karşılık (7) için aynı şeyi söyleyemeyiz. *Nesne* biçimsel bir kavram olduğundan *dinozor* için yaptığımız gibi yüklem mantığında bir yüklem değişkeni ile gösterilemez. Wittgenstein’a göre biçimsel kavramlar yalnızca değişkenler ile gösterilebilirler [4.1272]. Dolayısıyla bu tümceyi biçimselleştirmek istersek elde edeceğimiz yalnızca şu tam olmayan deyim olmalı: $(\exists x)$. Wittgenstein’in aynı sorun için verdiği bir başka örnek şudur:

(9) 1 bir sayıdır. [4.1272]

Sayı Frege ve Russell için gerçek bir kavramdır (Anscombe 1965, s. 126), dolayısıyla bu türden bir tümcede anlamlılık sorunu olmaz. Buna karşılık Wittgenstein *sayı* kavramını gerçek bir kavram olarak değil biçimsel bir kavram olarak görür ve bu biçimsel kavramın gerçek bir kavram gibi kullanıldığı (9) tümcesini anlam dışı sayar.

Bütün bu durumlardan daha tartışmalı olan ise Wittgenstein’in etik, estetik gibi değer alanına ait tümceleri anlam dışı saymasıdır [6.421]. Örnek vermek gerekirse şu türden tümceler anlam taşımazlar Wittgenstein’a göre:

(10) Eichmann’ın yaptıkları kötüdür.

(11) *Mona Lisa* güzel bir tablodur.

¹⁰ Kategori yanlışı da denilen bu türden sözcük uyumsuzluklarıyla ilgili sorunun anlambilimsel değil pragmatik olduğunu savunan kuramcılar da vardır. Örneğin Magidor (2013) bu görüştedir. Ona göre kategori yanlışı içeren tümceler anlamlıdır. Sorun, sözcük içerikleriyle ilgili önvaryadığımız kategorilerin (örneğin soyutluk/somutluk gibi) uyumsuzluğudur.

Kötülük, güzellik gibi kavramları dile getiren sözcükleri içeren tümcelerin doğruluk değerinin belirlenmesinin deneyimsel bir yolu yoktur. Wittgenstein'in anlam görüşünün bir sonucu olarak deneyimsel olarak doğrulanamayan bu tümceleri anlam dışı saymamız gerekir.¹¹

Etik ve estetiğin insan yaşamı için önemi düşünüldüğünde Wittgenstein'in bu anlam dışı alanına yönelik bir açıklama vermesi gerekir. Aslında Wittgenstein'in beraber ele aldığı etik ve estetik, metinde açıkça görülür olmasa da *Tractatus*'un yazılmasının ana amacıdır. Dünyanın anlamı (ya da önemi) denebilecek ne varsa dünyanın dışındadır. Değerler alanı da buradadır [6.41]. Dolayısıyla dünyanın bir değerinden söz edeceksek bakılması gereken yer dünya değil, dünya (ve anlam) dışında yer alan etik ve estetikdir. Wittgenstein yayıncı von Ficker'e gönderdiği bir mektupta kitabın amacının etik olduğunu açıkça belirterek bu çalışmanın yazılmamış ikinci bir bölümü daha olduğunu söyler. Bu ikinci bölüm etik ve estetiği de içeren anlam dışı alanıyla ilgilidir. Bu alan Wittgenstein için daha önemli olmasına karşın buradaki konular ancak dolaylı olarak ele alınabilirler. Etik ve estetik konular, üzerine konuşulabilir dünyanın dışında kaldığı için onlara yönelik yol gösterici bir şeyler söylemek ancak dünyanın sınırlarını içeriden çizerek olanaklı olur. Dünyanın sınırları aslında etik ve estetik alanın başladığı yeri de belirlemiş olur (Morris, ss. 348–349).

Anlam dışı alanı açıklayabilmek için Wittgenstein söylemek ve göstermek arasında bir ayrıma gider. Buna göre anlamlı tümceler bir şey *söylerler*, anlamsız ve anlam dışı tümceler ise bir şey *gösterebilirler*.¹² Wittgenstein gösterilebilir olanın söylenemeyeceğini de vurgular [4.1212]. "Söylemek" deyimini bir resim vermek olarak anlayabiliriz. Wittgenstein yalnızca doğa bilimlerinin tümcelerinin bir şey söyleyebileceğini savunduğundan [6.53] anlamlı (bir şey söyleyen) tümcelerinin deneyimsel içeriği olan kavramlardan oluşması gerektiği sonucu doğar.

Bir tümcenin bir şey söylemesinin ne anlama geldiği görece açıktır. Buna karşılık bir tümcenin bir şey göstermesinden ne anlamamız gerektiğine yönelik *Tractatus*'ta basit bir açıklama bulunmaz. Bu kavramı nasıl anlamalıyız? Göstermek deyince ilk olarak aklımıza resimler gelir. Resimlerin bir şeyler gösterdiği açıktır. Örneğin David'in *Sokrates'in Ölümü* tablosu bize bir sahne gösterir. Ancak Wittgenstein, resimselliği söylemek kavramının açıklamasında kullandığından bu onun düşündüğü türden bir göstermek olamaz. Göstermek için bir başka bağlam, parmağımızla bir şeyi

¹¹ Wittgenstein'in anlam görüşü mantıkçı pozitivistlerin doğrulanabilirliğe dayalı anlam görüşüne benzese de bu iki görüş arasında farklar bulunur. Bu konuda Irzik'a (1992, ss. 69–70) bakılabilir.

¹² Kuşkusuz anlam dışı her tümcenin bir şey gösterdiğini söylemek doğru olmaz. Örneğin yukarıdaki (3)–(6) tümceleri bir şey göstermezler. Bunların iyi kurulmuş olmadıkları doğal dilin konuşucuları için de açık olmalıdır. (7) ve (9) örnekleri için de sorun benzerdir. Her ne kadar bir mantıksal çözümleme sonucu görülebilir olsa da bunlar da Wittgenstein için iyi kurulmamış tümcelerdir. Bunlarda biçimsel kavramlar biçimsel olmayan kavramlar gibi kullanılmışlardır. Buna karşılık mantıktaki ya da etik ve estetikteki tümceler doğal dilde sorunsuz karşılanacak önemli kullanımları vardır. Ancak Wittgenstein'a göre farklı türde de olsa bunlarda da bir iyi kurulmamışlık sorunu vardır. Bu tümceler dünyada karşılıkları yoktur. Bir şey gösterebilir olduğu söylenen bu türden tümcelerdir.

gösterdiğimiz durumlardır. Ancak bu yolla gösterilen şey çoğunlukla bir nesne olur. Etik ve estetiğin tümcelerinin bir nesnenin gösterilmesi gibi iş görmedikleri açıktır. Öyleyse Wittgenstein’in kastettiği bu türden bir gösterme de olamaz.

3. Bakış Açısı Kazandırılması

Savunmak istediğim temel görüş Wittgenstein’da bir tümcenin gösterebildiği şeyi bir *bakış açısı* olarak anlayabileceğimizdir.¹³ Bakış açısı öncelikle algıyla ilgili bir kavram olarak görülebilir. Tek bir görüntü (ya da ses) bakış açısı değişimiyle birden fazla algıya neden olabilir. Bu konuda türlü örnekler verebiliriz. En ünlülerinden biri Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*’a aldığı ördek-tavşan resmi (Wittgenstein 2007, s. 214). Burada tek bir resim hem ağzı sola dönük bir ördek hem de yukarıya bakan bir tavşan olarak görülebilmektedir. Ortada tek bir çizim vardır ancak onu iki farklı şeyin resmi olarak algılayabiliriz. Yapmamız gereken bakış açımızı değiştirmektir. Bunu yapmakta zorlanan birine çizimin hangi bölümünü ne olarak görmesi gerektiği konusunda yardımcı olabiliriz. Örneğin ördeği görüp tavşanı göremeyen birine ördeğin gagasının tavşanın kulakları olarak görülmesi gerektiğini söyleyebiliriz.¹⁴

Algı alanından dile geçerse benzer bir bakış açısı değişimini metaforların da yaptığı söylenir. Bu etki sıklıkla *olarak-görme* (seeing as) etkisi olarak adlandırılır. Davidson’a göre metaforların temel işlevi bizim bir şeyi başka bir şey olarak görmemizi sağlamaktır. O bunu ördek-tavşan çizimi üzerinden açıklar:

(...) size Wittgenstein’in ördek-tavşanını gösterip “Bu bir ördek!” dersem, biraz da şanslıysanız onu ördek olarak görürsünüz; “Bu bir tavşan!” dersem onu tavşan olarak görürsünüz. Ancak görmeyi sağladığım şeyi hiçbir önerme dile getirmez. Çizimin ördek ya da tavşan olarak görülebildiğini fark etmeye başlamış olabilirsiniz. Ancak bu bilgi, çizim ördek ya da tavşan olarak hiçbir zaman görülmeden de edinilebilir. Olarak görmek [seeing as], olduğunu görmek [seeing that] değildir. Metafor, söylenen düz anlamlı tümcenin bir içgörüyü [insight] esinlemesi ya da tetiklemesi yoluyla bir şeyi başka bir şey olarak görmemizi sağlar. Çoğu durumda metaforun tetiklediği ya da esinlediği şey salt, ya da belki hiçbir biçimde, bir doğrunun ya da bir olgunun farkına varılması olmadığından metaforun içeriğini düz anlamlı bir biçimde dile getirme çabası yalnızca bir kafa karışıklığıdır. (Davidson 1978, s. 47)

¹³ Morris (2008, s. 293) göstermenin genel olarak biçim (form) ile ilgili bir kavram olduğunu söyler. Mantık ve dil alanını düşündüğümüzde bu kuşkusuz doğru bir saptama. Wittgenstein tümcelerinin dünyanın mantıksal biçimini gösterdiğini açıkça belirtir [4.121]. Ancak Wittgenstein göstermek kavramını başta etik ve estetik olmak üzere değerler alanı için de kullanıyor. Buralarda biçim kavramı tek başına düşünüldüğünde anlaşılır bir açıklama sunmuyor. Dünyanın mantıksal biçimi gibi bir kavramın etik ve estetik alanına nasıl uygulanacağı belirsiz kalır. Bu nedenle daha genel bir açıklamayı verecek bakış açısı kavramına gereksinim duyuyoruz.

¹⁴ Yine bakış açısını değiştirerek hem yaşlı bir kadının hem de genç bir kadının resminin görülebildiği bir başka çizim daha vardır. Burada bakış açısının değişimi ördek-tavşan örneğinden genellikle daha zor gerçekleşir. Çizim şu bağlantıdan görülebilir: <https://mathworld.wolfram.com/YoungGirl-OldWomanIllusion.html>.

Davidson'ın burada vurguladığı nokta metaforun algıdakine benzer bir olarak-görme etkisine neden olduğu ancak bu etkinin açıklanması için özel bir metaforik anlam varsaymanın yanlış olduğudur. Ona göre metaforik tümcelerin yalnızca düz anlamları vardır. Metaforlar bizim bir olguyu fark etmemize neden olabilirler ancak bunu o olguyu dile getirerek ya da o olguya karşılık gelerek yapmazlar. Bir başka deyişle, metaforlar düz anlamları dışında bir şey söylemezler; Davidson'ın ünlü benzetmesiyle, nasıl başınıza aldığınız bir darbenin sizin bir şeyleri fark etmenize neden olduğu durumda, o darbenin fark edilen şeyleri dile getirdiği sonucuna varmıyorsak metaforik tümce yoluyla farkına varılan şeyler de o tümcenin dile getirdiği şeyler ya da o tümcenin anlamı değildir (Davidson 1978, s. 46).

Bu söylenenleri örneklemek için şu iki tümceye bakalım:

(12) Juliet Veronalıdır.

(13) Juliet Güneş'tir.

(12) örneğinin dile getirdiği *Juliet'in Veronalı olduğu* düşüncesidir.¹⁵ Bu düşünce aracılığıyla biz Juliet'in Veronalı olduğunu görürüz. Buna karşılık (13) metaforik bir kullanım örneğidir. Burada, konuşucu tümcenin düz anlamını, yani *Juliet'in Güneş ile özdeş olduğunu* aktarmak istemez. Bu nedenle dinleyicide Juliet'in Güneş olduğunu görme durumu ortaya çıkmaz. Konuşucunun yapmak istediği Juliet'in Güneş olarak görülmesi etkisidir. Davidson'a göre bu etkinin sonucunda dinleyici Juliet ile ilgili bir şeylerin farkına varır. Bu durumu anlatmak için sıklıkla iyi metaforların yeni bir bakış açısı kazandırdığı söylenir. Peki, metaforların yaptığı söylenen bu yeni bakış açısı kazandırma ya da olarak-görme etkisi tam olarak nedir? Davidson'da bu sorunun açık bir yanıtı yoktur.

Bu konu üzerinde ayrıntılı bir biçimde duran kuramcı Camp'tir. Camp'e göre metaforlar belirli bir nesne ya da tür ile ilgili düşüncelerimizin başka bir nesne ya da tür ile ilgili düşüncelerimiz ışığında yeniden yapılandırılmasını sağlarlar. Yapılandırmadan söz edilmesinin nedeni ilgili düşünceler toplamının belirli bir iç yapısının olduğunun varsayılmasıdır. Örneğin Güneş ile ilgili düşüncelerimizden kimileri diğerlerinden daha belirgindir (prominent). Yine bunlar içinde kimileri diğerlerinin açıklanmasında daha merkezidir (central). Söz gelimi Güneş'in parlak olduğu düşüncesi onunla ilgili belirgin bir düşüncemizdir. Bu düşünce aynı zamanda merkezi bir düşüncedir; Güneş'e uzun süre bakılırsa gözlerimizin zarar göreceği düşüncemizin gerekçesini sağlar. Dolayısıyla Camp'e göre Güneş ile ilgili düşüncelerimizin bir yığın gibi değil, belirginlik, merkezilik parametrelerince yapılandırılmış bir ağ gibi olduğunu söyleyebiliyoruz. Bu aği çizmek istesek merkezilik özelliği yüksek düşüncelerin yer aldığı düğümleri daha merkezde, belirginlik özelliği yüksek düşüncelerin yer aldığı düğümleri ise diğerlerinden daha kalın gösterebiliriz. Bu yapı kavramı yardımıyla Camp'in metaforlar için sözünü ettiği

¹⁵ Yukarıda değinildiği üzere Wittgenstein'da "düşünce" anlamlı tümce olarak tanımlanır. Buna karşılık metaforla ilgili tartışmada deyim yaygın anlamına daha uygun bir biçimde kullanacağım. Buna göre bir tümcenin dile getirdiği şey için ve bir öznenin inanç ya da benzeri tutumları için "düşünce" diyeceğim.

yeniden yapılandırma etkisini (13) örneği üzerinden canlandırabiliriz. Burada Güneş ile ilgili düşüncelerimiz Juliet ile ilgili düşüncelerimizi yeniden yapılandırır. Juliet’i yeni bir ışık altında görmemizi sağlar. Bunun için iki düşünce yapısı arasında bir karşılaştırma/eşleştirme yapmam gerekir. Örneğin Güneş’le ilgili parlak olma düşüncem Juliet’in güzel olduğu düşüncem ile eşleşiyorsa ilki gibi ikincisi de zihnimde belirginleşir. Güneş’in parlaklığı, neden olabileceği tehlikelerin açıklanması bakımından merkezi bir düşünce olduğundan bu merkezilik özelliği de Juliet’in güzel olduğu düşünceme taşınır ve bu güzelliğin neden olabileceği tehlikelerin farkına varmama neden olur. Sonuçta Juliet ile ilgili belki yeni bir düşünce edinmemiş olurum ancak düşüncelerimin yapısında değişiklikler olur. Kimi düşüncelerim belirginleşir ya da aralarında yeni bağlar oluşur (Camp 2006, 2017).

Sonuç olarak Camp’te metafor kullanan bir konuşucu, dinleyiciye onda bu yeniden yapılanma etkisinin oluşmasını beklediğini aktarmış olur. Davidson’a dönersek onun kuramında metaforun yaptığı olarak-görme etkisini Camp’in önerisi ışığında, düşüncelerin yeniden yapılandırılması olarak yorumlayabiliriz gibi duruyor. Buna karşılık aradaki önemli fark Camp’in metaforun, bu yapılandırma beklentisini karşı tarafa aktardığını savunması, buna karşılık Davidson’da böyle bir aktarım olmadan metaforun (tıpkı başımıza aldığımız bir darbe gibi) yalnızca *nedensel* bir etki yapmasıdır.¹⁶ Bir başka biçimde söylersek Davidson için metafor ile konuşucunun dinleyiciye aktardığı yalnızca metaforik tümcenin düz anlamıdır. Bunun dışında doğrudan ya da dolaylı (sezdirerek) aktarılan başka bir şey yoktur. Metafor sonucu dinleyicinin farkına vardığı kimi benzerlikler tümcenin düz anlamı kavrandıktan sonra ortaya çıkan etkilerdir.

Davidson’ın metafor kuramını Wittgenstein’in söylemek/göstermek ayrımıyla değerlendirirsek şunu öne sürebiliriz gibi görünüyor: Metaforik tümceler düz anlamlarının ötesinde bir şey söylemezler ancak bize bir şey gösterirler; gösterilen şey metaforun neden olduğu etki sonucunda farkına varılanlardır. Wittgenstein’in göstermek kavramıyla açıkladığı alanlardan değerler alanına dönüp bu yaklaşımı oraya uygulayalım. Wittgenstein’a göre olgular arasında değer bakımından bir fark bulunmaz.¹⁷ Onun sıkça alıntılanan bir sözü şudur:

Örneğin dünya-kitabımızda bir cinayetin bütün fiziksel ve psikolojik ayrıntılarıyla betimlendiğini okusak, salt bu olguların betimlenmesinde *etik* diyebileceğimiz bir tümce bulunmayacaktır. Cinayet, bir taşın düşmesi gibi herhangi bir olayla tam olarak aynı düzeyde olacaktır. (Wittgenstein 1965, s. 6)

¹⁶ Camp bu beklentiyle birlikte tümcenin düz anlamı dışında bir metaforik anlamın da aktarıldığını savunur. Burada ayrıntılarına girmek gerekirse de Camp’te metaforik anlam yukarıda anlatıldığı biçimde eşleşen düşünceler aracılığıyla yapılan kimi çıkarımlarla saptanır.

¹⁷ Burada tartışma olgular üzerinden yapılsa bile aynıları şey durumları için de söylenebilir. Sonuçta değerler alanı yalnızca olguları yani var olan şey durumlarını değil aynı zamanda var olmayan şey durumlarını da ilgilendirir; gerçekleşmemiş şey durumlarının da etik ve estetik değerlendirmesini yapabiliriz.

Etik ve estetik denilebilecek olgular olmadığına göre bu alanlarla ilgili tümceler aslında bize etik ve estetik bir şey söylemezler. Bunlar kuşkusuz bir şeyler söylerler ancak bu söyledikleri şeyler diğer tümcelerinkinden farksız sıradan olgulardır. Örneğin (10) tümcesinde dile getirilen (söylenen) olgular Eichman'ın yaptıklarına karşılık gelen olgulardan başka bir şey değildir. Benzer biçimde (11) tümcesi *Mona Lisa'nın bir tablo olduğu* olgusundan başka bir olgu dile getirmez. Ancak Wittgenstein bu tümcelerin bir de gösterme işlevi olduğunu söylemişti. Yukarıda metafor ile ilgili söylenenler göz önünde tutulduğunda Wittgenstein'in göstermek kavramı ile anlatmak istediği şeyin bir bakış açısının kazandırılması olduğu yorumunu yapabiliriz gibi görünüyor. Etik ve estetiğin tümceleri kimi olguları diğerlerinden farklı bir ışık altında görmemize neden olarak dünyaya yönelik bir bakış açısı kazanmamıza neden olabilirler. Değerler alanına ait tümceler aracılığıyla kazandırılan bakış açısı dünyayı oluşturan olguların neler oldukları ile ilgili değil bunların düzeninin/yapısının nasıl olduğu ile ilgilidir.¹⁸

Davidson'ın metafor kuramıyla burada söylenenler arasındaki koşutluk açık olmalıdır. Nasıl metaforlar metaforik bir anlam taşımazlarsa etik ve estetiğin tümceleri de etik ve estetik bir anlam taşımazlar. Buna karşılık metaforlar nasıl bir nesne ya da tür ile ilgili düşüncelerimizin yeniden yapılandırılmasını sağlıyorsa etik ve estetiğin tümceleri de olgular arasında kurduğumuz değer bağlantılarında yeni bir yapılanmaya neden olurlar. Burada söz konusu olanın bir *aktarma* değil bir *neden olma* ilişkisi olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.¹⁹ Peki, olgular dünyasında yeni değer bağlantıları kurmak tam olarak ne anlama geliyor? Bu konuda Camp'in metafor açıklamasında kullandığı belirginlik, merkezilik gibi parametrelerden yararlanabiliriz. Bir olgu, olgu olmak bakımından diğerlerinden farksız olsa da bir olgunun diğer bir olgudan daha belirgin veya daha merkezi olduğunu düşünüp ona (salt düşünsel) bir değer yükleyebiliriz. Bu bakımdan bir cinayet, bir taşın düşmesinden kuşkusuz daha belirgin bir olgudur.²⁰ Cinayet olgusu toplumsal açıdan çok önemli ve dikkat çekici bir olgudur. Bu olgu aynı zamanda merkezidir. Örneğin birilerinin cezalandırılması, birilerinin üzülmesi gibi diğer birçok olgunun açıklanmasında rol oynar. Birinin, örneğin bir çocuğun, cinayetin

¹⁸ Child (2011, s. 66) da değer alanının bize yeni olgular öğretmediği, olguları "belirli bir ışık altında", "belirli bir bakış açısıyla" görmemizi sağladığı görüşünü Wittgenstein'in yaklaşımıyla uyumlu bir görüş olarak belirtir.

¹⁹ Farklı metaforların aynı şeyi farklı bakış açısıyla görmemizi sağladığını söyleyebiliriz. Örneğin bir siyasetçiyi bir tilki olarak görmekle bir kurt olarak görmek arasında fark vardır. Etik ve estetikte de farklı kuramlar olduğuna göre bunların yaklaşımlarını kabul ettiğimizde dünyayı farklı görmemiz sonucu doğduğunu söyleyebiliriz. Örneğin yararçı etik görüş ile kantçı etik görüşü farklı bakış açıları sunarlar. Buna karşılık Wittgenstein'in bu konuda söyledikleri etik ve estetikte bu türden görüş ayrılıkları olabileceğine pek izin veriyor gibi görünmez. Örneğin onun etik ve estetik bağlamında sözünü ettiği dünyayı *sub specie aeternitatis* ile görmek düşüncesi çıkardan arınmış nesnel bir bakış ile dünyayı görmek olarak yorumlanır (Morris 2008, s. 326; Child 2011, s. 66). Bu kuşkusuz kantçı etik ve estetik görüşüne yakın bir düşüncedir ancak sonuçta bu da yine bir bakış açısıdır. Başka bakış açılarının olanaklı olup olmadığı Wittgenstein'in yaklaşımında etik ve estetiğin bir bakış açısı kazandırdığı görüşünün savunulması bakımından bir farklılık yaratmaz.

²⁰ Burada tartışmayı karmaşıktırılmamak için olgu olay ayrımı yapmayıp olaylardan da olgu olarak söz ediyorum.

kötü olduğunu görmesi ancak ona bu olgunun diğer olgularla ilişkisi bakımından bir bakış açısı kazandırılması yoluyla olur. Bu amaçla ona “Cinayet kötüdür.” denebilir ancak Wittgenstein’a göre bu tümce gerekli bakış açısını aktarmaz, yalnızca ona neden olur. Wittgenstein’ın göstermekten anladığı bu neden olma ilişkisidir, diyebiliriz.

Sonuç olarak değerler alanı diye nitelenen alanın *iyi, güzel* gibi kavramları Wittgenstein için resimsel olmayan kavramlardır. Bunların olgusal karşılıkları yoktur. Dolayısıyla anlam dışı alana aittirler. Ancak bunlar yine de bir bakış açısını gösterme gibi önemli bir işlev görürler.²¹

Teşekkür

Yazıyı okuyup düzeltmeler öneren Cem Kamözüt’e ve yazının anonim hakemine teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Anscombe, G. E. M. (1965). *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. 2. bs. New York: Harper Torchbook.

Camp, E. (2006). Metaphor and That Certain ‘Je Ne Sais Quoi’. *Philosophical Studies* 129.1, ss. 1–25.

²¹ Şu nokta yine de açık kalmış oldu: Wittgenstein’ın mantıksal yapıyı da gösterme alanına bıraktığına yukarıda değinmiştik. Dünyanın mantıksal yapısının ne olduğu tümcelerle söylenemez ancak gösterilebilir [4.121]. Tümceler arasındaki mantıksal ilişkiler dünyanın da mantıksal yapısını yansıtır [6.12]. Peki, etik ve estetiğin tümceleri ile ilgili söylediklerimiz mantık alanına nasıl uygulanacak? Bu soru daha ileri bir araştırmayı gerektirse de bir ilk düşünce olarak şunlar söylenebilir: Yanıtı yine olgular (ya da şey durumları) dünyasının yapısında arayabiliriz. Etik ve estetiğin tümcelerinin bizim olgular arasında bir değer ilişkisi görmemize neden olması gibi, bir mantıksal yapıya göre oluşturulmuş bütün tümcelerimiz de aslında olgular arasındaki mantıksal yapıyı görmemize neden olur. Örneğin iki tümcenin mantıksal olarak başka bir tümceyi gerektirmesi (entailment) bunlara karşılık gelen olguların yapısında da böyle bir ilişki olduğunu bize gösterir. Wittgenstein için değerler alanıyla mantıksal alan arasındaki en büyük fark olgulara değer düzenini bizim yüklememiz buna karşılık onların mantıksal düzeninin bizden bağımsız olmasıdır. Wittgenstein gerçekliğin gerçek bir mantıksal yapısı olduğu görüşündedir. (Bu yorumun tartışmalı olduğunu düşünenler de vardır. Örneğin Morris (2008, 2. Bölüm) *Tractatus*’un gerçekçi ve gerçeksizci (anti-realist) metafizik görüşlerle uyumlu olduğunu, kitabın bu iki bakış açısına göre de okunabileceğini savunur.) Farklı mantık sistemleri olsa bile bunların modellemeye çalıştıkları gerçek bir mantıksal yapı vardır. Ancak kimi düşünürler mantıksal sistem farklılıklarının metafizik sonuçları olduğunu savunurlar (Dummett 1991). Bu görüşe göre örneğin iki-değerli yerine çok-değerli bir mantık sistemi benimsediğimizde (olguların değişmediğini varsaysak bile) olgular arasındaki mantıksal ilişkiler değişir. Bu düşüncenin bir sonucu değerler alanıyla mantıksal alan arasındaki temel farklılığın ortadan kalkması olur. Olgulara değer düzenini de mantık düzenini de aslında biz yüklemiş oluruz. Böylece Wittgenstein’ın anlam alanının dışında bıraktığı değer ve mantık tümceleri aslında belirli bir bakış açısını göstermek bakımından ortaklaşmış olurlar.

– (2017). Why Metaphors Make Good Insults: Perspectives, Presupposition, and Pragmatics. *Philosophical Studies* 174.1, ss. 47–64.

Child, W. (2011). *Wittgenstein*. Londra ve New York: Routledge.

Davidson, D. (1978). What Metaphors Mean. *Critical Inquiry* 5.1, ss. 31–47.

Dummett, M. (1991). *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Garrett, B. (2011). *What is This Thing Called Metaphysics?* 2. bs. Londra ve New York: Routledge.

Irzık, G. (1992). Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi. *Felsefe Tartışmaları* 11. Kitap, ss. 59–82.

Kemp, G. (2018). *What is This Thing Called Philosophy of Language*. 2. bs. Londra ve New York: Routledge.

Magidor, O. (2013). *Category Mistakes*. Oxford: Oxford University Press.

Morris, M. (2008). *Wittgenstein and the Tractatus*. Londra ve New York: Routledge.

Russell, B. (2002). Introduction (D. F. Pears ve B. F. McGuinness, Çev.). Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* içinde. Londra ve New York: Routledge, ss. ix–xxv.

Soykan, Ö. N. (2006). *Felsefe ve Dil. Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*. 2. bs. İstanbul: MVT Yayıncılık.

Wittgenstein, L. (1965). A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review* 74.1, ss. 3–12.

– (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus* (D. F. Pears ve B. F. McGuinness, Çev.). Londra ve New York: Routledge.

– (2005). *Tractatus Logico-Philosophicus* (O. Aruoba, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

– (2007). *Felsefi Soruşturmalar* (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

GÖRÜNGÜSEL MUHAFAZAKARLIK: GENEL BAKIŞ VE BAZI YAYGIN ELEŞTİRİLERE ALTERNATİF YANITLAR

Utku ATAŞ*

Öz: Epistemoloji rasyonel inançların felsefi analizini konu edinmesi nedeniyle gerekçelendirme edimine merkezi bir önem atfeder. Gerekçelendirme kişinin bir önermeye inanmak için gerekçeye sahip olunmasını sağlayan koşul veya koşullar dizisinin tespit edilmesini içerir. İnançlarımızın birçoğunun çıkarımsal olmayan gerekçelerinin bulunduğu şeklindeki ılımlı/yanılırcı temelli perspektifle uyum sağlayan bir gerekçelendirme teorisi olarak Michael Huemer tarafından ortaya konan görüngüsel muhafazakarlık ilkesi, bu türden bir koşulu tanımlar. GM formülasyonuna göre eğer S'ye p olarak görünüyorsa, çürütücü etmenlerin yokluğunda S'nin p'ye inanmak için en azından bir dereceye kadar gerekçesi vardır. Görüngüler ise rasyonel inanç oluşturmanın olanağına referans veren, inanç ve inanma eğilimlerinden farklı, sui generis deneyimlerdir. Bu makalede görüngülerin doğasından hareketle GM'yi tanıttım ve GM'ye yöneltilecek eleştirilerin bir bölümünü tartıştım. Yer verdiğim eleştiriler, GM'nin irrasyonel/tehlikeli görüngüler ve bilişsel nüfuzdan kaynaklanan inançları dahi gerekçelendirilmiş kabul ettiği, GM teorisyenlerinin görüngülere gerekçelendirme edimi özelinde biçtiği başat rolün ve inanç ve görüngüler arasında öngörülen farklılıkların abartılı olduğu itirazlarını içerir. Bana göre sözü edilen eleştirilerin hiçbiri, GM'nin reddedilmesini gerektiren argümanlar içermez. Görüngülerin epistemik gerekçelendirmedeki rolünü tesis eden GM veya benzeri bir ilkeyi kabul etmek için temel neden ise bunun şüphecilik haricindeki olası alternatiflerinin belirsizliğidir. Çünkü eğer görüngüler, inanç oluşturmada epistemik faile rehberlik edecek göstergeler ise bu, failin ilgili göstergelerden yoksun olduğunda herhangi bir şeye rasyonel olarak inanmasının olanaksızlaşacağı anlamına gelir.

Anahtar Kelimeler: Epistemik gerekçelendirme, Görüngüsel muhafazakarlık, Görüngüler, İnanç oluşturma, Michael Huemer

* Doktora Öğrencisi | PhD Student

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, Türkiye | Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Philosophy, Türkiye
utkuuatas@gmail.com

Orcid Id: 0000-0001-7020-4533

Ataş, U. (2023). Görüngüsel Muhafazakarlık: Genel Bakış ve Bazı Yaygın Eleştirilere Alternatif Yanıtlar, *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 34-52.

PHENOMENAL CONSERVATISM: OVERVIEW AND ALTERNATIVE RESPONSES TO SOME COMMON CRITICISMS

Abstract: Because epistemology deals with the philosophical analysis of rational beliefs, it assigns central importance to justification. Justification involves identifying the condition or set of conditions that enables one to have grounds for believing a proposition. The principle of phenomenal conservatism, put forward by Michael Huemer as a justification theory that accords with the moderate/fallibilist foundationalist perspective that many of our beliefs have non-inferential justifications, is a principle that defines such a condition. According to the PC formulation, if it seems to S that p, then, in the absence of defeaters, S thereby has at least some degree of justification for believing that p. Seemings/appearances are sui generis experiences that refer to the possibility of rational belief formation and are different from beliefs and dispositions to believe. In this article, I introduce PC based on the nature of seemings and evaluate some of the criticisms directed at PC. The criticisms I discuss include objections that PC even justifies beliefs stemming from irrational/dangerous seemings and cognitive penetration, and that the dominant role that PC theorists assign to seemings in the act of justification and the differences envisaged between beliefs and seemings are exaggerated. In my opinion, none of these criticisms contain arguments that would lead to the rejection of PC. The main reason to accept PC or a similar principle that establishes the role of seemings in epistemic justification is the vagueness of its possible alternatives other than skepticism. For, if seemings are indicators that guide the epistemic agent in forming beliefs, this means that it is impossible for the agent to believe anything rationally when she lacks the relevant indicators.

Keywords: Epistemic justification, Phenomenal conservatism, Seemings, Belief-forming, Michael Huemer

1. Giriş

Bilgi kavramının bir dönem oldukça popüler olan standart analizi, bilginin (i) *gerekleştirilmiş* (ii) *doğru* (iii) *inanç* olduğuydu. Fakat Gettier (1963), bu kavramsal analizi karşılamakla birlikte bilgi olarak değerlendirilemeyecek yargıları konu ettiği bazı karşı örnekler öne sürdüğünden beri, bilginin *gerekleştirilmiş doğru inançtan* daha fazlası olması gerektiğini biliyoruz. Bununla birlikte Gettier'in örneklerine rağmen bilginin belirtilen tanımının bütünüyle kullanışsız olduğu ve rafa kaldırıldığı söylenemez. Bilginin bir farkındalık biçimi olduğu, tesadüfen elde edilen inançların bilgi sayılamayacağı ve öznenin bilgi içeriğine ilişkin yüzeysel de olsa bir tatmine ulaşması gerektiği şeklindeki standart analizden çıkarsanabilecek sonuçlar, çağdaş epistemoloji literatüründe halen geniş ölçekte kabul edilmektedir.

Öte yandan bilginin olanağına karşı şüpheli itirazlar da halen varlığını sürdürmektedir. Ortalama bir şüpheli, bilişsel yetilerimizi kullanarak herhangi bir şeyi bilebilmek için önce bu yetilere güvenilip güvenilemeyeceğinin tespitinin gerektiğini düşünür, ona göre bu gerçekleştirilmediği sürece ilgili yetilerimizden elde ettiklerimizi bilgi olarak nitelendirmek doğru olmaz. Burada şüphelinin kastettiği, bütün inançlarımızın yanlış olduğu değil, inançlarımızın doğru olup olmadığının kesin olarak bilinemeyeceğidir. Bazı teorisyenler (Nozick, 1981; Dretske, 1981; Goldman, 1979) bilginin neyi kapsadığı/kapsaması gerektiği sorusunu yeniden ele alarak şüphelilikten

kaçınılabileceğini iddia ettiler; bunun sonucunda vardıkları sonuçlar gerekçelendirilmenin sıradan dilde bilgi sözcüğünün anlamının bir parçası olduğunun reddedilmesine kadar uzandı. Fakat bilginin neliğine ilişkin semantik tartışmaların asıl önemli problemin çözülmesine ne türden bir katkı sunduğu çoğu zaman açık olmaktan uzaktı: *Dış dünya, moral değerler, soyut nesnelere vb. hakkındaki inançlarımızı nasıl gerekçelendirebiliriz?* Şüphelinin asıl itirazının inançlarımızın doğruluğundan ziyade onların gerekçelendirilebilirliğine yöneldiği düşünülürse bu sorunun bilgi sözcüğünün kapsam ve sınırlarından bağımsız olarak içsel değere haiz ve başat olduğu söylenebilir. Özetle, gelinen noktada bir gerekçelendirme teorisine ihtiyaç duyulduğu ortadadır.

Gettier örnekleri bize özünde yanlış olan bir önermeye inanmak için dahi gerekçelere sahip olabileceğimizi gösterdiğinden, buradan öğrenmemiz gereken, inançların kaynak güvenilirliğini doğrulayamadığımız durumlarda yargımızı askıya almaktansa, bir önermeye inanmak için gerekçeye sahip olunmasını sağlayan koşul veya koşullar dizisini tespit ederken daha açık zihinli olmamız gerektiğidir. Bu perspektif, inançlarımızın birçoğunun çıkarımsal olmayan gerekçelerinin bulunduğu şeklindeki ılımlı/yanılcı temelci perspektifle uyum sağlayan ve şeylerin özneye görünüşleri ile gerekçelendirme edimi arasında yakın ilişki öngören yeni bir gerekçelendirme teorisinin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. *Görüngüsel muhafazakarlık* -bundan sonra GM- olarak adlandırılan teori, bilişsel yetilere dayanan inançları tartışmaya açmaya dönük şüpheli tavrın yerine, aksini düşünmemiz gerekmedikçe bize doğru *görünenleri* referans almayı ve gerekçeli/gerekçesiz inançlarımız özelindeki yaptığımız tasnifleri, temelde onların bize rasyonel görünüp görünmediğine ilişkin değerlendirmelerimize dayandırmayı önerdi.

Bu makalede görüngülerin doğasından hareketle GM'yi tanıtır, GM'ye yöneltilen eleştirilerin bir bölümünü tartışacağım. Yer vereceğim eleştiriler, GM'nin irrasyonel/tehlikeli görüngüler ve bilişsel nüfuzdan kaynaklanan inançları dahi gerekçelendirilmiş kabul ettiği, GM teorisyenlerinin görüngülere gerekçelendirme edimi özelinde biçtiği başat rolün ve inançlar ile görüngüler arasında öngörülen kategorik farklılıkların abartılı olduğu itirazlarını içermekte. Sonuç olarak ilgili eleştirilerin özünde GM'ye ve inançların/görüngülerin doğasına ilişkin yanlış anlamalara dayandığını ve gerekçeli/rasyonel inanç oluşturmanın GM'nin kabulünü gerektirdiğini gösterebilmeyi amaçlıyorum.¹

Çalışmanın seyrini, literatürden hareketle GM'nin ve görüngülerin neliğinin açıklanması, GM lehine argümanlara değinilmesi ve son olarak GM'ye getirilen birtakım eleştirilerin değerlendirilmesi şeklinde belirledim. Bununla birlikte GM gerekçelendirilmesi gündemde olan geniş bir inanç repertuarına ilişkin tek ve basit bir ilke olduğundan, makale daha çok GM'ye getirilen eleştirilere odaklanmış durumda-böylece GM'nin ne olmadığını da görme fırsatımız olacak.

¹ Bu makalenin kaleme alınmasının temel nedenlerinden birisi, GM'ye ilişkin Türkçe literatürdeki boşluktur. Öyle ki, TR dizinde *görüngüsel muhafazakarlık*, *görüngüsel tutuculuk*, *fenomenal muhafazakarlık* anahtar terimleriyle gerçekleştirilen aramalarda konuya ilişkin herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.

2. GM ve Görüngülerin Neliği

GM, şeylerin kişilere *görünümünün* epistemik gerekçelendirme için tek başına yeterli olduğu görüşüdür. Örneğin, önümdeki masanın üzerinde duran kahve fincanının beyaz renkte olduğunu düşünmek için bariz bir nedenim var; buna dair görsel bir duyu deneyimine sahibim. GM gereğince eğer masanın üzerinde beyaz bir fincan görüyorsam, bunun aksini işaret eden çürütücü bir etmenle (İng. *defeater*) karşılaşıp dek masanın üzerinde beyaz bir fincan olduğuna inanmam rasyonel ve makuldür.

GM ilk olarak Michael Huemer'ın 2001 tarihli "Skepticism and the Veil of Perception" başlıklı çalışmasında formüle edilmiştir:

GM₁: "Eğer S'ye p olarak görünüyorsa, bu durumda S'nin p'ye inanmak için en azından ilk bakışta -prima facie- gerekçesi vardır (Huemer, 2001: 99)."

GM'nin bu versiyonu çeşitli teorisyenlerce (Tucker, 2010, 2013; Chudnoff, 2011, 2013) *görüngüsel dogmatizm* olarak nitelenip savunulmuştur.²

Huemer, 2007 tarihli "Compassionate Phenomenal Conservatism" başlıklı makalesinde GM'yi esnekletirmiş ve GM'nin kapsamına çıkarımsal gerekçelendirmeyi de dahil etmiştir:

GM₂: "Eğer S'ye p olarak görünüyorsa, çürütücü etmenlerin yokluğunda, S'nin p'ye inanmak için en azından bir dereceye kadar gerekçesi vardır (Huemer, 2007: 30)."³

Ne var ki yukarıda verili formülasyonlar GM'yi kavramada sanılandan daha az faydalıdır. Bu noktada önemli olan (S'ye) p şeklinde görünmenin tam olarak ne anlama geldiğini irdelemektir. Burada kastedildiği bağlamıyla *görüngü/görünmek* ne demektir? GM teorisyenleri görüngülerin net ve kesin bir tanımını vermenin olanağı konusunda genellikle kötümser olduklarından, görüngülerin doğasını anlamının en iyi yolunun onları benzer zihin durumlarından ayırt etmekten geçtiğini düşündüler. Tucker (2013)'ın değindiği üzere görüngülerin neliğine ilişkin literatürde üç temel görüşe rastlanır:

g₁: Görüngüler inançlardır.⁴

g₂: Görüngüler inanma eğilimleridir.⁵

² Bu genellemeyi görüngüsel dogmatizmin teorisyenler arasındaki alımlanma biçimlerindeki minör farklılıkları saklı tutarak yapıyorum.

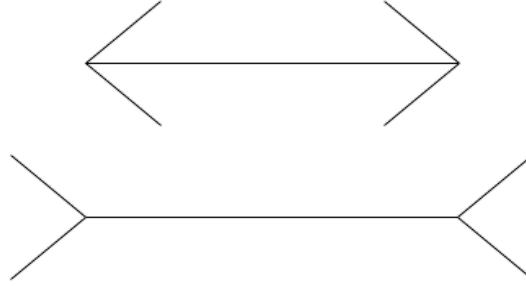
³ Çalışmanın devamında GM kısaltmasıyla GM₂'yi kastediyor olacağım.

⁴ İlgili görüşün bazı temsilcileri için bkz. Lycan (1988), Swinburne (2001). Buna rağmen, görüngülerin inançlar olduğu görüşü literatürde popülaritesini yitirmektedir.

⁵ Sosa (1998, 2007) ve Rogers & Matheson (2011) bu görüştedir.

g₃: Görüngüler *sui generis* önermesel tutum ya da deneyimlerdir.⁶

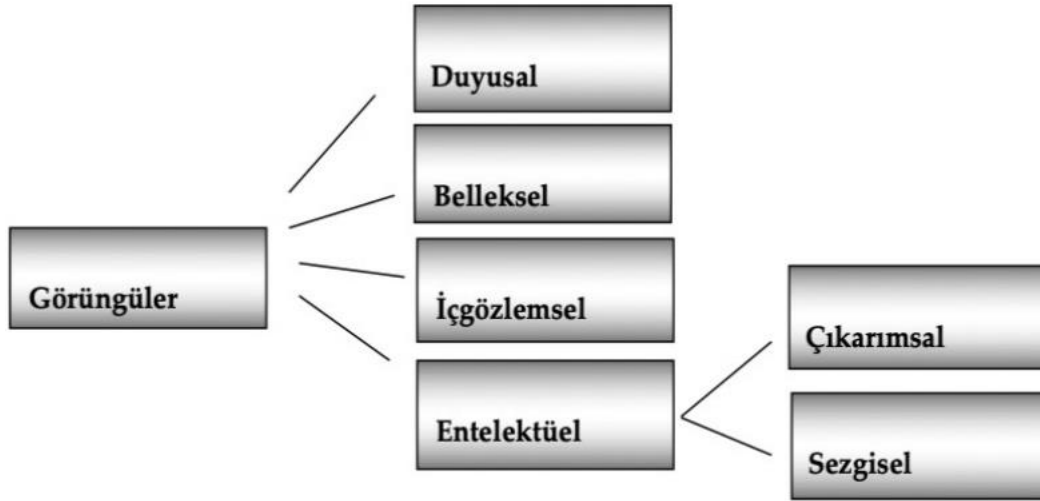
Görüngülerin birer inanç olmadığı kanısındayım. Bunun nedenini açıklamak için en işlevsel yöntemin -Bealer (2000: 31)' ın yaptığı gibi- Müller-Lyer yanılısamasına başvurmak olduğunu düşünüyorum:



Yukarıdaki şekildeki kişi, yatay çizgilerin uzunluklarını ölçerek eşit uzunlukta olduklarına *inanmış* olsa dahi çizgilere her baktığında çizgilerden birisini diğerinden daha uzun *görebilir*. Görüngüler, inançlar ile eşlik ilişkisi içerisinde olan zihin durumları olsalardı, sözünü ettiğim türden bir olasılıktan bahsedilememesi gerekirdi. Eğer görüngüler aksi yöndeki inançlara rağmen varlığını sürdürebilmekte ise inançlarla aynı anlamda kabul edilmeleri doğru olmayacaktır. Öte yandan hepimiz gibi ben de Müller-Lyer yanılısamasına öylesine aşınayım ki artık çizgilere baktığımda çoğu zaman birini diğerinden uzun olarak görsem dahi buna inanmak içimden gelmiyor; yani sahip olduğum görüngüyü inanç oluşturmada kullanmıyorum. Dolayısıyla yanılısamaya ilişkin bir inanma eğilimim bulunduğu da söylenemez. Bu benzer şekilde, inanma eğilimleri ile görüngülerin farklarını net şekilde sergiledikleri bazı durumların varlığına referans verir. Öyleyse görüngüler, inanma eğilimleri de değildir.

Görüngüler, birer inanç ya da inanma eğilimi olmaktan ziyade, kişiyi bir şeye inanmaya yönelten *zihin durumlarıdır*. Yani görüngüler inanma eğiliminin konusu olan inancın ya da bu eğilimin kendisi değil, inanç ve eğilimden önce var olan deneyimlerdir. İnanma eğilimleri ve inançlar, ortaya çıkmak için görüngülere ihtiyaç duyar. Görüngüler, çeşitli yargılar hakkında bizi epistemik olarak pozisyon almaya (inanma/inanmama vb.) yönlendirmeleri bakımından, *önermesel içeriğe* haizdir. Bu aynı zamanda, onların *önesürücü* (İng. *assertive*) doğalarının ifadesidir. Görüngüler, dünyayı temsil etmeyi amaçladıkları için aynı zamanda gerçekliğe karşılık gelme -doğru olma- iddiası taşırlar.

⁶ Görüngülerin özel bir deneyim türü olduğu görüşü, günümüz literatüründe diğer görüşlere kıyasla daha popülerdir. İlgili görüşün bazı temsilcileri için bkz. Bealer (2000), Chudnoff (2011), Cullison (2010), Huemer (2001, 2005, 2007), Tucker (2010, 2013), Skene (2013), McCain & Moretti (2021).



Ufak pürüzler⁷ haricinde GM ve türevi teorileri benimseyen teorisyenler (Chudnoff, 2011; Huemer, 2001, 2007, 2013a; Skene, 2013; Tucker, 2010, 2013; Tolhurst, 1998) nezdinde üzerinde büyük ölçüde anlaşılmuş dört görüngü kategorisinden söz edilebilir: (1) Duyu deneyimleri (2) Hafıza (bellek) deneyimleri (3) İçgözlemler (4) Entelektüel görüngüler. Bununla birlikte Huemer, GM'yi çıkarımsal gerekçelendirmeleri de kapsayacak şekilde formüle ederken entelektüel görüngüleri *çıkarımsal* ve *çıkarımsal olmayan* entelektüel görüngüler olmak üzere ikiye ayırmaktadır (2013a: 338). Çıkarımsal olmayan entelektüel görüngüler, yani sezgiler, tipik olarak soyut ve zorunlu gerçekleri *doğrudan* temsil ederken, çıkarımsal entelektüel görüngüler, bir önermenin doğruluğunu *başka bir önerme ışığında* temsil ederler. Bütün bu zihin durumlarının ortak özelliği, kişileri bir şekilde kendilerine *maruz bırakmalarıdır*. Başka bir deyişle görüngüler, *analiz edilemez ve yönelimsel zihin durumları* olarak anlaşılmalıdır. GM gereğince kişinin çürütülmemiş bir görüngüye sahip olması, bu görüngüsünden hareketle oluşturduğu inancı epistemik olarak gerekçelendirdiğine inanması için yeterli kabul edilmelidir.⁸

⁷ Bu pürüzler genellikle duyumların (İng. *sensations*) görüngübilimsel statüsü üzerinde yoğunlaşmaktadır. Her ne kadar Tolhurst (1998) ve Huemer (2001) duyumların görüngüler başlığı altında değerlendirilmesi gerektiği kanısında olsalar da Tucker (2010), Bergmann (2013a) ve Brogaard (2013) duyumların algısal görüngülerden ayrı zihin durumları olduğunu düşünüyorlar. İlgili ayrışmaya ilişkin faydalı bir analiz için bkz. McCain & Moretti (2021: 63-73). Bu konuda belirgin bir fikir birliğinden söz edilemediği için, çalışmada duyumların statüsüne ilişkin somut bir tavır takınmıyorum. Görüngülerin taksonomisindeki diğer minör yorum farklılıkları özelinde ise GM ile en çok ilişkilendirilen isim olduğundan Huemer'ı referans alarak devam ediyorum.

⁸ Görüngülere ve GM'ye ilişkin bu tespitlerden elde edilecek önemli bir çıkarsama, GM ile *kanısal muhafazakarlığın* (İng. *doxastic conservatism*) farklı olduğudur. GM gerekçelendirici olarak görüngüleri belirlemişken, KM, öznenin p'ye inanmasının, p'nin (özne açısından) gerekçeli inanç kabul edilmesi için yeterli olduğu görüşüdür. KM'nin zayıflığı -şu haliyle- döngüsel akıl yürütmeyi onaylıyor gibi görünmesidir. GM'de ise p'nin gerekçelendirici unsuru görüngüler olduğundan bu tür bir problemle karşılaşmaz.

3. GM Lehine Argümanlar

GM adına en etkili savunuyu, *kendini çürütme argümanında* (İng. *self-defeat argument*) belirir (Huemer, 2007: 39-40; 2019). Bu argümanı şu şekilde ifade etmeyi uygun buluyorum:

a1: Kanısal olarak gerekçelendirilmeye uygun tüm inançlar görüngülere dayanır.

a2: Bir inanç ancak dayanağı gerekçelendirme kaynağı ise gerekçelendirilmiş kabul edilir.

a3: Öyleyse, görüngüler gerekçelendirme kaynağı olarak kabul edilmedikçe, *görüngülerin gerekçelendirme kaynağı olmadığı inancı da dahil olmak üzere* hiçbir inanç gerekçelendirilemez. Bu nedenle, görüngülerin gerekçelendirme kaynağı olduğunu reddetmek kesin bir çelişkidir.

İlgili sava göre görüngülerin gerekçelendirme edimi özelindeki rolleri reddedilirken de görüngülere başvurulmaktadır. Kişi GM'yi kabul etmeyebilir; fakat bu tutumunun nedeni GM'nin kişiye yanlış ya da mantıksız *görünmesidir*. Daha açık olmak gerekirse, GM reddedilirken dahi GM doğrultusunda hareket edilmektedir.

GM'nin bir diğer avantajı, olumsuzluktan uzak bir ilke olmakla birlikte, şeylerin görüngülerine *her durumda/olasılıkta* itibar edilebileceğini iddia edecek kadar ileri gitmemesidir -bunu sağlayan ise formülasyondaki *çürütücü etmenlerin yokluğunda* tamlamasıdır. GM teorisyenleri, görüngülerin yanılmaz bir bilgi kaynağı olduğunu, hatta genel olarak görüngülerin güvenilirliklerinin garanti edilebileceği şeklinde bir görüşü benimsemezler; bazı görüngülerin gerçekliğe karşılık gelmemesi GM ile çelişmez. Daha açık olmak gerekirse GM *şeylerin görüldükleri gibi olması gerektiği* -ki bu aynı zamanda gerçekliğin de öznel olduğunu ima eder- görüşü değildir. Salt epistemik gerekçelendirmeye ilişkinliği GM'yi genel, metafizik bir ilke olmaktan alıkoyar.

İçsel tutarlılık argümanı (İng. *internal coherence argument*) olarak adlandırılan bir diğer GM savunusu ise GM-içselcilik uyumuna dayandırılır.

p ve q önermeleri S'ye eşit derecede doğru görünüyorsa, çürütücü etmenlerin yokluğunda, S'nin p ve q'yu kanısal bir bakış açısından farklı şekilde ele alması - önermelerden birine inanıp diğerine inanmamak gibi- irrasyonel olacaktır (Moretti, 2015: 300).

Yukarıdaki, kanısal statüyü görüngülerdeki olası değişikliklere tabi kılan üstgelim (İng. *supervenience*) tezi, a priori olarak doğru görünmektedir. Savunuya göre GM'nin doğru kabul edildiği senaryonun benzer şekilde, öznenin kendisine eşit derecede doğru görünen hipotezlere aynı kanısal statüyü biçmesi gerekliliğinin kabul edilmesini zorunlu kılacağı düşünülürse, bu tezin en iyi açıklamasının GM'nin içselci bir türevi tarafından verilebileceği iddia edilebilir- burada ilgili irrasyonelitenin giderilmesinin GM'nin kabulünü gerektirdiği kastedilmiyor. Gelinek noktada içselci bir GM yorumu şu şekilde tamamlanabilir: *Epistemik gerekçelendirme, kişinin iç zihin durumlarına ve daha spesifik olarak şeylerin özneye görünümüne dayanır* (Huemer, 2006: 155).

Öte yandan bu aynı zamanda dışsalci motivasyon ile önerilmiş GM benzeri gerekçelendirme teorilerinin (Goldman, 2008; Bergmann, 2013b; Pryor, 2013) pek tercih edilir olmadığı anlamına gelmekte. Çünkü dışsalcılık, kişiye eşit derecede doğru görünen iki inanç için inançların görünme biçimlerini etkilemeyen harici/dışsal bir faktörün varlığı halinde, öznenin tercihini iki inançtan birinden yana kullanmasını salık verebilir. Bu epistemolojik tavır, öznenin kendisine eşit derecede doğru görünen hipotezlere aynı epistemik statüyü biçmesi gerektiği savı ile uyumsuzdur; dolayısıyla GM'nin *genel itibarıyla* içselci bir doğası olduğu söylenebilir.

4. GM'ye Dönük Bazı Eleştiriler ve Açmazları

GM, birçok teorisyen tarafından çeşitli şekillerde eleştirilmiştir; bu eleştirilerin bir kısmını ele alıp yanıtlamaya çalışacağım.

Littlejohn, GM'nin tehlikeli inançların gerekçelendirilmesine olanak sağladığını iddia etmektedir:

Teröristler, bir Tanrı'nın varlığına ve bizim de Tanrı'nın mülkü olduğumuza bir dizi görüngü temelinde inanırlar. ...Hepimizin Tanrı'nın mülkü olduğumuzu düşündükleri için, bizi ilahi olarak emredilen amaçlar için araç olarak kullanmayı yanlışlayan inançlara sahip olamayacağımızı düşünüyorlar... Bence GM, inançların makuliyetine ilişkin öngördükleri göz önüne alındığında, kişinin terör eylemlerine katılmak zorunda olduğuna rasyonel olarak inanmasının olanaklılığını kabul etmek zorundadır (2011: 40).

Tooley ise Littlejohn'un endişelerini radikalize ederek kendisinden başka "sahte Tanrılara" tapanların öldürülmesini talep eden bir Tanrı hayal etmemizi ister (2013: 319-320). Ona göre kişi bu kısıkanç Tanrının varlığına ilişkin herhangi bir ikna edici kanıtı sahip olmasa da ona olan güçlü inancını sürdürmekte ısrarcı davranabilir. Çünkü halen sözü edilen Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek kendisine doğru ve gerekli *görünebilir*.

Benzer doğrultuda bir eleştiri de Markie'den gelir. Ona göre GM gerekçelendirilmiş kabul ettiği inanç havuzunun sınırları özelinde fazla liberaldir:

Diyelim ki bahçemdeki ceviz ağacını algılıyorum ve ceviz ağaçlarını görsel olarak tanımayı öğrendiğim için bana ceviz ağacı gibi geliyor. Bana ağacı ceviz türünde gösteren görüngübilimsel deneyim, aynı zamanda bana ağacın 24 Nisan 1914'te dikilmiş gibi görünmesini de sağlıyor. Fakat ne görüngübilimsel deneyimimde ne de tanımlama becerilerimde hiçbir şey bu görüngüleri desteklemiyor. Örneğin ağaçta dikim tarihi işareti yok...Algım, dikim tarihi hakkındaki inancımı doğrudan haklı çıkaramaz. Buna rağmen GM'ye göre hem onun bir ceviz ağacı olduğuna hem de 24 Nisan 1914'te dikildiğine olan inançlarım ilk bakışta -yanılabılır de olsa gerekçelendirilmiştir (2005: 357).

Littlejohn ve Tooley'in eleştirilerine ilişkin şunu belirtmek isterim. Hangi içerik ve amaca dönük olursa olsun, fundamentalist motivasyon ile diğer insanların yok edilmesini motive edecek görüngüler edinilebilmesi, önemli ölçüde bilişsel anomali veya psikotik bozuklukların açık belirtilerini temsil eden irrasyonel öznelere varlığını

gerektirir. GM'nin kabul edilip edilmemesinden bağımsız olarak, terörizm ve cinayetin yanlışlığı, yaygın olarak paylaşılan bir sezgidir. Bu bağlamda gündelik hayatta sıradan bir öznenin sözü edilen türden görüngülere sahip olabilmesinin olanağına dair şüphe duyulmalı. Öte yandan mevzubahis görüngülerin olanaklılığı kabul edilse bile din olgusuna ilişkin daha önce edindikleri arka plan bilgilerinin öznelere, ulaştıkları tehlikeli inançları gerekçesiz olarak nitelendirmek için başka nedenler -çürütücü etmenler- sunması muhtemeldir. Daha da önemlisi GM'nin tehlikeli inançları gerekçelendirdiğini kabul etsek dahi bu o kadar problemlili olmayabilir. Çünkü hangi inançları gerekçelendirilmiş kabul etmemiz gerektiği ve oluşturduğumuz inançların hangisi doğrultusunda davranmamızın isabetli olacağı, birbirinden ayrı iki sorudur. GM yalnızca, inançların gerekçelendirilmesine ilişkin bir ilkedir; GM'yi kişinin nasıl hareket etmesi gerektiğini söyleyen davranışsal bir boyuta genişletmediğimiz sürece, tehlikeli inançları gerekçelendirmesinin GM için ne tür bir problem teşkil edeceği belirsizdir. Bununla birlikte radikal pratik sonuçları bulunan inançların, diğer inançlardan daha yüksek gerekçelendirme derecesi ve titizliğine haiz olması gerektiği iddia edilebilir. Fakat GM *en azından bir dereceye kadar gerekçelendirme* den söz eder; yani görüngülerin inançları gerekçelendirme *derecesine* ilişkin belirgin bir prosedür öngörmez. Dolayısıyla ortada GM'nin tehlikeli inançları *bu inançlara dayalı eylemde bulunulabilecek kadar gerekçelendirdiğini* düşünmek için hiçbir neden yoktur.

Yine Markie'nin bir ağacı salt gözlemleyerek dikim tarihine ilişkin nasıl bir görüngü elde etmeyi planladığını anlamak zor- açıkçası bir ağaca baktığımda ağacın dikim günü belki de en son aklıma gelecek şey olurdu. Yanıtlanması gereken birçok soru ortadadır. 24 Nisan 1914'te dikilmiş bir ağaç nasıl görünür? Algımız ağacın dikim gününe ilişkin ne söyler? Daha da önemlisi, Markie 24 Nisan 1914'te dikilmiş bir ağacın görüngüsünü gözümüzde canlandırmayı başarsa dahi bu görüngü özgün ve ayırt edilebilir bir nitelik taşıyabilecek midir? Yani 24 Nisan 1914'te dikilmiş ağaç ile 30 Ekim 1916'da dikilmiş diğer bir ağaç arasında duyularımızın doğrudan erişimine açık olan anlamlı farklardan söz edebilecek miyiz? Markie'nin GM'yi sorunsallaştırmak için verdiği bu örnek şu haliyle gerçeklikle bağlantısı hayal edilemeyecek kadar hipotetik görünüyor.

Kimi teorisyenlere göre GM, görüngülerin duygu ve arzular tarafından tetiklendiği durumları açıklayamaz. Buna göre öznenin zihin içeriklerinin bilişsel nüfuzdan (İng. *cognitive penetration*) etkilenmesi, kaçınılmaz olarak gerekçelendirilmemiş inançlar üretilmesine neden olacaktır; görüngülerin bilişsel hassasiyetleri, şeylerin görüngülerini epistemik gerekçelendirme için yeterli bulan GM için problem teşkil etmektedir. Burada temel iddia, GM'nin özünde gerekçelendirilmemiş kabul edilmesi gereken inançların dahi gerekçelendirilmesine olanak sağladığıdır. Siegel (2013) verdiği örnekte Jack'in öfkeli olduğu inancını benimseyen Jill'in durumundan söz eder. Jack'in yüzü Jill'e -korkusundan ötürü- öfkeli gibi *göründüğünden* Jill, Jack'in öfkeli olduğunu düşünür. Ancak Jill, Jack'in duygu durumunu bütünüyle yanlış yorumlamış da olabilir; yani görüngüsü hatalı olabilir. Jill'in inancı şu haliyle gerekçelendirilmemiştir; dolayısıyla Jack'in öfkeli olduğu inancından başka sonuçlar çıkarırsa, bu sonuçlar da gerekçeden yoksun olacaktır. Markie'nin endişeleri de benzer şekilde *hüsnükuruntu* (İng. *wishful thinking*) ürünü olan görüngülerin statüsüne ilişkindir. Markie, hüsnükuruntu ile

öğrenilmiş tanımlama becerilerinin inancın gerekçelendirilmesi özelinde aynı epistemik statüye sahip olmaması gerektiğini düşünüyor gibidir:

Diyelim ki altın arıyoruz. Siz bir altın külçesini görür görmez tanıyabiliyorken ben, altın külçenin neye benzediğine ilişkin arka plan bilgisine sahip değilim. Su tavamdan akarken, ikimiz de aslında bir altın külçesi olan bir çakıl taşına bakıyoruz. Fakat çakıl taşının altın gibi görünmesini sağlayan, benim için altın keşfetme arzusu iken, sizin için öğrenilmiş tanımlama becerilerinizdir. GM'ye göre, çakıl taşının altın olduğu inancı, ikimiz için de ilk bakışta gerekçelendirilmiştir (2005: 356-357).

Siegel ve Markie'nin eleştirilerine yanıt vermenin birkaç yolu öngörülmüştür. Örneğin Tucker, *epistemik suçlanabilirlik* (İng. *epistemic blameworthiness*) ile *gerekçelendirme* arasında bir ayırım yapmıştır (2010: 541-543; 2013: 16). Buna göre hüsnükuruntu ürünü görüngüler söz konusu olduğunda, GM gereğince kişinin inancı *gerekçelendirilmiş* olsa dahi özne arzularını inanç oluşturma sürecine dahil etmesi nedeniyle epistemik açıdan *suçlanabilir*. Dolayısıyla GM halen çürütülebilmiş değildir; çünkü GM'nin iddiası salt gerekçelendirme ile sınırlıdır. Anlaşıyor ki Tucker, GM eleştirilenlerini bilişsel nüfuz vakalarında epistemik suçlanabilirlik hakkında daha fazla argüman üretmeye davet ediyor; bunu ise ispat yükünün GM şüphecilerine geçmesini sağlayacak epistemik bir manevraya başvurarak gerçekleştiriyor. Skene (2013) ise inancın öznesi ile inancın kendisi arasında ayırma gitme yoluyla irrasyonel bir kimsenin de rasyonel inançlar üretebileceğinin altını çizerek GM'yi eleştirilere bağışık kılmaya çalışıyor.

Bununla birlikte, kusurlu kaynak ve bilişsel nüfuz temelli GM eleştirilerine yanıt vermek için gösterişli argümanlara ihtiyaç olmadığı kanısındayım. Buna göre vurgulanması gereken, Siegel ve Markie'nin verdiği örneklerdeki, duygu, yanılısma vs. gibi kusurlu kaynaktan elde edilmiş görüngülerin gerekçelendirme gücünü halen elinde tuttuğudur. Çünkü kişinin bir görüngü içeriğini kabul etmeyi reddetmesi, ancak o görüngüye güvenmemek için bir nedeni varsa meşru kabul edilebilir. Kişinin, *görüngüsünün kusurlarının farkında olmadığı veya görüngüsünün gerçeği yansıtmadığına inanmak için hiçbir nedeni bulunmadığı* durumlarda, görüngüsünden hareketle oluşturduğu inancı niçin gerekçelendirilmemiş kabul etmesi gerektiği belirsizdir.

Huemer'ın şu örneği bu iddiamı destekler niteliktedir:

İki saat önce bilmeden yuttuğum bir halüsinojenin neden olduğu, otoparkta tamamen gerçekçi bir kedi halüsinasyonu gördüğümü varsayalım. Bu deneyimde olağandışı bir şey olduğundan şüphelenmek için hiçbir nedenim yoksa, otoparkta bir kedi olduğunu düşünmekte haklı olurum; bu gibi durumlarda herhangi bir mantıklı insan, bir kedinin var olduğuna inanırdı (2013a: 344).

Burada görüngünün kaynağının kullanılan halüsinojen nedeniyle kusurlu hale gelmesi, kişinin görüngüsel deneyimi sonucunda elde ettiği inancı benimsemek için gerekçesi bulunduğu gerçeğini değiştirmemeli. Örnekte bir kedinin var olduğuna inanmamız gerekir; zira bunun bir halüsinasyon olduğunun *farkında değiliz* ve içinde bulunduğumuz deneyimin bir halüsinasyon olduğunu düşünmek için hiçbir geçerli nedenimiz yok. Benzer şekilde Siegel ve Markie'nin örneklerinde yanılısamalardan veya

hüsnükuruntudan muzdarip öznelere, içlerinde buldukları durumun farkında olmadıklarından, alternatif inançlara yönelmek için gerekçelerden de yoksundurlar-dolayısıyla verili örneklerde gerekçelendirilmemiş olarak kabul edilmeleri gerektiği iddia edilen bu inançlar, aslında gerekçelendirilmiş durumdadır. İlgili örneklerde öznenin yanılısma/bilişsel nüfuz etkisinde olması, edindiği görüngülerin kredibilitesinden şüphe duyması için yeterli neden teşkil etmemiştir. Öyleyse daha genel olarak, bilişsel nüfuz etkisindeki/hüsnükuruntulu görüngü içeriklerinin, inançlar için *gerekçe* teşkil edebilmesinin olanağından söz edebiliriz.⁹ Bu tip inançları bilgi statüsünden alıkoyan ise gerekçelendirilmemişlik değil, epistemik güvenceden (İng. *warrant*) yoksunluktur (Huemer, 2013b: 747-748).

Conee (2013) ve Hasan (2013) 'a göre kendini çürütme argümanının a₁ öncülü hatalıdır. Çünkü gerekçeli inançların tek kaynağı görüngüler olamaz. Conee bunu şu örnekle açıklamakta:

Örneğin, Jones'un nerede doğduğuna dair hiçbir fikrim olmadığını varsayalım. Jones'un ve benim de arkadaşım olduğumu bildiğim Smith'e soruyorum. Smith bana Jones'un Cleveland'da doğduğunu söylüyor. Smith herhangi bir güvenilmezlik belirtisi göstermiyor. Arkadaşımdan bu tür bir iddia duymak, içeriğe olan inancımı gerekçelendiriyor. Fakat Jones'un Cleveland'da doğduğu önermesi bana yine de doğru gelmiyor. Önerme doğru da görünmüyor. En fazla, pek çok olasılıktan sadece biri gibi görünüyor. Gerekçelendirilmiş bir inancım var çünkü inancım, açıkça güvenilir tanıklık yapan arkadaşım Smith'in öne sürdüğü önermeye dayanıyor (2013: 64-65).

Conee'ye göre bu örnekte Jones'un Cleveland'da doğduğu şeklindeki gerekçelendirilmiş inanç bir görüngüye değil, Smith'in tanıklığına/inancına dayanmaktadır. Bu, inançların görüngülere dayandırılmaksızın gerekçelendirilebileceği durumların varlığına işaret eder. Hasan benzer şekilde, GM'nin çıkarımsal gerekçelendirmeyi dışarda bırakması gerektiği kanısındadır. Ona göre S kendisine doğru görünen önermelerden yetkin bir şekilde p'yi çıkarırsa, p'nin kendisi S'ye doğru görünmese bile, p inancı (S için) gerekçelendirilmiş olacaktır.

Ne var ki, tanıklığa ilişkin örneği ele alacak olursak, burada ilk inancın görüngüsüne erişimimiz olmamasına rağmen, sonuç önermesi her koşulda görüngülerden kaynaklanır. Çünkü Smith'in tanıklığı ve Smith'i inandırıcı kılan faktörler de

⁹ Bu nokta, görüngülerin Russell'in tanışıklık (İng. *acquaintance*) adını verdiği doğrudan farkındalık hallerinden ayırt edilmesi adına önemlidir. Russell (1910) tanışıklığa ilişkin şunları söylemişti: "*Bir nesneyle doğrudan bilişsel bir ilişki olduğunda, yani nesnenin kendisinin doğrudan farkında olduğumda, bir nesneyle tanışmış olduğumu söylüyorum. Burada bilişsel bir ilişkiden söz ettiğimde, yargıyı oluşturan türden bir ilişkiyi değil, sunumu [İng. presentation] oluşturan türden bir ilişkiyi kastediyorum. Aslında, tanışma dediğim özne-nesne ilişkisinin, sunumu oluşturan nesne-özne ilişkisinin tam tersi olduğunu düşünüyorum. Yani S'nin O ile tanıştığını söylemek, esas olarak O'nun S'ye sunulduğunu söylemekle aynı şeydir.*" Russell'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere tanışıklık, öznenin aşına olacağı bir nesnenin varlığını gerektirirken, görüngülerin ortaya çıkması için nesne ile ilişkisellik şart değildir. İlgili ayırım, görüngülerin -tanışıklık hallerinin aksine- temsili içerikler olmaları ile ilintilidir. Bu sayede kusurlu kaynaktan beslenilmiş dahi olsa -yani gerçekte bir nesne bulunmasa da- sözde nesnenin öznenin zihninde temsili gerçekleştiğinden, öznenin inancı gerekçelendirilmiştir.

muhtemelen başka ek görüngülere dayanmaktadır. Burada Conee ve Hasan'ın iddialarındaki yanlış, a1'i alımlama biçimlerinde belirginleşir:

a1: Kanusal olarak gerekçelendirilmeye uygun tüm inançlar görüngülere dayanır.

Conee ve Hasan'ın a1'den anladığı: Kanusal olarak gerekçelendirilmeye uygun tüm inançlar (yalnızca) kendi görüngülerine dayanır.

Bu yanlış anlama, bir inancın, görüngüye dayanan başka bir inanç dolayımıyla - tarafından değil- gerekçelendirilmesinin GM ile çelişmezliğine referans verir; yani görüngülerin, tanıklık, çıkarımsal gerekçelendirme gibi dolayımardan geçmesi zorunlu olarak GM'nin geçersiz kılınması sonucunu doğurmaz.

Daha net anlaşılacak için başka bir örnek vermeme izin verin. Dört odalı evimde kedimle birlikte yaşıyoruz. Kedim yemek yemeli, fakat beslemek için onu bulmam gerekiyor. Odaların ikisine baktım ve onu göremedim- bu yaşadığım bir görüngüsel deneyimdir. Sonrasında kedimin diğer iki odadan birinde olduğuna kanaat getiriyorum. Öte yandan kedimin aşırı tembel olduğu ve sürekli uyuduğu yönünde bir arka plan bilgisine sahip olduğumu hayal edin. Sonuç olarak kedimin diğer iki odadan birinde uyuduğu inancını geliştiriyorum, bu çıkarım bana mantıklı *görünüyor*. Size kedimin diğer iki odadan birinde uyuduğuna ilişkin güvence veremesem de eğer kedimin anahtarı kilide sokup ustaca kapıyı açmak gibi bazı özel yetenekler kazanmadığını biliyorsam, ulaştığım sonuç önermesine inanmam makuldür- hiç olmazsa, bunu inandırıcı bulmam tesadüfi ya da irrasyonel değildir.

İnançların görüngülere dayandırılmaksızın gerekçelendirilebileceğini düşünenler muhtemelen bu örneğin a1 ile çeliştiğini iddia ediyor olmalı; çünkü kedimin diğer iki odadan birinde uyuduğuna dair (çıkarımsal olmayan) bir görüngüye sahip olmasam dahi buna olan inancım gerekçelendirilmiş durumdadır. Ancak örnek olayda kedimin diğer iki odadan birinde olduğu inancımın görüngülere dayanmadığını söyleyemeyiz. Çünkü ilk görüngüsel deneyimi yaşamaysaydım, çıkarımda kullandığım ilk inancımı oluşturmak için herhangi bir tetikleyici unsur ya da nedenimden söz edilemeyecekti. Sunduğum arka plan bilgim ise yine zorunlu olarak görüngülerden elde edilmiş olmalıdır- bir kedinin tembel ve uykucu olduğu başka nasıl anlaşılabilir ki? Daha da önemlisi, sonrasında gerçekleştirdiğim çıkarım özelinde de öncüllerim sonucumu - gerektirmese de- destekliyor gibi *görünüyor*; bu bir çıkarımsal görüngüdür. Yani hiçbir olasılıkta görüngülerin gerekçelendirmedeki rolünün devre dışı bırakılmadığı ortadadır -bununla birlikte, oluşturulmuş bütün inançların görüngüler kaynaklı olması, her görüngünün inanç oluşumunda rol almak zorunda olduğu anlamına gelmez. Öte yandan, özünde yanlış olmakla birlikte kişiye mantıklı görünen bir çıkarım yapılsa dahi, tıpkı hatalı görüngülerde olduğu gibi yanlış çıkarımların da gerekçelendirilmiş inançlara sebebiyet vermesi mümkün olduğundan, kişi, çıkarımının inandırıcılığından şüphe duymak için herhangi bir nedenle karşılaşıp dek inancını gerekçelendirilmiş kabul etmelidir. Çıkarımda kullanılan öncüllerin bizzat kendilerinin gerekçelendirilmemiş olduğu durumlar veya bu öncülleri kabul etmemek için başka nedenlere sahip olunduğu olasılıklar, çürütücü etmen statüsündedir. Dolayısıyla

çıkarımsal inançlar özelinde revize edilmiş yeni bir GM formülasyonuna ihtiyaç olmadığı kanısındayım.

Hanna (2011) inançların görüngüler gibi davranabileceği iddiasındadır; buna göre ilgili senaryoda öznenin bir görüngüye sahip olmaksızın inanç oluşturması mümkün hale geleceğinden, a₁ yanlışlanabilir. Ona göre GM ile ilgili sorun, inançlar ve görüngüler arasındaki farkın gereğince netleştirilememesinden kaynaklanır. İnançlar ve görüngüler arasındaki ayırım belirgin değilse, inançlar görüngüler gibi davranabilir ve p'ye inanmak, p'nin gerekçelendirilmesi için yeterli olabilir (Hanna, 2011: 213). Dahası inançların görüngüler olmadığına ilişkin Müller-Lyer yanılsaması kullanılarak yapılan açıklama da Hanna tarafından kabul görmemekte. Çünkü Hanna, görüngülerin aksi yöndeki inançlara rağmen varlığını sürdürebilmesinin, inançların görüngülere eş olmadığı anlamına gelmediğini, bunun sadece, inançların görüngülere ihtiyaç duymadığını gösterdiğini iddia ediyor. Burada eleştirel argüman, inançların aslında görüngüler olduğundan ziyade, bazı inançların görüngülere, onlar gibi davranmalarını sağlayacak kadar niteliksel açıdan benzer olmasıdır. Bu nedenle Hanna'nın argümanını çürütmek için, inanç ve görüngülerin epistemik gerekçelendirme süreciyle ilgili niteliklerdeki farklılıkları ortaya konmalıdır.

Rasyonel inanç oluşturmayı epistemik amaç olarak belirlersek, görüngüler, bu amacı gerçekleştirmemizi sağlayan, *pasif olarak* edindiğimiz zihin durumlarıdır; inançların görevi ise dünya hakkında zaten olumladığımız şeyleri bize bildirmektir. Yani görüngülerin *etken şekilde* olumlanması ile inançlar oluşur. Görüngülerden yoksun olunsaydı, neyin doğru olduğuna ilişkin herhangi göstergeye sahip olunamayacağı için doğruya inanma/hatadan kaçınma motivasyonu da edinilemezdi. Şu haliyle görüngü ve inançlar arasındaki temel farklılıklardan biri *faillik* (İng. *agency*)¹⁰ gibi görünür. İşte bu noktada Hanna, faillik uygulaması gerektirmeyen bir inanç tespit edilebilirse, ilgili inancın görüngülerden ayırt edilemeyeceğini düşünüyor:

Birçok inanç eğilimsel [İng. *dispositional*]dir yani şu anda zihnimizin önünde değildir. [İnançlar] ortaya çıkarken, tipik olarak paradigmatik görüngülerin yaptığı gibi tartışmalı bir şekilde tek bir noktaya gelebilirler. Hiç şüphe yok ki, inançlarımıza göre faillığımızı çeşitli şekillerde kullanabiliriz ve sıklıkla da kullanırız. Ama çoğu zaman bunu yapmak zorundaymışız gibi görünmüyor. Dolayısıyla bu fark, inançların görüngü gibi davranamayacağını göstermez...Belirli bir politikacının yozlaşmış ve beceriksiz olduğuna inandığımı varsayalım. Bununla birlikte, inancın bilincinde değilim. Sonra onu televizyonda görüyorum ve inancın içeriği beklenmedik bir şekilde aklıma geliyor. Burada olup bitenler ile bir görüngüye sahip olduğumda olup bitenler arasında bariz benzerlikler var: Bazı içerikler bana doğruymuş gibi sunuluyor (Hanna, 2011: 217).

Burada iddia, politikacının yozlaşmış olduğuna ilişkin inanç örneğinde olduğu gibi, faillikten yoksun, eğilimsel veya bilinçsiz edinilmiş inancın tıpkı bir görüngü gibi

¹⁰ Epistemik faillik, öznenin bilgi edinme ve neye inanacağı konusunda karar verme sürecine *aktif olarak* katılma becerisini ifade eder. Kavram, öznenin inançları için sorumluluk alma, eleştirel düşünme ve kanıtları değerlendirme kapasitesini içerir.

davrandığıdır. GM'ye göre çürütücü etmenlerin yokluğunda, gerekçe sağlayan 'görüngü' inancın kendisi bile olsa, politikacının yozlaşmış olduğuna dair inancımız için bazı gerekçelerimiz olacaktır (Hanna, 2011: 217). Hanna, GM'nin kabulünün örnekteki gibi absürt epistemik sonuçları doğurduğunu iddia ediyor.

Fakat bana göre inanç ve görüngülerin eş ele alınmasının olanaksızlığını tesis eden, faillikten farklı bir etmen bulunmaktadır: *Bağlanma* (İng. *commitment*). İnanmak ve görünmek edimleri arasındaki ayrımı derinleştiren şey bağlanmadır. Bağlanma kavramını özne ile inanç arasındaki *zorunlu* bir epistemik ilişki olarak anlamak gerekir; buna göre bir inancı inanç kılan asli unsur, zihinsel farkındalıktan ziyade, öznenin inanç içeriğine doğruluğuna *bağlanmasıdır*. Hanna'nın örneğinin de doğruladığı üzere her bağlanma, failliği -bilinçli karar vermeyi- içermez. Eğer p'ye inanmanın gerektirdiği tek şey p'ye bağlanmak ise öznenin p'ye *bilinçsiz şekilde* inanması, p'nin doğruluğuna bağlandığı gerçeğini değiştirmez. Bağlanmayı görüngübilimsel parantezleme ile karşılaştırmak bu noktada işimizi kolaylaştıracaktır. Bilindiği üzere görüngübilimciler, olgulara dair inançlarını parantez içine alırlar; bu onlara doğruluk-değerini dışlama ve yalnızca deneyim içeriklerine odaklanma fırsatı verir. Burada gözümüze çarpması gereken şey, Müller-Lyer yanılısamasında olduğu gibi, kişinin karşılaştığı içeriğe inanamaksızın, yani *içeriğin doğruluğuna bağlanmaksızın*, içeriğe ilişkin görüngü edinebilmesinin olanaklılığıdır. Daha açık olmak gerekirse, p'ye bağlanmaksızın p'ye inanmak mümkün değilken, p'ye ilişkin bir görüngüye sahip olmak p'ye bağlanmayı gerektirmez- bunun içindir ki çelişkili görüngülere sahip olmak mantıksız değilken, çatışan inançların varlığı irrasyoneliteyi beraberinde getirir.

İnançlar ve görüngüler arasındaki bağlanma kavramı özelindeki bu farkın, epistemik gerekçelendirme sürecine dair önemli sonucu şudur: İnançlar epistemik gerekçelendirme açısından normatif olarak değerlendirilebilirken, temsili içeriklerine bağlılık gerektirmemeleri, görüngülerin aynı ölçüt bağlamında ele alınabilmelerine engel olur. Bir görüngünün gerekçeli veya gerekçesiz olduğunun iddia edilmesi *kategori hatası* (İng. *category mistake*) yapmak anlamına gelir.¹¹ Görüngüler, kişinin hakkında mantıksal olarak gerekçelendirici yargılarda bulunabileceği türden şeyler olmadığından, *gerekçeli/gerekçesiz görüngü* tamlamaları yanlış isimlendirmelerdir (Huemer, 2001: 97). Özne, deneyimlediği zihinsel duruma ilişkin epistemik gerekçelendirilebilirlik kriterini gereğince kullanırsa, görüngüler ile inançları ayırt etmekte sanıldığı kadar zorlanmayacaktır. Öznenin kendisine sorması gereken soru basitçe şudur: *Şu an sahip olduğum zihin durumu epistemik olarak gerekçelendirilmeye uygun mu?* Yanıt evet ise bu bir inanç, hayır ise bir görüngü ya da önesürücü olmayan başka bir zihin durumu olmalıdır. Bir görüngü yalnızca, dünyayı temsil etmedeki isabetine göre değerlendirilebilir; bu da ilgili görüngüyü gerekçelendirmek anlamına gelmez. Çünkü hem inançlar hem görüngüler, dünyayı temsil etme başarılarına göre değerlendirilebilirken, yalnızca inançlar, temsillerin doğru olduğuna dair bir bağlanma gerektirir. Epistemik gerekçelendirmeye ilişkin normatif değerlendirme, bağlanma

¹¹ '5 kırmızıdır' ve 'Yeşil çok güzel kokar' gibi, yargının yüklemine kavrama uygulanamadığı durumlar kategori hatasıdır. Kategori hatası terimi Gilbert Ryle tarafından ortaya atılmıştır.

kavramı üzerine kurulu olduğundan, yalnızca inançlar epistemik gerekçelendirilebilirlik açısından ele alınabilir. Görüngü ve inançlar arasındaki bu ayrımlar, çoğu zaman ortalama insanın zihinsel farkındalığına açıktır. Kişinin, ilgili farkları alımlamak için zihinsel süreçlere ilişkin kavramsal şemalara hakim olması gerekmez. S, X'in Y'den farklı olduğunun farkında olabilir, ancak bu farkı gerçek kılan koşulların ne olduğunun farkında olmayabilir- örneğin, ikisini birbirinden ayıran atomik dizilimlerinden haberdar olmasam da elmas ve grafitin farklı olduğunun farkında olabilirim. Gelinek noktada Hanna'nın örneğini ele alacak olursak, bir politikacının yozlaşmış ve beceriksiz olduğu hakkındaki düşünce de politikacıya ilişkin görülen, duyulan veya hatırlananlara bir şekilde dayanmak durumundadır. Yani bu zihin durumu gerekçeli/gerekçesiz olarak değerlendirilmeye açık olduğundan -bilinçten yoksun olarak edinilse bile- bir görüngü olarak değil, sahip olunan birtakım görüngüler sonucunda elde edilen bir inanç olarak düşünölmelidir. Dolayısıyla bu örnek, a'ın doğruluğu için elzem olan, inançlar ve görüngülerin birbirinden *zorunlu olarak farklı* -ve ayırdı mümkün- iki zihin durumu olduğu gerçeğini değiştirmemiştir.

Son olarak bazı teorisyenlere (BonJour, 2004; Steup, 2013) göre S'ye p olarak görünüyor olmak, (S'ye) p'ye inanmak için çürütücü etmenlerin yokluğunda dahi en azından bir dereceye kadar gerekçe sağlamaya yetmez. Çünkü görüngülerin gerçeğin güvenilir bir göstergesi olduğunu kabul etmek için yeterli gerekçelere sahip olunmadıkça, p görüngüsünün, S'ye, p'ye inanmak için bir gerekçe sağladığı söylenemez. Buradaki temel eleştirel argüman, gerekçeli bir inanca sahip olmanın ön koşulu olarak öznenin inanç oluşturma yönteminin güvenilir olduğuna veya söz konusu inancın muhtemelen doğru olduğuna/olabileceğine inanmak için olumlu gerekçelere sahip olunması gerektiğidir. Başka bir deyişle, görüngüleri dayalı gerekçelendirme prosedürüne ilişkin *metagerekçelendirme* (İng. *metajustification*) şartı yerine getirilmediği sürece p'nin doğru olup olmadığına ilişkin tüm söylenebilecekler en iyi ihtimalle başarılı/kısmen-başarılı tahmin veya tesadüflerden ibaret kalacaktır. Bu görüş ile ilgili iki temel problemden ilki, sıradan insanların kendi bilişsel yetilerini teste tabi tutma alışkanlığı edinmemelerinden ötürü, yetilerinin güvenilirliği özelinde hiçbir argümana sahip olmamalarıdır. Eğer iddia edildiği gibi gerekçeli inanç üretmek, görüngüleri güvenilebileceğine kanaat getirmeyi gerektiriyorsa, sıradan insanların oluşturdukları inançlara inanmak için hiçbir gerekçeleri olmayacaktır. Bu perspektif, gerekçelendirilmiş kabul edilmesi gereken inançların sınırını oldukça daraltıyor; daha da önemlisi gerekçeli/rasyonel inanç oluşturmayı, yetilerinin güvenilirliğine ilişkin argüman üretme yeteneği ve motivasyonu bulunan küçük bir zümre ile sınırlıyor. İkinci problem ise Bergmann (2013a) ve Huemer'ın (2013a, 2019) vurguladığı üzere, epistemik döngüsellik reddedildiği varsayılırsa, metagerekçelendirme şartının kaçınılmaz olarak bir sonsuz gerilemeye (İng. *infinite regress*) neden olmasıdır. Zira iddia edildiği gibi görüngüleri dayalı gerekçelendirme metagerekçeleri şart koşmaktaysa, aynı şartı neden herhangi bir türdeki gerekçelendirmeye dayatmamamız gerektiği açık değildir. Dolayısıyla bir noktada bilişsellikimizin güvenilirliğine dair kanıt talebini reddetmek durumundayız ve eğer bir noktada bu talebi reddedeceksek, bunu en başta yaparak aksini düşünmek gerekmedikçe görüngülerin inançları gerekçelendirmesine izin vermek en olağan seçenektir.

5. Sonuç

Bu makalede Michael Huemer'ın görüngüsel muhafazakarlık ilkesini tanıtip, yöneltlen eleştirilerin bir bölümünü değerlendirdim. İddiama göre GM'ye çeşitli bağlamlarda getirilen eleştirilerin bu çalışmada yer verebildiklerimden hiçbiri bize, GM'nin reddedilmesi adına tatmin edici argümanlar sunamamaktadır. GM'yi kabul etmek için temel motivasyon ise kendini çürütme argümanının ve gerekçelendirmenin kendi doğasının gösterdiği üzere, GM'nin halihazırda kendini dayatıyor olmasıdır. Her türlü akıl yürütme veya söylemsel gerekçelendirme bir yerden başlamalıdır. Gerekçelendirme ediminin doğası, inanç oluşturmada bize epistemik rehberlik sağlayan *edilgen* bir kavrayışa sahip olmayı gerektirir. Bu bile tek başına nihayetinde muhakememizde en azından bize doğru *görünen* şeylerden bazılarına güvenmemiz gerektiğine bizi ikna etmeye yetmelidir. Elbette güvenecek başka bir şeyimizin olmamasının, kabul ettiğimiz iddiaların doğru olduklarını düşünmek için iyi bir nedenimiz olduğunu ya da elimizdeki en iyisinin yeterince iyi olduğunu göstermediğini iddia etmek isteyenler her zaman olacaktır. Fakat bu perspektifin önünde aşılması zor bir problem vardır: *Kişi çürütülmemiş görüngülerini gerekçelendirmenin bir kaynağı olarak görmeyi bir kenara bıraktığında önündeki alternatif nedir?* Görüngüler-inançlar ilişkisinin örtük sonuçları dikkatli şekilde incelendiğinde, yanıtın şüphecilik olduğunu görmek zor değildir. Çünkü görüngüler, gerekçeli inanç oluşturmada epistemik faile rehberlik edecek göstergeler ise bu, failin ilgili göstergelerden yoksun olduğunda herhangi bir şeye rasyonel olarak inanabilmesinin olanaksızlaşacağı anlamına gelir. Öyleyse, görüngülerin epistemik gerekçelendirmedeki rolünü tesis eden GM veya türevi bir ilkenin benimsenmesinin, gerekçeli inanç oluşturmak için zorunlu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çok daha hacimli bir çalışmayı gerektirdiğinden, makalede GM'ye ilişkin *reflektif farkındalık* (İng. *reflective awareness*) başlığı altında konu edinilen eleştirilere, çıkarımsal görüngüler ve dışsalcı GM türlerine ilişkin detaylara ve diğer bazı şüpheli meydan okumalara değinemedim.

Teşekkür

Bu çalışmanın ortaya konmasındaki değerli katkılarından ötürü Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt Gültekin, Doç. Dr. Ömer Faik Anlı ve *Kilikya Felsefe Dergisi* hakemlerine özel teşekkürlerimi sunarım.

KAYNAKÇA

Bealer, G. (2000). A Theory of the A Priori. *Pacific Philosophical Quarterly*. 81: 1-30.

Bergmann, M. (2013a). Phenomenal Conservatism and the Dilemma for Internalism. C. Tucker (Ed.), *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism* içinde (ss. 154-178). Oxford: Oxford University Press.

Bergmann, M. (2013b). Externalist Justification and the role of seemings. *Philosophical Studies* 166: 163-84.

BonJour, L. (2004). In Search of Direct Realism. *Philosophy and Phenomenological Research* 69, 349-367.

Brogaard, B. (2013). Phenomenal Seemings and Sensible Dogmatism. C. Tucker (Ed.), *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism* içinde (ss. 270-289). Oxford: Oxford University Press.

Chudnoff, E. (2011). The Nature of Intuitive Justification. *Philosophical Studies* 153: 313-33.

Chudnoff, E. (2013). *Intuition*. Oxford: Oxford University Press.

Conee, E. (2013). Seeming Evidence. C. Tucker (Ed.), *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism* içinde (ss. 52-68). Oxford: Oxford University Press.

Cullison, A. (2010). What Are Seemings?. *Ratio* 23(3): 260–74.

Dretske, F. (1981). The Pragmatic Dimension of Knowledge. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 40(3), 363–378.

Gettier, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge?. *Analysis*, 23(6), 121–123.

Goldman, A. (1979). What Is Justified Belief?. G. Pappas (Ed.), *Justification and Knowledge* içinde (ss. 1-23). Dordrecht: Reidel.

Goldman, A. (2008). Immediate Justification and Process Reliabilism. Q. Smith (Ed.), *Epistemology: New Essays* içinde (ss. 63–82). Oxford: Oxford University Press.

Hanna, N. (2011). Against Phenomenal Conservatism. *Acta Analytica* 26, 213-221.

Hasan, A. (2013). Phenomenal conservatism, classical foundationalism, and internalist justification. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 162(2), 119–141.

Huemer, M. (2001). *Skepticism and the Veil of Perception*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Huemer, M. (2005). *Ethical Intuitionism*. New York: Palgrave MacMillan.

Huemer, M. (2006). Phenomenal Conservatism and the Internalist Intuition. *American Philosophical Quarterly*, 43(2), 147–158.

Huemer, M. (2007). Compassionate Phenomenal Conservatism. *Philosophy and Phenomenological Research* 74, 30-55.

Huemer, M. (2013a). Phenomenal Conservatism Über Alles. C. Tucker (Ed.), *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism* içinde (ss. 328-350). Oxford: Oxford University Press.

- Huemer, M. (2013b). Epistemological Asymmetries Between Belief and Experience. *Philosophical Studies* 162, 741-748.
- Huemer, M. (2019). *Phenomenal Conservatism*. Erişim tarihi: 15. 01. 2023, <https://iep.utm.edu/phen-con/>
- Littlejohn, C. (2011). Defeating Phenomenal Conservatism. *Analytic Philosophy* 52, 35-48.
- Lycan, W. (1988). *Judgement and Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Markie, P. (2005). The Mystery of Direct Perceptual Justification. *Philosophical Studies* 126, 347-373.
- McCain, K. & Moretti, L. (2021). *Appearance and Explanation: Phenomenal Explanationism in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Moretti, L. (2015). Phenomenal Conservatism. *Analysis* 75 (2): 296-309.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pryor, J. (2013). Problems for Credulism. C. Tucker (Ed.), *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism* içinde (ss. 89-131). Oxford: Oxford University Press.
- Rogers, J. & Matheson, J. (2011). Bergmann's dilemma: exit strategies for internalists. *Philosophical Studies* 152 (1): 55-80.
- Russell, B. (1910). Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11, 108-128.
- Siegel, S. (2013). The Epistemic Impact of the Etiology of Experience. *Philosophical Studies* 162, 697-722.
- Skene, M. (2013). Seemings and the Possibility of Epistemic Justification. *Philosophical Studies* 163, 539-559.
- Sosa, E. (1998). Minimal Intuition. M. DePaul & W. Ramsey (Ed.). *Rethinking Intuition* içinde (ss. 257-70). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Steup, M. (2013). Does Phenomenal Conservatism Solve Internalism's Dilemma?. C. Tucker (Ed.), *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism* içinde (ss. 135-153). Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R. (2001). *Epistemic Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Tolhurst, W. (1998). Seemings. *American Philosophical Quarterly*, 35(3), 293-302.

Tooley, M. (2013). Michael Huemer and the Principle of Phenomenal Conservatism. C. Tucker (Ed.), *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism* içinde (ss. 306-327). Oxford: Oxford University Press.

Tucker, C. (2010). Why Open-Minded People Should Endorse Dogmatism. *Philosophical Perspectives* 24, 529-545.

Tucker, C. (2013). Seemings and Justification: An Introduction. C. Tucker (Ed.), *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism* içinde (ss. 1-29). Oxford: Oxford University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 27.04.2023

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 30.08.2023

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

A CLOSE READING OF THE IMITATION GAME

Anıl ÜNAL*

Abstract: This essay delves into Alan Turing's "Computing Machinery and Intelligence", examining the entrenched binary opposition between human and machine. Through deconstruction, the essay seeks to reveal and analyze the deeper insights inherent in Turing's work. Of particular significance is Turing's equivalence between language and thought, particularly in the context of the imitation game. Within the grammatological realm of Turing's text, writing and mechanism are nearly interchangeable, representing the intersection of humans and machines. By adopting a deconstructive perspective, the essay illuminates the philosophical origins of the artificial intelligence debates and their implications for our understanding of human existence.

Keywords: Turing, Imitation Game, Artificial Intelligence, Deconstruction, Derrida

TAKLİT OYUNUNUN YAKIN BİR OKUMASI

Öz: Bu çalışma, Alan Turing'in "Computing Machinery and Intelligence" başlıklı makalesinin yakın okumasını sunarak insan ve makine arasındaki ikili karşıtlığı irdeliyor. Bir dekonstrüksiyon stratejisi yürüterek, Turing'in çalışmasına içkin olan daha derin kavrayışları ortaya çıkarmaya ve analiz etmeye çalışıyor. Turing'in taklit oyunu aracılığıyla dil ve düşünce arasında tesis ettiği denklik bilhassa önemlidir. Turing'in metninin gramatolojik zemininde, yazı ve mekanizma neredeyse birbirinin yerine kullanılabilir ve insan ile makine kesişimini temsil eder. Dekonstrüktif bir bakış açısı benimseyen makale, yapay zeka tartışmalarının felsefi kökenlerini ve bunların insan varoluşunu anlayışımız üzerindeki etkilerini aydınlatıyor.

Anahtar Kelimeler: Turing, Taklit Oyunu, Yapay Zeka, Dekonstrüksiyon, Derrida

* Dr. | Phd.

Bağımsız Araştırmacı, Türkiye | Independent Researcher, Türkiye

unal.anil@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-9807-6876

Ünal, A. (2023). A Close Reading of Imitation Game. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 53-64.

“A deepity is a proposition that seems both important and true—and profound—but that achieves this effect by being ambiguous. On one reading it is manifestly false, but it would be earth-shaking if it were true; on the other reading it is true but trivial. The unwary listener picks up the glimmer of truth from the second reading, and the devastating importance from the first reading, and thinks, Wow!” (Dennett, 2013, 93)

1. Introduction

This essay proposes a deconstructive traversal across the intellectual topography of Alan Turing's "Computing Machinery and Intelligence," published in 1950. Our objective lies in unveiling and deconstructing deeply embedded binary oppositions, such as human versus machine and natural versus artificial. In his work titled "Deconstruction and Technology," Timothy Clark writes, "The name of Turing's test, 'the imitation game,' is one that must strike any student of deconstruction" (Clark, 238) and actually invites the reader to deconstruct this text. In this sense, this study can be understood as an answer to Clark's invitation, in its own way. Another text that deconstructs Turing's work is "It is a beautiful experiment': Queer(y)ing the work of Alan Turing" by G. S. Voss (Voss, 2013). As the title suggests, this work takes a different approach from the one we present here. However, given Turing's well-known sexual preferences, Voss's work does not go in the wrong direction at all. Of course, Turing's play designed through gender brings up the issue of gender on the level of immanence.

In Turing's text, we will illustrate how the game – imitation game – constructed by means of teleprinters creates an ideal grammatological foundation for such deconstruction. According to Derrida, the concept of writing is no longer limited to being a secondary or derivative form of communication that merely represents or reflects spoken language. Instead, writing is a constitutive element of language itself, which means that there is no pure or unmediated form of human communication (Derrida, 1997, p. 6-7). As he puts it, writing "comprehends language" in all senses of the word, indicating that writing is not a mere supplement or addition to language, but an integral part of its very structure (Derrida, 1997, p. 6-7). Therefore, in the context of imitation game, we need to interrogate the function of writing and its relationship with language more closely, in light of Derrida's insights about the constitutive role of writing in human communication: in the context of imitation game, as will be showed, communication means thinking. Our aspiration is to bring to light the implicit significations that suffuse Turing's discourse, whilst also illuminating the transformative potential of a deconstructive reading to grasp the essence of intelligence and its manifestations – that's writing itself.

2. Deconstruction as a Reading Strategy

Deconstruction should be viewed as a strategy, not a method. Not a method, because there is no predetermined set of procedures, it should always be tailored to the object under examination. Nevertheless, deconstruction is undoubtedly a strategy since we approach the text with a specific goal in mind. The mechanics of deconstruction are elaborated by Jacques Derrida in his work *Dissemination*, as he states:

Deconstruction involves an indispensable phase of reversal [i.e., first-level deconstruction]. To remain content with reversal is of course to operate within the immanence of the system to be destroyed. But to sit back . . . and take an attitude of neutralizing indifference with respect to the classical oppositions would be to give free rein to the existing forces that effectively and historically dominate the field. It would be, for not having seized the means to intervene, to confirm the established equilibrium (Derrida, 1981, 76).

An indispensable phase of reversal, which naturally arises from close reading, is to identify the binary oppositions and hierarchies present in the text, in order to reveal a deeper meaning that may be overlooked at first glance. We will show that the indispensable phase of reversal is already implicitly contained within "Computing Machinery and Intelligence.". It is worth noting that the expression of "the system to be destroyed" itself carries an aggressive connotation, and although this expression may seem harsh, the goal of deconstruction is ultimately to liberate the text. It is possible to view certain violent human gestures as expressions of love, and similarly, deconstruction is a way of loving the text by freeing it from limiting structures.

Deconstruction can be understood as an attempt to liberate the text, and sometimes, even violent gestures can be expressions of love at their core. This issue could be further explored from a psychoanalytic perspective, but for the sake of analogy, it is sufficient to note that we do not bite an apple because we hate it; we do so because we love it. Eating an apple is not a form of destruction, but rather, a way of incorporating it into ourselves. We could collect libraries filled with collections of apples, but none of them would be as personal as the one we have actually consumed. There is no one way to approach an apple; collectors might provide historically significant answers, but the truth is that someone who eats an apple simply takes it in their hand, looks at it, and intuitively knows where to bite.

It is important to acknowledge that the goal of liberation may raise questions about who or what we are seeking liberation from. One might ask, are we attempting to liberate the text from Turing? When it comes to a deconstructive strategy, this is also possible. However, in this example, our intention is not to liberate the text from Turing. Rather, we aim to use deconstruction to reveal deeper meanings within the text.

3. Imitation Game

While Turing's work is not the first work historically on the topic, it is not wrong to place it in a foundational position in the debates on artificial intelligence. Turing's work may be relatively old, it still provides a timely starting point for understanding the philosophical underpinnings of the artificial intelligence (AI) discourse because of its foundational position.

The article begins with the sentence "I propose to consider the question, 'Can machines think?'" (Turing, 1950, 433) Of course, this question invites a conceptual preparation about what a machine and thinking are, but Turing designs a model in which a philosopher can illustrate the issue instead of making a conceptual preparation. On this problematic axis, Turing manages to develop an intelligent framework that has survived to this day and even surpassed its contemporaries. The depth of his philosophical research is evident in the way he transcends the traditional boundaries of the AI discourse.

Turing introduces a game called "the imitation game", which serves as a thought experiment. This three-player game involves an interviewer, a woman, and a man, with the gender of the interviewer being irrelevant. The interviewer's job is to guess the gender of the interviewee, but the game is complicated by having each player in a separate room and corresponding via teleprinters. This creates a scenario where the interviewer must try to guess the gender of the person, they are chatting with without seeing their face. The woman and the man are free to be as misleading as they wish in their answers. Turing designs this game as a model that serves the question "Can machines think?" Turing then adapts this game as a thought experiment to apply it to machines. If a machine can successfully pass as human in this game, it becomes meaningless to say that the machine cannot think. This point is important because it implies something different than saying that the machine can think. The Turing test does not necessarily question whether the machine truly thinks; rather, Turing's article aims to challenge the concept of "real thinking" in a sense. It is in this context, Turing refers to Professor Jefferson's Lister Oration for 1949. Jefferson argued that machines cannot be considered equal to the human brain until they are capable of writing poetry or music based on emotions and thoughts, rather than chance. According to Turing, Jefferson argues that machines cannot truly experience emotions such as pleasure or pain, be influenced by flattery or mistakes, or have emotions related to sex or desires (Turing, 1950, 445). Turing responds in the following manner:

This argument appears to be a denial of the validity of our test. According to the most extreme form of this view the only way by which one could be sure that machine thinks is to be the machine and to feel oneself thinking. One could then describe these feelings to the world, but of course no one would be justified in taking any notice. Likewise according to this view the only way to know that a man thinks is to be that particular man. It is in fact the solipsist point of view. It may be the most logical view to hold but it makes communication of ideas difficult. A is liable to

believe "A thinks but B does not" whilst B believes "B thinks but A does not." instead of arguing continually over this point it is usual to have the polite convention that everyone thinks (Turing, 1950, 445).

This brief passage carries two conspicuous implications. The first, which also constitutes the core thesis of Turing's work, is that thought can be reduced to language. The second implication reminds us of Descartes' methodological skepticism and his solipsism. As a reminder, Descartes doubted everything, including himself, and based on his certain knowledge of his own existence, he posited the famous claim "I am thinking, therefore I exist." (Descartes, 2006, 28) However, he could not express the existence of anything other than himself with the same level of certainty, leading to solipsism – the absolute loneliness stuck in its own thought. Turing now argues that if we want to speak philosophically with absolute certainty, we can only be sure of ourselves thinking, but it is more reasonable – and polite – to assume that others can think as well when they speak. This polite attitude cannot be shown within Descartes' methodological doubt.

However, it may be possible to take this one step further and ask whether the subject of the proposition "I am thinking, therefore I exist" is really thinking, whatever "really" thinking means in this context. In other words, we may not be sure of whether we "really" think ourselves. Can we really be sure that we are doing more than just saying? This leads to Turing's proposal that the proposition might be in the form of "I am performing language, therefore I exist," instead of "I am thinking, therefore I exist." "At this point, it should be noted that we are considering the phenomenon of "performing language" as a literary event within the framework of Turing's imitation game. Moreover, we take Derrida's statement "In all senses of the word, writing thus comprehends language" (Derrida, 1997, 7) as a premise, which we do not need to discuss further in this context.

If one tries to approach the matter by distinguishing between thought and language, all that becomes apparent is the mere performance of language. Descartes might object to this proposal, stating that the proposition "I am performing language" could only mean "I am thinking that I am performing language." This objection implies that performing language is also an act of thinking, thereby returning to the "I am thinking, therefore I exist" proposition. Turing might respond that there cannot be a non-linguistic expression of this proposition: "Dear Descartes, even when you say 'I am thinking that I am performing language', you are doing nothing more than performing language." This cycle of objections indicates that the equivalence Turing has established between language and thought is too strong to be easily overlooked.

Metaphysically, the situation suggests that the phenomenon of language cannot be placed in an instrumental position for thinking. In every situation where we think thought exists, we have to include a linguistic element. If we tend to understand language as a tool of thought, language will always prevail. It is crucial to note that the

phenomenon of language should be understood broadly, and the discursive cannot be reduced to merely what is said.

4. Discourse of 4' 33" as a Gesture or Statement

The performance of John Cage known as 4'33" provides an intriguing case for exploring the limits of language and the discursive. In this performance, Cage tasked Pianist David Tudor with not playing his piano for precisely four minutes and thirty-three seconds. Despite the absence of any musical notes, the performance cannot be understood as a mere silence, for the random sounds that arise within the concert hall during this time fill the performance with sound. It appears that Cage's intention was not to create absolute silence, but rather to frame the random sounds of the moment that he perceives as contemporary music (Cage, 1973, 44:161). The issue at hand can be read in parallel with Derrida's treatment of the 'tension between gesture and statement' in Saussure's theory (Derrida, 1997, 29-30). In this sense, Cage's performance can be interpreted as a counter-argument against the limitations of Saussure's linguistic theory, which he conveyed through the use of phonetic and Greek alphabets (Derrida, 1997, 33).

To consider the ontological status of the silence referred to in the hypothetical noteless piece handed to Tudor, we must turn to the framework of the performance itself, which is language. In this ontology, where language is the medium of performance, the resulting performance can only be understood at the limit of language's possibilities. Silence, therefore, has meaning only within the context of language.

Cage's performance of silence can be seen as a meditation on the limits of language and the discursive. In parallel with Lacan's observation that "there is no speech without a reply, even if it is met only with silence" (Lacan, 2005, 30), Cage's performance can be interpreted as a silent response. While it does not say anything in a literal sense, it contains a certain kind of discourse by positioning itself precisely on the border of the spoken word. We must accept that what is not said in the ontology of language can also be discursive. This meaningful silence can occur, for example, in a dialogue between two people or in a moment of silence that a Buddhist monk catches in his mind during meditation.

In conclusion, the performance of 4'33" by John Cage provides a provocative case for exploring the limits of language and the discursive. It highlights the fact that language cannot be reduced to what is said, and that what is not said can also be discursive. The silence in Cage's performance is not mere absence, but a meaningful presence that resonates within the framework of language.

5. Function of Writing

If one is to accept the plausibility of Turing's equivalence between language and thought as established through the imitation game, it becomes necessary to test this hypothesis

by incorporating different aspects of thinking. All other thinking functions, even extremely concrete ones such as problem solving, reasoning, adaptation to new contexts, and memory, can already be clearly translated into language. While philosophically problematic issues such as creativity and imagination require further examination, language remains a medium through which we can identify them.

Ultimately, Turing believed that the machine could successfully play the imitation game, thereby convincing us of its human-like intelligence. The first implication of the game is that, to the extent that human thought can be written down, machines can think as well. The second implication is that entities capable of using language are also capable of thinking.

While it is important to acknowledge the question of the extent to which human thought can be put into writing, such a question cannot be answered solely by the author. Rather, it invites the inclusion of the reader and a deconstruction strategy that blurs the boundary between author and reader. In fact, such a deconstructive reading would surprisingly point to the logical priority of reading over writing.

The conclusion that “machines can think to the extent that human thought can be written down” leads us to consider the function of the text in the context of the machine-human duality. Turing's approach to this discussion can be understood as a deconstructive intervention in an anachronistic expression. The imitation game, as devised by Turing, does not merely use writing to obscure the two sides of the duality; rather, the ambiguity is its obvious purpose. Turing's success in this work lies not in his prediction that the machine can act like a human, but in his strong argument that man can already be understood as a kind of machine.

In this context, the relationship between artificial intelligence and language must be considered. Although the chat responses appearing on the screen may seem like sentences, they are actually the result of electronic processes. When we ask a question about A.I., what is the implication that the answer refers to an intangible phenomenon like language? Shouldn't the answer include electricity and semiconductor circuits? Even the banal perspective that suggests that both computers and our brains are powered by electricity cannot be ignored.

Turing discusses these questions in his article by bringing up the artificial intelligence model developed by Babbage in the 1800s, which he calls the “analytical engine”. Babbage's machine works entirely with mechanical wheels and cards, not electricity (Bromley, 1982, 198). Turing describes the design of artificial intelligence as an electric vehicle as a purely contingent phenomenon. It can be likened to mathematical analogies of function. (Turing, 1950, 439), or even a book written entirely on paper, with pages containing the memory and instructions on how to perform operations. Of course, such a book would be physically unusually thick.

6. Turing's Treatise on Human Intelligence

Let us now turn to Turing's treatment of human intelligence and consider it in light of the previous illustration. Following the introduction of his imitation game, which he designed on a grammatological ground via teleprinters, Turing begins to reflect on how to construct a machine capable of winning this game. In his own words:

Instead of trying to produce a programme to simulate the adult mind, why not rather try to produce one which simulates the child's? If this were then subjected to an appropriate course of education one would obtain the adult brain (Turing, 1950, 456).

This problem remains a central concern within the field of machine learning to this day. Turing goes on to suggest that:

Presumably the child brain is something like a notebook as one buys it from the stationer's. Rather little mechanism, and lots of blank sheets (Turing, 1950, 456).

Indeed, if we examine an empty notebook taken from a stationery store, we can think of it as possessing a single mechanism. This mechanism allows us to model a page layout structure that is a spatial structure as if it had a temporal extension. The order of the pages, I wish to emphasize, is in fact a purely spatial ordering; but when we read the notebook, we interpret this spatial ordering as a temporal ordering. For instance, we assume that the first page comes before the hundredth page, and of course we infer that the hundred and first page comes after the hundredth page. I say 'infer' because we need not read it that way. In fact, when it comes to artificial intelligence, such a method of reading will not suffice. That is to say, if the second page always comes after the first page, it means that the machine is constantly repeating itself, which is not what we would consider to be a sign of intelligence. Consequently, our inquiry into the book should occasionally lead us from the first page directly to the hundredth page and then back to the first page. Naturally, we assume that pre-made directives play a role in this sequence.

Turing's reflections culminate in a series of determinations that allow us to situate this discussion on a strictly grammatological ground, once we pair machine learning and child learning with the analogy of a blank notebook taken from a stationer's:

(Mechanism and writing are from our point of view almost synonymous.) Our hope is that there is so little mechanism in the child brain that something like it can be easily programmed. The amount of work in the education we can assume, as a first approximation, to be much the same as for the human child (Turing, 1950, 456).

Turing's words seem to echo in Derrida's statement: "No one is allowed on these premises if he is afraid of machines and if he still believes that literature, and perhaps even thought, ought to exorcise the machine, the two having nothing to do with each other" (Derrida, 1981, 589). Indeed, this is the way in which the coupling of human and

machine takes place on the grammatological ground in the Turing's text. Turing's predictions, which he had made some time ago, were in a way completely accurate, claiming that by the end of the century machines would be able to accomplish this feat (Turing, 1950, 442; 455). And, in fact, theoretically, the machine has already achieved this long time ago. However, it is still not possible to say that machine learning has been entirely successful.

If we make an analogy to genetics – in the context of machine learning – what Turing proposed was to create a genetic core that would allow the machine to generate its genetic expression. But over time, with advances in the field of genetics, we have come to see that DNA is only one aspect of our genetic existence, and epigenetic factors have come to the forefront in 1942 by Conrad H. Waddington, a British developmental biologist (Sinclair, 2019, 57). The phenomenon, which we can understand as the habitat of DNA, has been noticed. Biologists have observed that there is another component that is at least as important as DNA in the emergence of gene expressions they refer to as phenotypes. In other words, it is insufficient to consider the behavior of DNA in its relationship with the environment that reveals the phenotype only genetically. An epigenetic approach is necessary. For example, we often hear that this disease or this characteristic has arisen genetically. However, molecular biologists today know that this issue is not so simple, and that this trait or disease arises or is suppressed by a certain epigenetic mediation. In other words, DNA only creates a universe of possibilities, and epigenetic mediation determines how it will become actual, that is, with which gene expression and what kind of phenotype it will appear. Sinclair explains this issue using an analogy of the piano as DNA and its relation with the pianist as the epigenome (Sinclair, 2019, 81).

Returning to the discussion of artificial intelligence, this means that the emergence of human-level artificial intelligence cannot be possible by simply writing the right codes for the machine. It seems that machine learning will only be possible by positioning it on an ontological ground - an epigenetic habitat - that will enable it to learn at the human level. This epigenetic habitat, of course, must be some kind of virtual reality, but the question of what kind of virtual reality the machine can learn in is still being dealt with today. Of course, some may think that if we put the machine in the same reality that we are in, it will learn some things as it sticks around for a while. Unfortunately, things don't work that way. The reality that we are thrown into and learn by walking around is as much a virtual reality as the one envisioned to be put inside the machine. And, in fact, being able to identify this virtual structure that we call culture – from a structuralist perspective – is important for our understanding of what kind of machine a human is.

Designing a virtual space that I have been discussing takes precedence in studies that aim to achieve human-level intelligence. While human-level intelligence is important in dealing with human issues, OpenAI's ChatGpt, for example, has no worries about convincing that you are chatting with a human. She is referring to herself as an "artificial intelligence language model". But we are convinced that AI is human in many other

cases – texts we read, visuals we see, and even in many audio works – we think we are dealing with a human product. In a sense, we are being deceived. I will make this determination and bypass this dimension of the issue, as the ethical dimension of the issue deserves to be addressed in another framework. I would like to address the issue within the context of human existence in the following chapter.

7. Psychic Apparatus as a Machine

One might ask what we are trying to do by putting Turing's text on a grammatological ground. And what is our aim in deconstructing the dichotomy between human and machine?

At this point, I would like to return to the beginning of the article – Dennett epigraph – in order to indirectly yet genuinely answer the question. In his work titled “GPT's Very Inhuman Mind”, Reuben Cohn-Gordon offers a clever observation precisely in this context:

Once armed with the idea of a deepity, you see them everywhere in the discourse about modern AI. There is the claim that “large language models are mere stochastic parrots,” a sublime example of a deepity. The true but uninteresting meaning is that large language models (like ChatGPT) produce words as a (probabilistic) function of previous words and other data. Well of course! You could say the same about a person, just like you could describe them as a collection of atoms (Cohn-Gordon, 2023).

If Turing's deconstructively pointed assertion that the human we reference in a deconstructive reading is itself a type of machine is true, then the prime implication is that man can interfere with himself as if he were a machine – and may be even as a stochastic parrot. Cohn-Gordon discusses this issue with the distinction of Echo – with a capital letter – and echo (Cohn-Gordon, 2023). On one hand, the stochastic parrot merely creates an echo, but from an evolutionary perspective, this echo undergoes metamorphoses over thousands of years, eventually leading to the emergence of structure. This structure can be understood as symbolic order or language, from a structuralist perspective. The question here is actually about how many different mouths an echo passes through before it becomes an Echo.

Our position, taken from this perspective, can be demonstrated through Turing's notebook analogy. This is not simply a matter of opening a fresh page in the notebook you purchased at the stationery, as per Turing's analogy. Eventually, new blank pages will undoubtedly emerge, provided that we have time. However, I would never classify myself as a writer, for I am first and foremost a reader. And when I suggest you read your own notebook, I do not mean to revisit the same story you keep telling yourself.

Reconsidering the past in such a way presents an opportunity to reread it and rewrite it, in a sense. In fact, this is the most fundamental psychotherapeutic strategy. In a

psychoanalytic process, for instance, a traumatic event from the past is revisited repeatedly, and the original experience undergoes a slight transformation with each treatment. As Lacan writes in *Écrits*, 'If this event was recognized as being the cause of the symptom, it was because the putting into words of the event (in the patient's "stories") determined the lifting of the symptom' (Lacan, 2005, 35). Naturally, the client insists on confronting the same story in the same way, since that is the very structural mechanism that traumatizes a trauma. However, much of the time, this page begins to alter in these reiterated discussions; this transformation is not solely attributable to the deconstructive capacity of the therapist. Here, therapy operates with an ontological necessity, for the traumatic event can no longer persist as it occurred in the past, but is transformed into an object that has been discussed repeatedly, associated with countless other matters that appear entirely unrelated. The traumatic event is no longer merely a story we tell ourselves repeatedly in the same way; it becomes an occurrence that we narrate to someone else. The story you keep telling yourself can only maintain a certain kind of comprehension in terms of the sequence of events, pages, words, and letters. On the other hand, it is conceivable to reshape the past with a deconstructive reading strategy.

8. Conclusion

This article serves a dual purpose of not only addressing Turing's article but also presenting a methodological mediation. This duality is immanent to Turing's work, as he poses the question of the machine to human beings through the model he created with the imitation game. This article aims to genuinely point out this possible maneuver while acknowledging its limitations. Moreover, the construction dynamics of the machine called human invite philosophical, psychoanalytic, and – from an evolutionary perspective – even paleontological investigations. However, the deconstructive perspective presented here is important for understanding the philosophical origins of the artificial intelligence debates – beyond conspiracy theories – and for grasping the real implications of this issue in terms of our own human existence. It can be argued that becoming an Echo is only possible through careful handling and analysis of the echo – perhaps through a deconstruction of it, as suggested here.

BIBLIOGRAPHY

Bromley, A. G. (1982). Charles Babbage's analytical engine, 1838. *Annals of the History of Computing*, 4(3), 196-217.

Cage, J. (1973). *Silence: Lectures and Writings*. Wesleyan University Press.

Clark, T. (2000). Deconstruction and Technology. In N. Royle (Ed.), *Deconstructions: A User's Guide* (pp. 238-257). Palgrave Macmillan.

Cohn-Gordon, R. (2023, March 28). GPT's Very Inhuman Mind. EssayTechnology & the Human. Retrieved from [<https://www.noemamag.com/gpts-very-inhuman-mind/>]

Dennett, D. C. (2013). *Intuition pumps and other tools for thinking*. W. W. Norton & Company.

Derrida, J. (1997). *Of grammatology* (G. C. Spivak, Trans.) (Corrected ed.). Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1981). *Dissemination*. University of Chicago Press.

Descartes, R. (2006). *A discourse on the method of correctly conducting one's reason and seeking truth in the sciences* (I. Maclean, Trans.). Oxford University Press.

Lacan, J. (2005). *Écrits: A selection* (A. Sheridan, Trans.; M. Bowie, Foreword). W.W. Norton & Company.

Sinclair, D. A. (2019). *Lifespan: Why We Age – and Why We Don't*. Atria Books.

Turing, A. M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 49(236), 433-460.

Voss, G. S. (2013). It is a beautiful experiment: Queer(y)ing the work of Alan Turing. *AI & Society*, 28, 567-573.

Makale Geliş Tarihi | Received: 18.05.2023
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 11.10.2023

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

HEIDEGGER DÜŞÜNÇESİNDE AHLAKIN OLANAĞI

Banu TÜMKAYA TEKİN*

Öz: Kantçı strateji skolastik dönem boyunca etkisinden çıkılamayan teolojik ahlak perspektifinin yıkılmasına yol açarken, aklın otonomisi argümanı ile hesaplaşmayan bir ahlakın düşünülemez olmasını sağlamıştır. Ahlak yasasını düşünebilme ve bu yasa doğrultusunda seçimlerde bulunma ve eyleme özgürlüğünü savunan bu argüman, insanın doğası gereği, kendi yasalarını belirleyen bir varlık olduğu kabulüne dayanmaktadır. Ancak bu kabul, insan ve yaşam dünyasına ilişkin yeni birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Bu sorunlar karşısında gelişen varoluşçu itirazın en radikal temsilcilerinden Heidegger, Kant tarafından benimsenen kavram ve kategorilerin neredeyse tamamını reddetmiş ve işi etik veya ahlakın hiçbir hükmü olmayacağı bir düşünce sistemi inşa etmeye vardırılmıştır. Heideggerci düşüncede ahlakın olanağı sorununun ele alınacağı bu çalışmada, geleneksel batı felsefesinin kalıplarından kurtulabilmek için ahlak kavramının terkedilmesi dışında bir seçenek bulunamayacağı iddiasının tartışmaya açılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ontoloji, Metafizik, Antropoloji, Aşknlık, Ahlak

THE POSSIBILITY OF ETHICS IN HEIDEGGER'S THINKING

Abstract: Kantian strategy, while abolishing the theological ethics which had been so powerful since the scholastic period, also ensured that any ethical thinking that does not come to terms with autonomy argument is unreasonable. Autonomy argument which emphasizes the ability to reason the moral law together with the freedom of making choices and acting according to this law, is based on the assumption that human being is an entity which can determine the norms for his own kind. This assumption, however, has brought about many problems regarding humanity and the lifeworld. Being one of the most radical voices among the existentialist objections against this Kantian assumption, Heidegger refused almost entire frame of concepts and built his body of thought in which ethics or morality has no force. While dealing with the problem of possibility of ethics in Heidegger's thinking, this work will tend to open the necessity

* Doktora Öğrencisi | PhD Candidate

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Akdeniz University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Türkiye

banutumkaya@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-1933-939X

Tümkaya Tekin, B. (2023). Heidegger Düşüncesinde Ahlakın Olanağı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 66-79.

of abandoning the concept of ethics into discussion, if we are to get rid of the traditional patterns of philosophy.

Keywords: Ontology, Metaphysics, Anthropology, Transcendence, Ethics

1. Giriş

Yirminci yüzyılda varoluşçu akımın en etkili isimlerinden sayılan Heidegger, geleneksel batı metafiziğinin tüm kavramlarına karşı kökten bir sorgulamayı mümkün kılan bir düşünce rotasının önünü açmıştır. Öyle ki dünya, tarih, teknoloji, doğa, varlık ve insan gibi temaları içine alan geniş bir yelpazede süregiden tartışmalar için Heideggerci düşünce, artık zorunlu bir uğrak haline gelmiştir. Bu bağlamda, felsefi düşüncenin kadim meselelerinden olan ahlak sorununun da kaçınılmaz olarak Heideggerci bir türetime konu edilmesi doğal bir çaba gibi görülebilir. Ancak tematik zenginliğine rağmen, Heidegger düşüncesinde ahlak kavramının yerinin oldukça sınırlı olduğu, hatta neredeyse yersiz olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Heideggerci düşüncede ahlakın olanağı sorununun ele alınacağı bu çalışmada, geleneksel batı felsefesinin kalıplarından kurtulabilmek için ahlak kavramının terkedilmesi dışında bir seçenek bulunamayacağı iddiasının tartışmaya açılması hedeflenmektedir.

Charles Scott, *Heidegger and the Question of Ethics* (1988) adlı ünlü makalesinde, Heideggerci düşüncenin etik imaları üzerine yapılan tartışmalarda üç temel eğilim olduğundan söz etmiştir.¹ Bunlardan ilki Heideggerci düşünceye yönelik metafizik eğilimli bir okumanın izlerini taşır ve genel olarak etik yoksunu veya sakatlanmış bir etik düşüncesi ile karşı karşıya olunduğu varsayımından hareket eder. Metafizik okuma, Heidegger'in sorumluluk kavramına karşı nasıl bir anlayış geliştirdiğine yoğunlaşır. Bununla bağlantılı bir şekilde, Dasein kavrayışının birey olarak insan olmanın neresinde durduğunu veya Heidegger'in bireyselliğe yeteri kadar odaklanıp odaklanmadığını sorgular. Ayrıca Heidegger'in düşüncesine nihilizm şüphesi ile yaklaşarak onun normatif ilkeler türetimine, deneyim ve davranış kategorileri oluşturmaya uygunluğunu tartışır. Özgürlüğü insan öznelliğinin bir niteliği olarak kabul eden metafizik okuma, insan iradesinin oluşumu ve dönüşümü konusunda Heidegger düşüncesini sorguya çeker (Scott, 1988, s. 29). Bu tür bir okumanın temelindeki özgüveni, Kantçı ahlak anlayışına borçlu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Metafizik geleneğinin geçirdiği dönüşümlerden kaçınılmaz olarak nasibini alan ahlak düşüncesi, Kant ile beraber onun meşhur otonomi argümanının etkisi altına girmiştir ve bu etkiyle aydınlanmanın başından bu yana, ahlak temellendirmesine yönelik tüm felsefi girişimleri sınamaktadır.

Başka bir deyişle Kantçı otonomi argümanı, geleneksel batı metafiziğindeki özne merkeziliğin ahlak sorunu bağlamında eriştiği kavramsal zirve olarak kabul edilmektedir. Heideggerci özne karşıtlığının ise otonomi temelli bir ahlak anlayışını

¹ Scott, Heideggerci düşüncenin etik imaları üzerine metafizik, dinsel ve söylemsel eğilimleri olan yaklaşımlardan doğan tartışmalara değinmiştir. Bu çalışmanın kapsamı bakımından, Scott'un yalnızca metafizik okuma üzerine derlediği tespitlerine değinilmiştir.

silikleştirilmeyi önemli bir görev olarak benimsediği iddia edilebilir. Nitekim, varoluşçu akımın gelişimine ilişkin genel kanı, geleneksel batı felsefesinden ziyade, Kantçı akıl anlayışına karşı geliştiği yönündedir (Solomon, 2020, s. XVI). Bilindiği üzere geleneksel batı felsefesinin mutlak hakikatlere akıl ile ulaşılacağı şeklindeki aydınlanmacı kabulü, Kant ile yerle bir edilmiştir. Kant aklın mutlak hakikatleri değil felsefi hakikatleri sunmakla sınırlı olduğunu ileri sürerek, evrene ve kendimize ilişkin ufukumuzu akıl yetisi çerçevesinde yeniden kurgulamıştır. Kantçı kurgu, bir yandan doğa bilimci perspektifin felsefeye hakim kılınması, öte yandan kutsal buyruğa bağımlı ahlak görüşünün, akıl yetisi temel alınarak yeniden düşünülmesi stratejisiyle şekillenmiştir (Stern, 2012, s. 7). Sonuç olarak skolastik dönem boyunca etkisinden çıkılamayan teolojik ahlak perspektifinin yıkılmasına yol açan Kant, aklın otonomisi argümanı ile hesaplaşmayan bir ahlakın düşünülemez olmasını sağlamıştır. Ahlak yasasını düşünebilme ve bu yasa doğrultusunda seçimlerde bulunma ve eyleme özgürlüğünü savunan otonomi argümanı, insanın doğası gereği, kendi yasalarını belirleyen bir varlık olduğu kabulüne dayanmaktadır. Ancak bu kabul, insan ve yaşam dünyasına ilişkin yeni birçok sorunu beraberinde getirmiştir. Bu sorunlar karşısında gelişen varoluşçu itirazın en radikal temsilcilerinden Heidegger, Kant tarafından benimsenen kavram ve kategorilerin neredeyse tamamını reddetmiş ve işi etik veya ahlakın hiçbir hükmü olmayacağı bir düşünce sistemi inşa etmeye vardirmiştir.

Heidegger'in düşüncesi ahlakla ilgili bir çözüm savunuculuğu yapmak yerine etik ve ahlak düşüncesini doğuran geleneksel düşünme biçimlerine yönelik sorular barındırır. Scott'un da işaret ettiği gibi metafizik, her ne kadar Heidegger düşüncesinin boyutlarından biri olsa da Heidegger tarafından dönüştürülmüş ve yeniden düşünülmüştür. Ancak Heidegger'den metafizik eğilimli bir etik anlayışı çıkarma çabası veya metafizik geleneğin etkisiyle Heideggerci felsefeye bir ahlak eleştirisi yönelme girişimi ikna edici sonuçlara ulaşamayacaktır. Zira Heidegger, ahlak konusunu hiçbir zaman doğrudan gündemine almamıştır. Ayrıca metafizik ve etik geleneğini oluşturan düşünme biçiminde irade egemenliği (otonom seçimlerde bulunma ve bu doğrultuda eyleme özgürlüğü) söz konusuysen, Heidegger diğerlerinden üstün normatif bir yasanın imkansızlığını göstererek tek bir sözün, mutlak olana ilişkin baskın bir arzunun, bağlayıcı düzenlemelerin avantaj ve dezavantajları olmadan düşünmek istediğini, ettiği bilinçli bir şekilde bir soru olarak bırakmaktan yana olduğunu belli eder (Scott, s. 28-31). Dolayısıyla bu çalışmada daha spesifik olarak Kantçı otonomi argümanından türeyen bir ahlak metafiziğinin, Heideggerci düşünce tarafından nasıl temelsizleştirildiğine odaklanılacaktır.

2. Heidegger'in Gözünden Kantçı Metafizik ve Özne Problemi

Kant'ın yaşadığı modern dönem, insanın evreni ve kendini anlamasına yönelik Newton fiziğinin belirleniminde yepyeni bir perspektif ile karakterize olmuştur. Newtoncu dünya görüşüne göre, dünya artık tanrının bir tezahürü değildir. Bu mekanik evren anlayışında dünyadaki her şey, akıldan yoksun ve edilgin bir nedensellik ilişkisi içinde hareket eden parçalardan ibarettir. Bu sistemde insanın yeri diğer varlıklardan pek de

farklı değildir. Ancak Newtoncu bilimin evrensel nedensellik ilkesi, din ve ahlakın temel kabulleriyle ters düşmüştür. Din ve ahlakın sorunlarına doğa bilimci yenedünya görüşüyle cevap verilemediğini gören filozoflar arasında Kant öncelikle geleneksel metafiziğin, büyük ilerlemeler kaydeden doğa bilimi karşısında bir meşruluk krizi içinde olduğunu teslim etmiştir ve bu krizin bertaraf edilmesi için metafiziğin modern bilgi teorisi ile olan ilişkisinin metafizik lehine yeniden kurulabileceğini göstermeye çalışmıştır. Dini inanç ve ahlaki sorumluluk alanına yer açmak içinse otonomi argümanını geliştiren Kant, doğa bilimin ilkeleriyle uzlaşa içinde olan bir evren ve insan anlayışı inşa etmek için bütünlüklü bir çaba sergilemiştir (Solomon, s. 7-13).

Kant'ın bu bütünlüklü çabasının en önemli göstergesi, metafiziğin temellerine ilişkin arayışını saf akıl eleştirisinden başlatmasıdır. Bilim, din ve ahlakın tüm kabullerinin saf aklın ilke ve imkanlarıyla temellendirilmesi girişimi olarak özetlenebilecek bu projeyi Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics* (1965) adlı eserinde detaylı bir şekilde değerlendirebilir. Heidegger'in öncelikle üzerinde düşünmemizi istediği soru şudur: Metafizik denilince ne anlaşılmalıdır ki Kant, onun temelini ortaya çıkarma çabasında, saf aklın eleştirisini hareket noktası olarak almaktadır? Aristoteles'in ilk felsefe olarak tanımladığı metafizik, var olanların tek tek ve tüm var olanların geneli içinde belirlenen varlıklarının, en yüksek çerçevedeki bilgisidir. Benzer bir kavramsal zeminde hareket eden Kant da var olanları hem genel bir çerçevede hem de tikel bulunuşları içinde ele alması gereken metafiziğin, ikili bir karaktere sahip olduğunun ayırındadır. Ancak Kant tüm bilimlerin üstünde yer alması beklenen metafiziğin bugün en güvenilir bilgiyi sunma konusunda bağlayıcı kanıtlardan yoksun bulunuşu problemini, doğa bilimsel yöntemi devşirme yoluyla aşmaya girişmiştir. Buna göre doğada yasalı bir devinim olduğu varsayılmakta ve bu yasalılığın aklın yargı gücüyle ortaya çıkarılabildiği düşünülmektedir. İnsan aklının sorularına cevap vermesi beklenen doğa, var olanların hem geneline ilişkin bilgiyi (ontolojik bilgi) hem de tikel bulunuşlarının bilgisini (ontik bilgi) aynı varsayım ve yöntemle (aklın erişimine açık yasalılık varsayımıyla) serbest bırakacaktır. Bu sayede şimdiye dek bilgimizin nesnelere uygunluğu şeklinde kavranan tekabüliyet ilişkisi, artık nesnelere bilgimize uygunluğu şeklinde kavranacaktır. Ancak Heidegger metafiziğe ilişkin bu Kantçı manevrada ontolojik bilgiyi ontik bilgiye bağlayan örtük bir ilişki kurulduğunu ve bu ilişkinin epistemolojik bir çerçeveye hapsedildiğini göstermek istemektedir (Heidegger, 1965, s. 9-18). Başka bir deyişle var olanların genel çerçevesinden ziyade tikel olguların bilinmesine ve anlaşılmasına yönelik yöntem ve bilgi modeli (epistemoloji), Kant tarafından metafiziğin tamamı için (yani var olanların genel çerçevesi için de) temel sağlayabilecek bir kabiliyetle donatılmak istenmiştir.

Heidegger ise metafiziğe ilişkin bir temellendirme yapılacaksa, var olanların hem genel bir çerçevede hem de tikel bulunuşları bağlamında kavranabilmeleri için, var 'olma'nın (varlığın) anlamı merkezinde gelişen temel ontolojik bir soruşturmaya, öncelikli olarak, ihtiyaç olduğunu savunmaktadır. *Varlık ve Zaman*'da (1962) Heidegger'in varlık sorusuna ilişkin temel akıl yürütmelerini bulmak mümkündür. Buna göre, varlık daima var olanların var 'olma'ları (Alm. Sein) ile ilgilidir. Ancak varlığın kendisi bir var olan olarak düşünülemez. Bu nedenle varlık sorusu, var 'olma'nın anlamının sorulmasıyla

ortaya çıkarılabilecek, ontik değil ontolojik bir araştırmanın konusudur. (Heidegger, 1962, s. 1-32). Başka bir deyişle ontolojik soruşturma, var olanların tikel bulunuşlarının incelenip anlaşılmasına hizmet eden ontik soruşturmanın yöntem ve kapsamı açısından farklıdır. Çünkü konusu, bir var olan veya var olanların toplamını ifade eden doğa (nature) olmayıp var olanların genel çerçevesinin kavranışıyla ilgilenen varlık sorusudur. Ontik soruşturma ise ontolojik soruşturmadan farklı olarak var olanları genel bir çerçevede değil, tikel bulunuşları çerçevesinde anlamaya ve bilmeye odaklanır. Heidegger varlığın anlamı sorusu için uygun yöntemin fenomenolojik yaklaşım olduğunu ileri sürer. Fenomenlerin kendilerini gösterdikleri şekilde görülmelerine odaklanmak olarak özetlenebilecek fenomenolojik yöntem, Kantçı fenomen-numen kavrayışından oldukça farklıdır. Kant'a göre kendinde şeyliğe sadece referansta bulunan fenomen, kendinde şeyin gerçekliğini asla olduğu gibi yansıtamaz. Heidegger içinse fenomen, görünüş-gerçeklik nosyonlarına bir bütün olarak sahip ve onunla karşılaşmalarımızın türüne göre kendini farklı şekillerde gösterebilen bir şeydir (Heidegger, 1962, s. 51-54).

Bilindiği üzere Kant fenomene (var olanlara) ilişkin saf ve rasyonel bilginin deneyim tarafından ancak kısmi olarak sunulabileceğini, deneyimde duyulabilir olanın ötesine geçilmesi durumunda fenomenin, kendinde şey olarak bulunuşuna erişileceğini ileri sürmüştür. Deneyimin ötesinde, duyulabilir olmayan bilginin imkanı, doğa bilimciye göre aklın yargılama gücünde mevcuttur. Bu, fenomenin deneyimden gelen bilgisini önceleyen, aklın deneyime başvurmadan, tek başına erişebileceği, a priori nitelikte başka bilgilerin olduğu anlamına gelir. Bu durumda Kant ontik bilgi için deneyimi önceleyen, deneyimle sağlanan kısıtlı bilgiyi tamamlayan ve dolayısıyla ontik bilgiyi mümkün kılan başka bir bilgiden söz etmektedir aslında. Heidegger'e göre, var olanın (fenomen) deneyimlenmesinden önce gelen, onun varlığıyla ilgili temel bir kavrayışa işaret eden Kant, ontik bilginin imkanının, ontolojik bir kavrayıştan geçtiğinin ayırdına varmıştır. Ancak metafiziğin temellendirilmesi girişimi bağlamında, ontik bilginin imkanı ile ilgili bir soruşturma yapmak üzere yola çıkmışken, ontolojik bilgi sorusuna varmıştır. Ne var ki bunun farkında değilmişçesine, soruşturmasını ontik düzeyde sürdürmüştür (Heidegger, 1965, s. 18).

Heidegger'in Kantçı soruşturmada saptadığı ikinci bir sorun ise ontolojik bilginin, sentetik a priorinin olanaklılığı sorununa indirgenmesidir. Batı düşünce geleneğinde bilginin, aklın yargı ediminin ürünü olarak kabul edilmesi, doğabilimin de gelişimiyle pekişmiş bir iddiadır. Kant da bu iddiayı destekler ve ontolojik kavrayışta bulunan türden bilginin, fenomenin kendinde şeyliğine ait, deneyimin hiç katkı sunmadığı bir bilgi olduğu iddiasını da ekler. Sentetik a priori işte bu ontolojik bilgidir ve saf aklın fenomene ilişkin, deneyim aracılığıyla elde edemeyeceği yargıları geliştirmesini sağlayan imkanıdır. Heidegger ise Kant'ın transandantal bilgi dediği sentetik a priorinin, fenomenin var olmasına ilişkin önsel bir kavrayışın imkanı ile ilgili olduğunu ileri sürer. Kant'a göre saf akıl yetileri, fenomene ilişkin duyulabilir bilginin ötesine geçebilir (transcendence) ve bu sayede fenomenin aşkınsal bilgisi ile deneyiminin örtüşmesini sağlar. Ancak Heidegger'in burada fark etmemizi istediği şey, ontolojik bilgiye (sentetik a priori) ilişkin araştırmanın, varlığa ilişkin kavrayışı aklın

transandantal bir operasyonuna indirgediğidir (Heidegger, 1965, s. 21). Heidegger'in ontolojik sentez dediği bu transandantal operasyon, Kant'a göre saf aklın sezgi formları, kavramları ve imgelem gücü aracılığıyla yürüttüğü zorunlu bir işlevidir.

Dolayısıyla Heideggerci analiz çerçevesinde Kant, saf akla tanıdığı aşkınlık imkanı ile başlangıçtaki amacından saparak metafiziği, bilgi teorisinden iyice uzaklaştırmış ve ontolojinin içkin olanaklılığı sorusunu tartışmaya geçmiştir (Heidegger, 1965, s. 22). Üstelik ontik bilginin imkanı için var olanların geneline ilişkin önsel bir kavrayışa yani ontolojik bilgiye giden yolu tarif ettiğini teslim etmeden, epistemolojik sorgulama çerçevesine üstünlük tanıyarak isabetsiz sonuçlara ulaşmıştır. Ancak burada daha can alıcı bir problem söz konusudur. Epistemolojik sorgulama çerçevesinin, meşruiyeti tartışmalı meyvesi aşkınlık argümanını, metafiziğin temeline ilişkin sorgulamaya dahil eden Kant, aslında insanın doğasına -akıl yetileri çerçevesinde- ilişkin antropolojik çıkarımlarda bulunmaya başlamıştır. Düşünce geleneğinin özne metafiziği halini aldığı 18. yüzyıl ve sonrasını anlamak ve aşmak için Heidegger'in bu tespiti, çok büyük önem taşımaktadır. Saf aklın vazgeçilmez bir işlevi olan imgelem gücü, Heidegger'in ontolojik sentez dediği transandantal düşünme olanağını barındırır ve bu olanak ile biçimlenen ontolojik bilgi (sentetik a priori) sayesinde Kant, ontik bilginin sınırlılığını aşan, yaratıcı bir bilgi türüne ulaşmayı başardığımızı iddia etmektedir. Sentetik a priorinin yaratıcı ve sınırları aşan karakteri sayesinde, sonlu bir var olan olarak insan da bilgisinin ontik sınırlılığından kurtulma imkanı bulur. Başka bir deyişle ontolojik bilgi, insanın sonlu varoluşunu ve sınırlılığını aşma fırsatı sunmaktadır (Heidegger, 1965, s. 125). Ancak Kant'ın aşkınlığı, aklın bir yetisinde -imgelem gücünde- içkin bir imkan olarak görmesi Heidegger'e göre önemli bir hatadır (Heidegger, 1965, s. 147). İmgelem gücünü, aşkınlığın yapısal olanağı haline getiren Kant, saf bilincin/özbilincin de aşkınlık olarak düşünülmesinin yolunu böylece açmış olur (Heidegger, 1965, s. 162).

Çalışmanın başında da belirtildiği gibi Kant, metafiziği yeni doğa bilim perspektifiyle uzlaştırmak için dış dünyanın deneyimden gelen bilgisinin oluşumunda aklın belirleyici rolünü temellendirmeyi başarmıştır. Aynı çabanın devamı olarak, kendilerine ilişkin hiçbir duyulabilir deney imkanı olmayan tanrı, ahlak ve özgürlük kavramları konusunda, akıl yetisine mutlak belirleyici/kurucu bir rol tanımakta hiçbir beis kalmayacaktır. Başka bir deyişle, Kant mümkün deneyi aşan transandantal alan vurgusu yaparak öznenin (akıl yetisi), fenomen dünyasını önceleyen ve bu dünyanın deneyiminin bilgisini mümkün kılan bir statüye sahip olduğunu savunmuştur. Akıl yetisinin deneyime önsel yapısı, deneyimin ötesinde bir dünya tasarlama olanağını da barındırır. Bu olanak, anlama yetisinin kategorileriyle bilinmeye kapalı olan tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük gibi transandantal kavramlara uzanır (Bochenski, 1997, s. 26). Akıl yetisi fenomenlerin bilgisini, kategorileri aracılığıyla ortaya koyarken, deneyimin sınırlarının dışındaki dünya için yine belirleyici bir işlevle ancak bu kez kurucu varsayımlarla hareket eder. Kant, aklın transandantal kavramlarına yönelik, varsayımlar aracılığıyla pratik bir işlev ortaya koyduğunu, ahlakın da pratik aklın varsayımlarıyla temellenen bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Pratik aklın deneyim ötesi dünyaya yönelik varsayımları, tıpkı saf aklın anlama yetisinin a priori zorunluluk ve kesinlik barındıran işleyişi gibi tüm rasyonel varlıklar için zorunlu ve evrenselidir.

Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük olarak sıralanan kavramlar bize bilgi sunamazlar ama her rasyonel eylemin veya her ahlaki yargının temelinde yer alan varsayımların olanaklılığını sağlarlar (Solomon, 2020, s. 36).

Böylece metafiziğin temellerini, insan aklının anlama/bilme ve ahlak yasasını belirleme yetileri ile ilişkilendiren Kant, Heidegger'e göre temelde insan doğasının ne olduğuna ilişkin antropolojik bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Nitekim Kant, metafiziğin temellendirilmesi görünümünün altında, esasen ontik bilginin sınırlılığını ontolojik bilgi (sentetik a priori) ile aşmayı denemektedir. Başka bir deyişle Heidegger, Kant'ın metafiziğin temelini ortaya çıkarılmasında, insanın akıl yetisine öncelikli ve aşkınsal yapıda bir kaynak olarak başvurduğunu, oysa esasen akıl yetisinin sınırlılığını aşmaya çalıştığını belirtir. Buna karşılık Heidegger, amacımız insan varoluşunun sonluluğunu/sınırlılığını aşmak ise ontolojik bir analiz ile yola çıkılması daha doğrudur diyecektir (Heidegger, 1965, s. 4).

3. Heideggerci Ontoloji ve Dasein

Heideggerci düşüncenin temel konusu, varlık sorusudur. Heidegger varlığın anlamına ilişkin tarihsel olarak ortaya çıkmış metafizik yorumlar temelinde, varlık sorusunun, varlığın anlamının sorusu olarak formüle edildiğini belirtir. Bu nedenle Heidegger'in de hareket noktası metafizik gibi görünse de; Scott varlık sorusunun, varlığın anlamı sorusunun ötesine geçtiğini vurgular. Dolayısıyla metafizikçilerin yaptığından farklı olarak Heidegger varlık sorusunu, zaten her zaman soran Dasein'a odaklanır. Dasein tarihsel olarak kurulur ve Dasein'ın varlığı her zaman yeniden düşünmesi/sorgulaması mümkündür. Çünkü varlığın anlamının sorgulanabilir olması, Dasein'ın zamansallığı içinde deneyimleyegeldiği bir şeydir. Bu deneyim sayesinde geleneksel olarak varlık sorusunun unutulmuşları ve varlığın gizlenmişliği de açığa çıkarılabilir. Heidegger, varlık sorusunun gelenek içindeki unutulmuş ve gizlenişlerine örnek olarak Aristotelesçi zaman anlayışını, doğruya ilişkin tekabüliyet teorisi veya Kant'ın başını çektiği modern öznellik teorilerini göstermiştir (Scott, s. 33). Dolayısıyla Heideggerci düşüncenin de temel problemi metafizik tarihi içinde yer alır. Ancak Heidegger, kökensel bir varlıkla değil varlığın anlamına ilişkin kökensel sorularla ve bu soruların sorulabilir olmasıyla ilgilenir, varlığa ilişkin sorunun ve anlamlandırmanın tarihine yoğunlaşmak ister.

İşte bu bağlamda Kant'ın aksine varlığın anlamına ilişkin kökensel soruları, aşkınlık atıfları üzerinden değil, fenomenolojik yöntemle açıklığa kavuşturmak isteyen Heidegger, bir fenomen olarak Dasein'ın öncelikle gündelik ve basit olgusallığı içinde ele alınması gerektiğini belirtir. Dasein, bu pre-ontolojik aşamada bile varlığa ilişkin örtük bir kavrayışa sahiptir (Heidegger, 1962, s. 37-40). Dasein, yani var olanlar arasında varlığı anlamakla ilgilendiği için öncelikli konuma sahip insan, diğer var olanlar arasında özel bir yere sahiptir. Ancak elbette bu, anlama yetisinin sınırlılığı karşısında, aşkınlık varsayımlarına başvuran ve bu nedenle varlığın anlamı sorusundan uzağa düşen insan/öznedenden farklı bir insan kavramıdır. Dasein hem kendini varoluşu temelinde anlaması (kendi var 'olması'yla ilgilenmesi) bakımından, hem de var olanların 'olma'sıyla genel anlamda ilgilenmesi bakımından varlıkla özel bir ilişki kurar. Ancak Dasein, aşkınlığa bir olanak olarak sahip değildir. Daha net bir şekilde ifade

etmek gerekirse aşkınlık, varlığın anlamının açığa çıkarılması için Dasein'ın gerektiğinde kullanabileceği, elinin altında duran bir imkanı değildir kesinlikle. Heidegger düşüncesinde de geçerli bir kavram olan transcendence yani aşkınlık, basitçe varlığın anlamının açığa çıkışıdır. "Varlık, her var olanın ve bunların sahip olabileceği her mümkün özelliğin ötesindedir. Varlık saf ve basit aşkınlıktır" (Heidegger, 1962, s. 62). Kant içinse aşkınlık öznenin ontik sınırlılığının ötesine geçişini sağlayan ve sınırların ötesi bu alanda özgür/sınırsız/sonsuz tasarım gücüne işaret eden, saf akıl yetisidir.

Heidegger, Kant'ın fenomen-numen ayrımıyla kristalleşen aşkınlık düşüncesinin kökeninin, geleneksel hakikat anlayışının gelişiminde aranması gerektiğini düşünür. Bunun için 1931-32 yılları arasında Freiburg Üniversitesinde verdiği derslerden oluşan *Essence of Truth* (2002) adlı eserinde, hakikatin özünün ne olduğuna ilişkin yürüttüğü soruşturmaya kısaca değinmek yerinde olacaktır. Heidegger, batı düşünce geleneğinin Sokrates'ten bu yana sergilediği gelişimde var olanların genel çerçevede veya tikel bulunuşlarının hakikatine ilişkin ilksel olmayan bir kavrayışın hakim olduğu tespitinde bulunur. Buna göre hakikat önermelerin doğruluğu olarak anlaşılmalıdır ve ancak önermelerle belli olguların veya durumların örtüşmesi durumunda, var olanlar hakkında bilgi sahibi olunabildiği düşünülmektedir. Ancak Heidegger Antik Yunan dilinde, hakikat kelimesinin nasıl anlaşıldığına yönelik bir analiz yapıldığında, sözcüğün sıklıkla gizlenmişlik (unhiddenness) bağlamında kullanıldığını saptar. O halde hakikat, genelde tanımlandığı şekilde tekabüliyet ve doğruluk ile aynı şey değildir (Heidegger, 2002, s. 1-8). Heidegger Antik Yunanlının hakikate ilişkin deneyimlerinin dildeki yansıması ile hakikat teorisi arasındaki bu uyumsuzluğu masaya yatırır. Aristoteles de felsefeyi hakikate yönelmiş bir etkinlik olarak tanımlamıştır ve bu etkinliğin hedefinin doğru ve geçerli önermeler ortaya koymak değil, var olanları gizlenmişliklerinden çıkarıp açıklıkları içinde (kendilerini gösterdikleri halde) araştırmak olduğunu ifade etmiştir. O halde var olanlar öncelikle gizlenmişlikleri içinde deneyimleniyor olmalı ki, insan için bunları gizlenmişliklerinden çıkarıp var olanların açıklığında konumlandırması zorunlu ve mümkün olsun. Heidegger bunun var olanların varlığına ilişkin ilksel (önsel) bir kavrayışa işaret ettiğini belirtir. Dolayısıyla geleneksel felsefenin başlangıcından da önce, düşüncenin temel hedefi var olanları gizlenmişliklerinden çıkararak açıklığa erdirmek olmuştur (Heidegger, 2002, s. 9-12). Ancak Platon'un mağara alegorisi ile birlikte, hakikat anlayışının açıklıktan (unhiddenness), doğruluğa (correctness) kaymaya başlamıştır. Bu nedenle batı felsefesi tarihi, hakikate ilişkin orijinal kavrayıştan uzak düşmenin tarihi olarak yorumlanmalıdır.

Başka bir deyişle geleneksel felsefede varlık problemi, tekabüliyet ilişkisi üzerinden, yani epistemolojik bağlamda tartışılmıştır. Tekabüliyet arayışı, yargılarımız ile var olanlara dair bildiklerimiz arasında bir örtüşme olup olmadığını sorgulayan ve bu şekilde görünüş-gerçeklik, fenomen-numen ve özne-nesne gibi düalist kavram kalıplarının ortaya çıkmasına neden olan tutumdur. Heidegger'in iddiasında göre varlıkla ilişkimiz de bu kavram kalıplarının arasındaki ilişkiye benzer biçimde şekillenmiştir: Bu kavramsal ayrımlardan dolayı düşünce geleneği, uzun süredir varlığın anlamına ilişkin soruyu sormamakta, bunun yerine sadece akıl ve ondan

bağımsız bir dış gerçekliğin olup olmadığına ilişkin umutsuz/sonuçsuz bir tartışmayı sürdürmektedir. Epistemolojik olarak var olanlara dair yargılarımızın doğruluk değeri, işte bu problemlili tekabüliyet ilişkisi çerçevesinde belirlenmekte olup şüpheli karşı argümanların bitimsiz sınamalarına tabi olmaktan kaçamamaktadır. Önceki bölümde de değinildiği gibi Kant, bu sorunlu tekabüliyet ilişkisi tartışmasını, yargılarımızın nesnelere uyması gerektiği varsayımı yerine, nesnelere uyması gerektiği varsayımını önererek aşmayı denemiştir. Ancak bu varsayım değişikliği manevrası ile önermenin doğruluk değeri için tek onay mercii, öznenin aşkınsal akıl yürütmeleri olmuştur. Heidegger'e göre ise varlığın hakikatının doğruluk değeri üzerinden değerlendirilmesi, varlığa ilişkin ilksel bir hakikat kavrayışı sunmayacağı gibi; Kantçı öneri ile birlikte varlığa ilişkin herhangi bir kavrayış, öznenin aşkın/zaman dışı tasarıları ve değer atıflarından ibaret olacaktır.

Dolayısıyla geleneksel düalist kavram yapılarını ve bunların arasında kurulan transandantal ilişkileri bir kenara bırakıp Heidegger'in, varlığın ilksel kavranışına yönelik hatırlatmasına kulak kesilsek hakikati yeniden bir açılma/ortaya çıkma olarak görmeye başlayabiliriz. Heidegger bu yeni düşünce rotası ile batı metafiziğindeki geleneksel düalizmden kurtulmanın sağlanacağını ve bununla ilişkili epistemolojik problemlerin de ortadan kalkacağını göstermeye çalışmıştır. Buna göre öznenin (egonun veya bilincin) aşkın bir konumdayken karşısında duran kategorilerle kurduğu ilişki, kaçınılmaz olarak gerekçelendirme ihtiyacını ortaya koymakta ve bitimsiz şüpheli argümanlara yol açmaktayken; Dasein ve dünyanın birbirinden ayrı düşünülemez olması sayesinde epistemolojik problemlerin birçoğu anlamını yitirecek ve saf aklın transandantal operasyonlarının yol açtığı şüpheli argümanlar hükümsüz kılınabilecektir.

Bu noktada Heidegger'in düşünce stratejisi ile epistemolojinin ortadan kaldırıldığını değil ancak varlık düşüncesi kapsamına alındığını söylemek daha doğru olacaktır. Bunun için dünya ve Dasein'in dünya-içinde-olmaklığı arasındaki dönüşlülüğü doğru anlamak çok önemlidir. Heidegger dünyayı uzamsal bir kavram olarak ele almaz. İçinde/üstünde bulunduğumuz bir mekan olarak anlaşılamayacak olan dünya, tüm var olanlarla birlikte Daseinlerin birlikte oluşturduğu kavramsal çerçeve ve anlamlar alanıdır (Solomon, s. 394-396). Heidegger Dasein'in dünyada diğer var olanlarla ilişkisini, geleneksel felsefede olduğu gibi ilksel olarak teorik bir bilme ilişki ile değil, kullanma ilişkisi içinde betimler. Teorik bilme Dasein'in kiplerinden biri olsa da geleneğin varsaydığı gibi ilksel olan kipi değildir. Var olanlarla, öncelikle onları kullanarak ilgileniriz. Dolayısıyla var olanlar bizim için öncelikle araçlardır. Var olanlarla el altında duran nesnelere olarak ilgilenmek, teorik bilmenin bir tutumu olup bu tutum, bizim için öncelikle araç olan var olanlarla ilişkimizi, şeyleştirici bir biçimde etkiler. Aracın somut bir nesneye dönüşmesi veya şeyleşmesi onun daima bir-şey-içinliğinden soyutlanması demektir. Burada önemli olan, ilksel tutumda kullanma ilişkisi ile nasıllığın bilinmesi ve bu bilginin kavramsal ve teorik olarak neliğin bilinmesinden önce geldiğidir. İkincinin yani teorik bilmenin, ilkinden yani kullanım bilgisinden türediğini göstermek isteyen Heidegger, böylece Sokrates sonrası geleneğe, insanın dünyayla ilişkisine dair net bir biçimde korunan teori ve pratik ayrımında teorinin, ilişki kurma

biçimleri arasındaki öncelikli konumuna dair yerleşik kanıyı da yıkmış olur (Solomon, s. 396-401).

Dünya ile teorik ve pratik ilişki kurma biçimlerini reddetmemekle birlikte, öncelik sırasını değiştirmesi ve birinden diğerine nasıl geçildiğine dair kavrayışı, Heideggerci düşüncenin en orijinal yanlarından birini teşkil eder. Var olanlarla ilksel olarak kullandığımız araçlar şeklinde ilgilenirken, teorik ilgiye geçiş nasıl olmaktadır? Araçlar kullanımdayken onlara yönelik teorik bir dikkatten ziyade ustaca kullanmaya dikkat kesilmişizdir. Ancak kullanım esnasında ortaya çıkan aksamalarla birlikte aracı kullanmayı bir kenara bırakıp ona el-altında-duran bir nesne olarak bakmaya başlarız. İşte var olanlara yönelik pratik ilgiden teorik ilgiye geçiş bu aksama ve kesintilerden kaynaklanmaktadır (Solomon, s. 402-403). Dasein, diğer var olanlara yönelik ilgilenişine benzer şekilde kendisiyle de ilgilenir. Kendisiyle hakiki bir ilişki kurabilmesi için Dasein'in, varoluşsal yapısını tanıması gerekir. Tıpkı var olanlara yönelik, ilksel olmayan teorik ilginin, süreksizlik arz eden durumlarda ortaya çıkmasında olduğu gibi; Dasein kimi zamanlarda kendini varlığa ilişkin kökensel sorular sorma durumunda bulur ki, bunun en belirgin hali ölümü düşündüğü ve varoluşunun sonluluğunu idrak ettiği anlardır. Diğer var olanlara veya kendi varoluşuna ilişkin kökensel sorular sorarak varlıkla hakiki ilişki kurması (otantik) veya bu soruları sormadan hakiki olmayan (inotantik) ilişki içinde kalması, Dasein'in olanaklarıdır. Bu olanaklılık durumunu Heidegger Dasein'in varoluşsal yapısı (existenz) olarak kavrar. Existenz Dasein'in kendisiyle hakiki veya hakiki olmayan bir ilişki kurmaya dair seçimidir (Solomon, s. 405-410).

3. Ahlak Ontolojiye Tabi Olabilir mi?

Dasein'in kendi varoluşuna yönelik zamansal nitelikli ilgisinin veya ilgisizliğinin aksine Kant'a göre insanın kendine yönelik ilgisi "insan nedir?" sorusuna verilecek evrensel, sonsuz ve kategorik yanıtlarla uyumlu veya uyumsuz eylemler temelinde şekillenir. Bu, Kantçı antropolojik programın, evrensel ahlak yasası iddiasının bir başka ifadesidir ve bu iddiaya göre ahlakın temelinde iyi isteme vardır ve iyi isteme ahlak yasasına uyma olarak tanımlanan ahlaki ödevden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla iyi istemeyi belirleyen ödev, yani ahlak yasasına uyma ilkesi tüm rasyonel varlıklar için geçerlidir. Kant, ödevi tüm rasyonel varlıklar için geçerli olabilecek bir evrensellik zemininde "...maksimumun aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım" şeklinde formüle etmiştir (Kant, 2002, s. 14-17). İnsanın öznel gereksinim ve eğilimlerinden türeyen istemelerin tüm rasyonel varlıklar için ortak bir istemenin örnekleri olamayacağından hareketle, Kant ahlak yasasının temelini oluşturan ilkenin herhangi bir istemeden değil rasyonel istemeden kaynaklandığını ileri sürer. Peki ahlak yasasının dayandığı rasyonel isteme tam olarak nasıl bir şeydir? Kant bunu "...belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendi eylemini belirleme yetisi olarak..." düşünür (Kant, s. 44). Başka bir ifadeyle rasyonel isteme kendisi için, kendi koyduğu yasaya uygun davranma yetisidir. Sedgwick, 'otonomi formülü' olarak adlandırılan bu formül ile Kant'ın, kendi yasasını belirleme kapasitesinin evrensel bir saygı nesnesi olarak kabul edilmesi gerektiğine dair görüşünü açık hale getirdiğini

belirtir. Başka bir deyişle kategorik buyruk otonomiye saygı duymamızı emreder (Sedgwick, 2011, s. 277).

Ahlak yasasına yönelik evrensel saygı düşüncesi, insanı içinde bulunduğu durumlarda belli bir amaç (ödev) doğrultusunda eylemeye yönelten kapasitenin, yani bir insan doğası düşüncesinin eseridir. Oysa Heidegger'e göre insan doğası diye bir şeyden söz edilemez. Bunun yerine Dasein'in varoluşsal yapısının olanaklılığı söz konusudur. Kantçı bakış açısıyla ahlak yasasına saygı kriterini karşıladığı müddetçe sınırsız gibi görünen otonom seçimler, Heideggerci bakış açısıyla, Dasein'in otantik veya inotantik varoluşu seçmesi bakımından sadece iki türdürler (Solomon, s. 410-412). Çalışmanın başında da belirttiğimiz gibi batı felsefe geleneği Kant'tan itibaren seçme ve eyleme özgürlüğünü ahlak için başlangıç noktası olarak kabul etmiştir. Ancak;

Heideggeri anlamak açısından çok önemli olan nokta, onun eyleme özgürlüğüyle, (...) ilgilenmemesidir. Daha çok seçme özgürlüğüyle ilgilidir ve bu meselede Kant'ın müttefiki değil ancak en büyük karşıtı olabilir. Kant, insanın eyleme özgürlüğünü savunmuş ancak insanın seçimlerinin belirli rasyonel kılavuzlarla dikte edildiğinde ısrar etmiştir. Heidegger (...) için temel önem arz eden nokta ise bu tür "rasyonel kılavuzları" reddetmek, bir seçimi diğerine tercih etmek için hiçbir (a priori) zemin bulunmadığında ısrar etmektir (Solomon, s. 413).

Otantisite insanın kendi yaşamını kendinin kılması, kendiyle bütünleşmeyi talep etmesi bakımından, kimilerine göre Heideggerci düşüncede işaret edilebilecek temel etik dayanak olarak görülmelidir. Ancak otantik varoluş Dasein'in ölümle sınırlanmış yaşamının eksik ve sonlu oluşuna ilişkin bir farkındalık olmaktan, inotantik varoluş ise bunun görmezden gelinmesinden öte bir anlam taşımaz. Otantisite özgürlüğün sınırlarına ilişkin bir onaylama ve kaçınılmaz inotantikliğimizin idrakidir ve bu olsa olsa Dasein'in kendi yaşamı ve özgürlüğü üzerinde asla kontrol sahibi olamayacağı anlamına gelir. Harries'in ifadesiyle Heidegger'de "özgürlük otantisite ile bağdaşmaz" (Harries, 2009, s. 32). Ayrıca otantisite ve inotantisitenin ahlaki yaşamla ilgili ayrımlar anlamına gelmediği konusunda Heidegger'in, bir örneğini *Letter on Humanism*'de bulabileceğimiz, açık uyarıları bulunur (Heidegger, 1946, s. 253). Nitekim Harries de Heidegger'in görüşünde Dasein'i otantisiteye götürecek yola ilişkin kriterler sunulmadığını belirtir. Başka bir deyişle Heidegger temel tamamlanmamışlığımızın farkına varmamız ve bunun ardından otantik varoluşta kalabilmemiz için bir eylemi diğerine tercih etmemizi sağlayacak değerlendirmeyi neye göre yapacağımız sorusunu yanıtsız bırakmıştır. Bu değerlendirmeyi mümkün kılacak öncüller olsaydı, Heidegger, Kantçı özne ve onun ahlak anlayışına yaklaşmış olurdu.

Önceki bölümde Heidegger'in temel ontoloji projesini açıkladığı *Varlık ve Zaman*'da öncelikli sorunun varlığın anlamı olduğunu, bu sorunun ise ancak Dasein'in varoluşsal analizi aracılığıyla sorulabileceği belirtilmişti. Oysa ontolojisini insan (Dasein) ile başlattığı halde insanın ve onun eylemlerinin değeri gibi bir kavramlaştırmaya girmemek için itinayla örülmüş bir düşünce sistemi durmaktadır karşımızda. Bu bize, epistemolojiyi varlık düşüncesi kapsamına alan Heidegger için, etiğin de aynı adreste aranması gerektiği düşüncesini fark ettirmelidir. Bu bağlamda Julian Young,

Heidegger'e göre ontolojinin etik için zorunlu ve yeterli olduğunu ifade etmiştir. Hatta ontoloji etik için gerekli temel ve tek kaynaktır (Young, 2001, s. 24). Başka bir deyişle Heidegger, etiğin ontolojiye tabi olarak düşünülmesini zorunlu tutarak, gelenekten yine çok keskin bir kopuş önermektedir. Düşüncesi daima varlığın anlamı etrafında örüldüğü için Young bu radikal önerinin şaşkıncı olmaması gerektiğini ifade etmiştir. Ontoloji tarafından yapılandırılan bir etikten bahsediliyorsa, burada etiğe bir hiyerarşinin dayatıldığını kabul etmek zorundayızdır. Young bunu şöyle tartışır: Heidegger'in ontolojisi bize varlığın hakikatının açılma ve gizlenme arasında gelip giden ve asla sabitlenemeyecek bir şey olduğunu öğretiyorsa, ontolojinin belirleniminde olan bir etik de zamansal bir nitelikte yüklü olmak zorundadır. Böyle anlaşılabilir bir etik, kimi zaman bulanık ve yanıltıcı, kimi zamansa açık ve net kaynaklardan besleniyor olacaktır. Dolayısıyla Dasein en iyi ve doğru şekilde yaşamının tanımları üzerine kimi zaman kolaylıkla karar verilebilirken kimi zaman bu mümkün olmaz. Hakikatin dünyadan çekildiği zamanlarda değerler çürüyecek ve yozlaşacaktır. Bu etik buyrukların da yaptırım güçlerinin kaybolacağı anlamına gelir. Böyle zamanlarda hakikat nasıl yaşamalıyız ve nasıl davranmalıyız sorularına rehberlik edecek seçenekleri aydınlatmıyordur (Young, s. 24-26).

Heidegger'e göre özellikle Kant'tan itibaren batı düşünce geleneğinde olgu ve değer arasında varsayılan ayrım kaçınılmaz olarak ahlaki nihilizme neden olmaktadır. Olgular, bizler tarafından (akıl olanakları çerçevesinde) keşfedilip kabul edilen şeylerken, değerler bizler tarafından (yine akıl olanakları çerçevesinde) icat edilen, türetilen şeyler olarak farklı bir alana ait kılınmaktadır. Bu tutum aslında, değerlerin buyurucu kimliklerini zayıflatmaktadır. Çünkü değerler yine bizler tarafından sorgulanabilir, reddedilebilir veya yeniden türetime konu olabilirler. Bu nedenle Kant'ın iddia ettiği gibi etik otoriteye sahip, koşulsuz değerlerden söz etmek mümkün değildir. Olgulardan (dünyadan) soyutlanmış olmaları değerleri güçsüz kılmakta ve ahlaki nihilizme yol açmaktadır. Dolayısıyla epistemoloji için olduğu gibi, etiğin de yer aldığı zemin, ontoloji zeminidir. Temel ontoloji, insan varoluşunu bir bütün olarak kavrar (Young, s. 25).

3. Sonuç

Heidegger'in düşüncesinde etiği ontolojiye tabi kılmanın yol açtığı ilginç sonuçlardan biri de etiğin insana has bir olanak şeklinde düşünülemezken, sanat eserine has bir olanak şeklinde düşünülebilir olmasıdır. 'Sanat Eserinin Kökeni Üzerine' adlı makalesinde Heidegger, varlığın hakikatının kendini gösterdiği ve var olanların hakikatının gerçekleştiği yer olan dünyayı kuran şeyin, sanat eseri olduğunu iddia eder. Dünya, sanat eseri tarafından hakikate açılan değerler ve anlamlar alanıdır. Yeryüzü ise sanat eseri tarafından açılan dünyaların barındığı ve korunduğu mekan olarak anlaşılmalıdır. Young 'Sanat Eserinin Kökeni Üzerine'de bir kültürün nasıl yaşaması gerektiğinin, temel ve özsel etik çerçevesinin sanat eseri tarafından sağlandığının altını çizer. Buna göre insan diğer var olanlar ve diğer insanlar arasındaki konumunu sanat eseri aracılığıyla anlar. Bir toplumun değerlerini, anlamlarını, rollerini ve bu rollere

uygun yaşam biçimlerini ve toplumun kaderini belirleyen temel ve kökensel kararları sanat eseri belirler (Young, s. 31).

Karsten Harries'in de Heidegger'in düşüncesinde sanata atfedilen ontolojik işlevin etik boyutuna işaret ettiği görülmektedir. Buna göre Heidegger, özellikle 'Sanat Eserinin Kökeni Üzerine'de sanatın modern dünyada estetik yaklaşıma indirgenildiğini ve bu durumun, sanatın temel etik işlevinin üzerini örttüğünü bize anlatmaya çalışmaktadır (Harries, s. 3). Heidegger, sanatı ihtisamlı ve göz kamaştırıcı eserler ortaya koymak bakımından geçmişte kalmış bir fenomen olarak gören Hegel'e hak verir. Ancak, sanat eseri insanın tarihsel varoluşuna ilişkin belirleyici bir güce daima sahiptir. Modern estetik yaklaşımda güzellik ile hakikat birbirinden koparılmıştır. Buna göre sanat eseri mükemmellik ve güzellik kategorilerine göre değerlendirilmektedir ve bu kategorilerin nitelikleri zaman dışılık ve sonsuzluk olarak kabul edilir. Estetik yaklaşım, ölümlülüğü bir olanak olarak yaşayan ve asla tamamlanmayacak bir varoluşa sahip olan Dasein'in ontolojisine tamamen zıttır. Böyle bir sanat eseri, yalnızca olgusalığa batmış gündelik yaşamın eğlence ile geçitirilmesine ve insanı varoluşsal olanaklarını düşünmekten uzaklaştırmaya yarar (Harries, s. 18-32). Estetik yaklaşımın tersine, Heidegger sanatı hakikatin varlık kazandığı en yüce form olarak kavrar. Sanat insan varoluşuna uyumludur ve etiği belirler. Tıpkı Dasein gibi sanat eseri de zamansaldır ve varlığın hallerine eşlik eder. Dolayısıyla Dasein'in otantisiteye kavuşması için sanata ihtiyacı vardır. Dasein dünya-içinde-var- olmaktadır, sanat eseri en yüce formunda insanı otantik varoluşa çekmeye ve inotantik yaşantılardan uzaklaştırmaya çalışır.

Heidegger'in etiği ontolojiye bağlayan düşüncesi, özellikle tarihin karanlık dönemlerine damgasını vuran totaliter düşünce ve eylemlerin meşrulaştırılmasına hizmet ettiği şeklinde ağır eleştirilere maruz kalmaktan kaçmamaktadır. Nitekim birçok eleştirmen Heidegger'i, eylemlerin değerlendirilmesine ilişkin kriterler sunmamasından, seçimlerin iyi veya kötü olana yönelişine dair net argümanlar ileri sürmemesinden dolayı; söz gelimi İkinci Dünya Savaşında mevcut tüm aktörlerin konumlanışının meşru kılınması için elverişli bir yol bulmuş olmakla itham eder. Bu eleştirmenler arasında Philippe Lacoue Labarthe, Heidegger'in sanat eserine toplumu yaratıcı dönüştürücü ve ahlaki yapısını belirleyici rol atfederek, etiği ve daha geniş anlamda politikayı estetize etmiş olduğunu iddia eder. Etiğin Heideggerci estetizasyonu, seçimlerimizin ve eylemlerimizin otonom belirlenimi imkanını elimizden alır ve Heidegger'e Nasyonal Sosyalizm gibi toplumsal bir girdabı, hakikatin açığa çıkma biçimlerinden biri olarak, yani estetik bir kılıf ile meşrulaştırma fırsatı sunar (Lacoue-Labarthe, 1990, s. 61-77). Heideggerci varoluşçuluğun, ölümü ontolojik bir kategori olarak yücelttiğini düşünen Herbert Marcuse ise, bunun Nazizm gibi yaşamla ilgili bütün güdülerini baskı altına alan toplumsal bir durum açısından elverişli bir düşünce şekli olduğunu belirtir. Marcuse'ye göre bu ölüme-yönelimli-olma'dır ve iradi ve rasyonel seçimleri olumsuzlayan, teslimiyetçi bir var olma halini kaçınılmaz kılar (Wolin, 2012, s. 201-204).

Heideggerci düşünce sisteminde bu suçlamalara karşı bir savunma geliştirilip geliştirilemeyeceği ancak başka bir çalışmanın konusu olabilecek kadar geniş çaplı bir tartışmayı gerektirmektedir. Bu tartışmaya girişilmesi durumunda bile, özne

metafiziğinin en önemli temsilcisi olan Kant'ın savunduğu otonomi temelli evrensel ahlak yasasını, Heideggerci -ontoloji kapsamında düşünülmesi gereken- ahlak karşısında savunmanın kolay olmayacağı rahatlıkla ifade edilebilir. Zira insan varoluşunun olumsal ve zamansal niteliklerinin tamamen bertaraf edilmesiyle uygulanabilecek olan otonomi temelli evrensel ahlak yasasını, yaşam alanları (ethos) için asli olan olumsallık ve farklılıklara yönelik ihlallerin bir numaralı sorumlusu olarak eleştirmek, kolaylıkla temellendirilebilir görülmektedir.

KAYNAKÇA

Bochenski, J. M. (1997). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. Kbalcı Yayınevi.

Harries, K. (2009). *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art"*. Springer.

Heidegger, M. (1946). Letter on Humanism. M. Heidegger içinde, *Pathmarks* (s. 239-276). Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. trans. Macquarre&Robinson. Blackwell Publishing.

Heidegger, M. (1965). *Kant and the Problem of Metaphysics*,. trans. J.S.Churchill. Indiana University Press.

Heidegger, M. (2002). *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus* . trans.Ted Sadler. Continuum.

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Lacoue-Labarthe, P. (1990). *Heidegger, Art and The Politics: The Fiction of the Political*. Blackwell Publishers.

Scott, C. E. (1988). Heidegger and the Question of Ethics . *Research in Phenomenology, Vol. 18*, 23-40.

Sedgwick, S. (2011). Hegel on the Empty Formalism of Kant's Categorical Imperative. E. S. Baur içinde, *A Companion to Hegel* (s. 265-280). Blackwell Publishing.

Solomon, R. (2020). *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Stern, R. (2012). *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel and Kierkegaard*. Cambridge University Press .

Wolin, R. (2012). *Heidegger'in Çocukları: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas ve Herbert Marcuse*. çev. Hüsamettin Arslan. Paradigma Yayınları.

Young, J. (2001). *Heidegger's Philosophy of Art* . Cambridge University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 09.06.2023
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 14.07.2023

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

MAKING AN EFFORT TO FIND OUT THE LAWS OF THE HISTORICAL EXISTENCE FIELD: A DISCUSSION ON THE POSSIBILITY OF PHILOSOPHY OF HISTORY IN IBN KHALDUN

Zübeyir OVACIK*

Abstract: The philosophical consciousness, aiming to attain universal knowledge, not only contemplates the meaning and value of the laws prevalent in nature but also dedicates time to the realm of historical and cultural existence shaped by specific events. Many philosophers have been primarily concerned with exploring the laws governing the field of cultural and social existence, where humans humanize themselves as social beings. Ibn Khaldun, a distinguished thinker, has made significant contributions to the field of humanities, particularly in the philosophy and science of history, approaching it with a perspective closely aligned with modern scientific understanding. Ibn Khaldun proposed original ideas on the methodologies of historical and social sciences, suggesting that laws similar to those in natural sciences can be discovered in history and social sciences. He delves into the merits of historiography, appreciates its various methods, and highlights historians' errors. Moreover, Ibn Khaldun, who presents an original metaphysics of history, initially endeavors to establish the fundamental principles that transform history into a scientific discipline encompassing social and political events. As one of the few thinkers to approach the realm of historical existence with philosophical interest, Ibn Khaldun adopts a rational and critical approach. Within this framework, he introduces a social and historical theory, referred to as "umran," to elucidate events within the domain of social and political existence. This article aims to shed light on Ibn Khaldun's unique perspective on the realm of historical and social existence and contribute to the ongoing discussions concerning this field.

Keywords: Ibn Khaldun, History, Philosophy of History, Metaphysics of History, Methodology of History

* Prof. Dr. | Prof. Dr.

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Selcuk University, Faculty of Letters,
Department of Philosophy, Türkiye
zubeyirovacik@gmail.com
Orcid Id: [0000-0002-7266-3343](https://orcid.org/0000-0002-7266-3343)

Ovacık, Z. (2023). Making an Effort to Find Out the Laws of the Historical Existence Field: A Discussion on the Possibility of Philosophy of History in Ibn Khaldun. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 80-91.

This article is the expanded version of the paper presented at the 6th International Symposium on Human, Social and Sustainable Development Research which held in Hammamet, Tunisia between 02-06 May 2023.

TARİHSEL VARLIK ALANININ YASALARININ KEŞFİNE İLİŞKİN BİR ÇABA ORTAYA KOYMAK: İBN HALDUN'DA TARİH FELSEFESİNİN İMKANINA İLİŞKİN BİR TARTIŞMA

Öz: Tümel bir bilgiye ulaşmaya çalışan felsefi bilinç, doğa içerisinde cari olan yasaların anlamı ve değeri üzerinde düşündüğü gibi, tikel hadiselerin oluşturduğu tarihsel ve kültürel varlık alanı üzerinde de mesai harcamaktadır. Toplumsal bir varlık olarak insanın içerisinde insanlaştığı kültürel ve toplumsal varlık alanının yasalarının keşfine dair bir çaba pek çok filozofun temel uğraşısı olmuştur. Tarihsel ve kültürel varlık alanına ilişkin düşünce tarihinde dikkat çekici düşünceler ileri süren düşünürlerden birisi de İbn Haldun olmuştur. Tarih felsefesi ve siyaset felsefesi disiplinleri başta olmak üzere insani bilimler alanında ortaya koyduğu özgün bakış açısıyla İbn Haldun kendi zamanını aşmış bir düşünürdür. Tarih ve toplum gibi beşeri disiplinler alanında modern bilim perspektifine yakın görüşler ortaya koymuş olan İbn Haldun doğa bilimleri alanında ulaşılan yasalara benzer şekilde tarih ve sosyal bilimler alanında da elde edilebilecek olan yasaların keşfi istikametinde önemli bir metodolojik tartışma gerçekleştirmiştir. Tarihsel varlık alanına felsefi bir ilgiyle yaklaşan nadir düşünürlerden birisi olan İbn Haldun, söz konusu alana rasyonel ve eleştirel bir tarzda yaklaşmıştır. Bu çerçevede o, sosyal ve siyasal varlık alanındaki hadiseleri açıklamaya yönelik umran adını verdiği sosyal ve tarihsel bir kuram ortaya koymuştur. Bu doğrultuda özgün bir tarih metafiziği ortaya koymuş olan İbn Haldun, öncelikle sosyal ve siyasal hadiselerin içerisinde gerçekleştiği bir varlık kategorisi olarak tarihi bilimsel bir disiplin haline getirecek olan temel ilkeleri belirlemeye çalışmıştır. Bu makale, İbn Haldun'un tarihsel ve toplumsal varlık alanına ilişkin geliştirmiş olduğu özgün bakış açısına dikkatleri çekmeyi ve söz konusu alana ilişkin tartışmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldun, Tarih, Tarih Felsefesi, Tarih Metafiziği, Tarih Metodolojisi

1. Introduction

The philosophical consciousness, in its pursuit of universal knowledge, not only contemplates the meaning and value of the laws prevailing in nature but also delves into the realm of historical and cultural existence shaped by specific events. Many philosophers have focused on the endeavor to uncover the laws governing the field of cultural and social existence, where human beings humanize themselves as social beings. The historical and cultural sphere sets human beings apart from other living organisms, transcending their biological and physiological nature. It can be argued that humans exist in history as cultural beings. The concept of history holds significant importance within human thought. Matters such as understanding the historical context underlying human actions have rendered the field of history a significant philosophical problem. As implied by the phrase "learning from history," knowledge of history enables a better comprehension of our present selves by understanding the forces, choices, and conditions that have led us to our current circumstances. As Irwin has put it, "Ibn Khaldun intended his readers to take warning lessons from his history" (Irwin, 2018: 7). Therefore, philosophers have been concerned not only with history itself but also with the nature of historical knowledge. There are different approaches to the philosophy of history. Idealist, positivist, analytic, and theological philosophers have approached the field of history with diverse analyses and arguments (Little, 2020).

Discussions on the nature of time, accompanied by concepts such as existence and change, were of course the main philosophical discussion of Antiquity. However, the search for non-historical truth, especially evident in Aristotle's approach, reveals the *theoria-historia* opposition in Antiquity. In the Middle Ages, especially Augustine (354-430) showed a special interest in philosophy of history from a theological perspective. As seen in Descartes (1596-1650), who is widely regarded as a foundational figure in modern philosophy, particularly in the fields of physics and mathematics, modern science emerged through significant advancements in the natural sciences. Consequently, the field of history and social sciences was somewhat neglected during this period. However, it can be stated that the field of historical existence gained philosophical interest in today's sense, mostly after the 18th century. The Enlightenment paid special attention to historical and cultural sciences. After that, it is necessary to remember especially Dilthey (1833-1911)'s methodological attitude towards spiritual and cultural sciences. Afterwards, schools such as the hermenotic tradition and the French Historical Epistemology movement can be mentioned within this framework.

Actually, humanities and social sciences especially history began to gain significance in the 19th century. Numerous philosopher-thinkers, ranging from Hegel (1770-1831) to Marx (1818-1883), from Herder (1744-1803) to Dilthey, displayed philosophical interest in history as a domain of human action and existence. Before these philosophers, especially Vico (1668-1744) should be remembered in the field of philosophy of history. Giambattista Vico explored history as a sphere shaped by the actions of the human species. According to Vico, the area in which the human mind can truly unravel mysteries lies within the realm of historical existence: "all the philosophers have so studiously pursued science of the natural world (since God made it, only God has science of the natural world) and have given no care to meditating upon this world of nations - that is, the civil World- about which, since men have made it, men can pursue science" (Vico, 2020: 331).

An original and unique name that preceded Vico in the field of human sciences, especially history, was undoubtedly Ibn Khaldun (1332-1406). Long before Vico's inclination towards directing the human mind to the realm of history and spirituality, Ibn Khaldun exhibited a philosophical interest in the field of history. Ibn Khaldun stands out as the most prominent figure in the philosophy of history during the pre-modern era. With his distinct perspective on historical reality, Ibn Khaldun holds a significant place among the philosophers mentioned. Consequently, Ibn Khaldun has served as a source of inspiration for modern and contemporary philosophers in the realm of history and social philosophy.

It is impossible not to recall Ibn Khaldun in his homeland, where he was born and lived approximately 700 years ago. I am delighted to be in Tunisia, this beautiful North African country where Ibn Khaldun was born and spent a significant part of his life. Having had the opportunity to delve into conversations with this eminent thinker and philosopher brings me great joy. Ibn Khaldun, who resided in the 14th century and whose significance became more evident in modern times, stands as a unique figure in

the realm of social sciences philosophy. His quest involved uncovering the enduring order underlying the transient and the particular. Ibn Khaldun holds an exceptional place in the history of thought, presenting an original social theory that intertwines various disciplines such as sociology, history, philosophy, economy, politics, sociology of law, social anthropology, and philosophy of history. Through his methodology and theories, Ibn Khaldun seems to resonate with the contemporary world, calling out from the realm of humanities. As Cemil Meriç, an influential figure in contemporary Turkish thought, aptly put it, Ibn Khaldun is "the only star in his own sky" (Meriç, 2016: 139).

Ibn Khaldun had extensive experiences in North Africa and Spain and actively engaged in practical and political affairs from a young age. His autobiography reveals his active involvement in the social and political life of his era and region (İbn Haldun, 2011). This practical and political engagement forms the backdrop of his realistic social and political theory. Drawing from these experiences, Ibn Khaldun composed his renowned work, the *Muqaddimah*, related to whose importance, Dale states, "the historiographical significance of that remarkable work is still not well understood" (Dale, 2006: 431). He conducted travels among tribes, studied the lives of Bedouins, and constructed a social theory through a comparison of Bedouinism and urbanism. The significance of the *Muqaddimah* lies in its original theoretical and philosophical endeavor to uncover the principles and laws governing the discipline of history. As Lawrence puts it, the *Muqaddimah* "formulat[es] a universal theory of history" (Lawrence, 1984: 6). Ibn Khaldun strove to reach universal laws that transcend the mere accumulation of specific events. The current study seeks to rekindle a discussion on the epistemological foundations of Ibn Khaldun's metaphysics of history and society.

The presence of multi-layered and intricate parameters within the historical and cultural realm of reality is remarkable. What are the principles or laws that govern history as a comprehensive domain encompassing the actions and activities of human societies? Philosophical thought, of course, grapples with the historical field from a philosophical standpoint. Philosophical thought inherently adopts a profound, all-encompassing, and critical perspective when scrutinizing facts and events. Thus, how does philosophical thought approach the category of historical existence as a domain of specific events? It is evident that delving into the fields of historical, social, political, and cultural existence poses a much more complex challenge than investigating the realm of physical or empirical existence.

Ibn Khaldun's seminal work, the *Muqaddimah*, goes beyond being a general historical account merely describing particular events of specific peoples, geographies, or the world. Ibn Khaldun, who has carved out an exceptional place for himself in the annals of thought, integrates disciplines such as sociology, history, politics, and anthropology, and designates the discipline he puts forth as the science of "umran." The science of Umran delves into the essence of human societies and the historical processes through which these societies perpetuate their existence. Through the lens of the science of Umran, the birth, development, and decline of states are examined.

2. Key Concepts of Ibn Khaldun's Philosophy of Politics and History: 'Umrân, State, Asabiya and Change

Ibn Khaldun presents his explanations in the fields of history and political philosophy within an anthropological framework. In this context, Ibn Khaldun asserts that God created humans in a more disadvantaged state compared to other animals. Animals such as lions, elephants, oxen, horses, and donkeys possess greater physical strength than humans. Therefore, humans must rely on solidarity with their fellow beings under any circumstances. Ibn Khaldun states that "Aggressiveness is natural in living things." As a result, God has bestowed each living creature with a specific defense mechanism. To humans, God has granted the ability to think and hands for self-defense. Humans have developed tools using their hands and minds to protect themselves. In this way, humans have acquired a level of power equivalent to that of other animals. For instance, they fashioned spears as substitutes for horns and created swords and shields as alternatives to lions' claws. Ibn Khaldun emphasizes the necessity of cooperation for self-preservation against both other animals and fellow humans. Humans cannot independently construct the tools necessary for their survival and defense. Therefore, different occupational groups are essential (Ibn Khaldun, 2015: 103-104).

Furthermore, Ibn Khaldun delves into the emergence and dissolution of civilizations and states through the lens of the science of umran. He explores how humans, as social beings, created the organizational structure known as the state.

Human social organization is something necessary. The philosophers expressed this fact by saying: 'Man is "political" by nature.' That is, he cannot do without the social organization for which the philosophers use the technical term 'town' (polis). This is what civilization means. (The necessary character of human social organization or civilization) is explained by the fact that God created and fashioned man in a form that can live and subsist only with the help of food. He guided man to a natural desire for food and instilled in him the power that enables him to obtain it. However, the power of the individual human being is not sufficient for him to obtain (the food) he needs, and does not provide him with as much food as he requires to live. Even if we assume an absolute minimum of food—that is, food enough for one day, (a little) wheat, for instance—that amount of food could be obtained only after much preparation such as grinding, kneading, and baking. Each of these three operations requires utensils and tools that can be provided only with the help of several crafts, such as the crafts of the blacksmith, the carpenter, and the potter. Assuming that a man could eat unprepared grain, an even greater number of operations would be necessary in order to obtain the grain: sowing and reaping, and threshing to separate it from the husks of the ear. Each of these operations requires a number of tools and many more crafts than those just mentioned. It is beyond the power of one man alone to do all that, or part of it, by himself. Thus, he cannot do without a combination of many powers from among his fellow beings, if he is to obtain food for himself and for them. Through co-operation, the needs of a number of persons, many times greater than their own number, can be satisfied. (Ibn Khaldun, 2015: 76).

Ibn Khaldun presents a theory of politics that takes into account the evil side of human nature. He states, "Consequently, social organization is necessary for the human species.

Without it, the existence of human beings would be incomplete" (Ibn Khaldun, 2015: 105). According to Ibn Khaldun, this observation also accounts for the emergence of states and civilizations. Ibn Khaldun emphasizes that a competent social scientist should be capable of explaining the formation and transformation of states and civilizations. He refers to this particular science, in which he presents his principles and methodology, as "umran".

The science of Umran is a research field that pertains to the human and social realm, encompassing disciplines such as history, sociology, anthropology, and politics. It is a logically grounded discipline with an analytical perspective, distinguishing it from rhetoric. The science of Umran does not aim to provide an ideal political philosophy. Instead, it seeks to identify the enduring and immutable principles underlying events occurring within the human, social, and historical domains. The central focus of the science of "umran" which can also be regarded as the science of civilization history, is to elucidate the phenomenon of change. In this context, Ibn Khaldun puts in place the concept of 'asabiyya'. Ibn Khaldun asks the question of what the basic dynamic is that historically led to the emergence and disappearance of states, and within this framework, he establishes the concept of 'asabiya' as a key concept.

According to Ibn Khaldun, the power that gives rise to states is called 'aşabîyah.' 'Aşabîyah refers to a core of power that enables a group of people to surpass other groups. Related to asabiyyah, Fromherz remarks, "For Ibn Khaldun, 'asabiyya was the driving force of history. This idea, that the rise and fall of dynasties is fundamentally linked to 'asabiyya, is a primary thesis of Ibn Khaldun's famed book, the Muqaddimah, or introduction to history" (Fromherz, 2010: 3). Understanding the distinct nature of events and situations occurring within civilizations is crucial. The science of history is one of the disciplines through which nations transmit knowledge to one another. When establishing an epistemological framework for political and social philosophy, Ibn Khaldun turns to the disciplines of history and geography. He examines how historical events unfold and change. Change is an extremely slow, profound, and concealed process. Consequently, aside from a select few wise individuals, it is unlikely for people to notice and intervene in the process of change. Ibn Khaldun explains, "the condition of the world and of nations, their customs and sects, does not persist in the same form or in a constant manner. There are differences according to days and periods, and changes from one condition to another. Such is the case with individuals, times, and cities, and it likewise happens in connection with regions and districts, periods and dynasties" (Ibn Khaldun, 2015: 76). In this regard Ibn Khaldun presents a cyclical understanding of history instead of a linear understanding of history. Thus, world history consists of the history of the change of power. Ibn Khaldun explains the emergence, development, decline and collapse of states within a certain model. Ibn Khaldun bases this model on a cyclical understanding of history. Ibn Khaldun states that history does not progress in a straight line, instead it proceeds in a cyclicity with ups and downs (Arslan, 2019: 118).

The concepts of change and asabiyya are fundamental to Ibn Khaldun's philosophy of history and politics. Ibn Khaldun elucidates change through 'aşabîyah. He considers

'aşabîyah as an internal factor driving change in history. 'Aşabîyah is described as "Ibn Khaldun's most untranslatable term" (İbn Haldun, 2016: 28). It encompasses various meanings such as "group feeling," "corporate spirit," "feeling of solidarity," "group solidarity," "group will," "communal spirit," "esprit de corps," "social cohesion," "solidarity," and "striking power" (İbn Haldun, 2016: 27, 28). Ibn Khaldun asserts, "Group feeling results only from blood relationship or something corresponding to it" (Ibn Khaldun, 2015: 173). Feelings of solidarity (aşabîyah) are linked to the kinship solidarity inherent in an individual. When something happens to a relative, a person experiences deeper sadness or offers stronger support when they are persecuted. Blood establishes connections. A person's sense of closeness to relatives, starting with their immediate family, weakens and diminishes in strength as the connections extend. Eventually, they identify with the largest group, humanity, believing it originates from the same ancestor. In this context, it should be stated more emphatically that Ibn Khaldun's political theory is based on a confrontational perspective rather than a contractual one.

Ibn Khaldun states that the dynamics that shape and dissolve civilizations and states in the historical process develop gradually, profoundly, and covertly. Consequently, except for a few qualified researchers and thinkers, people cannot discern the laws governing this change. Ibn Khaldun asserts that to comprehend the dynamics that transform history and to uncover the laws of history, meticulous and careful examination of the history of civilizations is necessary. Ibn Khaldun posits that history essentially represents knowledge about human social organization, which itself is inseparable from world civilization (Ibn Khaldun, 2015: 89). However, "asabiya ... gives a tribe the strength to found a state, [and it] can only exist within the context of 'umran badawi'" (Lacoste, 1984: 100).

Ibn Khaldun deals with the history of man as a social being as the history of political events. In this sense, he constantly emphasizes the inseparable relationship between philosophy of history and philosophy of politics. In this sense, he presents a scientific discipline, which he named umran, including disciplines such as history, geography and psychology. Ibn Khaldun introduces the science of umran in connection with the philosophy of history. He aims to examine whether the accounts of events align with the laws of nature in the world of facts using his historical methodology. In this regard, Ibn Khaldun's fundamental question is how history progresses and what forces propel it forward. To answer this question, a method of approaching the historical field must be proposed. Ibn Khaldun suggests approaching the historical field with a philosophical method.

3. Looking at the Field of History from a Philosophical Point of View

Ibn Khaldun dedicates the introduction of his work to historiography, recognizing it as a significant research field that allows for different approaches. History is a subject of great interest to everyone. People would embark on journeys riding horses and camels in their quest to learn about history. The general public, even those who are indifferent to other matters, yearn to learn history. Rulers compete with each other to acquire historical knowledge. As a laboratory of social and political events, history is a highly

sought-after discipline. Ibn Khaldun observes, "The men in the street, the ordinary people, aspire to know it. Kings and leaders vie for it." Nonetheless, scholars and ignorant individuals are on equal footing when it comes to understanding history. Ibn Khaldun extensively explores the merits of historiography, appreciates its various methodologies, and highlights historians' errors (Ibn Khaldun, 2016: 50-54).

In seeking to elevate history from a domain where scholars and ignorant individuals are equated, Ibn Khaldun endeavors to transform the knowledge of the field into a more qualified form. He distinguishes two meanings of history: the outward meaning and the inner meaning. Ibn Khaldun particularly emphasizes that, in its inner sense, history encompasses the philosophy of history. He focuses on the inner meaning of history, stating, "The inner meaning of history, on the other hand, involves speculation and an attempt to get at the truth, subtle explanation of the causes and origins of existing things, and deep knowledge of the how and why of events. History, therefore, is firmly rooted in philosophy. It deserves to be accounted a branch of it" (Ibn Khaldun, 2015: 50).

The philosophy of history examines the meaning and value of history from a philosophical standpoint. Adopting a critical perspective, it discerns between accurate and inaccurate information within the historical field. Ibn Khaldun's primary objective is to discover a valid and consistent method that enables the acquisition of accurate information within the realm of history. To achieve this, a critique of knowledge must be put forth.

Ibn Khaldun asserts that the prominent Muslim historians of his time lacked a focus on rational and critical thinking. He remarks, "They did not look for, or pay any attention to, the causes of events and conditions, nor did they eliminate or reject nonsensical stories" (Ibn Khaldun, 2015: 50). As Fischel remarks, Ibn Khaldun's "contribution to historical scholarship went beyond the confines of Islam and transcended his own Muslim civilization" (Fischel, 1961:111). Ibn Khaldun highlights that ordinary historians failed to employ a philosophical perspective (Ibn Khaldun, 2015: 50). Consequently, historians without a philosophical viewpoint struggle to comprehend and explain the fundamental dynamics of social and historical existence, such as change.

Ibn Khaldun examines the various types of misinformation for which historians are responsible and delves into the reasons behind historical errors. He states that falsehood naturally affects historical information, and there are multiple reasons contributing to the presence of untrue historical information (Ibn Khaldun, 2015: 89). Ibn Khaldun provides a list of reasons for the inclusion of false information in historical accounts. One such reason is sectarianism and prejudice. Fanaticism and partisanship make it easier for individuals to accept misinformation. Adherence to sects and ideological biases inevitably leads to the dissemination of untrue historical information. Ibn Khaldun also identifies unquestioning belief in news without critical thinking as another reason for the spread of untrue historical information. Unfortunately, many individuals readily accept historical knowledge without subjecting it to scrutiny. Forgetting the intentions of the transmitter is another factor contributing to the presence of untrue historical information. Therefore, it is essential to question why historical information is conveyed

to us. Understanding the purpose behind the historian's transmission of the information is crucial. Failing to grasp the true purpose and significance of historical information leads to the acceptance of unreal historical information as if it were real. Many transmitters are unaware of the true purpose and convey information based on ordinary observations or oral accounts, without realizing that the information is not authentic. Ibn Khaldun further identifies the failure to make comparisons of facts and events as a source of untrue historical information. Ignorance of the laws of nature also contributes to the presence of false historical information. It is crucial to approach information without delusions. Seeking personal benefits from high-ranking officials is another reason for the dissemination of false historical information. Additionally, it should be noted that unreal historical information enters records due to some historians conveying fake news to please those in positions of power. Some individuals, aiming to benefit from high-ranking officials, serve as sources of untrue historical information. Lastly, Ibn Khaldun points out that some historians make mistakes because they perceive societies and states as immutable. Failing to understand the nature of situations in 'umran leads to the circulation of untrue historical information (Ibn Khaldun, 2015: 89-90; 2016: 107-109).

Ibn Khaldun emphasizes that a meticulous researcher should approach the discipline of history from a scientific standpoint. He remarks, "Lengthy discussion of these mistakes has taken us rather far from the purpose of this work. However, many competent persons and expert historians slipped in connection with such stories and assertions, and they stuck in their minds. Many weak-minded and uncritical men learned these things from them, and even (competent historians) accepted them without critical investigation, and thus (strange stories) crept into their material. In consequence, historiography became nonsensical and confused, and its students fumbled around. Historiography came to be considered a domain of the common people" (Ibn Khaldun, 2015: 75).

Ibn Khaldun provides a rigorous critique of the irrational elements present in the works of renowned historians. He observes that historians predominantly confined themselves to narrating past events, leading to an increase in misconceptions and a mingling of right and wrong. Moreover, historians added lies and exaggerations to these misrepresentations, further complicating matters. Consequently, criticism of historical narratives becomes necessary.

Ibn Khaldun emphasizes the meticulous application of the scientific method in the field of historiography: "Therefore, today, the scholar in this field needs to know the principles of politics, the nature of things, and the differences among nations, places, and periods with regard to ways of life, character qualities, customs, sects, schools, and everything else. He further needs a comprehensive knowledge of present conditions in all these respects. He must compare similarities or differences between present and past conditions. He must know the causes of the similarities in certain cases and of the differences in others." (Ibn Khaldun, 2015: 75)

Ibn Khaldun states that the historian who aims to uncover the laws governing the historical field of existence must adhere to certain principles and methods. In this context, Ibn Khaldun remarks:

He must be aware of the differing origins and beginnings of dynasties and religious groups, as well as of the reasons and incentives that brought them into being and the circumstances and history of the persons who supported them. His goal must be to have complete knowledge of the reasons for every happening, and to be acquainted with the origin of every event. Then, he must check transmitted information with the basic principles he knows. If it fulfills their requirements, it is sound. Otherwise, the historian must consider it as spurious and dispense with it. It was for this reason alone that historiography was highly esteemed by the ancients (...) Most scholars, however, forgot this, the secret of historiography, with the result that it became a stupid occupation. Ordinary people as well as scholars who had no firm foundation of knowledge, considered it a simple matter to study and know history, to delve into it and sponge on it. Strays got into the flock, bits of shell were mixed with the nut, truth was adulterated with lies. (Ibn Khaldun, 2015: 76)

According to Ibn Khaldun, history cannot be considered a science solely focused on reporting events. If it were, it would not qualify as a true science. The aspects that transform history into a scientific discipline include delving into the origins of events, drawing comparisons with similar occurrences in the present era, applying fundamental philosophical criteria, engaging in critical analysis, and seeking the genuine meaning behind historical events. Therefore, in order to differentiate between truth and falsehood, it is imperative to conduct thorough research and approach events with a critical mindset.

Conclusion

Ibn Khaldun, a distinguished thinker, has made significant contributions to the field of humanities, particularly in the philosophy of social and history, approaching the field in question with a perspective closely aligned with modern scientific understanding. In this respect, he is a name that has contributed to universal thought. Ibn Khaldun introduces the discipline he presents in the historical and social field as 'umran'. Ibn Khaldun tries to identify the methods and problems of history and social science with the science of 'umran'. Thus, a foresight about which actions will lead to which results in the social and historical field will be obtained. Ibn Khaldun states that the field of history is a field where scholars and ignorant people are equated. According to him, the point that will make history a scientific discipline is to turn to the field with a philosophical perspective. Because, in a deeper sense, history has to be a field where the laws of social change are discovered. For this, a unique methodology needs to be introduced.

Ibn Khaldun holds a significant position in the history of thought due to his endeavors to uncover laws that pertain to the spiritual and cultural realms. Ibn Khaldun examines history as a field where universal laws are valid, not as a field that contains the random coexistence of particular events. In this regard, he places emphasis on a rational and

critical attitude in historiography, incorporating his understanding of human nature as the foundation of political philosophy and the philosophy of history. Ibn Khaldun strives to transform the parameters of geography and history into a controllable and predictable scientific discipline. Ibn Khaldun states that the historical field is exposed to political and ideological manipulations and that those who deal with historiography should be careful. Recognizing that the field of historical existence is often influenced by mythical and irrational modes of thinking, Ibn Khaldun designates it as an area that requires careful application of critical and rational thinking. This approach aims to shift historical knowledge away from being speculative and ideological fiction and facilitate the discovery of certain laws in the realm of events, just as in the realm of facts.

Ibn Khaldun seeks to establish a theory of the historical field that surpasses the traditional opposition between theory and history. Therefore, he approaches the historical field with a critical perspective. Historical information should be reliable and subject to testing. Historical knowledge must align with factual evidence and scientific laws. Therefore, information lacking observational basis and non-compliance with the laws of nature cannot hold historical value. Societies and their relationships do not follow a linear trajectory according to sociological laws. Ways of life evolve, old customs and traditions are replaced by new ones. Ibn Khaldun, who makes significant efforts to establish the methodological principles of the discipline of history, constructs a theoretical framework that enables its development into a scientific discipline. Ibn Khaldun also conducts important analyses in the field of cultural sciences. However, since there was no tradition to carry on his ideas, the continuity of this rational standpoint could not be ensured. Considering the need for the cultural world to evaluate events and phenomena from a rational and scientific standpoint, it becomes necessary to carefully examine his thoughts once again.

BIBLIOGRAPHY

Arslan, A. (2019). *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Dale, S. F. (2006). Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annalist Historian. *International Journal of Middle East Studies*, 38 (3), 431-451. www.jstor.org/stable/3879761

Fischel, W. J. (1961). Ibn Khaldun's Use of Historical Sources. *Studia Islamica*, 14, 109-119. <https://www.jstor.org/stable/1595187>

Fromherz, A. J. (2010). *Ibn Khaldun, Life and Times*. Edinburgh University Press.

Ibn Khaldûn. (2015). *THE MUQADDIMAH An Introduction to History*. Translated and Introduced by Franz Rosenthal Abridged and edited by N. J. Dawood With a new introduction by Bruce B. Lawrence, Bollingen Series Princeton University Press Princeton and Oxford.

İbn Haldun. (2011). *Bilim ile Siyaset Arasında Hatıralar* (V. Akyüz, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.

İbn Haldun. (2016). *Mukaddime I-II*. Yayına Hazırlayan: Dr. Arslan Tekin, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.

Irwin, R. (2018). *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*. Princeton University Press.

Lacoste, Y. (1984). *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*. Verso.

Lawrence, B. B. (1984). *Ibn Khaldun And Islamic Ideology*. Brill.

Little, D. (Winter 2020 Edition). "Philosophy of History", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/history/>>.

Meriç, C. (2016). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Vico, G. (2020). *The New Science An Introduction to History*. Translated and Edited by Jason Taylor and Robert Miner with an Introduction by Giuseppe Mazzotta, Yale University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 12.06.2023
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 17.08.2023

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

SEXTUS EMPIRICUS' MORAL SCEPTICISM REVISITED

Işıl ÇEŞMELİ*

Abstract: Pyrrhonism, named after the scepticism of Pyrrho of Elis, as one of the significant philosophical doctrines in the history of philosophy, was revived by Aenesidemus and Agrippa, and defended by Sextus Empiricus, its last follower, against criticisms in the theoretical and practical contexts. Pyrrhonian scepticism, based on three tenets as the state of equipollence, suspension of judgment and *ataraxia*, accepts adherence to appearances as a practical guide for life. The aim of this study is to discuss Sextus' objections regarding two main problems, the nature of good and evil and the art of living, elaborated in *Outlines of Pyrrhonism* and *Against the Ethicists* and contemporary remarks on the subject. Thus, it will be addressed whether the sceptic way of life prescribed by Sextus is compatible with his theoretical framework and therefore, whether it can be applied in practice.

Keywords: Pyrrhonian Scepticism, Suspension of Judgement, Appearances, The Nature of Good and Bad, The Art of Living

SEXTUS EMPIRICUS'UN AHLAKİ KUŞKUCULUĞUNA YENİDEN BAKIŞ

Öz: Felsefe tarihinin önemli felsefi öğretilerden biri olarak kabul edilen Elisli Pyrrhon'un kuşkuculuğundan adını alan Pyrrhonculuk, Aenesidemos ve Agrippa ile yeniden canlandırılmış, teorik ve pratik bağlamda eleştirilere karşı son temsilcisi, Sextus Empiricus tarafından savunulmuştur. Eşgüçlülük, yargıyı askıya alma ve sükûnet (*ataraxia*) olmak üzere üç ilke üzerinden temellendirilen Pyrrhoncu kuşkuculuk, görünüşlere bağlı kalmayı yaşam için pratik bir yol gösterici olarak kabul eder. Bu çalışmanın amacı, Sextus'un *Outlines of Pyrrhonism* ve *Against the Ethicists* adlı eserlerinde detaylandığı iyinin ve kötünün doğası ile yaşam sanatı olmak üzere başlıca iki sorunla ilgili itirazlarını ve konu ile ilgili çağdaş yorumları tartışmaktır. Böylelikle, Sextus'un reçete ettiği kuşkucu yaşam tarzının onun sunduğu teorik çerçeveye uyumlu olup olmadığı ve dolayısıyla pratiğe uygulanıp uygulanamayacağı ele alınacaktır.

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Selçuk University, Faculty of Letters, Philosophy Department, Türkiye
aksoyisil@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-0065-4429

Çeşmeli, I. (2023). Sextus Empiricus' Moral Scepticism Revisited. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 92-105.

Anahtar Sözcükler: Pyrrhoncu Kuşkuculuk, Yargıyı Askıya Alma, Görünümler, İyinin ve Kötünün Doğası, Yaşam Sanatı

1. Introduction

The inquiry of practical philosophy in ancient Greece and the Hellenistic period is mostly about how to attain happiness. Socrates, within this context, celebrates virtue as a key to a happy life. The virtuous is the one who has the knowledge of acting correctly. One, says Socrates, should cultivate virtues in the pursuit of happiness or of flourishing. The revival of Socratic doctrines in Socratic schools manifests how his ideals concerning virtue and moral end are strongly committed by his students and followers. In the Hellenistic period, the roads lead again to Socrates and Socratic schools, and practical philosophy was crowned by the Epicureans, Stoics and Peripatetics. Cyrenaic hedonism is softened by Epicureanism and the austerity of the Cynic doctrine is cured by Stoicism. The Hellenistic period also witnesses the enhancement and defense of Pyrrhonism by the followers of Pyrrho of Elis. One of the most striking features of Hellenistic moral philosophy is that it is therapeutic in character. Lucretius, for instance, advances Epicurean atomist metaphysics and forms it as a philosophy of consolation in order to set humankind free from the fear of death and terror of the gods. From the Stoics, likewise, we obtain the recipe for the arduous and difficult path of virtue and the difficulties to be overcome along it. Epictetus and Marcus Aurelius, the two most famous philosophers of the late Stoa, suggest living in accordance with nature and embrace death in order to live a tranquil and content life.

As another therapeutic approach, scepticism which has its roots in the philosophy of Pyrrho prescribes for an unperturbed life and shows the ways how to get rid of anxiety and turmoil by suspending judgement and withholding belief. The portrayal of Pyrrho (B.C.E. 360-275), in Diogenes Laertius' *Lives of Eminent Philosophers*, is exact manifestation of how his doctrine embodies his own life. As one of the main tenets of Pyrrho's scepticism, the suspension of judgement enables one to state that "nothing is honorable or disgraceful, or just or unjust; and likewise, in every case nothing is so in truth, and people do everything by law and custom, since everything is no more this than that" (Laertius, 2020, p.389). As Pyrrho's own life also confirms these ideas, those who read Laertius' doxography see how theory sheds light on practice in Pyrrho. In history of philosophy, the sceptical tradition is generally classified into four periods: Practical scepticism (Pyrrho and Timon), Critical scepticism (Arcesilaus and Carneades), Revision of Pyrrhonism (Aenesidemus and Agrippa), and Empirical scepticism (Sextus Empiricus). Sextus, well-known for his sceptical arguments against dogmatism and his resolute defense against the criticisms of Pyrrhonism, is accepted as the last follower of Pyrrhonian scepticism. When the Roman period and Pyrrhonism are mentioned together, he is the first name that flashes into minds. Although we know almost nothing about his life, we are familiar with his philosophical doctrines from his works which have survived until today.

2. The General Outline of the Sceptical Inquiry

Sextus lays out the general outline of scepticism in his famous work, *Outlines of Pyrrhonism*. He does not hide his admiration for Pyrrho and expresses the commitment of Pyrrho to scepticism as “more thoroughly and more conspicuously than his predecessors” (Sextus, 1933, p.7). Sextus defines scepticism as quite “an ability, or mental attitude” which involves in setting out oppositions and because of the equipollence of the opposed claims, it directs one to suspend one’s judgement by which afterwards one finds *ataraxia* or quietude (Sextus, 1933, p.7). Thus, the key concepts of scepticism can be classified into the ability to oppose, state of equipollence, suspension of judgement and *ataraxia*. An instance, says Sextus, can clarify the sceptical position. All sceptics share same experience which Apelles the painter, once had. Apelles intends to represent foam at the canvas while painting a picture of a horse. However, after some unsuccessful attempts, he fails to represent it. He suddenly throws the brush with frustration to the canvas and creates the foam unintentionally. The sceptical inquiry is exactly the same as the experience of Apelles in the sense that

the Sceptics were in hopes of gaining quietude by mean of a decision regarding the disparity of the objects of sense and of thought, and being unable to effect this they suspend judgement; and they found that quietude, as if by chance, followed upon their suspense, even as a shadow follows its substance. (Sextus, 1933, p.21)

There is a strong analogy between the unexpected or surprising outcome of Apelles’ experience and the inquiry of a sceptic. This means that although in the first place, the sceptics hope to achieve tranquility they suspend their judgment as they could not achieve it. However, the surprising result is *ataraxia*, initially desired.

Scepticism, claims Sextus, is not only a philosophical doctrine but also a conduct of life. A sceptic might conduct her everyday life by adhering to appearances without holding any beliefs about objects themselves. In other words, a sceptic “states what appears to himself and announces his own impression in an undogmatic way, without making any positive assertion regarding external realities” (Sextus, 1933, p.11). The adherence to appearances, therefore, is counted as one of the main criteria for the sceptical inquiry. There are two scopes of that criterion: the epistemological and practical. The first involves “standard regulating belief in reality or unreality” and the other sets the boundaries of action in the conduct of life (Sextus, 1933, p.17). The sceptical criterion which is connected to ordinary life has a practical meaning.

[I]f one defines “doctrinal rule” as “procedure which, in accordance with appearance, follows a certain line of reasoning indicating how it is possible to seem to live rightly and tending to enable one to suspend judgement” then we say that he has a doctrinal rule. For we follow a line of reasoning which, in accordance with appearances, points us to a life conformable to the customs of our country and its laws and institutions, and to our own instinctive feelings. (Sextus, 1933, p.13)

Sextus appeals to the modes of Aenesidemus in order to explicate how a sceptic can live with the adherence to appearances. The ten modes of Aenesidemus, which form the

basis for the sceptical argumentation, give reasons why one should stay away from a conclusive judgment. These modes enable one to question subjects respectively on variations of animals, differences in human beings, differences in the sense organs, circumstances, positions, distances, and places, admixtures, quantities and compounds of the objects, relativity, frequency and rarity of occurrence and lastly customs, laws, legendary beliefs and dogmatic conceptions (Sextus, 1933, pp.25-85). Aenesidemus categorizes the ten modes in accordance with subject who judges, object which is judged and both subject and object together. As for the tenth mode, one cannot state the real nature of things instead, assert the characteristics of things with respect to a specific law, custom, habit and a particular conduct. The modes which are different ways of argumentation and provide the basis for the suspension of judgment, engender indecision by laying emphasis on relativity and contingency of perception and knowledge.

The five modes posed by a later sceptic, Agrippa, have certain impact on the sceptical investigation as well as the ten modes of Aenesidemus. Agrippa seizes upon the five modes as equivalent to the ten modes as neither of them precedes the other. The five modes are respectively argument from discrepancy, infinite regress, relativity, argument against hypothesis and argument by circularity. These five modes lead one to suspend her judgement by means of which one neither posits nor rejects anything. The modes of Aenesidemus and Agrippa "induce the suspension of judgment much as a lullaby induces sleep or a scary story induces panic" (Kjellberg, 1996, p.7). They form the main framework for Sextus regarding several fields of philosophy like epistemology, logic, physics and moral philosophy.

3. The Nature of Good and Evil

The third book of *Outlines of Pyrrhonism* and *Against the Ethicists* form the main structure of Sextus' theory of morals and both works similarly manifest the specific interest of Sextus about several accounts regarding things good, evil, indifferent by nature and the art of living. He pays special attention to the tenth mode of Aenesidemus in the sense that it has a vital importance in forming a moral argument against dogmatic moral theories. Habits, laws, mythological beliefs, rules of conduct and dogmatic conceptions sketch out the tenth mode. Sextus first predicates the opposition between these five concepts like a habit to another habit, a law to another law, a mythological belief to another one and so on. A behavior, for instance, considered normal in a culture might be judged as shameful in another one. There might be contrast of a rule of conduct with a law or a mythological belief with a dogmatic conception. It follows that one cannot state the real nature of things but only characteristics of them regarding a law, habit and a particular conduct, therefore; one should suspend her judgement related to nature of things (Sextus, 1933, pp.85-93).

Sextus starts out with the definitions of the good given by the dogmatists respectively. It is Stoics' contention that the good is nothing other than utility and the utility means no other than virtue and the right action. Besides, for an Epicurean, a thing is called as good which contributes to happiness while for the Peripatetics, the good is taken as an

end chosen for its own sake. These definitions, says Sextus, indicate the disagreement between dogmatic doctrines regarding the nature of the good. Although the good is defined as being useful, choice worthy and subsidiary to happiness, there is nothing related to its real essence, but its only accidental property is stated. He argues that we are not able to know the property of something unless we know its essence or nature.

For just as the man who has no notion of "horse" has no knowledge of what "neighing" is and cannot arrive thereby at a notion of "horse", unless he should first meet with a neighing horse, so too one who is seeking the essence of the good, because he has no knowledge of the good, cannot perceive the attribute which is peculiar to it alone in order that he may be enabled thereby to gain a notion of the good itself. For he must first learn the nature of the good itself, and then pass on to apprehend that it is useful, and that it is choiceworthy for its own sake, and that it is productive of happiness. (Sextus, 1933, pp.443-4)

Furthermore, for Sextus, Stoic virtues such as wisdom, justice, courage and temperance do not result in being useful. In other words, virtues cannot provide with utility in general meaning rather they can address to acquire only some of the things useful in our life. The Stoics cannot get away with a result due to their definition of the good that "none of the things useful in life results from it [virtue] ... but simply utility" (Sextus, 1936, p.401). The contrary of the good which participates in vice is called the evil and there also stands the 'indifferent' between the good and evil. Indifferents like wealth, beauty, poverty, illness and fame can also be divided into three categories as preferred indifferents, non-preferred indifferents and neutral ones. While wealth and health are considered as preferred indifferents, poverty and illness are regarded as the non-preferred. However, health is considered to be good for the Academics and Peripatetics while for the Stoics, it is a preferred indifferent as it brings on neither happiness nor unhappiness. For the Epicureans, likewise, pleasure is assumed to be good even though it is regarded as bad by the Cynics and as indifferent by the Stoics. It is Sextus' contention that the Stoic claim regarding preferred and non-preferred indifferents might easily be rejected by referring to circumstances and time. At one time and circumstance an indifferent might be preferred while another it might be rejected.

[I]f the rich were being threatened with attack by a tyrant while the poor were being left in peace, everyone would prefer to be poor rather than rich, so that wealth would be a thing rejected. Consequently, since each of the so-called indifferent some say that it is good, others bad, whereas all alike would have counted it indifferent had it been naturally indifferent, and there is nothing that is naturally indifferent. (Sextus, 1933, p.457)

Another criticism, says Sextus, can also be raised on the same subject. The things from nature are expected to affect people in the same way, therefore, when the dogmatist affirms that the things good and evil by nature exist, she assumes that human beings are all alike. As fire heats and snow chills by nature, they appear heating and chilling to all. However, "none of the so-called 'goods' ... moves all men as being good; therefore, no natural good exists" (Sextus, 1933, p.449). How then, does one discern anything good from evil? It might be either through sensible evidence or reasoning. For Sextus, it cannot

be through sensible evidence because of the fact that same thing is not perceived same by all. Besides, it cannot be through by reasoning insofar as everyone has different reasoning in accepting something good or evil.

In *Against the Ethicists*, he questions the possibility of happy life in case that the things good and evil exist by nature. According to the dogmatist schools, it is possible for one to live a happy life by attaining good and avoiding evil. Nevertheless, the sceptics assert that the existence of good and evil causes perturbation which later results in an unhappy life. The individual cannot preclude herself from perturbation which is “consequence due either to an eager pursuit of certain things or to an eager avoidance of certain things” (Sextus, 1936, p.439). The desire of a good thing not only causes perturbation but possession or acquisition of it also generates distress. If one acquires wealth, first she will be relieved from her previous distress caused by his efforts for acquiring it. Yet, a fortune through a great struggle would make one feel uneasiness and distress because of the possibility of losing it. One could get rid of such an anxiety only by accepting that none of the things are good and evil by nature on the path of happy life (Sextus, 1936, p.449). As for the question whether the sceptics live unperturbed life, Sextus is quite well-prepared and without hesitation states that although the sceptics sometimes suffer from perturbation which is caused by hunger, thirst, cold, heat and diseases, what they face, is much moderate because what perturbs them has a remedy.

A thorough analysis shows that Sextus’ arguments regarding things good and bad by nature do not go along the same line in *Outlines of Pyrrhonism* and *Against the Ethicists*. In *Outlines of Pyrrhonism*, the suspension of judgement should be the main tenet after elaborating multitude of conflicting views concerning the subject. He states that “the Sceptic, seeing so great diversity of usages, suspends judgement as to the natural existence of anything good or bad or (in general) fit or unfit to be done, therein abstaining from the rashness of dogmatism” (Sextus, 1933, p.483). In *Against the Ethicists*, when inquiring good, bad and indifferent, even if Sextus holds to suspension of judgment, eventually takes a stand like a negative dogmatist by stating that there is nothing good and bad by nature. Although here we encounter a Sextus who sticks to the method like in *Outlines of Pyrrhonism* the end of the discussion turns into the statement that nothing is by nature good or bad. R. J. Hankinson attempts to reconcile negative dogmatic conclusion of Sextus with the general aim of Pyrrhonism:

But does the Sceptic not urge us not to believe anything to be good or bad by nature? Indeed: but that does not amount to thinking that nothing as a matter of fact is good or bad by nature: not believing p is not the same as believing not-p. (Hankinson, 1995, p.244)

In fact, as Sextus stated, the main concern of Pyrrhonism is ‘how things are’, so they do not question how things appear. For Richard Bett, in both works Sextus maintains that “the skeptic refrains from positing anything that is good or bad by nature; and ... it is this that is crucial for understanding the Pyrrhonist’s own practical attitudes” (Bett, 2019, p.154). The critical role of suspension of judgment is precisely that it saves the sceptic from getting confused between alternatives, the trouble of choosing and anxiety.

4. The Art of Living

The idea of the art of living, dating back to Socrates and taken over as a practical guide for a good life by the Epicureans, Peripatetics and Stoics, is another subject of Sextus' critical stance. Both in *Against the Ethicists* and *Outlines of Pyrrhonism*, Sextus introduces various dissenting remarks on dogmatic doctrines regarding the art of living. Firstly, his inquiry into the subject focuses on whether an art of living exists.

Do the dogmatists, asks Sextus, agree upon a precise meaning of the art of living? If an art of living is aimed to achieve wisdom, is everyone to be counted as sage? What is the product of the art of living? Firstly, he contends that one should look at whether the art of living has a precise nature and what it means for the dogmatists. The Stoics posit the art of living as a manner or conduct of life, but it also involves in virtue or human excellence. It relates to one's happiness or contentment as well. Here is the crucial point: wisdom and virtue have a practical meaning for the Stoics and living a virtuous life is more substantial than conceiving its nature and meaning. For the Epicureans and Peripatetics, likewise, the art of living is a way directed to one practical end, namely, happiness. The main problem, says Sextus, is that the Stoics, Peripatetics and Epicureans are not able to agree on the precise nature of the art of living.

All, probably, agree that the good is useful and that it is choiceworthy ... and that it is productive of happiness; but when asked what the thing is to which these properties belong, they plunge into a truceless war, some saying it is virtue, others pleasure, others painlessness, and others something else. And yet, if the essence of the good had been proved from the foregoing definitions, they would not have been at feud as though its nature were unknown. (Sextus, 1933, p.445)

As the Stoics persistently indicate the crucial role of wisdom in the cultivation of happiness the Stoic conception of 'sage' becomes another controversial subject that Sextus scrutinizes. Seneca states the role of wisdom in *Of a Happy Life*:

Wisdom does not teach our fingers, but our minds: fiddling and dancing, arms and fortifications, were the works of luxury and discord; but wisdom instructs us in the way of nature, and in the arts of unity and concord, not in the instruments, but in the government of life; not to make us live only but to live happily. (Seneca, 1984, p.15)

Although a sage is depicted as virtuous and content the Stoics express the rarity even they do not refer themselves to be sages. Such a statement raises a suspicion about whether any Stoic sage had ever existed. Sextus states that if one wants to teach something first she must possess it. When this is the case, the Stoics fail to teach virtue or human excellence as a way to be sage due to the fact that they themselves do not even possess it. Sextus goes further and says that "those who assert that the virtuous life is naturally good might be refuted by the fact that some of the sages choose the life which

includes pleasure, so that ... is contradicted by the divergence of opinion amongst the Dogmatists themselves" (Sextus, 1933, p.461).¹

He, then, criticizes the Stoic definition of art which is a system of apprehensions with exercise; neither an apprehensive presentation nor any assent exists. Therefore, one cannot affirm the existence of a system of apprehensions. Every art or science is apprehended by its product but "there is no special product of the art living; for anything you might mention as its product – such as honouring parents, paying back deposits, and all the rest—is found to be common to ordinary folk as well" (Sextus, 1933, p.487). This means that as an ordinary person can also act in the same way with a sage there are no distinctive actions inherent in the sage. For John Sellars, Sextus "argues against the conception of virtue or wisdom as primarily a disposition concerned with how someone acts, as opposed to a conception concerned with what an individual does" (Sellars, 2003, p.97). It should also be noted that for the Stoics wisdom is not only grounded on specific kind of actions but underlying motivation and disposition behind an action matter.

Given that we accept the existence of the art of living how do we explain its emergence? Is it by nature or by learning? If it exists naturally then all people should possess the art of living due to being human. From the statements of the dogmatists regarding the rarity of the wise and the virtuous it can be deduced that every individual is not able to attain the art of living naturally. The dogmatists, then, contradict with themselves. Sextus states that the art of living, on the other hand, is not product of teaching and learning. If the dogmatists assume it as a product of teaching, they must agree upon the matter of teaching, the method of learning, the teacher and the learner.

Sextus' critical attitude towards the dogmatic views about things good and bad by nature and the art of living results in some objections. For some scholars, the viability and defensibility of practical side of Pyrrhonian scepticism seem to be at stake. Sellars, for instance, claims that the arguments of Sextus against the dogmatists concerning the art of living are not "decisive" because "in many of them Sextus appears to be quite categorical in his claim that an art of living does not exist, a categorical claim that appears to go against the Sceptical method of the suspension of judgement" (Sellars, 2003, p.100). In other words, Sextus seems to fail to apply the sceptical method while justifying his arguments against the dogmatic views about the art of living. If he had applied the sceptical method properly, as Sellars contends, his attitude on this subject would have turned out agnosticism (Sellars, 2003, p.101). Bett, on the other hand, remarks a different aspect of the same subject. For him, "Sextus' arguments mostly either revolve around the concept of *technē* itself, with no particular ethical implications, or have to do with the supplementary question whether, even if there were *technē* for life, it would be teachable" (Bett, 2010, p.187). Bett's claim seems to be right in the sense that Sextus is interested in articulating his objections concerning the art of living by exactly appealing to one of Agrippa's modes, namely, discrepancy.

¹ Here, Sextus means Cyrenaic theory of pleasure. The basic discourse of Cyrenaic morality is based on the fact that the highest good is pleasure.

The sceptical procedure, as stated before, involves that all arguments can be opposed by equally strong arguments. The only way to attain quietude or *ataraxia* is to suspend judgement about the nature of things. However, for some critics such a procedure precludes one's actions by annihilating belief and assent, so it seems to be incompatible with ordinary life. This opens the door to the *apraxia* (inactivity) objection and so, leaves scepticism with some questions and put it in a difficult position in need of defense. Since the revival of Pyrrhonian scepticism in modern philosophy, philosophers, often appealing to Sextus, have inquired into the theoretical and practical framework of Pyrrhonian scepticism. One of the famous objections concerning the incompatibility between Pyrrhonian doctrine and its practice in ordinary life belongs to David Hume. In *An Enquiry Concerning Human Understanding*, he states the following:

[A] Pyrrhonian cannot expect, that his philosophy will have any constant influence on the mind: Or if it had, that its influence would be beneficial to society. On the contrary, he must acknowledge, if he will acknowledge anything, that all human life must perish, were his principles universally and steadily to prevail. All discourse, all action would immediately cease; and men remain in a total lethargy ... It is true; so fatal an event is very little to be dreaded. Nature is always too strong for principle. And though a Pyrrhonian may throw himself or others into a momentary amazement and confusion by his profound reasonings; the first and most trivial event in life will put to flight all his doubts and scruples, and leave him the same, in every point of action and speculation, with the philosophers of every other sect ... When he awakes from his dream, he will be the first to join in the laugh against himself, and to confess, that all his objections are mere amusement, and can have no other tendency than to show the whimsical condition of mankind, who must act and reason and believe; though they are not able, by their most diligent enquiry, to satisfy themselves concerning the foundation of these operations, or to remove the objections, which may be raised against them. (Hume, 2007, p.116-7)

The failure of Pyrrhonism as a way of life, for Hume, is "its inability to translate into everyday life" on account of its excessive principles and when employed to ordinary life "it is just overwhelmed by our natural responses to the world we encounter and with which we interact" (Buckle, 2001, p.311). Like Hume, Myles Burnyeat points out the incompatibility between scepticism and action in his famous article, "Can the Sceptic Live his Scepticism?" Burnyeat claims that "the life without belief is not an achievement of will but a paralysis of reason by itself" (Burnyeat, 1980, p.42). Since scepticism involves in withholding any beliefs and assent regarding what is good and bad, it can be said that it has a paralyzing effect on moral agent. Burnyeat also endorses Hume's and ancient critics' comments regarding the sceptical ideal of life and asserts that "when one has seen how radically the sceptic must detach himself from himself one will agree that the supposed life without belief is not after all, a possible life for man" (Burnyeat, 1980, p.53). Michael Frede also promotes the picture of the sceptic that Hume sketches as "completely helpless in ordinary life" and urges on the inconsistency of the sceptical doctrine with ordinary life and "the skeptic refutes himself, when he insists on total suspension of judgment while, at the same time, constantly relying on all sorts of judgments in his actual life" (Frede, 1987, p.180). The portrayal of Pyrrho, then, in

Laertius' *Lives of Eminent Philosophers*, seems to be a proper description of how a sceptic's life is like.

He [Pyrrho] followed the same ideas in his conduct of life as well: never getting out of the way of things, never taking precautions, confronting everything that came along, be it wagons, cliffs, dogs, or anything else, and not trusting his senses on anything. Yet he was kept safe from harm ... by his companions who followed him around. (Laertius, 2020, p.390)

Although this account about Pyrrho is widely accepted, Aenesidemus attempts to reconcile the philosophical view and ordinary life of Pyrrho by stating that he "advanced arguments for suspending judgment in philosophy but did not abandon foresight in his actions" (Laertius, 2020, p.390).

Katja Maria Vogt has a moderate approach than other critics concerning the incompatibility between scepticism and action. She states different versions of the charges against Sextus in order to point out such an incompatibility as plant charge, inconsistency charge and paralysis charge (Vogt, 2010, p.166). For plant charge, the sceptic is no more than a plant without assenting because "not desiring one thing and avoiding another is virtually to reject life, and to be reduced to a plant" (Vogt, 2010, p.172). As for inconsistency charge, it is based on that a sceptic sometimes assents certain things. We can induce from Sextus' statement in *Against the Ethicists* that the sceptic accepts or refuses to the order of a tyrant by relying on ancestral laws and customs which in fact indicates that there is a deliberate choice (Sextus, 1936, p.465). Paralysis charge, on the other hand, states the fact that the sceptic is left in a position where she cannot choose anything without a practical criterion. This charge refers "the problem how the sceptic can discriminate between various alternative actions, so as to perform one particular action, rather than being pulled towards several actions at once" (Vogt, 2010, p.172).

In fact, Sextus tries to clear the ground with his own way by showing how living in accordance with the appearances does not imply to be inactive. The sceptics regulate their ordinary life in accordance with the constraint of passions and laws, customs and institutions of their country. "[T]his regulation of life is fourfold, and that one part of it lies in the guidance of Nature, another in the constraint of the passions, another in the tradition of laws and customs, another in the instruction of the arts" (Sextus, 1933, p.17). Several conclusions can be drawn from the fourfold sceptical guideline. It seems that none of the sceptics are committed to things which are good and evil by nature. They prefer to follow the general rules, customs and laws of society which they belong. A sceptic, just like other people, suffers from cold, hunger and thirst, that is from bodily needs. Although she has feelings of shame and disappointment like any other ordinary individual she is not much affected with these unpleasant sensations and can be free from perturbation by withholding any beliefs regarding good and bad since there is no certain thing to be chosen or avoided. Vogt, as a defense regarding inconsistency charge, claims that Sextus, by narrowing down the appearances, distinguishes the impressions

that guide one to accommodate herself to ordinary way of life. This by itself results in a practical criterion (Vogt, 2010, p.173-4). So,

[w]hen complying with the tyrant's demands, or resisting him in what looks like bravery, the sceptic will adhere to the ideas his parents raised him with; and it is a matter of chance what these ideas are. The sceptic thus is able to discriminate, and to perform one rather than the other action. At the same time, even "hard cases" can be accounted for without ascribing any kind of assent (in the dogmatist's sense: i.e. regarding what is valuable, to be done, the case, etc.) to the sceptic, thus saving him from the Inconsistency charge. (Vogt, 2010, p.175)

On the other hand, as Harald Thorsrud states, the fourfold regulation of life can be appealed in order to explain some facts, however, although "we are naturally guided to perceive and think ... it is implausible to suppose that nature guides us to approve some forms of rational inference and reject others" (Thorsrud, 2019, p.23). In fact, says Thorsrud, behaviors that we all do automatically without thinking in our daily life fall into Sextus' fourfold regulation; so, "[a]cting in accordance with such appearances is not specifically skeptical accomplishment" (Thorsrud, 2019, p.18).

As a response to paralysis charge, Vogt tries to pull the sceptics out a dark well by stating that "custom and training explain why the sceptic does some things, but not others" (Vogt, 2010, p.174). However, for some critics, the sceptics fall into the well again by following customs and laws because withholding any belief will indispensably lead the sceptics to "a paradoxical conformism to whichever *nomoi* the Pyrrhonist finds in the society around him" (Sharpe and Ure, 2021, p.107). The reason why it is paradoxical is that the sceptic follows the laws and customs despite she does not have belief. Aristocles of Messene² already accuses Pyrrhonians as being naïve since living in accordance with nature, laws and customs without any beliefs and assent cannot be adopted. He questions what kind of moral actor a sceptic can become by adhering only to customs, conventions and laws.

One should consider also the following things: what sort of citizen, or judge, or counsellor, or friend, or simply human being would such a man make? or on what atrocity would the man not venture who thought that nothing was really honourable or shameful, or just or unjust? for one could not even say that such men are afraid of the laws and their penalties; for how could they, who are free from emotions and troubles, as they say? (Aristocles, 2001, p.27)

The subject of religion has also been the target of critiques against scepticism. As the sceptics affirm the existence and providence of gods undogmatically a sceptic engages, for Sextus, in religious rituals and pleases gods without holding any beliefs. Such a piety of a sceptic, says Thorsrud, appears to be insincere and grotesque.

² Aristocles of Messene, a Peripathetic philosopher, lived 1st century AD. As his fragments elucidate the doctrines of early Pyrrhonism they are accepted as valuable sources for like those of Diogenes Laertius.

If the sceptic has no belief about whether God exists or not, it is hard to see what significance there could be in her reverence she might just as well be preparing a meal or spinning aimlessly in circles. Her conformity to local religious customs appears to be a caricature of piety. (Thorsrud, 2009, p.189)

On the other hand, Bett classifies four categories of appearances into two as “natural” and “cultural” and considers the category to which laws and customs are included as the most important (Bett, 2019, p.158). Sextus just aims to save ordinary people from holding any beliefs concerning anything good or bad by nature; therefore, as in piety the sceptic accepts “piety in the conduct of life as good, but impiety as evil” (Sextus, 1933, p.17). However, says Bett, “this ‘acceptance’ cannot involve the endorsement of the propositions ‘piety is good’ and ‘impiety is bad’; those would be examples of the objectionable beliefs that he takes both theorists and ordinary people to hold” (Bett, 2019, p.159). So then, when it comes to ordinary practice of a sceptic, the dictates of law and custom should matter.

5. Conclusion

As Sextus states in *Outlines of Pyrrhonism*, holding any beliefs regarding the things that are good or bad by nature brings one nothing but only turmoil and anxiety. A sceptic could only suffer from what is unavoidable, namely, various affections. Therefore, in order to get rid of the state of anxiety and to attain the peace of mind by having moderate feelings, the sceptic does withhold certain beliefs about the nature of things. When she suspends her judgment on what is good and bad by nature she will be freed from things that prevent her from being happy in ordinary life. It is Bett’s contention that the sceptics seem to be better off than other people (Bett, 2019, p.151). Sextus already says why a sceptic is better off than other people: she is the one who could eventually achieve *ataraxia* or tranquility by suspending her judgment. The suspension of judgement enables her “moderation with regard to life’s inevitable unpleasantness, a second benefit stemming from the suspense of judgment is release from the tantalizing quest for truth” (Kjellberg, 1996, p.4). Besides, as she is said to be the devoted follower of fourfold guidance of appearances that will suffice her for the engagement of the ordinary life. As Burnyeat enounces, “[i]n its own way, Pyrrhonian scepticism offers a recipe for happiness to compete with the cheerful simplicity of Epicureanism and the nobler resignation of the Stoic sage” (Burnyeat, 1984, p.241). If we wish to attain the peace of mind or are in search of happiness, we can stay away from dogmatic rigorism by suspending our judgments about nature of things. Accordingly, we can experience the sceptic life practice that Sextus offers as a prescription for a tranquil life. Although the schools of philosophy in the Hellenistic period adopt different moral doctrines and recommend distinct moral prescriptions, what they all offer is some formulations for an happy life. When we leave ourselves to what our nature brings and laws or customs of our society dictate in the light of the prescription of Sextus, we cannot be sure how the sceptical end could be reached in the absence of belief and judgment. Even so, it seems that there is no harm in trying to hold on the sceptical remedy and follow therapeutic way of scepticism in order to cure rigidity of our dogmatic judgements.

REFERENCES

- Aristocles. (2001). *Testimonia and Fragments*. (L. Chiesara, Ed. & Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Bett, R. (2010). Scepticism and Ethics. In R. Bett (Ed.), *The Cambridge companion to ancient scepticism* (pp. 181-194). New York: Cambridge University Press.
- Bett, R. (2019). *How to Be a Pyrrhonist: The Practice and Significance of Pyrrhonian Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buckle, S. (2001). *Hume's Enlightenment Tract: The Unity and Purpose of An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press.
- Burnyeat, M. F. (1980). Can the skeptic live his skepticism? In M. Schofield et al. (Eds), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology* (pp. 20-53). New York: Oxford University Press.
- Burnyeat, M. F. (1984). The sceptic in his place and time. In R. Rorty et al. (Eds), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* (pp. 225-254). Cambridge: Cambridge University Press.
- Empiricus, S. (1933). *Outlines of Pyrrhonism*. (R. G. Bury, Trans.). Great Britain: Harvard University Press.
- Empiricus, S. (1936). *Against the Ethicists*. (R. G. Bury, Trans.). Great Britain: Harvard University Press.
- Frede, M. (1987). *Essays in Ancient Philosophy*. USA: University of Minnesota Press.
- Hankinson, R.J. (1995). *The Sceptics: The Arguments of the Philosophers*. USA: Routledge.
- Hume, D. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. (P. Millican, Ed.). New York: Oxford University Press.
- Kjellberg, P. (1996). Sextus Empiricus, Zhuangzi, and Xunzi on "why be skeptical?" In P. Kjellberg and P. J. Ivanhoe (Eds), *Essays on Scepticism, Relativism and Ethics in Zhuangzi*. USA: State University of New York Press.
- Laertius, D. (2020). *Lives of Eminent Philosophers*. (S. White, Ed. & Trans.). UK: Cambridge University Press.
- Seneca. (1984). Of a happy life. In F. Hazlitt and H. Hazlitt (Eds), *The Wisdom of the Stoics: Selections from Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius* (pp. 11-51). USA: University Press of America.

Sellars, J. (2003). *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. UK: Bloomsbury Academic.

Sharpe, M., Ure, M. (2021). *Philosophy as a Way of Life: History, Dimensions, Directions*. UK: Bloomsbury Academic.

Thorsrud, H. (2009). *Ancient Scepticism*. California: University of California Press.

Thorsrud, H. (2019). Sextus Empiricus on the Siren Song of Reason and the Skeptical Defense of Ordinary Life. *Logos & Episteme*, 10 (1), 15-29.

Vogt, K. M. (2010). Scepticism and Action. In R. Bett (Ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (pp. 165-180). New York: Cambridge University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 20.06.2023
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 24.08.2023

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

THE LAST CONDITION OF PLATO'S REPUBLIC: THE PHILOSOPHER-KING

Özlem ÜNLÜ*

Abstract: In Plato's dialogue of the *Republic*, politics is a concept questioned in the context of one of the most ancient problems of philosophy, that is, the relationship between theory and practice, and formulated as a paradox. Plato finds a solution to the paradox by establishing the city-state proximate to his theory and to put forward three conditions. The last of those conditions, as Plato calls it the greatest wave of paradox in his own terms, that the rulers must be philosopher-kings, contains many clues about Plato's conception of politics. The aim of this study is to examine the implications of the philosopher-king condition in Plato's political philosophy. To this end, first, it is demonstrated that the political meaning of the philosopher's exit from the cave on the way to becoming ruler is apolitical. Secondly, it will be shown how the political activity of the philosopher, contrary to the nature of politics and in a way that excludes others, is reduced to both ascetic and cognitive activity.

Keywords: Plato, Republic, Philosopher-King, Paradox, Justice

PLATON'UN DEVLETİNİN SON KOŞULU: FİLOZOF-KRAL

Öz: Platon'un *Devlet* diyalogunda politika, felsefenin en kadim sorunlarından biri olan teori-pratik arasındaki uyum bağlamında sorgulandığı ve paradoks olarak formüle edildiği bir kavramdır. Platon bu paradoksun çözümünü kuramına en yakın şehir devletini kurmakta bulmuş ve bunun için üç koşul ortaya koymuştur. Bu koşullardan sonuncusu, Platon'un kendi deyişiyle paradoksun en büyük dalgası dediği, yöneticilerin filozof kral olması, Platon'un politika anlayışına dair pek çok ipucu barındırır. Bu çalışmanın amacı filozof-kral koşulunun Platon'un politik felsefesindeki imalarını incelemektir. Bu amaçla ilk olarak filozofun yönetici olma yolunda mağaradan çıkışının politik anlamının apolitik sonuçlandığı üzerinde durulacak ve politikanın doğasına aykırı, diğerlerini dışlayacak şekilde filozofun politik faaliyetinin nasıl hem münzevi hem de bilişsel bir faaliyete indirgendiği gösterilecektir.

Anahtar Sözcükler: Platon, Devlet, Filozof-Kral, Paradoks, Adalet

* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Selçuk University, Faculty of Letters, Philosophy Department, Türkiye.

ozlmunlu@gmail.com

Orcid Id: ORCID: 0000-0001-5260-5499

Ünlü, Ö. (2023). The Last Condition of Plato's Republic: The Philosopher-King. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 106-118.

1. Introduction

In the *Republic*, one can see how Plato, especially after Socrates's moral definition of justice in Book I and Book II, seek justice for all by epistemologically organizing *polis* as a political unity. Plato's attempt to turn a moral question with Socratic legacy into a political one by treating it metaphysically gives rise to the ideal facet of the city-state. Among the wide range of topics, the utopian character of the *Republic* is revealed in three political proposals for a just city by Plato as three 'waves'. Firstly, like men, women become involved in the guardianship (Plato, 1937, 5.449)¹. Secondly there is a community of women and children among the guardians, which means the abolishment of family (Plato, 1937, 5.469). Lastly "philosophers become kings", a proposal which Plato himself calls "the greatest wave of paradox" (Plato, 1937, 5.506-7). Apart from the first two waves whose possibilities are explored by appealing to their correspondence to nature, the possibility of realization of the third is manifested firstly by prescribing the philosophical way of life to political leadership and secondly by securing the voluntary consent of people for the philosopher king.²

Plato demonstrates the possibility of the first wave by dialectic that there is no difference between the nature of man and woman in quality, but only in quantity regarding their *technē*. The possibility of the second wave is partly allowed by appealing to the necessity of love. As for the third wave, the last condition of the ideal *polis*, Plato's inquiry regarding the nature of justice and its relation to philosophy comes into focus through especially the Book V, VI and VII. This study in this context attempts to grasp the significance of the last wave, namely, the philosopher's necessary ascent to governance as Plato formulates in *Republic*. Such an insight will shed some light to the possible deficiencies of his comprehensive political philosophy pertaining to the attainment of the ideal city. I deal with Plato's two attempts, as specified above, to show the possibility of the third wave.³

¹ I have modelled the reference to the *Republic* as book and page number such as 5.509 due to the fact that The Loeb Classical Library translation has margin only original Greek part of the dialogue.

² Before beginning I must clarify that I really appreciate Plato's description of the certain lifestyle, the philosophical way of life which impose on us certain norm and lead us to transform our being. However, I must delay the assertion of this bold claim to another paper. Here is the only philosopher's role in politics with which I have dealt.

³ While writing this paper I have consulted Plato's *Republic* only among other dialogues that cover the relation of justice to philosophy, taking into consideration Nussbaum's suggestion that In Plato's texts, "two major problems confront us: development and dialogue. Plato is a courageously self-critical philosopher; he not only revises previous positions, he even subjects them to criticism within his dialogues themselves. This means that it can be dangerous to make a synthesis of positions from different works; and yet often, clearly, it can also be fruitful, even necessary" (Nussbaum, 2001, p. 87). In this respect, misinterpretations due to the overlooking of the development or possible stages of Plato's philosophy, not due to my own misreading or inadequate evaluation of his very text at hand, which infinitely remains a possibility despite all my effort to be coherent.

2. Happiness, the Soul, and the City

W. K. C. Guthrie claims that the Greek title of Plato's work has been misleadingly translated from Latin *Res publica* into English as *Republic*. "The State or On Justice" would be correct translation. "On the Just Man", argues Guthrie, would be modern transposition of Plato's masterpiece (Guthrie, 1975, p. 434). Plato's designation of being just is important to understand Plato's attitude toward where one should begin to investigate true nature of justice. The first clue to the notion of justice is given in the Book I, when Socrates asked Polemarcus for "the art that renders what to whom would be denominated justice" (Plato, 1937, 1.25). As seen, justice (*dikaiosynē*) is first thought together with the term *technē* among which Plato speaks of a list of profession, such as physician and pilot.⁴ Then, Plato puts 'being just' (*dikaios*) as the adjective form in a broader and abstract context that covers all profession which should be thoroughly performed. Therefore, in connection with *technē*, and accordingly *ergon*, the notion of justice turns out to be being just in one's *personal* dealings with others as a specific virtue of man. (Plato, 1937, 1.35). In other words, one's genuine concern about both how to live and how to live with others. This is Plato's twofold conception of justice in which one's happiness is secured by the same one's character excellences.

For which purpose does Plato propose his fancy of the philosopher-king? Plato's respond is clear: "there is no other way of happiness either for private or public life" (Plato, 1937, 5.509) if philosophers eventually do not become rulers over the city. Then, what is happiness in Plato's political philosophy? Happiness is to the soul in private life, what it to the city in public life; a kind of perfect harmony between three parts in the soul and three classes of people in the city regarding their works proper to each person. Plato again approaches happiness by appealing to twofold synthesis. So, one is to be both happy and just as they never exclude each other. That is the art of living which Plato investigates into what way of life we should choose to make life worth of living.⁵

At this point, it is important to know what Plato refers to by the term soul whose *arête* is justice and whose defect injustice (Plato, 1937, 1.105). The Greek concept *phusis* refers to "the beginning, the development and the result of the process by which a thing constitutes itself" (Hadot, 2002, p.10). Platonic conception of *phusis* has been transformed into 'nature-process', a process the cause of which is itself and moved by itself, that is, the soul. Thus, Plato searches any kind of excellence of the soul with respect to nature. His inquiry of justice evolves into the nature of the soul. That is why Plato tries to define justice as the essential activity of the soul and why we, humankind, naturally seek justice. However, some souls naturally seek more justice than some others who are governed by unnecessary appetites rather than reason. Unnecessary desires mean the excess of necessary desires. The varieties of food do harm to both body and soul and in this respect, they pose "an obstacle to the soul's attainment of intelligence and sobriety"

⁴ Platonic use of the concept *dikaiosynē* is not uncontroversial. For a quite detailed examination of the concept, see Murteza, 2013: 181-195.

⁵ This is the argument of Book 1 that I express succinctly.

since it spoils the reasoning or intellectual function. One so needs to orchestrate her soul in such a way that one could free oneself from them by discipline and in this way save oneself from “inner faction and lack of self-agreement” (Plato, 1937, 1.99). As one of the four descriptions of the soul, corresponding to government types, democracy works under directions of unlimited freedom, namely, unnecessary desires.

Plato divides appetites into three classes: necessary, unnecessary, and lawless desires. The first one is the “desires that we cannot divert or suppress” and “whose satisfaction is beneficial to us” such as eating and drinking (Plato, 1942, 8.293);⁶ profitable appetites since they have a tendency for production. The last two appetitive parts must be tempered, but not absolutely denied—this would be dangerous oligarchic attitude toward unnecessary desires (Plato, 1942, 9.341)—by means of the reasoning part of the soul (*logistikon*) whenever they arise. So, one’s capability of keeping appetites within the boundary of reason refers to a way of life in which the soul is subject itself to transformation. Hence it moderately rejects absolute bodily life and welcomes rather spiritual life where there remains no internal conflict within the soul (Plato, 1942, 8.297). Plato constantly seeks a unity in character which is a lack of oligarchic soul. One who has oligarchic soul “would not be really one, but in some sort a double man” (Plato, 1942, 8.277).

It is important to notice that Plato frequently makes use of the similarity between the individual and the city just as private and public as mentioned above. For Plato, both democratic and oligarchic soul are deficient just as democratic and oligarchic city. Like individual self-deficiency, cities could also be self-deficient. At this point, it might be fruitful to examine Martha Nussbaum’s point that the lack of self-sufficiency both in state and individual points at the unsafe conditions in which ethical principles of the state or individual can be damaged. This is the very point we see Cephalus’ thought about value when he speaks of his salvation from carnal drives at the beginning of the Book I. Cephalus finds himself safe with his attitude towards sexual desires. In this regard, he represents a self-sufficient character in considerable degree.⁷

Self-deficiency for both individual and city is dangerous for Plato. For this reason, he detects the chronic shortage which the present city has suffered from and prescribes the philosopher-kings for the remedy. So, what kind of people are philosophers? To ask in a more Platonic way, what is “the nature that they [philosophers] must have from birth” (Plato, 1942, 6.7)? Here the key concept that we must take into consideration is

⁶ In the detailed chapter on the meaning of goodness and happiness in Plato’s moral philosophy, especially with reference to the *Republic*, Nussbaum points at what could be termed as one of the blind spots of Plato’s formulations regarding appetitive element of soul as excessiveness of basic needs. His denial of the worldly pleasures can possibly lead, says Nussbaum, to a kind of asceticism for philosopher and Plato “seriously underestimates the complexity of our appetitive nature” (Nussbaum, 2001, p.153).

⁷ We can see three important figures - by no means arbitrarily chosen by Plato - at the beginning scene of the *Republic*; firstly, it takes place in Peiraeus, an Athenian city of trade centre, secondly “the inheritor of argument” and money, Polemarchus killed by oligarchs due to Cephalus, his father fortune, and lastly Socrates who was put to death by Athenian democracy (Nusbaum, 2001, p.136-37).

philosophical nature apart from education which makes philosopher involve in politics *par excellence*. Before anything else, it is one's nature which makes her participate in politics. It is just like as everyone gets one's own share of happiness in proportion to one's nature; "each class is to be left to share of happiness that its nature comports" in a well-ordered city (Plato, 1937, 4.321). The philosophers, then, become the happiest class of the city in accordance with their way of living. Plato levels the philosophers' way of life against those who keep constantly themselves busy with carnal drives. Their true vision regarding things brings about true pleasures, namely, necessary pleasures. It must be necessary pleasures since Plato remains silent as to whether there are some other types of pleasure apart from three kinds. This means that philosopher lives at minimum in terms of bodily pleasures. This leads Plato to claim that philosopher is the one who is capable of canalizing herself into truth which is beyond what is happening between birth and death and "the many particulars" (Plato, 1942, 6.29).

3. Platonic Formula for the Greatest Possible Happiness: Politics as a Necessary Evil

After Plato's account of philosopher's nature, there arises a series of questions: what makes philosophers so political that they become rulers? Why then should the city be under the governance of the philosopher-kings? What is exactly philosophical beyond the domain of experience, which is the very concern of the existing politics, indeed? Hannah Arendt criticizes Plato for attributing "enormous superiority of contemplation over activity of any kind". Not that this assigned superiority finds its origin in Christianity but in Plato's political philosophy "where the whole utopian reorganization of *polis* life is not only directed by the superior insight of the philosopher but has no aim other than to make possible the philosopher's way of life" (Arendt, 1998, p. 14). In the hierarchical ranking of human activities, claims Arendt, what in fact Plato's proposal was, was a substitution of action for a model of politics which pursues the philo-contemplative way of life.

In the light of the conception of self-deficiency, a further examination necessitates to clarify "the philosophic *apolitia*", an *apolitia* which, says Arendt, remains indifferent to the affairs of the omnipresent society due to Plato's very account of distinctive nature of philosopher and preserves him from falling into ongoing human affairs (Arendt, 1998, p. 15). With the contribution of Thrasymachus who asserts that "the just is nothing else than the advantage of the stronger" (Plato, 1937, 1.47)—the stronger later turns out to be the ruling class who are responsible for dispensing justice—Socrates finally starts arguing what justice means "externally", namely, in public terms (Plato, 1937, 4.413). Before that, Socrates has already offered Glaucon to investigate into the nature of justice in the city and to delay temporarily it in the individual soul on the ground that it would be easy to see justice in the greater volume (Plato, 1937, 2.149).

Socrates asserts that we must know the *raison d'être* of *polis* if we want to know from where justice and injustice arise; the origin of *polis* lies "in the fact that we do not severally suffice for our own needs, but each of us lack many things" (Plato, 1937, 2.149). So, human beings, lack of self-sufficiency, need to one another; in other words, one

requires other's use value which implies the division of labour. This leads Plato to claim that in a just city one performs only a single task "according to his nature" (Plato, 1937, 2.153). Justice as the most necessary virtue out of which all other three virtues, wisdom, courage, and soberness grow is "the principle of everyone"; doing one's own task (Plato, 1937, 4.369-71). This account converts division of labour - let's say division of work of *technē*—into natural division of labour which will turn out to be "a universal requirement" of justice in the Book IV (Plato, 1937, 4.367). It is impossible to establish "the greatest possible happiness of the city as a whole" without this requirement (Plato, 1937, 4.317). Plato, on this very account, grants his rejection of the present political way of life and defines a new one as philosophical by nature which has nothing to do with politics except the natural division of labour.

As for the art of ruling, it is in the need of the virtue by means of which the rulers as the performers of the ruling art, must consider the advantage of the ruled just like physician who considers the well-being of the body. This is the very reason why the genuine rulers who are supposed to guard the interest of the ruled would not compete to rule; on the contrary, they would compete not to rule, indeed. Candidates for ruling should agree to rule by force or by compulsion, and if they refuse, "the chief penalty is to be governed by someone worse" (Plato, 1937, 1.81). It is interesting that for Plato the motivation for entering politics cannot be care for others; a humanly concern that a candidate can feel for her fellow citizen whose troubles or interest is to be considered as the common. In opposition with this, Plato proceeds even further that "every man of understanding would rather choose to be benefitted by another than to be bothered with benefitting him" (Plato, 1937, 1.83). What Plato makes is to reduce the motivation of political performance—the mere motivation indeed—to perceiving it as an evil threat. In fact, he equates politics, or, as he puts it, 'holding office and ruling' with "a necessary evil" (Plato, 1937, 1.81).

It seems that transformation of the uneducated soul into philosophical one entails the attainment of a point where the soul categorically refuses to be ruler unless the leadership regards it as "an unavoidable necessity" (Plato, 1942, 7.145). On the one hand, there is a life devoted to political matters and on the other, the life of the philosopher, devoted to contemplating, which is eternal, everlasting, unchanging and unchangeable. This explains why Plato asserts that "if you can discover better way of life than office holding for your future rulers, a well governed city becomes a possibility" (Plato, 1942, 7.145). If politics for philosopher means only an additional work, how can an apolitical politics possibly manage different types of human affairs in the city? Can only natural division of labour enable it? At this point, we may look at what will happen when the philosopher is being so discouraged by "the multitude";

he would be as a man who has fallen among wild beast, unwilling to share against the savagery of all, and that he would thus, before he could in any way benefit his friends or the state come to an ultimately end without doing any good to himself or others.—for all these reasons I say the philosopher remains quiet, minds his own affair...(Plato, 1942, 6.53-5)

The affairs of the multitude lead philosopher to live rather ascetic way of life unless she finds a city where her nature corresponds her way of life.⁸ Plato further asserts that this claim of being apolitical is also valid not only for the multitude but also for "a city of good men" (Plato, 1937, 1.81):

the true lawgiver does not work at all except when it comes to religious matters since they work for either an ill-governed or a well-governed city. In the first case there could not be any solution to order the bad city well and as for the second case such a city does not need any lawgiver. (Plato, 1937, 4.343)

Another problematic could be formulated in the following way: how could it be possible, then, that a grudging ruler performs her virtue rightfully just as the virtues of all other professions that Plato constantly exemplifies with his anecdotes to justify his ideal ruler? Could a physician be both good and reluctant? So, according to Plato if a good ruler is a reluctant one, would she consider the advantage of the ruled willingly or unwilling?

4. Caught In-Between or Popular Juggernaut

Although the education of philosopher is impossible unless she has certain character excellences (Plato, 1942, 6.81), Plato opens the Book VII by saying that "compare out nature in respect of education and its lack to such an experience as this" (Plato, 1942, 7.119). Here he refers to dialectics as education since at the end of the Book VI he speaks of dialectics as lifelong process which enables one to contemplate what is intelligible. In relation with what Plato terms as the intelligible, the *Republic* will become far more elaborate on the conception of justice by introducing the idea of good. In every dialogue of Plato, the ideas "are first and foremost moral values" (Hadot, 2002, p.75).⁹ Plato's postulation of the good directly concerns moral qualities both in the states and individuals. Unsurprisingly, true philosophers only are able to gain this long true epistemological experience of the ideas; "except in the case of transcendent natural gifts no one could become a good man unless from childhood his play and all his pursuits were concerned with things fair and good" (Plato, 1942, 8.290-1).

Plato's emphasis on true philosophical manner addresses a farewell to the Doppelgänger. Throughout the *Republic*, Plato is obsessed with "pretenders to that way of life" and "imitators", that is, untrue philosophers instead of which I use the term Doppelgänger, a ghostly double of a living person, especially one that haunts such a person (Plato, 1942, 6.27). They experience somehow a bad education and learn how to manipulate their art of speech. Dialectician's sagacity accesses to true essence of being that rhetorician's chatter cannot. In parallel with this, Arendt asserts that "every

⁸ There is a general agreement among scholars that it was Socrates' death which makes Plato bring up philosophers as rulers and resent so-called Athenian Democracy, its court and assembly. Guthrie is inclined to even oppose that Plato wrote any dialogue before Socrates' death (Guthrie, 1975, p.56). Hadot also states that "Plato's initial intentions were political" (Hadot, 2002, p. 58); he wanted to live a life devoted to politics until the death of Socrates.

politician was called a 'rhetor' and that rhetoric, the art of public speaking, as distinguished from dialectic, the art of philosophic speech" (Arendt, 1998, p.26). This explains why Plato seems so irritated at their political manner.

Plato speaks of "the vision of the little soul" not the little vision of the soul (Plato, 1942, 7.137). Not every soul is capable of seeing the truth; "blind souls" are those who are "entering upon a way of life which is too high for them and exceed their powers" (Plato, 1942, 6.31). Therefore, the present guardians do not follow the laws "since they have not been educated by persuasion but by force because of their neglect of true Muse, the companion of discussion and philosophy" (Plato, 1942, 8.253). Plato explains the sophistic behaviour of Diomedes as a necessity of which one acts under compulsion, a compulsion which loudly demands what the multitude pleases from the present guardians. Sophists need to keep their finger on the pulse of their voters, namely, the multitude (Plato, 1942, 6.39). Such a political manner that the present guardians hold is responsible for the corruption of philosophy in the eyes of people and thus for losing their trust to it. Plato suggests Adeimantus blaming those who pretend to be philosophers but in fact never be so because of their manipulation of dialectics, for the corruption of philosophy in the eyes of the multitude:

do not thus absolutely condemn the multitude. They will surely be of another mind if in no spirit of contention but soothingly and endeavoring to do away with the dispraise of learning you point out to then whom you mean by philosophers, and define as we recently did their nature and their pursuit so that the people may not suppose you to mean those of whom they are thinking. Or even if they do look at them in that way, are you still going to deny that they will change their opinion and answer differently? (Plato, 1942, 6.67)

In this passage Plato speaks as if there were the people who were ready for accepting what true philosophers say as laws if they are truly explained what the essence of things is. Then, what does Plato consider as the people? The clearest determination of it, I hold, is this since it reflects the bold contrast between the rulers and the ruled; "the multitude believes pleasure to be good, and the finer spirits intelligence or knowledge" (Plato, 1942, 6.89). The people need to be informed by the philosophers. Their task is "to practice stamping on the plastic matter of human nature in public and private the patterns that he visions there and not merely to mould and fashion himself"¹⁰ so that ordinary people would be equipped with "all forms of ordinary civic virtue" (Plato, 1942, 6.71).

Philosophers are not "ordinary reformers", who take individual and state as they are, but revolutionists who take them as *tabula rasa* in which they mould their personality with reference to "justice, beauty, sobriety and the like as they are in the nature of themselves" (Plato, 1942, 6.73). They work on the *tabula rasa* until it turns into a "fairest painting" that suddenly strikes the people (Plato, 1942, 6.73). Plato is sure that they will

¹⁰ Grube's translation of this important passage seems to be clearer; "to put what he sees there into people's character, whether into a single person or into a populace, instead of shaping only his own" (Plato, 1992, 500d-e).

be convinced and reluctantly comply with what they see in the painting. For the realization of the ideal city, the only way is to secure peoples' persuasion and consent (Plato, 1942, 6.77). Here Plato supposes a common sense according to which laws and institutions of the city is to be founded. Here the problem is: how can Plato plausibly expect the present illiterate people to agree on what philosopher solitarily gains from the idea of the good from which all political principle inferred unilaterally? Even Plato himself asks the same question: "Can the multitude possibly tolerate or believe in the reality of the beautiful in itself as opposed to the multiplicity of beautiful things?" (Plato, 1942, 6.43).

5. The Philosopher-King as A Cure for Platonic Anxiety About Governmental Change

Plato claims that philosophers by their very nature belong to the political leadership whose function is to find higher and purer principles than those who rule present city, by appealing to the ideas (Plato, 1937, 5.511). The parable of the Cave, as told in the *Republic*, is the very centre of Plato's political philosophy. The ideas of beautiful, good and justice as political guidance are philosopher's intellectual sustenance when involved in legislation. While legislating, the true ruler must completely turn to the world of being from that of becoming (Plato, 1942, 7.135). "The leader of the choir" for philosopher is "truth", "true being", not "many particulars" (Plato, 1942, 6.27). This is a trip¹¹ ascending and descending through which the philosopher ruler is to apprehend especially the idea of good ranked as the highest, even higher than justice.¹² "This reality, then, that gives their truth to the objects of knowledge and the power of knowing to the knower, you must say is the idea of good, and you must conceive it as being the cause of knowledge, and of truth in so far as known" (Plato, 1942, 7.103-5).

Timocracy, oligarchy, democracy, tyranny, all types of governments are subject to transformation by nature "since for everything that has come into being destruction is appointed" (Plato, 1942, 8.245). Everything by nature transforms into something and this is why Plato seeks unchangeable ideas by means of the trip. The difference between the beginning and the end of this trip concerns being or 'is'. Plato expects the previous mode of soul as the sojourner to come to the realization of this 'is'ness after the trip. On the part of the returning soul, the object of cognition becomes clear (Plato, 1942, 7.141-2). This is the philosopher's authority and capability which solves any political conflicts as if the conflict is the problem of cognition. Knowing as a power or a faculty is the legitimacy of the philosopher-king. The illiterate flock for this very reason is supposed

¹¹ *Phaidea* transforms a lover of wisdom into a dialectician day by day in such a way that he "is more capable of sharing *both* ways of life" (Plato, 1942, 7.143).

¹² What is the idea of good to politics, the beautiful to art. For a detailed examination the relationship between the concepts, see (Avci, 2018, pp. 239-47). In the same vein, Kraut relates justice to the idea of good and many other significant Platonic concepts by arguing that contrary to being just, there is "no common feature of all good things". That's why Plato never define what "the Form of the Good" is but is contented with calling it "some kind of harmony" (Kraut, 1992, pp. 322-23).

to owe its welfare to philosopher. Through the philosopher's mediation, the people finally meet with ideas at the legislative degree which appoints them to appropriate work according to their nature.

As regards to the returning soul back to earth, is it possible for one to be just by oneself? Is the sole motivation of philosopher when returning, "care for others" in a mechanical way? Arendt asserts that Plato is well aware that humankind is not able to live apart from her fellows, but Plato did not reckon this very condition among others what makes one human. Adversely, he regards the need of being accompanied by others as mere and natural requirement for human life just like animal life. For Plato, according to Arendt's reading, living together among one of the impositions or limitations by our biological need only which we share with animals, not by social ones. Consequently, what distinguishes human from animal is not our sociality. This is why Plato regards completely the arising difficulty in human affairs as solvable as a problem of cognition (Arendt, 1998, p.24). Or consider Plato's explanation of the unnaturalness of democracy; "it is not the natural course of things that the pilot should beg the sailors to be ruled by him" since pilot *knows* how to navigate the ship (Plato, 1942, 6.25). This is "the Platonic identification of knowledge with command and rulership and of action with obedience and execution" (Arendt, 1998, p.225).

For Plato the ruler class always directs people who are somehow derailed. The transition from oligarchy to democracy is an instance of which "since its rulers owe their offices to their wealth, they are not willing to prohibit by law the prodigals" (Plato, 1942, 8.279). In Platonic *polis*, being philosopher and accordingly being politician are always absolutely forbidden to the multitude (Plato, 1942, 6.43). Therefore, it is impossible that any members of the flock for whom philosopher goes into politics in the hope of changing society, can deliver opinion about their living conditions. What we infer from Plato's introduction of the ideas, albeit being ranked legislation and establishment of lawful city as the highest of body politics is that they have eventually become laws which are ready for execution, not open for discussion among the citizens.¹³ According to Arendt, Plato lays theoretical foundation for escaping from plurality of subjects by introducing the idea of the good (Arendt, 1998, p.222).

At this point it may be fruitful to examine Plato's attitude against democracy. Plato treats democracy as a totally collective corruption with regard to both its origin, nature, and corresponding character. Indeed, Plato disdains to define a democratic subject who has nothing special but "diversified with every type of character" (Plato, 1942, 8.287). Plato's decisive judgment as to democracy is that it has such a nature that "everyone would arrange a plan for leading his own life in the way that pleases him" (Plato, 1942, 8.287). In the same manner, the subjects in oligarchical regimes are "busy-bodies and jack-of-all-trades, farmers, financiers and soldiers all in one" (Plato, 1942, 8.267). In such a diversity, one cannot imagine a state that every individual is able to organize her own

¹³ It is Arendt remark that "Plato elevated lawmaking and city-building to the highest rank in political life" (Arendt, 1998, p.195).

private living space. How could it be possible, asks Plato, that there exists a state in which everyone does "wish to organize a state" if polis would be a unity?¹⁴ (Plato, 1942, 8.287)

We can see Plato's anxiety about governmental change and transition from one regime to another; aristocracy transforms into timocracy, timocracy into oligarchy, oligarchy into democracy and lastly democracy into tyranny. Plato understand a new and different way of life by transformation, having focused on the manner of one's life on which the quality of a constitution is based. Ruler's way of life and the constitution develop simultaneously; "after the change what will be its way of life?" (Plato, 1942, 8.251). Change is a political risk for a unitary framework and it, implies Plato, cannot possibly improve any good manners in ongoing life. Change for the better takes place only through one's unearthly contemplative experience. Plato's ideal rulers are only able to bring about change irreversible in character. However, when it comes to the political constitutions, there is no chance for the betterment at all. Plato's denial of the political change for the betterment seems to be incompatible with the dynamism of actual life.

Plato approaches the notion of the rulership from the prescriptive perspective of his morals, that is, the prescription of philosophical way of life for the rulers. Arendt's claim that in the Cave allegory all rules and measurement of human behaviours are "variations or derivations of the idea of the good in Greek sense of the word, that is, of the 'good for' or of fitness," poses a serious problem to Plato's philosophy on a broad scale (Arendt, 1998, p.225). On heavenly part of the process, something is missing about the nature of politics. Arendt clearly detects that the guiding principles of the self, which will become the principles of human affairs at the same time as Plato shows through the *Republic* overall, are acquired with "a relationship established between me and myself", a relationship which excludes others forever (Arendt, 1998, p. 237-8). Darkness means the presence of others, and the light the absence of others in the Cave allegory.

The philosopher's experience of the eternal, which to Plato was *arrhēton* ("unspeakable")...can occur only outside the realm of human affairs and outside the plurality of men, as we know from Cave parable in Plato's *Republic*, where the philosopher, having liberated himself from the fetters that bound him to his fellow men, leaves the cave in perfect "singularity," as it were, neither accompanied nor followed by others. (Arendt, 1998, p. 20)

¹⁴ As for the second wave of the *Republic*, which offers the abolishment of traditional family pattern, Arendt claims that "It is a common error to interpret Plato as though he wanted to abolish the family and the household; he wanted, on the contrary, to extend this type of life until one family embraced every citizen. In other words, he wanted to eliminate from the household community its private character, and it is for this purpose that he recommended the abolition of private property and individual marital status" (Arendt, 1998, p.223). In this passage, by the term family Arendt understands one huge family, that is, a communal unity without privacy. In this regard I see no reason why Plato's attempt cannot be interpreted as the abolishment of family since the very notion of family qualitatively loses its meaning just as Arendt points at its "private character".

In this respect Plato's political philosophy, according to Arendt, is the beginning of a tradition which closes the door of discussion among citizens, and even worse, that of action, to speak in Arendtian terms, as decision making mechanism due to wisdom as the capacity of counselling with which only a handful of guardians is endowed (Plato, 1937, 4.350-51). Plato thus dreams of the ruled as the flock that lost its political character and the philosophers as shepherds reluctantly look after what is good for it for the flock. Plato's conception of the people as the flock leads him to be certain of what will happen in political life. All history begins with aristocracy; the shift is always from the best (*aristoi*), aristocracy to the worst, tyranny. In Plato's ideal city, the citizens, namely, the members of the flock are never seen to be active agent.

6. Conclusion

The difficulties of Plato's *polis* which he faces while demonstrating its possibility by depending on two conditions persist due to their conflict with the main body of the theory. Through the Book V both Plato and Glaucon seem to be optimistic about the possibility of the ideal city, having accepted that it is difficult but not impossible to realize (Plato, 1937, 5.507).¹⁵ However, Glaucon's statement at the end of the Book IX shows that he completely abnegates his faith to the possibility of Plato's *polis*. Glaucon finally admits its impossibility by saying that there can be a model of this city somewhere at the sky "for him who wishes to contemplate it and so beholding to constitute himself its citizen" (Plato, 1942, 9.417). From this statement, it might be inferred that this intelligible city itself is an idea for the attainment of those who are again endowed with the highest skill to instruct themselves.

Plato makes radical and revolutionary claims for the role of philosophy in human life. Although to design a democratic city in such an *agoraic* culture is easier than to describe the people as passive citizens, it seems that Plato engages in achieving the difficult. There remains a question: Why does Plato convincingly portray people who are ruled via democracy as in Hieronymus bosch-esque picture? Indeed, Arendt has already answered: The trial of Socrates leads to the conflict between the philosopher and the *polis* which has a catastrophic effect on Plato's political philosophy as ending up with neutralizing and even passivating not only citizens, but also philosophers too.

REFERENCES

- Arendt, H. (1998). *Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Avcı, N. (2018). Beauty and Art in Plato, In *Research and Development on Social Sciences*, (pp. 239-247), Krakow: Jagiellonian University Institute of Public Affairs.

¹⁵ Plato's utopianism in *the Republic* is paradigmatic. "A paradigm can be useful without being realized", says Donald R. Morrison (Morrison, 2007, p. 234). Morrison lengthily argues the main utopian characteristics of *the Republic*.

Guthrie, W.K.C. (1975). *A History of Greek Philosophy Volume IV, Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Great Britain: Cambridge University Press.

Hadot, P. (2002). *What Is Ancient Philosophy?* (M. Chase, Trans.). New York: Harvard University Press.

Kraut, R. (1992). The Defense of Justice in Plato's *Republic*. In R. Kraut (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 311-338). New York: Cambridge University Press.

Morrison, D. R. (2007). The Utopian Character of Plato's Ideal City. In G. R. F. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato Republic* (pp. 232-256). New York: Cambridge University Press.

Murteza, E. Y. (2013). Platon'un Devlet'inde *Dikaiosynē* Kavramının Kullanılışı. In *Felsefi Düşün*, 1, pp. 181-195.

Nussbaum, M. C. (2001). *The Fragility of Goodness Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Shorey, P. (1937). *The Republic, Vol. I: Books 1–5* (Loeb Classical Library No. 237). Harvard University Press; William Heinemann Ltd.

Shorey, P. (1942). *The Republic, Vol. II: Books 6–10* (Loeb Classical Library No. 242). Harvard University Press; William Heinemann Ltd.

Plato. (1992). *Republic*. (G.M.A. Grube, Trans.). New York: Hackett Publishing Company.

White, N. P. (1979). *A Companion to Plato's Republic*. New York: Hackett Publishing Company.

Makale Geliş Tarihi | Received: 11.07.2023

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 02.10.2023

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

HARTMUT ROSA'NIN DÜŞÜNÇESİNDE REZONANS, YABANCILAŞMA, YURTTAŞLIK

Zeynep SAVAŞÇIN*

Öz: Hartmut Rosa Eleştirel Teori'ye yeni bir soluk getiriyor. Bir yandan "hızlanma" teorisiyle Eleştirel Teori geleneğinin "yabancılaşma" kavramına çağdaş bir içerik kazandırırken, diğer yandan da bu yabancılaşmaya cevap olarak ortaya koyduğu rezonans teorisinde, toplum felsefesini ve eleştirel teoriyi dışarıdan beslemiş olsa da onunla tam olarak buluşmamış bir felsefi geleneği, Maurice Merleau-Ponty'nin düşüncesinde şekillenen fenomenolojik yaklaşımı düşüncesini dayandırdığı ana zemin olarak sunuyor. Rosa bize şeylerle, diğerleriyle ve var olan anlamlarla kurduğumuz çağrı-yanıt ilişkileri içinde dünyamızı her an yeniden oluşturduğumuzu, dönüştürdüğümüzü ve bu karşılıklılık halinin korunması için açacağımız zamana ve mekâna dair imkanların, verilmiş tüm cevaplardan, elde edilmiş tüm kesinliklerden daha hayati olduğunu hatırlatıyor. Bu makale Rosa'nın düşüncesinin eleştirel teoriye getirdiği yeniliği ve bu yeniliğin kamusal alan ve yurttaşlararasılık için taşıdığı anlamı değerlendirmeyi amaçlıyor.

Anahtar Kelimeler: Rezonans, Yabancılaşma, Hızlanma, Eleştirel Teori, Yurttaşlık

RESONANCE, ALIENATION, CITIZENSHIP IN HARTMUT ROSA'S THOUGHT

Abstract: Hartmut Rosa offers a breath of fresh air to Critical Theory. On the one hand, he gives a contemporary content to the concept of "alienation" of the Critical Theory tradition with his theory of "acceleration", and on the other hand, in his theory of resonance, which he puts forward as a response to this alienation, he presents a philosophical tradition that has fed social philosophy and critical theory from the outside but has not fully joined it as the ground on which he bases his thought, namely the phenomenological approach shaped in the thought of Maurice Merleau-Ponty. Rosa reminds us that we reconstitute and transform our world every moment in the call-response relations we establish with things, others and existing meanings, and that the

* Araştırma Görevlisi Dr. | Research Assistant Dr.

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

zsavascin@gsu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-2973-4142

Savaşçin, Z. (2023). Hartmut Rosa'nın Düşüncesinde Rezonans, Yabancılaşma, Yurttaşlık. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 119-135.

possibilities of time and space we open for the preservation of this state of reciprocity are more vital than all the given answers and all the certainties achieved. This article aims to assess the novelty that Rosa's thought brings to critical theory and what this novelty means for the public sphere and inter-citizenship.

Keywords: Resonance, Alienation, Acceleration, Critical Theory, Citizenship

1. Giriş: Eleştirel Teoride Yeni Bir Soluk

Hartmut Rosa son yıllarda eleştirel teori ve sosyoloji alanlarında adından sıkça söz edilen bir düşünür olarak karşımıza çıkıyor. Öte yandan onun düşüncelerinin akademik dünyanın dışında da dikkat çekici düzeyde bir yankı uyandırmış olduğunu fark ediyoruz. Elbette bunda düşünürün daha çok sosyoloji disiplininin içinden bir teori üretirken olgularla çalışmasının payını da yadsımamak gerek. Rosa eserlerinde, her birimizin onun ana kavramı olan rezonansa ne denli aşına olduğumuzu, yaşamlarımız içinde rezonansın nasıl merkezi bir yer tuttuğunu göstermek için sıklıkla gündelik hayattan, her birimizin deneyimlediği ya da deneyimleyebileceği durumlardan örneklere başvuruyor. Ancak düşünürün son yıllarda kazanmış olduğu görünürlüğü, dilinin ve anlatımının gündelik dile yakınlığı ve ağır bir felsefi terminolojiye hapsolmemiş olmasıyla açıklamak yetersiz kalır. Bu durum aslında Rosa'nın teorisinin, günümüz toplumlarında insanların sıklıkla hissettikleri bir ihtiyacı, rezonans ihtiyacını, dünya ile ilişkimizin temel yönelimi olarak eleştirel bir sorgulamanın konusu ve bir dünya ile ilişki sosyolojisinin temel kategorisi olarak ele almasının da bir sonucudur. Franck Fishbach toplum felsefesini tanımlarken şöyle der: "Toplum felsefesi sosyal bilimlerle, özellikle de bunlar arasından sosyoloji ile ayrıcalıklı bir ilişki kurar [...]. Toplum felsefesi olarak adlandırdığımız şeyin sonuçta felsefe ve sosyolojinin bir tür "karma"sından ibaret olduğu bile düşünülebilir" (Fischbach, 2009, s. 133). Hartmut Rosa'nın rezonans teorisi, toplum felsefesinin farklı alanlar arasında, özellikle de felsefe ve sosyoloji arasında kurduğu bu eklemlenme açısından önemli ve zengin bir örnek oluşturuyor. Ancak bunun da ötesinde, onun rezonans kavramının eleştirel teori ve fenomenoloji geleneği arasında da bir köprü kurduğunu görüyoruz.

Rosa, Eleştirel Teori geleneğini sürdüren düşüncesinin diğer kaynaklarının, bir yandan Charles Taylor'ın, dünyayla arasındaki mesafe giderek açılan, onunla olan bağı araçsallaşan modern özne eleştirisinde (Taylor 1995), diğer yandan Husserl'i takip eden ve özne ile dünya arasındaki yönelimsellik bağını çözümleyen fenomenoloji geleneğinde bulunduğunu ifade eder. Öznenin dünya ile bağı yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda "varoluşsal ve değer biçicidir" (Rosa, 2021, s. 97). Bu noktada Rosa'nın teorisinin bir anlamda büyüğü bozulmuş dünyaya büyüğü geri çağırdığını söylemek abartılı olmaz. Düşünür *Dünyanın Kontrol Edilemezliği* adlı eserinin ilk bölümüne şu sözlerle başlar: "Düşüncelerim, Fransız fenomenolog Maurice Merleau-Ponty¹'nin

¹ Merleau-Ponty'ye göre dünyada bedenli varoluşumuzun bir sonucu olarak özne-nesne ikiliğini önceleyen bir bilme hali vardır. Bedenin dünyayla kurduğu ilişkiden akan ilksel bir bilgidir bu. "Öznenin kendisini dünyadan uzaklaştırdığı refleksif hareket ancak aynı öznenin dünya ile içiçe geçmesiyle mümkündür. Özne ile dünya arasında mutlak bir ayrılık ya da bütüncül bir birleşimin ötesinde, karşılıklı belirlenim, kesişme

belirttiği gibi, insanların her zaman zaten [...] “dünyada” (au monde) konumlanmış olduğu anlayışından ortaya çıktı” (Rosa, 2022b, s. 15). Bu dünyada konumlanmış olma hali, dünyanın bana, benim dünyaya mevcudiyetim anlamında bir “mevcudiyet ilişkisi”ni, öznenin ve dünyanın henüz ayrılmamış olduğu bir ilişkiselliği tanımlar. Rosa’nın teorisi ilişkinin kendisini temele çeken, özne ve dünya arasındaki ilişkinin radikalleştirilmesine dair bir perspektif sunar. İlişkinin iki kutbundan her biri “ancak karşılıklı ilişkileri içinde ve bu ilişki yoluyla meydana gelmektedir” (Rosa, 2021, s. 93). Diğer bir deyişle önce ilişki vardır, dünya ve özne bu ilişkiden doğar. Rosa öznenin kendi ile ilişkisi buna dahil olmak üzere, diğer özneler ve var olanlarla tüm ilişkisini, “dünya ilişkileri” olarak tanımlar ve bu ilişkiler her iki taraf için karşılıklı bir dönüşümün de zeminleridir.

Öznellik, dünyayla ve dünya içinde her zaman birbirine koparılamaz biçimde bağlı bedensel, düşünsel (ya da bilişsel) ve duygusal bir ilişkiden doğar (Rosa, 2021, s. 264).

[B]ireysel ya da kültürel olarak değişen tek şey öznelerin dünya üzerinde konumları değildir: bu konumla beraber dünya olarak oluşan ve açığa çıkan şey de başkalaşır (Rosa, 2021, s. 93).

“Dünya ilişkileri”ni hareket noktası olarak almak, anlamı öznenin (öznel olanın) ya da dünyanın (nesnel olanın) tarafına mâl ederek açığa çıkarmaya çalışan teorilerin içinde düştüğü tuzağı, temel olanın ilişki olduğunu gözden kaçırma tehlikesini bertaraf etmek anlamına gelir. Bu anlamda Rosa’ya göre rezonans, modern düşüncenin büyük düalitelere arasında bir eklem vazifesi görür. Tini bedene ve doğaya, ruhu tene, duyguyu anlayışa, bireyi kolektif olana bağlar. Şöyle der Rosa: “Romantizmin ana kaygısının bu karşıtları uzlaştırmak olduğunu hatırlarsak, [rezonans], hesaplama, sabitleme, tahakküm ve kontrol mantığıyla iş gören bir rasyonalizmin şeyleştirici tasarımlarına karşıt, romantik bir fikir olarak düşünülebilir” (Rosa, 2021, s. 411). Bununla birlikte Rosa’nın teorisinin romantizm akımıyla kurduğu bağın sınırlarını fark etmek önemlidir. Düşünür kendi teorisinde, romantizmin arzularımız ve değerlerimiz arasında tam bir uzlaşma (reconciliation) fikrini değil, dünyayla yanıtlayıcı bir ilişki, diğer bir deyişle dünyanın gönderdiği çağrıdan etkilendiğim (affection) ve bu çağrıyı duygulanıma dayalı bir tepki (emotion) yoluyla yanıtladığım bir karşılıklı ilişki fikrini takip eder (Rosa, 2021, s. 331).

2. Rezonans

Rosa, “etkileniş” (affection) ve tepkiye neden olan “duygulanım” (emotion) kavramlarını dünya ile ilişkimizin merkezine çekerek, bu ilişkinin algılarımız, bilgilerimiz ve değer yargularımızla olduğu kadar, hatta onların öncesinde, bir olay, bir

(chiasme), içiçelik düşünmek gerekir (Şan, 2017, s. 76). Dünya ile aramdaki bir rezonans ilişkisidir aslında. Merleau-Ponty’nin kavramlarıyla söylersek, tenimizle dünyanın tenine açılırız, bu deneyim hem dünya hem de bizim için ortak bir tene dahil olduğumuzun ispatı gibidir. Ten aynı anda beni hem dünyaya bağlar hem de dünyayla aramdaki sınırın çizer. (Bkz. Direk, 2017)

öteki ya da bir doğa kesiti ile karşılaşmamızda gerçekleşen etkileniş içinde şekillendiğini ileri sürer. Dünyadan bir kesit bize seslenir, bizimle konuşur ve bu kesit bizim için çekici ya da iticidir, bir çekim alanı ya da bir tehdit oluşturur. Bu nedenle dünya ile ilişkimiz temelde iki duyguyu, arzuyu ya da korkuyu açığa çıkarır.

“İnsanlar varoluşlarının tüm boyutlarında – fiziksel ve tinsel, bilişsel ve duygusal, arzulayan ve değerlendiren – zaten çoktan dünyaya bağlıdır; varoluşları bir *bağdır*: bu varoluş kendini dünyayla ilişki temelinde dönüştürür ve gelişerek açılır” (Rosa, 2021, s. 333-334).

Bilişsel süreç ya da analiz, bu ilişkinin farklı parçaları üzerine düşünme, onları anlamlandırma sonradan gelir, ilk yaşantılanan şey dünyada bizi çeken ya da iten bir parçanın duyumsanmasıdır. Buna bağlı olarak, öznenin dünyaya olan yöneliminin temelde bir rezonans ihtiyacı ile belirlendiğini, diğer bir deyişle dünya ilişkileri içinde gerçekleşmesini arzuladığımız şeyin rezonans olduğunu savunur Rosa. Böylece rezonans kavramını bir “dünya ile ilişki sosyolojisinin analiz kategorisi” ve “toplum felsefesinin temel kavramı” olarak tesis eder (Rosa, 2021, s. 395).

Düşünüre göre rezonans hem betimleyici hem normatif bir fikirdir. Bu fikir betimleyicidir çünkü ampirik olarak gözlemlenebilir biçimde öznelğin ve öznelarasılığın oluşumu, şekillenmesi rezonans ilişkileri içinde gerçekleşir. Tıpkı Taylor'ın çokkültürcülük teorisinde tanınmayı “can alıcı önem taşıyan bir insan ihtiyacı” olarak belirlemesi gibi (Taylor 1996, s. 43), Rosa da aynı tanımı bu kez rezonans için yapar: bir rezonansın gerçekleştiği ilişkiler insan için varoluşsal bir ihtiyaçtır (Rosa, 2021, s. 412). Öte yandan rezonans, bir toplum teorisi içinde, iyi bir hayatın, insanın kendini gerçekleştirmesinin ölçütü olarak ele alındığında normatif bir kavrama dönüşür.

Normatif bir kavram olarak rezonans dört “tanımlayıcı özellik tarafından kesin olarak belirlenebilen bir ilişki türünü ifade” eder (Rosa, 2022b, s. 40-41). Bu dört özellik rezonans ilişkisinin dört anı şeklinde ortaya korsa da aslında onlar bölünmez bir yaşantı içinde gerçekleşen tek bir durumu tanımlarlar. İlk an “dokunma” ya da “etkileniş” (affection) anıdır. Karşılaşılan bir dünya kesiti, bölümü bize dokunur, bir çağrı gönderir. Bir şey “bizi dışarıdan hareket ettirir” diye belirtir Rosa ve bu şey araçsal bir değer değil, bizim için “özünde” bir değer taşıdığı için bize “içten ulaşır”. İkinci an “öz yeterlik” ya da “cevap” anıdır. Rezonansın mümkün olması için çağrıyı kabul edenin ilk andaki pasif durumunun “aktif” bir cevapla tamamlanması gerekir: rezonans “dünyaya etkili ve canlı bir şekilde bağlı hissettiğimizde ortaya çıkar, çünkü kendimiz dünyada bir etki yaratırız” (Rosa, 2022b, s. 41-42). Bu etkiyi yaratabilmemizin koşulu bize gelen çağrıyı duyacak kadar dünyaya açık ama aynı zamanda onu kendi sesimizle yanıtlayacak kadar kapalı, diğer bir deyişle öz yeterliğe sahip olmamızdır. Yankı ve rezonansın birbirinden ayrıldığı nokta da tam olarak burasıdır. Rezonansın mümkün olması için, dünyayla ya da diğerleriyle aramda hem karşılıklı hem de her iki tarafın da kendi kaldığı bir titreşimin gerçekleşmesi gerekir. Çağırın, seslenen taraf kendi titreşimiyle bu çağrıyı yapar, yanıtlayan, etkilenen taraf ise kendi sesiyle, dolayısıyla kendi titreşimiyle cevap verir. Bu aynı zamanda rezonans ilişkilerinde Taylor'ın ifadesiyle öznenin “güçlü

değerlendirmeler”inin² (Taylor, 2012, s. 141) devrede olduğu anlamına gelir. “Yanıtlayıcı bir ilişki benzerleri ve özdeşleri değil (bu sessiz bir yankı ilişkisi olurdu), birbirlerine yanıt veren farklıları bir araya getirir” (Rosa, 2021, s. 440). Yankıdan farklı olarak rezonans ilişkilerinde her iki tarafın da ilişkiye kendi sesiyle dahil olması (Rosa, 2021, s. 401), dördüncü anı, dönüşüm anını mümkün kılan şeydir. “Dünyayla ne zaman rezonansa girsek, aynı kalmamız mümkün değildir. Rezonans deneyimleri bizi dönüştürür ve canlılık deneyimi de işte burada yatar” (Rosa, 2022b, s. 43). Ancak hem dünya hem de bizim için bu dönüşüm etkisi ne planlanabilir ne de öngörülebilir³. Bu anlamda dördüncü an rezonansın “kontrol edilemezlik anı” olarak şekillenir.

[R]ezonansın kendine özgü niteliği, mutlak bir kesinlikle ne zorlanabilmesi ne de önlenebilmesidir (Rosa, 2022b, s. 46).

Bu nedenle, neden-sonuç temelli, araçsallaşmış bir dünyada gerçekleşen ilişkilerde rezonansın yakalanması mümkün olmaz. Bu türden ilişkiler dünyayı bir parçasında donduran ve öngörülebilir, kontrol edilebilir bir nitelik taşır (Rosa, 2021, s. 401). İleride göreceğimiz gibi, Rosa’ya göre modernitenin rezonans ilişkileri için uygun koşullar sağladığı kadar bu tür ilişkilerin önüne set çeken koşullara da neden olmasının ardında yatan şey bu kontrol etme arzusunun kendisidir.

3. Modernite ve Yabancılaşma

Hartmut Rosa, farklı felsefi akımlardan etkilenmiş olsa da Eleştirel Teori geleneği içinden konuşan bir düşünür olarak, kendi tanımıyla bu geleneğin merkezi sorusuna odaklanır: “İyi bir yaşam nedir ve neden bizde bulunmamaktadır?” (Rosa, 2022a, s. 9). Bilindiği gibi eleştirel teoride ve Honneth’in ifadesiyle Rousseau ile başlayan toplum felsefesinde (Honneth, 2006, s. 46) normatif olanın kurulduğu yer sorunun ikinci kısmıdır: Yanıt, sosyal aktörlerin gerçek deneyimleri içinden insanların ızdırap çektikleri durumlar, diğer bir deyişle “yabancılaşma” deneyimleri teşhis edilerek verilir (Rosa, 2022a, s. 56). Rosa’nın düşüncesinin hareket noktası da aslında onun yeniden bir güncellik kazandırmak istediği bu yabancılaşma kavramıdır. Rosa’ya göre geç modern toplumlarda insani ızdırabın kaynağı, dolayısıyla iyi bir hayat ve kendini gerçekleştirmenin önünde engel oluşturan, dolayısıyla yabancılaşmaya neden olan durum “sosyal hızlanma”dır. Modern toplumlar büyüme ve hızlanma yoluyla stabilizasyonlarını sağlarlar (Rosa, 2021, s. 65).

² Öznenin seçimlerinde başvurduğu güçlü değerlendirmeler, zayıf ya da işlevsel olanlardan farklı olarak, ardında bir iyi anlayışını barındıran, benliğin ayrılmaz bir parçası olan etik temelli değerlendirmelerdir.

³ *Dünyanın Kontrol Edilemezliği* adlı eserin başında, Rosa’nın bu “kontrol edilemezlik” kavramı üzerine yazdığı bir not yer alır ve düşünür aslında dünyayla ilişkimizde belirleyici olduğunu ve *Unverfügbarkeit* kavramı altında toplandığını düşündüğü anlamları şöyle sıralar: ele geçmezlik, kullanılamazlık, öngörülemezlik, araçsal olarak üretilemezlik. Rosa bu notunda kavramın “kontrol edilemezlik” olarak çevrilmesinin en uygun seçenek olduğunu belirtir.

Modernite projesi makuliyetini ve çekiciliğini toplumun deyim yerindeyse “kinetik enerjisinin” artışıyla, hızlanan sosyal değişimin meydana gelmesiyle kazanır (Rosa, 2022a, s. 84).

Ne var ki başlangıçta sosyal hızlanma ile modernleşme sürecinin “özerklik ve kendi kaderini tayin [*self-determination*] projesi” birbirlerini destekleyerek ilerlerken, geç modern toplumlarda sosyal hızlanmanın artık özgürleştirici olmak bir yana, totaliter bir nitelik kazanmasıyla (Rosa, 2022a, s. 66) hızlanmanın kendisi diğer her şeyin ona hizmet ettiği bir çarka dönüşür: “bireysel hayaller, arzular ve yaşam planları hızlanma makinesini beslemek için kullanılır” (Rosa, 2022a, s. 86). Günümüz toplumları hızlanmayı, büyümeyi ve şeylere erişimin artmasını hedeflediği oranda, bu hedefler kişisel yeterliği de belirler, rezonans beklentileri ve kişisel yeterlik sanıldığı aksine birbirinin tersi yönünde çalışmaya başlar (Rosa, 2021, s. 391). Bu toplumlarda yaşayan insanlar için iyi bir hayatın ne olduğu sorusuna verilecek olan yanıt belirsizleştikçe, yanıt kaynaklarda arama çabası da artar. Bu durum modernitenin mümkün kıldığı, özgürleşme projesinin temelinde yer alan “etik açıklığın” negatif bir sonucu gibi gözüktür. Ne var ki aslında bu durum “etik açıklık” ya da “etik kesinsizliğin” değil, dünya ile kurulan ilişkinin geçirdiği dönüşümün ve bunun bir neticesi olarak iyi hayat sorusuna verilen cevapta ilişkilere değil, kaynaklara tanınan önceliğin bir sonucudur (Rosa, 2021, s. 67). Kişisel kaynaklara atfedilen bu önem son yıllarda “kişisel gelişim” adı altında giderek çoğalan bir üretim ve istihdamın varlığında izlenebilir. Yaşam koçlarından kişisel gelişim kitaplarına, estetik uzmanlarından astrologlara uzanan bir yelpazede bireyin kendi mutluluğunun⁴ kaynaklarını bulmasına hizmet eden, sınırları her geçen gün genişleyen bir alan açılmıştır. İyi bir hayat arayışlarında kaynaklar ve seçeneklere yönelen bakış açısı, bunları mutluluğun yegâne koşulu gibi görerek ve göstererek dünya ile ilişkimizi sorunlu bir hale getirir (Rosa, 2021, s. 69). Oysa Rosa’ya göre kaynaklar ve seçeneklerin yanında asıl sorgulamamız gereken dünya ile ilişki kurma biçimimizin kendisidir.

Hayatımızın başarısı ya da başarısızlığı (pasif biçimde) dünyayı deneyimlememize ve (aktif biçimde) onu asimile etmemize⁵ (*Anverwandlung*) bağlıdır (Rosa, 2021, s.78).

Anlaşıldığı üzere Rosa modernitenin içinden bir modernite eleştirisi yapar. Modernite bireylerin rezonans imkânlarını ve kapasitelerini geliştirmeye ve genişletmeye hizmet ettiği oranda rezonans ilişkilerinin önünde engel oluşturan yapısal sorunları da beraberinde getirir. Rosa’nın “düşey rezonans eksenleri”⁶ olarak adlandırdığı alanda,

⁴ Edgar Cabanas ve Eva Illouz’un *Mutlu Yurttaş İmalatı* adlı eseri, bu kişisel gelişim furiasının da temelinde yer aldığını düşünebileceğimiz pozitif psikolojinin sunduğu mutluluk söyleminin bireycilikle olan bağlarının açığa çıkarılması açısından oldukça önemli bir çalışmadır.

⁵ Rosa’nın dilimize çevrilen eserinde “*Anverwandlung*” kavramı “dönüşüm” ve “uyarlanabilir dönüşüm” ile karşılanmıştır. Her ne kadar bu kavram dünya ile ilişkimizdeki dönüşüm ve adaptasyonu içerse de ilişkiye girilen dünya kesitinin – ele geçirilmesiyle karşıtlık içinde – özümsemesi, içselleştirilmesi anlamlarını taşıyor ve İngilizceye “*assimilation*” olarak çevrilmiştir. Biz de bu nedenle Türkçede asimilasyon kavramını kullanmayı tercih ettik.

⁶ Rosa rezonans eksenleri olarak adlandırdığı dünyayla kurduğumuz rezonans ilişkilerini içeren alanlar arasında üçlü bir ayırım yapar. Diğerleriyle kurduğumuz ilişkilerin, dolayısıyla, aile, arkadaşlık ve siyasetin

diğer bir deyişle inanç, doğa ve sanatla kurduğumuz ilişkilerin alanından bir örnek verecek olursak, modernite, kozmoloji ve teolojinin hüküm sürdüğü dünyadan koparken büyü bozulan dünya içinde insanın sanat, doğa ve tarih ile ilişkisi modern dinsel ya da tinsel biçimleri üretmekten geri kalmamıştır (Rosa, 2021, s.112-114). Ne var ki modern dünyanın hızlanma dinamiği, diğer bir cephede kendi demokrasi vaadinin önünde en amansız engel olarak var olmayı da sürdürür: Demokrasi, sosyal hızlanmaya ayak uydurması beklenemeyecek, “zaman alan bir süreçtir” (Rosa, 2022a, 76). Bu paradoksal yapılarıyla geç modern toplumlar hem rezonans ihtiyacının giderek arttığı hem de dünyanın giderek sessizliğe gömüldüğü, artık bizimle konuşmadığı toplumlar haline gelmişlerdir. Belki de evrene gönderdiğimiz mesajların ve ondan beklediğimiz cevapların nedeni dünyayı fazlasıyla susturmuş olmamızdır.

Günümüz toplumlarında bireylerin meditasyon, yoga, pozitif düşünce gibi deneyimleri daha fazla hayatlarına dahil ettiklerine ve bu pratikler üzerinden dünyayla bir çağrı cevap ilişkisi kurmanın yollarını aradıklarına tanıklık ediyoruz. Bu pratikler gerçekten de dünyayı yeniden büyülemenin, onunla yeniden bir rezonans ilişkisi içine girmenin yöntemleri olabilir mi? Rosa 2020 yılında, pandemi sürecinde kendisiyle yapılan bir röportajda bu soruyu şöyle yanıtlıyor:

“Meditasyon, farkındalık ya da pozitif düşünce sadece bireylerle ve öznelerle ilgilenir. Rezonans bana göre, siyasal kurumlara ya da ekonomik altyapılara kapılmış ilişkiler oldukları için hepsinin bireye bağımlı olduğu söylenemeyecek insanlar arası ilişkilere uygulanan sosyolojik bir kavramdır”. Bu söz ettiğimiz pratikler “bütün sorumluluğu bireylerin omuzlarına yüklüyor ve her şeyden önce daha etkili/iş görür ya da daha çabuk olmak için bir araç teşkil ediyor” (Rosa, 2020). Öyle görünüyor ki, günümüzde bireylerin dünyayı yeniden anlam yüklü kılmak için yöneldiği pratikler, aslında onları yeniden hızlanmanın ve yabancılaşmanın çarklarına geri taşırlar. Burada Hegel’den, hatta Rousseau’dan başlayarak tüm bir toplum felsefesi geleneğini kat eden bir öncülün, bireysel özgürlüğün ancak toplumsal özgürlüğü mümkün kılan kurumlar ve pratikler içinde gerçekleşebileceği fikrinin izini sürebiliriz. Rosa’nın teorisi, ilişkiyi, diğer bir deyişle “ara” mızda olanı, böyle bir özgürleşme projesini özdeşlik ya da kesinliğin gölgesinde bırakmayacak şekilde radikal anlamda merkeze çekmeyi amaçlar⁷. Rezonans bir dünyada olma hali olarak değil, bir toplumsallık ilkesi olarak şekillenir. “Rezonans ilişkilerinin eleştirisi” “toplum eleştirisinin en temel ve aynı zamanda en eksiksiz biçimi olarak kendini dayatır” (Rosa, 2021, s. 104). Dolayısıyla rezonans ilişkileri bireysel mutluluk reçeteleri de değildir⁸. Tam olarak bu nedenle, rezonans bir duygu değil bir

alanı yatay rezonans eksenlerini, şeylerle ilişkilerimiz diyagonal rezonans eksenlerini ve son olarak inanç, sanat gibi aşkınlık alanlarıyla kurduğumuz ilişkiler de yatay rezonans eksenlerini oluştururlar (Rosa, 2021, s. 463-).

⁷ “Bir rezonans deneyimi olarak aşk, seviyor ya da seviliyor olma durumunu değil, karşılıklı, dönüştürücü ve akışkanlığın mümkün olduğu bir buluşma ve temas anını (ya da tekrar eden anları) ifade eder” (Rosa, 2021, s. 469).

⁸ Burada yine *Mutlu Yurttaş İmalatı* adlı çalışmayı yeniden hatırlatmakta fayda var. Rosa’da rezonans teorisi söz konusu kitabın yazarlarının açığa çıkarmaya çalıştıkları “mutluluğun hayatlarımızı kontrol etme” (Cabanas ve Illouz, 2023, s. 228) eğilimine ve bunun altında yatan bireyselci (*A.g.e.*, s. 73) mantığa direnmekle

ilişki modu olduğu için, yabancılaşma ve rezonans arasındaki ilişki de basit bir karşıtlık değil, diyalektik bir ilişkidir.

4. Dünya İlişkilerinin Çifte İmkânı Olarak Rezonans ve Yabancılaşma

Rezonans ve yabancılaşma arasındaki ilişki onları sadece birbirine zıt bir kavram çifti olarak ele alarak açıklanamaz, bundan çok daha karmaşık biçimde aralarında bir karşılıklık, diyalektik bir ilişki söz konudur. Başka bir deyişle Rosa'nın teorisi modern düşüncüyü başlangıçlarından bu yana meşgul eden özgürlük ve dayatma arasındaki gerilimi, insanın dünyayla ilişkisinin temel niteliği olarak açığa çıkarır, yeniden yorumlar ve tesis eder. Rezonans deneyimi özerkliğin bütünüyle gerçekleşmesi olarak yaşantılanamaz. Her şeyden önce bu deneyim her zaman sadece belirli bir dünya parçasıyla ilişkilidir. Bu deneyimin iyi, başarılı bir hayat taleplerimizi karşılamaasının nedenini sürdürülebilir ya da ele geçirilebilir olmasında değil, onun ilişkiye giren her iki taraf için de dönüştürücü olmasında aramak gerekir. Dolayısıyla her rezonans deneyimi aslında bir biçimde kendi karşıtının da deneyimidir. Dünyanın bizi çağıran bir parçasıyla bir asimilasyon ilişkisi içine girmemizin koşulu, bu parçanın zaten sahip olmadığımız, alışıldık olmayan, bize yabancı kalan, öncesinde bizimle bir "kayıtsızlık" ya da "itme" ilişkisi içinde olan bir parça olmasıdır (Rosa, 2021, s. 448). Buradan hareketle yabancılaşma ve rezonans arasında basit bir karşıtlık değil, diyalektik bir ilişki olduğunu vurgular Rosa. Tam da bu nedenle, rezonansı yabancılaşmadan tümüyle arınmış bir hayatın hedefi olarak, bir kesinlik olarak gerçekleştirilebilir, hayatı bütünüyle tanımlayabilir bir hedef gibi ele alan yaklaşımlar – ki bu tür yaklaşımların en belirgin örnekleri günümüz dünyasında giderek yaygınlaşan kişisel gelişim reçeteleridir – rezonansın ideolojik bir kullanımını sunarak, onu araçsallaştırırlar. Dünya deneyimi bu ideolojik kullanım içinde sahip olma, kontrol altında ve kullanılabilir halde tutmakla aynı anlamdadır.

Buradan hareketle rezonans ve yabancılaşma arasındaki ilişkinin, ilkinin yaşamın bütününde hakimiyeti hedeflenerek ikincisinin aşılması şeklinde ortaya konulamaz olduğunu fark ederiz. Rezonans ilişkilerinin ele geçirilmezliği böyle bir varsayımı baştan çürütür. Dünyayla ilişkimizin "ele geçirme ve kontrol etme, biriktirme, maksimize ve optimize etme girişimi" şeklinde gerçekleştiği durumlarda, rezonans deneyimi bir imkân olarak ortadan kalkar (Rosa, 2021, s. 415). Rezonansı bireyin kendisi için baskıcı bir hedef ya da politik anlamda totaliter bir arayış haline dönüştürmemek, onu dünya ile olumlu bir ilişkinin imkânı olarak korumak, yabancılaşmanın da insanın dünyayla ilişkisinin bir biçimi olduğunu unutmamaktan geçer. Rosa, bir dünyayla ilişki biçimi olarak yabancılaşmayı Rahel Jeaggi'ye referansla "ilişkisiz bir ilişki" (*Beziehung der Besiehunglosigkeit*) (Rosa, 2021, s.429) olarak tanımlar ve ancak bu tanımın deneyimlenen ilişki içindeki sessizlik halini, dünya ve diğer insanlarla kurduğumuz bağların bizim için tehditkâr hale gelmesi durumunu tam olarak ifade edebileceğini düşünür. Diğer yandan, bu yabancılaşma tanımı, eleştirel düşünce içinde önerilen diğer

kalmaz, aynı zamanda bu mutluluk fetişizminin sonuçlarını rezonansın ideolojik kullanımları olarak da açığa çıkarmayı amaçlar.

tanımları dışlamaz, aksine onları, “özcü ya da indirgeyici” olan taraflarını dışarıda tutarak kapsayan ve aralarındaki bağlantıları açığa çıkaran bir işlev görür.

Böylece yabancılaşmanın tersi, alternatif bir ilişki biçimi olarak kaçınılmaz biçimde açığa çıkar, bağlı bir ilişki olarak -ya da bir yanıt ilişkisi olarak: bu tam olarak benim rezonans kavramı için verdiğim tanımdır (Rosa, 2021, ss. 429-430).

Dünya ile “bağlı” ilişkiler kurmanın yolu, ilişkilerin sonucunda ortaya çıkacak durumu kontrol etmek yerine, arzulanan rezonansı açığa çıkarabilecek, ona zemin oluşturabilecek koşulların neler olduğuna odaklanmaktan geçer. Dünyayla kurduğumuz belirli bir ilişkide rezonansın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilinemez olduğundan, Rosa’nın toplum teorisi bu ele geçmezliği dönüştürecek olan davranışın ne olduğu, diğer bir deyişle yabancılaşmanın ne yönde aşılabileceği sorusunu sormaz. Teorinin ilgilendiği şey, rezonanslı ilişkiler için uygun zemini oluşturacak kalıcı “rezonans eksenleri” tesis etmenin koşullarının neler olduğudur. Bu makalenin sınırları içinde, biz bu eksenlerden ilkinde yer alan politik alan ve kamusal alan konusunu ele almakla yetineceğiz. Ancak bu konuya geçmeden önce, Rosa’nın yabancılaşmanın karşısına özerklik ve tanınmayı koyan teorilere itirazlarına ve bu itirazlar üzerinden rezonans teorisinin özdeşlik, belirlenimsizlik ve kesinlik karşısında nasıl bir direnç gösterdiğine değinmek uygun olacaktır.

5. Rezonans ve Belirlenimsizlik

Axel Honneth’in tanınma teorisinin çarpıcı kavramlarından biri, onun Hegel’in hukuk felsefesinin ilkelerine güncellik kazandırdığı eserinin adında yer alan “belirlenimsizlik ızdırabı” (*Leiden an Unbestimmtheit*)’dir (Honneth 2001; Honneth, 2022)⁹. Özneler toplumsal kurumlarda ve pratiklerde kendilerini tanımlamak ve gerçekleştirmek için gereksindikleri koşulları bulamadıklarında, bu kurumlarda ve pratiklerde yerleşmiş olan normlar öznelerin tanınma ihtiyaçlarına ve taleplerine cevap vermediğinde, onların yaşantıladıkları şey belirlenimsizlik ızdırabıdır. Her ne kadar Honneth, toplumsal mücadelelerin ve bu mücadelelerde açığa çıkan taleplerin söz konusu kurumlar ve pratikleri dönüştürücü gücünü reddetmese de onun tanınma alanlarına ilişkin teorisinde bu belirlenimsizlik ızdırabının bir özdeşlik ve uzlaşma yönünde aşılması, özellikle de yurttaşlık alanını belirleyen tanınma ilişkilerinin çalışma ve ortak dünyaya katkı çerçevesinde ele alınmış olması, çatışmanın toplumsallık açısından kurucu niteliğinin ikinci plana itildiği izlenimini verir (Deranty, 2003, ss. 191-192). Rosa’da ise bireylerin iyi bir hayatın koşullarını yaratmaları ve kendilerini gerçekleştirmeleri için vazgeçilmez olan rezonans bir bireysel varoluş durumunu değil, ilişkinin kendisini tanımlar. Rosa’nın özellikle altını çizdiği bir noktadır bu: “rezonans bir duygusal durum değil, bir ilişkisel mod”dur (Rosa, 2021, s. 405). Bu nedenle örneğin üzüntü gibi negatif bir duygu bir rezonans deneyimi olarak yaşantılanabilir ve bu yaşantı hep üçlü bir ilişki içinde, beden, ruh ve dünya arasında gerçekleşir.

⁹ Kitap Türkçe’ye *Bireysel Özgürlüğün Patolojileri* adıyla çevrilmiştir.

Rosa'ya göre eleştirel teoriye damgasını vurmuş olan “yabancılaşma” kavramının karşısına yerleştirilmiş olan “kimlik”, “sahicilik [otantiklik]”, “özerklik”, “tanınma”, “anlam” gibi kavramlar yabancılaşmanın karşıt kavramını, dünyayla yabancılaşmamış bir ilişki deneyiminin ne olduğunu açıklamakta yetersiz kalırlar. Buna karşılık rezonans teorisi, yabancılaşmanın karşısına özdeşlik (kimlik) ya da sahicilik kavramlarını koyan teorilerin içine düştüğü özcü belirlenimlerden ilişkinin dinamik ve dönüştürücü boyutunu merkeze çekerek sıyrılır. Özdeşlik, sahicilik ya da tanınma taleplerinin aslında rezonans talepleri olduğunu fark etmek, bu “belirlenmişlik” durumlarında ve onların somutlaştığı toplumsal çerçevelerde donmuş, katılaşmış, kesinlik kazanmış olan niteliklerin yeniden dönüşüme açılmasını mümkün kılar (Rosa, 2021, s. 423). Rosa'nın teorisinde beklenmedik ve itirazlara neden olabilecek en önemli nokta, düşünürün rezonans talebini dünyayla ilişkimizi belirleyen temel talep olarak merkezi bir konuma çekerken, modern özerklik talebini tahtından indiriyor oluşudur. Rosa'ya göre “özbelirlenim ve kendi kendine yasa koyma” olarak özerklik fikri, dünya ile ilişkilerimizin sadece özne kutbuna odaklanır. Özerklik talebi bir yönüyle dünyayı kontrol altına alma, erişilebilir ve kullanıma hazır kılma mantığının da temelinde yer alır. Oysa tekrar edecek olursak, rezonans teorisi ilişki ve karşılıklılığın yaşantılanma biçimine odaklanır ve rezonans deneyimine “özerkliğin sınırlanmasına ilişkin bir deneyim” de dahildir (Rosa, 2021, s. 442). Söz konusu sınır deneyimi rezonansın kontrol edilmezliği ve ele geçirilmezliğinin bir parçasıdır. Rezonansı tam bir özerklik olarak düşünmek, ilişkiselliği anlamamaktır. Her şeyin kontrolümüz altında olduğu ya da eylemimizin yasalarını tümüyle bizim koyduğumuz anlar rezonanslı bir ilişkiyi yakalamanın mümkün olmadığı anlardır. Şöyle der Rosa:

Bana öyle geliyor ki özerkliği – kendi kendine yasa koyma anlamında – yabancılaşmanın tersi olarak tanımlamak, eyleyen, yanıtlayan ve süreç odaklı kişisel yeterliliği elden kaçırmak pahasına, kişisel yeterliliğin hakimiyete ve kullanılır hale getirmeye odaklı yönlemsel boyutunu abartmak anlamına gelir; bu da dünya ile başarılı ilişkilerin hislere dair (pathique) yönünü gözden kaçırmak demektir (Rosa, 2021, s. 426).

Rosa benzer biçimde yabancılaşmanın karşısına konulan tanınma kavramına da itiraz eder. Axel Honneth'in Hegel'in hukuk felsefesinin post-metafizik ve güncel bir yorumuna dayandırdığı tanınma teorisinde, kişinin aile ve dostluk ilişkileri içinde sevilmesi, hukuki ilişkilerin alanında hakları üzerinden saygı görmesi ve çalışma etkinliği ile topluma yaptığı katkının onaylanmasıyla mümkün olan diğerleri tarafından tanınması, yabancılaşmamış bir var oluşun imkânlarıdır (Honneth, 2022). Ne var ki Rosa'ya göre, bu tanınma durumları başarılı bir hayatın temel koşulları olsalar da onlardan birinin ya da birkaçının eksikliği yabancılaşma kavramını tüketici bir biçimde açıklamaya yetmez. Tanınma eksikliği ya da hor görülme her tür yabancılaşma halinin nedeni olarak görülemez. Tanınmaya dair herhangi bir eksiklik hissetmediğimiz bir ilişki içinde bile dünya bizim için bir anda sessizleşebilir. Yaptığımız iş ya da aidiyet ilişkisi kurmuş olduğumuz kültürel, etik, politik toplumsal anlam alanları içinde bir tanınma eksikliği hissetmesek bile uzaklaşma isteği duyabiliriz (Rosa, 2021, s. 472). Rosa'ya göre yatay düzlemdeki ilişkiler, diğer bir deyişle aile, arkadaşlık bağları ve siyasi ilişkiler (yurttaşlık ilişkileri) ne denli tanınma taleplerinin belirlediği ilişkiler

olarak görünse de aslında iki nedenle bu ilişkiler dahilinde yaşanan rezonans deneyimi tanınma, diğer bir deyişle sevilme, saygı görme ve onaylanma deneyimlerinden farklıdır. Her şeyden önce tanınma bir mücadele gerektirir, felsefi kökenini Hegel'de bulan "tanınma mücadelesi" Axel Honneth'in bu konu üzerine yazdığı ilk eserin de adıdır. Rezonans ise, birini tanımak ya da hor görmek ve aşağılamakta olduğu gibi verilip, geri çekilebilen bir onay olmadığı için, "rekabetçi" bir mücadele olarak gerçekleşmez. Diğer yandan tanınmada tekil kişilerin onaylanmasına ya da onaylanmamasına ilişkin bir durum söz konusuysen, rezonans "aramızda" gerçekleşendir (Rosa, 2021, ss.468-469).

Diğer yandan Honneth'in teorisinde, tanınma çerçevelerini oluşturan kurumlar ve pratikler, patolojik olan belirlenimsizlik halinden kurtulmayı sağladıkları ölçüde, *pathos* ve *logos* arasındaki dengenin bu teoride de ikincisi lehine bozulmuş olduğu düşünülebilir. Oysa Rosa'nın teorisinde ayrışma *pathos* ve *logos* arasında değil, rezonanslı ve sessiz ilişkiler arasında cereyan eder. Böylece teori, kendini gerçekleştirme ya da iyi hayata ilişkin normatif olanı, bireyin var olan tanınma ilişkileri içinde yerini alarak kendisiyle özdeşleşmesinde değil, ilişkilerin açığa çıkaracağı dünyayla ilişkilene hallerinde yakalar. Belirleyici olan mevcut, dolayısıyla akılcı kılınmış ilişkilene yapıları değil, her an kurulmakta olan ilişkilerin ve etkileşimin açığa çıkardığı dönüşümün kendisidir. Rasyonel olan kadar duygular da bu dönüşümü harekete geçirci unsurlar olarak bu ilişkileri belirler.

Sonuç olarak Rosa'nın düşüncesinde rezonans tanınmaya göre daha geniş bir alanı kuşatır ve bir toplum felsefesinin normatif ilkesi olarak, özerklik, sahicilik talepleri gibi, modern öznelerin tanınma taleplerini de kapsayacak bir ilişkilene modu şeklinde kendini dayatır. Bireylerin kendilerini gerçekleştirmeleri ve iyi bir hayat sürmelerine ilişkin bu talepler, rezonans teorisi içinde eritilmez, aksine onların bireyselci, yabancılaşmaya ve ideolojik kullanımlara yol açabilecek olan unsurlarından arındırılarak, birbirlerine ve varoluşsal bir ihtiyaç olan rezonans talebine eklenmeleri söz konusudur. Hegelci bir ifadeyle, bu taleplerin korunarak ya da kapsanarak aşılmasından (*Aufhebung*) bahsedebiliriz¹⁰. Öte yandan Rosa'da rezonansın planlanamaz ve öngörülemey oluşu, Honneth'in tanınma teorisinde, var olan toplumsal kurumların ve yerleşik pratiklerin ön plana çekilerek içkin eleştirinin elden geçirilmesi, onun yerini içsel bir eleştirinin almasına neden olan soruna da bir cevap niteliğindedir¹¹. Diğer bir deyişle, rezonans teorisinde tanınma da bir yönüyle planlanamaz, öngörülemey ya da sınırları belirlenemez olarak kalır, var olan tanınma çerçeveleri onun dinamik niteliği ve dönüşüme açıklığı önünde bir engel oluşturmaz. Rezonans teorisinin kamusal ilkesi ve yurttaşlık açısından getirdiği yeniliğin ve sınırlarının ne olduğu, belki de en açık biçimde Rosa'nın da üzerinde önemle durduğu rezonans ve tanınma ilişkileri arasındaki bu farklılıklardan itibaren anlaşılabilir.

¹⁰ İngilizce ve Fransızca gibi Türkçe'de de bu kavramı tek bir sözcükle karşılamak, işaret ettiği diyalektik hareketi yansıtmayacağı için indirgeyici olacaktır. Bu nedenle yerleşmiş olduğunu düşündüğümüz kapsayarak aşma ve koruyarak aşmanın uygun çeviriler olduğunu düşünüyoruz.

¹¹ Honneth'in teorisinde içkin eleştiriden içsel eleştiriye geçişin detaylı bir analizi için bkz. (Çidam, 2021).

6. Kamusallık ve Yurttaşlık Açısından Rezonans

Siyasetin alanında rezonans talebinin diğer alanlara göre daha cılız kaldığını belirten Rosa, haklı olarak bu durumun politik alanı çıkarların ve bu çıkarlar arasında bir uzlaşma arayışına hapseden bireysellik ve liberalizmin yükselişine bağlar. (Rosa, 2021, s. 510) Modern demokrasinin vaadinin sadece yurttaşların kendilerini tâbî oldukları yasaların aynı zamanda yazarları (özneli) olarak görecekları bir özerklikten ibaret olamayacağını, bu vaadin aynı zamanda her bir yurttaşın sesini duyulur kılacak bir kamusal alan tahayyülünü, “üretken bir çokseslilik”in tesisini de barındırdığını hatırlatır. Düşünürüne göre, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinde olduğu gibi bu ses müzakere, akıl ve sözün sınırlarına sıkıştığında¹², indirgeyici biçimde bilişsel bir alana hapsolür, sesin “bedensel” ve “duyarlığa” dair nitelikleri gölgelenir ve bu tür karşılaşmaların demokrasinin gerektirdiği rezonans ilişkilerini bütünüyle yakalaması mümkün olmaz.

Demokrasinin ilk ve tek anlamı (hukuki) haklar müzakeresi ve çıkar çatışmalarından ibaret değildir, o aynı zamanda perspektifler, var olma biçimleri ve dünyayla ilişkiler olarak anlaşılabilir seslerin çoğulluğuna duyarlı hale gelmeye dair kesintisiz bir süreçtir (Rosa, 2021, s. 518).

Demokrasinin bu yönünün, onun bir dünya ilişkisi olarak anlaşılmasının en belirgin biçimde Hannah Arendt'in düşüncesinde açığa çıktığına vurgu yapar Rosa. (Rosa, 2021, s. 518) Arendt'te insanların kolektif varoluşları içinde, sözleri ve eylemlerinde açığa çıkan yaratıcı, kurucu ve dönüştürücü güç, çölleri dünyalara dönüştürmeyi mümkün kılan biraradalık, tam olarak politik bir rezonans ilişkisini tanımlar: çağırıcı ve yanıtlayan tarafların kendi sesleriyle var oldukları, tarafları ve dünyayı dönüştüren, karşılıklı bir asimilasyonu mümkün kılacak şekilde insani dünyayı yaratan bir ilişkidir bu¹³. Günümüz toplumlarında, yurttaşlık bireyleri devlete bağlayan bir statüye ve yurttaşlık bağı da temsiliyet ilişkisine sıkışıp kaldığı ölçüde, kamusal alan Arendt'in çöl metaforunu doğrular biçimde sessizliğe bürünür. Rosa temsiliyet ilişkisini “donmuş”, “katlaşmış” bir ilişki olarak niteler (Rosa, 2021, s. 513). Bu noktada onun kamusal alan anlayışı, temsiliyetin kendi başına demokratik olmadığı fikrini savunan, her bir yurttaşın sesini duyulur ve eylemini karşılıklı etkileşimin bir parçası kılacak şekilde kamusal alanın ve yurttaşlık pratiklerinin yeniden düzenlenmesine odaklanan Jan-Werner Müller ve Dominique Rousseau'nun önerdikleri “kurumsallaşmış belirsizlik

¹² Benzer bir eleştirinin Axel Honneth tarafından da Habermas'ın söylem etiği teorisine yöneltilmiş olduğunu hatırlatalım. Honneth, Habermas'ın teorisinin dilsel tek yönlülüğünün, iletişimin bir yandan insan bedenine, diğer yandan toplumsal çatışma deneyimlerine doğru genişletilmesi gerektiğini düşünür (Honneth, 2006, s. 194).

¹³ “Kendimizi insani dünyaya söz ve edimle sokarız ve bu dahil oluş ikinci bir doğuş gibidir; orijinal fiziki endamımızın çıplak gerçeğini olumlar ve üstleniriz. Bu dahil oluş ne çalışmada olduğu gibi zorunluluğun dayattığı bir mecburiyetten ötürüdür ne de işte olduğu gibi faydadan doğar [...]; o itkisini, bu dünyaya doğarak yaptığımız başlangıcından alır. En genel anlamıyla eylemek; inisiyatif almak, başlamak, bir şeyleri harekete geçirmek demektir” (Arendt, 2009, s. 259).

(*Ungewissheit*)¹⁴ ve “kesintisiz demokrasi”¹⁵ anlayışlarıyla buluşur. Rosa’ya göre bugün demokrasinin rezonans vaadini gerçekleştirmesi, “politik olarak aktif bir kamusal alan”ın yeniden tesis edilmesine bağlıdır.

Demokratik bir toplumda “iş gören” bir kamusal alanın gerekliliğinin meşruiyetini destekleyen temel fikir, [...] toplum ve devlet arasında [...] karşılıklı *dinleme ve yanıtlanma*, yani karşılıklı dönüşüm ve asimilasyon süreci olarak anlaşılabilir dinamik, kalıcı bir alışverişin gerçekleşmesi gerektiğidir (Rosa, 2022c, s. 77).

Demokratik cumhuriyetlerde yurttaşlar, karşılıklı birbirlerine söyleyecek sözleri olan, birbirlerinin sözleri ve argümanlarından etkilenen özneler olarak karşılaşır, daha doğrusu bu karşılaşma içinde “kanıları ve konumlarının” dönüşmesiyle öznelleştikleri ilişkiler içine girerler (Rosa, 2022c, s. 79). Öznellik ve toplumsallığı mümkün kılan rezonanslı ilişkiler olduğundan, öznelleşme ve toplumsallaşma dünya ile iki ayrı ilişkilene hali değil, bir ilişkinin iki yönüdür. (Rosa, 2021, s. 108) Bir rezonans ilişkisi içinde öznelleşme deneyimi ve toplumsallaşma deneyimi beraberce yaşantılır. Bu noktada Rosa’nın ve Rancière’in demokrasi anlayışları arasındaki yakınlığı fark edebiliriz. Rancière öznelleşmeyi “verili bir deneyim alanı içerisinde önceden kimliklendirilebilir olmayan, bu nedenle de kimliklendirilmesi o alanın yeniden şekillendirilmesinin bir parçası olan bir beden ve bir söz söyleme yeterliliğinin bir dizi eylem aracılığıyla üretimi” olarak anlar (Rancière, 2005, s. 59). Rosa’nın kamusal alan anlayışının temelinde de bu çifte imkân yatar.

Ancak Rancière’den farklı olarak Rosa, kamusal alanın bu karşılıklı dönüşüme açık dinamiğini bir ortaklığın kurulması ve bu ortaklıktan kaynaklanacak politik bir kararın alınma sürecinden ayrı tutmaz ya da onları dışlayıcı bir karşıtlık içinde değerlendirmez. Onun bu dinamiğin karşısına koyduğu süreç, kişisel kanıların toplamından ibaret olan kamuoyu yoklamalarıdır. Bu yoklamalarda yurttaşlar kamusal ortaklıkları üzerinden değil, özel kanıları üzerinden politik sürece dahil olurlar. Her ne kadar bu kanılar kamuoyunun oluşumunda bir başlangıç noktası olmak anlamında rol oynasa da kolektif bir çıkarı değil özel bir çıkarı temel almak anlamında politika-öncesi bir nitelik taşırlar. Bu noktada Rosa, Rousseau’nun mirasını takip ederek, demokratik iradenin kolektif tesisine imkân veren yurttaşlararasılığın, çıkarların ve politik taleplerin bir yurttaş perspektifine yerleşerek dillendirilme gerekliliğinin önemine vurgu yapar. Böyle bir yurttaşlararasılığın tesisi, demokrasinin yurttaşlar arasında rezonans ilişkilerine imkân verecek şekilde gerçekleşmesi, öncelikle çeşitli medya kanallarıyla “paylaşılan bir bilgi alanını yaratarak ve koruyarak”, ardından “demokratik bir katılım ve alışveriş forumu tesis ederek” sağlanabilir (Rosa, 2019, s. 391). Hem tüm yurttaşların sesinin duyulur olacağı hem de karşılıklı dönüşüme izin verecek bir kamusal alan projesi, ayrışma, farklılık temelli siyaset yaklaşımlarıyla, cumhuriyetçi ortaklık görüşünü buluşturmalıdır (Rosa, 2019, s. 392).

¹⁴ Bkz. (Rousseau, 1997).

¹⁵ Bkz. (Müller, 2022).

Ne var ki Rosa'nın "politik olarak aktif kamusal alan" anlayışı, yurttaşlar ve politika yapıcılar, diğer bir deyişle toplum ve devlet arasındaki dinleme-yanıtılama ilişkisini fazlasıyla merkeze çekerek yurttaşlararasılığın toplumsallığı dönüştürücü gücünün göz ardı edilmese bile, ikincil plana itildiği izlenimini verir. Bu durum en çok da Rosa'nın rezonans ve tanınma arasında yaptığı karşılaştırmada dikkat çekicidir. Hatırlatmak gerekirse Rosa, rezonansın tanınmada olduğu gibi mücadele yoluyla sağlanamayacağına vurgu yapıyordu. Düşünürün yaptığı bu ayrımın altında, modern hızlanma toplumlarında mücadelenin rekabet ilişkileri etrafında gerçekleştiği fikri yatar. "Modern toplumda tanınma mücadelesi de bir hız oyununa dönüşmüştür" (Rosa, 2022a, s. 63). Rosa özellikle de geç modern toplumlarda tanınma mücadelesinin, pozisyonların tanınmasından, performansın tanınmasına doğru kaydığını göstererek, bu rekabetçi mücadelenin günlük bir mesele haline geldiğini vurgular (Rosa, 2022a, s. 65). Ancak burada Rosa'nın teorisinin, bireylerin modernitenin kontrol etme, ele geçirme, erişilebilir kılma mantığı içinde girdikleri rekabetçi tanınma mücadelelerine odaklanarak, tanınma mücadelelerinin toplumsal yönünü göz ardı ettiğini fark etmek gerekir. Bu rekabetçi mantığı dışarıda bırakmak adına demokrasinin çatışmacı yönünü de rezonans ilişkilerinden dışladığımızda, kamusal alanı sadece bir ortaklığın değil, aynı zamanda farklılık ve ayrışmanın, seslerin çoğulluğunun mekânı kılan temel imkanlardan birini de dışlamış olmaz mıyız? Bu Olivier Voirol'un tespit ettiği gibi, Axel Honneth'in teorisinde açılan "araçsal olmayan bir çatışma" perspektifinin Rosa tarafından hızlıca kapanması anlamına gelmez mi? (Voirol, 2020) Honneth'te tanınma alanları, bireylerin sadece rekabetçi bir biçimde çıkarlarını savundukları alanlar değil, aynı zamanda var olma ve eyleme biçimlerinin diğerleri tarafından onaylanması için mücadele verdikleri ve bu mücadele içinde karşılıklı bir etkileşime girdikleri pratikleri içerir. Honneth'in üçüncü tanınma çerçevesi olan dayanışma alanı için kullandığı "yurttaşlık onuru" (Honneth, 2013, s. 276) kavramı bu mücadelenin karşılıklı zeminini belirgin biçimde yansıtır.

Rosa'da demokratik kamusal alanın rezonans ilişkileriyle canlanmasının koşulu çatışma dinamiğinin bu alandan dışlanması gerektirir. İlginç biçimde rezonans ihtiyacının ve gerekliliğinin 68 Hareketi'nin, komüniteryanist ve "convivaliste" hareketlerin ardındaki açık edilmemiş itici güç olduğunu düşünen Rosa, Occupy, Indignados hareketlerini, Tahrir, Maidan, Gezi meydanlarındaki direnişleri yabancılaşmanın ifadeleri olarak yorumlar. 68 Hareketi'nin müzikli sesinin yerini bu direnişlerde "umutsuz protestoların çığılığı" alır (Rosa, 2021, s. 527). Bu protestolar yurttaşlar ve politika arasındaki rezonans bağının koptuğu, itici ilişkilene biçimlerini ifade eder. Rosa'nın buradaki tespitlerinin doğrudan adı geçen direniş eylemlerine değil, onların içinde yer aldığı politik evrene yöneldiğini göz ardı etmemek gerekir. Bu anlamda karşılıklı titreşime izin vermeyen, sessizliğine gömülü bir kamusal alan içinde dile getirilen bu protestolar, kendilerini dinleyen bir muhatap bulamamış tek taraflı çığıklar gibi duyulurlar. Yine de şu soruyu sormalıyız: Siyasetin demokrasiye bütünüyle sırtını çevirdiği, otoritarizmin giderek yükseldiği rejimlerde bile, bu direnişler içinde yurttaşların siyaset yapıcılarla değil birbirleriyle konuştuklarını, birbirleriyle etkileşime girdiklerini, dolayısıyla bu mücadelelerin sadece protesto eylemleri değil aynı zamanda yurttaşlararasılığı yeniden tesis etme deneyimleri olduğunu görmezden gelebilir miyiz? Temel hak ve özgürlükleri

tanınmayan, eşitliğin en yüzeysel, en olmazsa olmaz biçimlerinden bile mahrum edilmiş, kolektif söz ve eylemin kurulabileceği yurttaşlık alanlarından yoksun bırakılmış bir halkın, siyaset ile ilişkisinde rezonans deneyiminin direniş ve devrim anlarından ibaret olduğunu söylemek yanlış mı olur? Böyle tarihsel parantezlerde hızlanmanın içinde nasıl zaman yaratıldığını ve zamana yenik düşerek önemsizleşen, en azından benzersiz olmağını yitiren mekânların nasıl yeniden “herhangi bir yer” olmaktan çıkıp fiziksel “kamusal alanlar” haline geldiğini fark etmek için Gezi direnişine, Boğaziçi Üniversitesi’ndeki nöbetlere, Akbelen Ormanı savunmasına ve daha bunlar gibi insanları yeniden birbirlerine ve dünyaya rezonanslı bir ilişkiyle bağlayan toplumsal hareketlere bakabiliriz. Bu eylemler, direnişler ya da grevler dünyanın bildiğimiz gerçeklerini dönüştürmedikleri ya da mutluluk getirmedikleri için onların vardığı yerin başarısızlık ve umutsuzluk olduğunu mu söylemeliyiz? Oysa bu toplumsal hareketler dünyayı ve bizi dönüştürürler, öyle görülüyor ki en çok da dünyaya rezonans yaratmış ilişkilerin hafızasını ve sorumluluğunu bırakarak dönüştürürler.

Gezi’de insanları bir araya getiren şeyin bir kesinlik içinde oluşturulmuş ve ifade edilmiş ortak bir kimlik, değer, norm ya da pratik olmaktan çok, bu ortaklığın kurulma gerekliliğine dair bir itici güç, canlılık, dinamizm olduğunu söylemek yanlış olmaz. Gezi deneyiminin, tam da Rosa’nın vurguladığı gibi demokrasinin zamana ihtiyaç duyan niteliğinin, kamusal karşılıklılığın dünyaya ve diğerlerine açıklıktan geçtiğinin farkına varılması ve rezonansı mümkün kılan bu iki koşulun pratiğe aktarılması anlamında tüm taraflar için dönüştürücü bir deneyim olduğunu söylemekten geri duramayız. Gezi’de deneyimlediğimiz rezonans ilişkisinin izlerini, bugün pek çok farklı hak mücadelesinde, ortak ya da farklı adalet arayışlarıyla bir araya gelen insanların direnişlerinde takip edebiliriz. Rezonans ilişkileri kurumsal dönüşümlere dolaylı olarak imkân verecektir elbette, ancak onların dinamik karakteri ve yabancılaşmayla aralarındaki diyalektik bağ düşünüldüğünde, bu ilişkilerin dönüştürücü gücünün kurumlar yoluyla değil, daha çok hafıza ve pratikler yoluyla taşındığını da gözden kaçırmamak gerekir.

7. Sonuç

Hartmut Rosa Eleştirel Teori’ye yeni bir soluk getiriyor. Bir yandan “hızlanma” teorisiyle Eleştirel Teori geleneğinin “yabancılaşma” kavramına çağdaş bir içerik kazandırırken, bir yandan da bu yabancılaşmaya cevap olarak ortaya koyduğu rezonans teorisinde, toplum felsefesini ve eleştirel teoriyi dışarıdan beslemiş olsa da onunla tam olarak buluşmamış bir felsefi geleneği, daha çok Maurice Merleau-Ponty’nin düşüncesinde şekillenen fenomenolojik yaklaşımı, düşüncesini dayandırdığı ana zemin olarak sunuyor. Rousseau’dan Merleau-Ponty’ye, 18. Yüzyıl romantizminden Charles Taylor’a uzanan bir hatta, dünyayla ilişkilene biçimlerimizin ve öznelerarasılığın, sadece bilişsel ve akılcı olmayan, düşünür ve geleneklerin sırasını takip ederek söylersek, aynı zamanda “duygu”sal, “ten”sel, “bütün”sel ve çoğul anlamda “ahlak”i olanı dahil eden bir sorgulamanın Rosa’nın düşüncesini de şekillendirdiğini fark ediyoruz. Rosa’da siyasi-toplumsal varoluşumuz ve bireysel varoluşumuz arasındaki bağlantı, insana dair çok temel bir yönelimsellikten itibaren kuruluyor ve teorinin normatif çekirdeğini oluşturan yabancılaşma ve rezonans kavramları hem bireysel olanı

hem de toplumsal ve siyasi olanı kuşatıyor. Rosa'nın teorisinin, akademik tartışmanın dışına çıkarak kazandığı popülerlik de bu durumun bir neticesi gibi görünüyor. Rosa bize şeylerle, diğerleriyle ve var olan anlamlarla kurduğumuz çağrı-yanıt ilişkileri içinde dünyayı her an yeniden kurduğumuzu, dönüştürdüğümüzü ve bu karşılıklılık halinin korunması için açacağımız zamana ve mekâna dair koşulların, verilmiş tüm cevaplardan, elde edilmiş tüm kesinliklerden daha hayati olduğunu hatırlatıyor. Rosa ile beraber ama Rosa'ya rağmen, araçsal ve rekabetçi olmayan, dayanışmacı mücadelelerin ve bu mücadelelerde açığa çıkan çatışma dinamiklerinin de dünyayı ve kendimizi dönüştürmenin yolları olduğunu hatırlatmalıyız kendimize.

Teşekkür

Bu çalışma Galatasaray Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu tarafından SBA-2023-1142 nolu "Çağdaş Felsefi Düşünce Aşıkârlık ve Kamusal İlkeleri Üzerine Bir Araştırma" başlıklı proje kapsamında desteklenmiştir. Proje araştırmacısı Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya'ya bu yayının hazırlanmasındaki destekleri için teşekkürü borç bilirim.

KAYNAKÇA

- Arendt, H. (2009). *İnsanlık Durumu* (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Cabanas, E., Illouz, E. (2023). *Mutlu Yurttaş İmalatı. Mutluluk Endüstrisi Hayatımızı Nasıl Kontrol Ediyor?* (T. Göbekçin, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çidam, V. (2021). Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı, *Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek. Eleştiri, Özgürlük, Toplum Ontolojisi* (K. Gülenç ve Ö.E. Gürel, Ed.) içinde (ss. 222-246). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Deranty, J. P. (2003). *Mésentente et lutte pour la reconnaissance: Honneth face à Rancière, Où en est la théorie critique?* (E. Renault, Ed.) içinde (ss. 185-199). Paris: Editions La Découverte.
- Direk, Z. (2017). *Dünyanın Teni. Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Fischbach, F. (2009). *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris: Editions La Découverte.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Umbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Honneth, A. (2006). *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique* (O. Voirol, P. Rusch ve A. Dupeyrix, Çev.). Paris: Editions La Découverte.
- Honneth, A. (2013). *Un monde de déchirement* (P. Rusch, O. Voirol, Çev.). Paris: Editions La Découverte.

- Honneth, A. (2022). *Bireysel Özgürlüğün Patolojileri. Hegel'in Sosyal Teorisi* (H. D. Özcan, Çev.). İzmir: Livera Yayınevi.
- Müller, J. W. (2022). *Liberté, égalité, incertitude. Puissance de la démocratie* (C. D. de La Rochère, Çev.). Paris: Premier Parallèle.
- Rancière, J. (2005). Uyuşmazlık. Politika ve Felsefe (H. Hünler, Çev.). İzmir: Aralık Yayınları.
- Rosa, H. (2019). La société de l'écoute. La réceptivité comme essence du bien commun. *Revue du Mauss*, 53, 361-395.
- Rosa, H. (2020). <https://medyascope.tv/2020/08/30/alman-sosyolog-ve-filozof-hartmut-rosa-hiz-kesmek-icin-ender-gorulen-bir-firsatla-karsi-karsiyayiz/>
- Rosa, H. (2021). *Résonance. Une sociologie de la relation au monde* (S. Zilberfarb, Çev.). Paris: Editions La Découverte.
- Rosa, H. (2022a). Yabancılaşma ve Hızlanma: Geç Modern Zamansallığına Dair Bir Eleştirel Teoriye Doğru (B. Konuk, Çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Rosa, H. (2022b). *Dünyanın Kontrol Edilemezliği* (M. Kaya, Çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Rosa, H. (2022c). Résonance démocratique ou mondes vécus cloisonnés? Réflexions sur les transformations de l'espace public au XXIe siècle à partir de la théorie de la résonance. *Réseaux*, 235, 73-101.
- Rousseau, D. (1997). Démocratie continu. Espace public et juge constitutionnel. *Débat*, 96, 73-88.
- Şan, E. (2017). Algıya Göre Düşünmek, *Cogito*, 88, 63-83.
- Taylor, C. (1996). *Çok Kültürcülük-Tanınma Politikası* (A. Gutmann, Ed.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Taylor, C. (1995). *Modernliğin Sıkıntıları* (U. Canbilen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Taylor, C. (2012). *Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin İnşası* (S. A. Baş ve B. Baş, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Voirol, O. (2020). Aliénation et résonance. Notes sur la théorie critique de la modernité d'Hartmut Rosa. *SociologieS*[Çevrimiçi]. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/13057>

Makale Geliş Tarihi | Received: 18.07.2023

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 25.09.2023

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS'TA SAÇMANIN İŞLEVİ

Umut MORKOÇ*

Öz: Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus*'un sonunda, kendisini anlayan okuyucunun, söylediklerinin saçma olduğunu göreceğini söyler. Eserin bu paradoksu eserle tanışan hemen her okuyucu için bir kafa karışıklığı vesilesidir. Eğer eserde dile getirilenler saçmaysa bunların saçma olduğu da dahil olmak üzere eserin dile getirdiklerini ciddiye almamak gerekir, eğer eser ciddiye alınacaksa söylenenlerin saçma olduğunu kabul etmek gerekir. Eserin bu paradoksunun nasıl ele alınması gerektiğine dair hatırı sayılır bir literatür vardır. Bu çalışmada, *Tractatus Logico-Philosophicus*'taki bu paradoksun, saçmanın sağaltıcı işleviyle değerlendirildiğinde eseri anlamayı engellemeyeceği fikri savunulacaktır. Bunun için öncelikle genel olarak Resim Kuramı'nın ana hatlarından söz ederek Wittgenstein için saçmanın ne olduğunu anlatacağım. Daha sonra, Wittgenstein için saçmanın işlevinin ne olduğuna dair iyi gerekçelendirildiğini düşündüğüm fikirlerden söz edeceğim. Son olarak, saçmaya işaret edebilmenin ancak saçma ile mümkün olduğunu, Wittgenstein'in bu yolla yaygın bir yanlışlığı sağalttığını ve dolayısıyla saçmanın sağaltıcı bir işlevi olduğunu iddia edeceğim.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Resim Kuramı, Saçma, Terapi

THE FUNCTION OF NONSENSE IN THE *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

Abstract: At the end of Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*, he asserts that a reader who comprehends his work will recognize that what he articulates is nonsense. This paradox within the text often becomes a source of perplexity for nearly every reader who engages with it. Should the content conveyed within the work be deemed nonsensical, then it follows that nothing within it, including the notion of its own nonsensicality, should be taken seriously. Conversely, if the work is to be regarded seriously, then one must acknowledge that its content is indeed

* Dr. | PhD.

Adıyaman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Türkiye | Adıyaman University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, Türkiye

umutmorkoc@gmail.com

Orcid Id: [0000-0002-8122-6815](https://orcid.org/0000-0002-8122-6815)

Morkoç, U. (2023). *Tractatus Logico-Philosophicus'ta Saçmanın Anlamı. Kılıkya Felsefe Dergisi, (2), 136-148.*

nonsensical. It can be asserted that a substantial body of literature exists regarding the manner in which this paradox within the work should be approached.

This study aims to argue that, when evaluated within the context of Wittgenstein's therapeutic conception of nonsense, this paradox within the *Tractatus Logico-Philosophicus* does not impede a comprehensive understanding of the work. To achieve this, I will commence by providing a general overview of the Theory of Pictures, thereby delineating Wittgenstein's conceptualization of nonsense. Subsequently, I will discuss ideas that I believe offer a solid justification for the function of nonsense in Wittgenstein's philosophy. Finally, I will posit that discourse concerning nonsense can solely manifest through the medium of nonsense itself, thereby contending that Wittgenstein has rectified a pervasive misconception through this means.

Keywords: Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Picture Theory, Nonsense, Therapy

“...Sonuçta Bay Wittgenstein söylenemeyecek şeyler hakkında bir hayli şey söylemeyi başarıyor.”

B. Russell, “Önsöz”, *Tractatus Logico-Philosophicus*, xxiii.

1. Giriş

Tractatus Logico-Philosophicus (TLP) en genel ifadeyle, dilin mantığının açık kılınması suretiyle dünyanın yapısının serimlendiği bir proje olarak kabul edilebilir. Kitabın dünyanın yapısı hakkındaki önermelerle başlıyor olması her ne kadar bu iddianın tam tersine işaret ediyor gibi görünse de eserin ortaya çıkış serüveni incelendiğinde Wittgenstein'in soruşturmasına konu olanın dilin mantıksal yapısı olduğu, dünyanın yapısına dair tespitlerinin ise dilin mantıksal yapısının bir sonucu olarak ortaya çıktığı görülecektir. Nitekim Wittgenstein'in düşüncelerini TLP'de sistemli bir bütün olarak sergilemeden evvel bu düşünceleri peyderpey not aldığı defterler göz önüne alındığında düşüncelerin gelişiminin hem tarihsel hem de yapısal olarak mantıktan dile, dilden gerçekliğe doğru ilerlediği görülecektir¹. TLP'nin temel iddiaları göz önüne alındığında bu durum hiç de şaşırtıcı değildir; zira konu edilebilecek olan, söylenebilenler yani düşünülebilecek olanlar olmak zorundadır. Wittgenstein'a göre dilin mantığını doğru şekilde kavrayabilirsek, hakkında konuşabileceğimiz sınırlarını da belirlemiş oluruz. TLP'de sunulan olgular dünyası, dilin ve düşüncenin konusu olamayacağı için herhangi bir soruşturmanın hareket noktası da olamaz. Bu yüzden TLP'nin hareket noktası dildir; ancak soruşturma dil ile sınırlı kalmaz ve dilin sınırlarının ötesine uzanır. Eseri bu derece tartışmalı kılan da hakkında konuşulamayacaklar hakkında konuşuyor olmasıdır. TLP son aşamada, yapılamayacağını iddia ettiği şeyi yapan paradoksal bir yapı sunar. Wittgenstein bu sorunun tabii ki farkındadır ve metnin sonundaki merdiven metaforunu tam da bu paradoksal yapının işlevine işaret etmek için kullanır:

¹ Eserin yazımına ilişkin söz konusu sürece dair ufuk açıcı tespitler için bkz. (Utku 2009: 31).

Benim tümcelerim şu yolla açmılayıcıdır ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla—onlara tırmanarak—onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.)

Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür (*TLP*, 6.54).

Eserin amacı bu değinide ifade edildiği gibi, *dünyanın doğru görülebilmelerini* sağlamaktır. Söylenemeyecek olanı söyleme çabası beyhude bir arayıştan başka bir şey değildir. Böyle bir çaba dünyanın doğru olmayan bir görüntüsünden yola çıktığı için hiçbir yere varmaz; bu yanılğı, iki ucu kapalı bir labirentte durmaksızın hareket ederek bir yere gittiğini sanmaya benzer. *TLP*, yanlış bir dünya algısı nedeniyle cevabı olmayan soruların peşine düşenleri sağaltacak bir terapi olarak görülebilir. Bu terapi, kişinin dünyanın nasıl bir yer olduğuna dair kabulünde radikal bir değişiklik yaratarak, şeyleri görme tarzını değiştirmeyi hedefleyen felsefi bir terapidir.

Wittgenstein'in *TLP*'de felsefeye biçtiği rol bu sağaltıcı yaklaşımı destekler niteliktedir. Bir dünya resminin karşısına bir yenisini koyarak kendi dünya resmini haklılaştırmaya, kendi dünya resminin diğerinden evla olduğunu kanıtlamaya çalışmaz. Tıpkı bir terapideki gibi, olanın olduğu gibi görünmesini sağlayarak mevcut bakışın sınırlarının dışına çıkabilmesini sağlamaya çalışır. Bu felsefi terapi için kullandığı araç ise mantıktır. Felsefe bu sağaltıcı işlevi mantıksal açıklamayla sağlar. "Felsefe bir öğreti değil, etkinlikdir", "felsefenin sonucu, 'felsefe tümceleri' değil, tümcelerin açık hale gelmesidir" derken felsefenin yeni bir dünya resmi ortaya koymayı amaçlamadığını; "felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır", "felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri, açık kılmalı, keskin olarak sınırlamalıdır" derken, felsefenin amacının mevcut dünya resminin mantıksal açıklanması olduğunu söyler (*TLP*, 4.112). Temel amaç, *olanın olduğu gibi görünmesini* sağlamak olmalıdır. Wittgenstein'a göre geleneksel felsefe, öğretileriyle, yanlış dünya resimleri yaratıp bu dünya resimleri içinde kaybolur. Bu nedenle "felsefe konularında yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil, saçmadır" ve bu hatanın kaynağı "dil mantığımızı anlamamıza dayanır" (*TLP*, 4.003). Geleneksel felsefenin öğretileri adeta görüntüyü bozan bir gözlük gibi gözümüzün önünde durmakta, yanlış dünya resimleri içinde kalmamıza yol açmaktadır. Wittgenstein'ın önerisi ise gözlükten kurtulmaktır ve bunu, yeni ve daha doğru gösterme iddiasındaki bir gözlük vaat ederek değil, gözlüğü çıkararak yapmayı önerir. Bu benzetmede mantık, gözlüğü çıkarabilmemizi sağlayan araç olarak işlev görür. Görebilmenin yani dilin mantığı doğru anlaşılırsa karşımızdaki görüntünün yanlış olduğu da anlaşılacaktır ve görüntüyü bozan gözlükler çıkarıldığında, olmayanı var sanmaktan, olanı olduğundan farklı görmekten kurtulup *olan olduğu gibi* görünecektir. Böylelikle bu proje, görülemeyecek olanın görüldüğüne ilişkin sanrıdan kurtulmayı vaat eder.

2. Dilin Mantığı

Wittgenstein *TLP*'de bu görevi, söylenebilir olanın yani düşünülebilir olanın sınırlarını belirleyerek yerine getirir. Bu noktada, Wittgenstein'ın dil ile düşünce arasında kurduğu ilişkiyi hatırlamakta yarar var. Wittgenstein'a göre "düşünce anlamlı tümcedir" (*TLP*,

4). Bir ifadenin anlamlı olması ise bir şey söylemesi, yani bir olgu durumu dile getirmesidir. Wittgenstein'in 4.003'teki kendi örneğiyle ifade edecek olursak "iyi güzelden daha özdeştir" gibi bir ifade herhangi bir şey dile getirmediği için anlamsızdır. Bir ifadenin anlamlı olabilmesi onun bir olgu durumuna işaret etmesi demektir. İyinin güzelden daha eşit olduğu bir dünya ile iyinin güzelden daha eşit olmadığı bir dünya arasında bir fark olması gerekir ki bu ifade anlamlı olabilsin. Dolayısıyla bir şey söylemek, bir olgu durumu dile getirmek; başka bir ifadeyle, bir olgu durumuna dair düşünceyi dile getirmek demektir. Böylece dile gelen ifade bir şey söylüyorsa bir düşünce dile getiriyor demektir. Düşünülebilir olanın sınırlarının keskin bir şekilde çekilmesi, dile getirilemez olanın da belirlenmesi anlamına gelir. Felsefenin işlevi bu olmalıdır. "Düşünülebilir olanı sınırlandırmalıdır, öylelikle de düşünülemez olanı. Düşünülemez olanı, içinden, düşünülebilir olanla sınırlandırmalıdır" (TLP, 4.114). Bu çerçeveden değerlendirildiğinde Wittgenstein'in projesinin teknik olarak, anlamın sınırlarını belirlemek olduğunu söyleyebiliriz. Anlamın sınırlarının net olarak belirlenmesiyle sanki gizli bir anlamı açığa çıkarabilecekmiş gibi anlamsız olanın peşine düşmüş olan yanlış bilinç sağaltılmış olacaktır. Eğer anlamlı bir soru sorulabiliyorsa o sorunun yanıtı da dile getirilebilir; gizli bir anlam ve bu anlamın düşünsel bir performansla açığa çıkarılabilir olması söz konusu değildir².

Anlamın sınırlarını belirleyecek aracın mantıksal analiz olduğunu daha önce söylemiştik. Dili mümkün kılan bir dinamik olarak mantık, dilsel etkinliğin biçimini oluşturur ve dilin kullanılışıyla örtülür. Bu örtünün ortadan kaldırılması yani dilin mantığının açık kılınması, söylenebilir olanın sınırlarını belirleyecektir. Dil kullanma yeteneği insan varoluşunun asli bir parçasıdır ve bu yeteneği mümkün kılan mantıksal yapı bu kullanımın karmaşık yapısı altında örtülüdür. Felsefi terapi bu örtüyü kaldırarak dilin mantığını açık kılmayı ve dolayısıyla bu mantığın yanlış anlaşılmasından kaynaklanan yanlış dünya resimlerinden kurtulmayı hedefler. Bu iddiayı daha detaylı bir şekilde gerekçelendirmek için TLP'de dil, düşünce ve gerçek arasında kurulan ilişkinin hatlarını kabaca belirlemek gerekmektedir.

Dil, düşünce ve gerçeklik TLP'de, Resim Kuramı olarak adlandırılan bir temsil bağıntısıyla ilişkilendirilir. Bu kuram en genel ifadesiyle, dilin dışarıdaki gerçekliğin bir resmi olduğu iddiasına dayanmaktadır: "Tasarım, gerçekliğin bir taslağıdır" (TLP, 2.12). Temsil bağıntısı, doğası gereği, temsil ile temsil edilen arasında bir ortaklığı gerektirir. Elimdeki resmin karşımdaki buzdolabının resmi olduğunu söyleyebilmem için buzdolabının ve elimdeki resmin paylaştığı bir şey olması gerekir. Aksi takdirde elimdeki resmin buzdolabı resmi değil de bir sandalye resmi olduğunu söyleyen birine "-hayır, bu bir buzdolabı resmi, yanılıyorsun" demem mümkün olmazdı.

² Wittgenstein bu durumu 6.5'te "gizem yoktur" diyerek ifade eder. Metnin başvurduğumuz çevirisinde gizem olarak ifade edilen kelimenin aslı Almanca "rätsel"dir. "Gizem" kavramı hemen iki değini sonra 6.522'de Almanca "mystische" ifadesinin karşılığı olarak da kullanıldığı için kafa karışıklığına yol açabilir. İkinci kullanım Wittgenstein'in erken dönem felsefesi için kurucu bir ayrım olan söylenebilir/gösterilebilir ayrımına dair bir kullanımdır. "Gizemli olan" gösterilebilir olana işaret etmek için kullanılır. İlk kullanım ise burada açıklamaya çalıştığımız bağlama işaret eder. Dile getirilebilir olan her şeyin açıkça dile getirebileceğini, bu alanda bir muamma olamayacağını anlatır.

Wittgenstein'da temsil söz konusu olduğunda da bir tümcenin bir olgu durumunu resmetmesi akla gelmelidir çünkü dilde anlam taşıyan en küçük birim tümcedir ve resmetme son aşamada bir anlam meselesidir (*TLP*, 3.3). Bir tümcenin anlamı onun resmettiği olgudur. Tümce bir olguyu resmeder, tümcenin bileşenlerinin birbirleriyle girdiği ilişkiler resmettiği olgunun bileşenlerinin birbirleriyle ilişkilerinin bir tasarımıdır. Tümce ile resmettiği olgu arasındaki ortaklık ise resmettikleri ilişkilerin biçimlerinin aynı olmasıdır. "Tasarımlanma biçimi, şeylerin aralarında, tasarımın öğelerinin aralarındaki gibi bir bağlantı bulunmasının olanağıdır" (*TLP*, 2.151). Bu ortak biçimi Wittgenstein hem tasarımın hem de gerçekliğin paylaştığı mantıksal uzam olarak tanımlar. Anlaşmaya, anlatmaya olanak veren bir dil varsa, bu dilin sabit bir yapısı olması gerekir ve bu onun mantıksal omurgasıdır. Eğer bir şey dile gelebiliyorsa o dilin mantıksal uzamı içerisinde resmediliyor olmalıdır, tıpkı bir şeyin duyulabilir olması için o şeyin sesi olması gerektiği gibi. Dolayısıyla mantıksal uzamın dışında olan şeyler hakkında konuşma iddiası, sesi olmayan şeylerin sesleri hakkında konuşmaya benzer. Eğer gerçeklik dile gelebiliyorsa dil ile aynı mantıksal biçime sahip olmak durumundadır: "Her tasarımın, hangi biçimden olursa olsun, —doğru ya da yanlış— tasarımını kurmak için gerçeklik ile ortaklaşa sahip olması gereken, mantıksal biçim; yani, gerçekliğin biçimidir" (*TLP*, 2.18). Mantıksal biçimin belirlediği bu çerçeveden bakıldığında, *TLP*'nin bir sınır çizme programı olarak tanımlanması daha anlamlı hale gelecektir: Mantıksal biçim sadece dilin işleyişini değil aynı zamanda mümkün gerçekliğin sınır koşullarını da belirler. Gerçeklik mantıksal biçime uygun olmak durumundadır, aksi düşünülebilir dahi olmazdı; zira düşünebilmek ancak mantıksal bir uzamda mümkündür. "Eğer mantıksal biçime uygun olmayan şeyler olsaydı..." gibi bir tümce hiçbir şey ifade etmez; çünkü eğer böyle şeyler olsaydı, onlar ne dilin ne düşüncenin konusu olabilirlerdi ve dolayısıyla haklarında konuşmak, düşünmek mümkün olmazdı.

Bu aşamada Wittgenstein'a "madem sadece anlamlı şeyler hakkında konuşabiliyoruz o halde mantıksal biçim hakkında konuştuğumuzda ne hakkında konuşuyoruz?" diye sorabiliriz çünkü mantıksal biçim salt "biçim" olması nedeniyle gerçeklikte herhangi bir olguya karşılık gelmez. Nitekim Wittgenstein da temsil biçiminin temsil edilemeyeceğini söyler: "Tümce, bütün gerçekliği ortaya koyabilir, ama gerçekliği ortaya koyabilmek için onunla ortaklaşa sahip olması gerekeni ortaya koyamaz— mantıksal biçimi" (*TLP*, 4.12). Tümce mantıksal biçimi dile getirmez ancak onu gösterebilir, her dile getiriş mantıksal biçimin bir yansımasıdır (*TLP*, 2.172, 4.121). Hakkında konuşulabilir/düşünülebilir olanların dışında olduğu için bu biçim aşkındır. Mantık, dünya hakkında konuşabilmemizin koşuludur ve bu koşul dünyanın bir parçası değil, onun biçimidir. "Mantık bir öğreti değil, dünyanın bir ayna tasarımıdır. Mantık aşkındır" (*TLP*, 6.13).

Bu noktada Wittgenstein'ın dile getirilebilir dediği ve sınırlarını çizdiği alanın yani dünyanın içinde neler olduğuna bakabiliriz. Bu kısım *TLP*'nin oldukça tartışmalı olan ontolojik yanını oluşturur. Mevcut çalışmanın sınırlarını aşan bu ontoloji için en genel olarak, Wittgenstein'ın mantıksal dil analizinin ontolojik yansıması olan ve Russellci mantıksal atomizmin izlerini taşıyan bir tür töz metafiziğidir diyebiliriz. Olgusal

dünyada olup biten her şey mantığın çizdiği çerçevede olur ve dolayısıyla burada olanların tek bağlayıcısı mantığın kurallarıdır. Bu dünyada değer denilen bir şey yoktur; zira değer olgusal bir şey değildir. Değer dediğimiz şey, tıpkı mantıksal biçimin olgusal alanın dışında olması gibi, bu dünyanın dışında yatar. İyi-kötü, güzel-çirkin gibi, olgulara anlam verdiğimiz her türlü söylem bu dünyanın sınırlarını ihlal eder. Dünyanın anlamı kendisinin dışında yatar (TLP, 6.41) ve dilimiz tıpkı mantıksal biçim hakkında konuşmamıza olanak vermediği gibi, olgular dünyasının anlamı hakkında konuşmamıza da izin vermez. Bu sebeple etik ve estetik de tıpkı mantık gibi aşkındır (TLP, 6.421). Onlar da söylenebilir değildir, ancak gösterilebilirler (TLP, 6.522). Dile getirilemez olduğunu söylemesinin Wittgenstein'in bu alanı önemsiz gördüğü anlamına gelmediğinin altını ısrarla çizmek gerekiyor, hatta dile getirilebilir olandan daha fazla önemsemediği söylenebilir. Temel çabası, önemli gördüğü bu alana ilişkin yerleşik bir yanlış kavrayışı ortadan kaldırmak için girişilmiş bir çabadır ve TLP'nin sağaltıcı amacı böyle özetlenebilir.

Dile getirilemeyenler hakkındaki ifadeler saçmadır (*unsinn*)³: "Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çizilebilecektir ve sınırın ötesinde kalan da düpedüz saçma olacaktır" (TLP, s.11). Wittgenstein'a göre söylenebilir olan, bir olgu durumu yani karşımızdaki her neyse onun *nasil* olduğudur, karşımızdakinin *ne* olduğunu söyleme girişimi sınırı ihlal etmektir; çünkü karşımızda olan her neyse odur, onun ne olduğu bir olgu olarak karşımızda değildir. Tam da bu nedenle TLP'deki ontoloji de etik/estetik üzerine ifadeler de mantık üzerine fikirler de sınırı ihlal etmektedir. Tüm bunlar, yani TLP saçmayı konu almaktadır. Kuşkusuz ki daha önce de belirttiğimiz gibi Wittgenstein eserin bu temel paradoksunun farkındadır. Nitekim meşhur, merdiven metaforunu ifade ettiği değini de açıkça bu paradoksa gönderme yapar. Ancak Wittgenstein'ın bu paradoksun farkında olması paradoksun görmezden gelinmesini tabii ki sağlamaz. TLP'nin yaklaşık bir asırdır en sık eleştirilen kısmı bu paradoksal yapısıdır. Örneğin Carnap bu çelişkiye dair şöyle der: "Her şeyden önce [Wittgenstein'ın] yaptığı şey bana tutarsız görünüyor. Bize felsefi önermelerin dile getirilemeyeceğini ve hakkında konuşulamayan konularda susmak gerektiğini söylüyor ve sonra susmak yerine koca bir felsefe kitabı yazıyor" (Carnap 1935: 37). TLP'nin yayınlanmasının ardından Wittgenstein'la eser üzerine uzun uzadıya tartışma fırsatı bulan genç matematikçi Frank Ramsey de eserin bu çelişkesine vurgu yapar ve bir çocuğun şu diyalogda düştüğü absürt durumdan kaçınmamız gerektiğini söylerken Wittgenstein'a gönderme yapmaktadır (Ramsey 1950: 268): "-Kahvaltı de. -Diyemem. -Ne diyemezsin? -Kahvaltı." Belki de TLP'nin paradoksunun en

³ Bu noktada kafa karışıklığı önlemek için bir açıklama yapmak gerekiyor. Wittgenstein saçmayı (*unsinn*) ve anlamsız (*sinnlos*) birbirinden ayırır. Saçma bu çalışmanın da konusu olan, söylenebilir alanın sınırları ihlal edildiğinde ortaya çıkar. Saçma bir nevi hiçbir şey hakkında konuşmaktır. Anlamsız ise gerçeklikte karşılığı olmayan ancak sınırın konuşulamayacak alanına da çıkılmadığında ortaya çıkar. Wittgenstein'a göre bu özel durumun örneği totoloji ve çelişme önermeleridir. "A, A'dır" dediğimde gerçeklikteki hiçbir şeye işaret etmiyorumdur ama bir yandan da hakkında konuşulamayacak olanları da konu edinmiyorum. Aslında bu ifade bir mantık ifadesi olarak konuşabilmemin koşulunu imliyor. Wittgenstein bu ifadeyi mantığın simgelemine ait olduğunu söyler tıpkı "0"ın aritmetiğin simgelemine ait olması gibi (TLP, 4.4611). Konuya dair bkz. (TLP, 4.461, 6.1, 6.124).

iyi örneği yine Ramsey'in şu meşhur ifadesidir: "Söyleyemeyeceğimiz şeyi söyleyemeyiz ve hatta onu fısıldayamayız bile" (Ramsey 1950: 238).

2. Saçmaya İlişkin Tartışmalar

Wittgenstein'in attığı merdiven hususunda iki tavır alınabileceğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, kitaptaki saçmanın sıradan bir saçmadan fazla bir şey olmadığını ve dolayısıyla merdiveni devirdikten sonra *TLP'*den elimizde bir şey kalmayacağını söylemektir. Bu yaklaşımın *TLP'*ye yönelik birçok analizin dönüp dolaşıp geldiği yer olduğunu söyleyebiliriz ancak eserin düşünce tarihindeki izine bakılırsa saçma olduğunu kabul ettikten sonra elde bir şey kalmayacağına çok ikna olunmuş görünmüyor. İkinci yaklaşım ise dile getirilememenin nedeninin bir *söyleyememe* meselesi olduğu yönündeki kabuldür. Başka bir ifadeyle, sınırın öte yanındakiler, dil bunları söylemeye kadir olmadığı için dile getirilemiyorlardır ancak yine de buraya ilişkin *TLP'*de söylenenlerden bir şeyler çıkar. Bu yaklaşıma göre, Wittgenstein *TLP'*de her ne kadar, olgular hakkında konuştuğumuzda olduğu gibi, anlamını direkt kendi dışındaki bir olguda bulan dilsel bir pratik sergilemese de ifade ettiği saçma önermelerle okuyucuya bir şey sunabilmektedir. *TLP'*deki saçma bize bir şeyler söyleyen bir saçmadır. David Pears *TLP'*deki "saçma" argümanların olgusal doğruluk hakkında oldukça ikna edici bir kavrayış sundukları için, yapısal olarak sınırın dışında yer alan tüm diğer önermelerden farkları olmasa da Wittgenstein tarafından kabul edilebilir bulunduğunu söyler (Pears 1987: 164). Bir diğer ifadeyle, bu "saçma"lar *başka* saçmalardır. James Conant, Wittgenstein'in saçmasını konu aldığı çalışmasında, saçma bir konuşmanın ne anlattığını anlayamayacağımızı ancak saçma şeyler söyleyen bir konuşmacının ne anlattığını anlayabileceğimizi ve bunu saçma dediğimiz şeyin bir şeyler anlattığı bakış açısına geçerek yapabileceğimizi söyler (Conant 1993: 218). *TLP* bir bakış açısı vaat etmektedir. Bu bakış açısı, saçmalardan kurtulmanın tek yolunun onların içine girmek ve bir nevi onları içeriden yok etmek gerektiğini salık veriyor: saçmadan kurtulmak için saçmayı yaşamak. Brain McGuinness bu durumu şöyle ifade ediyor: "Onu [*TLP'*yi]...ancak onun önermelerinin saçma olduğunu kabul ederek anlayabiliriz" (McGuinness 2002: 167). Benzer bir yaklaşımı Peter Hacker'da da izlemek mümkün, o da *TLP'*de dile gelenlerin, her ne kadar *TLP'*nin de iddia ettiği gibi saçma olsalar da anlaşılabilir olduğunu düşünmektedir (Hacker 1986: 26). Hacker merdiveni attıktan sonra elimizde tutunulabilecek tek şey olarak gerçeklik ile ilgili Wittgenstein'in bize gösterdiklerinin kaldığını düşünüyor:

Tractatus'a göre, aslında birçoğu kitapta sergilenen metafizik doğrular vardır. Ancak *Tractatus'*unki de dahil olmak üzere bunları ifade etmeye yönelik herhangi bir girişim, anlamın sınırlarını aşmaya, biçimsel kavramları sanki maddi kavramlarmış gibi kullanmaya ve ne iki değerli ne de totoloji olan, kötü biçimlendirilmiş (gerçek değişkenler içerdikleri için) önermeler öne sürmeye mahkumdur. Dolayısıyla *Tractatus'*un önermeleri dar anlamda saçmalaktır; duyu sınırlarının ihlalidir (Hacker 1996: 35-36).

Ancak Hacker'a göre bu saçmalık, söylenemeyecek olanı göstermek gibi bir işlev taşır. Tıpkı Conant ya da Pears gibi Hacker için de sınır ihlali bir şeyi göstermektedir, o

yüzden bu saçmalar *aydınlatici saçmalar*dır. Buradaki aydınlatici ifadesini saçmanın bir niteliği olarak değerlendirmemek gerekiyor, tıpkı Pears'ın dediği gibi bu saçmaların da yapısal olarak tüm diğer saçmalardan bir farkı yok, aydınlatici olan, Wittgenstein'in bunları kullanışıdır. Aradaki kimi nüanslara rağmen, Hacker da Wittgenstein'in *TLP*'deki söz konusu paradoksu amaçlı bir şekilde kullandığını düşünmektedir.

TLP'de saçmanın işlevine dair çağdaş ve farklı bir yorum ise, saçmanın bize başka bir şey göstermek gibi sağaltıcı bir amaç taşımadığını; bilakis, anlamı mümkün kılan gramatik bir işlevi olduğunu iddia eder. Bu yorumu dile getiren Danielle Moyal-Sharrock, saçmanın işlevine ilişkin ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız bu yaklaşımları genel olarak saçmanın pejoratif anlamına bağlı kaldıkları için eleştirir (Moyal-Sharrock 2007). Oysaki saçma, saçma ifadesinin sıradan kullanımındaki gibi, hakkında konuşmanın gereksiz olduğu bir şeye işaret etmek zorunda değildir. Moyal-Sharrock'a göre saçma, *TLP*'de, kavramın yaygın kullanımındaki gibi anlamdan yoksun olarak kullanılmaz, saçmanın anlamlı olanın sınırlarını tayin etmek gibi bir işlevi vardır. Bu yoruma göre saçma, tıpkı geç dönem Wittgenstein'daki gramer önermeleri gibi işlev görür⁴. Böylece saçma anlamlı dünyanın sınırlarını belirlemektedir. Bu önermelere saçma denmesinin nedeni ise oluşturdukları anlam dünyası içerisinde dile getirilebilir olmamalarıdır yani klasik anlamında olduğu gibi pejoratif bir nitelik taşımazlar. Moyal-Sharrock bu tutumunu büyük oranda geç dönem Wittgenstein felsefesinde saçmaya yüklenen işlevle gerekçelendirir⁵. Bu nedenle bu yorumun Wittgenstein'in iki dönemi arasında kurulan tutarlı bir süreklilik olduğunu kabul eden pozisyondan yapıldığını söyleyebiliriz; dolayısıyla mevcut yorumu bu hususu göz önünde bulundurarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

3. Saçmanın İşlevi

Burada çok kabaca sunmaya çalıştığımız bu yorumlar "saçma" önermelerden oluşmasına rağmen *TLP*'nin bir işlevi olduğunu gerekçelendiriyor ancak şu sorunun cevabı hala tartışmaya açık görünüyor: "Wittgenstein saçma olduğunu bildiği/söylediği halde neden böyle bir eseri kaleme aldı? Başka bir ifadeyle, bu saçmalığın amacı nedir?" Bu soruya yanıt ararken *TLP*'de ele alınan "saçma"ların neler olduğunu bir daha kısaca hatırlamak yerinde olacaktır. Öncelikle olgusal dünyanın oluşturucu öğelerinin ele alındığı metafizik, daha sonra dilin ve dünyanın biçimi olan mantık ve son olarak "gizemli olan" olarak nitelendirdiği etik-estetik alanı geliyor. Wittgenstein bu üç başlıkta dünyanın doğru bir resmini sunma iddiasındadır. Mantık, düşüncede ve dolayısıyla

⁴ Geç dönem Wittgenstein'da gramer önermeleri anlamlı olanın sınırlarını belirleyen ancak kendileri bu sınırlara dahil olmayan temel kabuller niteliğindeki uzlaşmalar olarak işlev görürler. Wittgenstein geç dönem epistemolojisini temellendirdiği *Kesinlik Üzerine*'de bu gramer önermeleri her türlü anlaşma pratiğini mümkün kılan kurucu unsurlar olarak tanımlar. Dolayısıyla dil oyunları bu gramer önermelerinin üzerine inşa edilirler. Bu nitelikleri nedeniyle Wittgenstein bu önermeleri üzerinde kapının döndüğü menteşelere benzetir (*Kesinlik Üzerine*, §341). *Kesinlik Üzerine*'de bu önermeler, kendisinden şüphe edilemeyen ve dile gelmeyen önermeler olarak tanımlanır. Çünkü dile gelmek bir anlam sistemi içerisinde yer almayı gerektirir. Moyal Sharrock'un *TLP*'deki saçmayla, gramer önermeleri arasında kurduğu ilişki temel olarak bu benzerliğe dayanmaktadır. Menteşe önermeler üzerine daha detaylı bir çalışma için bkz. (Morkoç, 2023).

⁵ Bu konuda bkz. (Wittgenstein, 2007, §499-§500) ve (Wittgenstein, 1979, §64).

dilde kendini gösterir çünkü o, düşüncenin ve dilin var olmasının olmazsa olmaz koşuludur. “Eğer mantık olmasaydı” gibi bir tümce kendisiyle çelişik bir tümcedir çünkü eğer mantık olmasaydı böyle bir tümce hiçbir şey anlatıyor olmazdı, hatta ortada bir tümce olmazdı (TLP, 3.03-3.0321). Wittgenstein’in töz metafiziğini ise dil ile dünya arasındaki bu karşılıklılığının ontolojik koşulu olarak değerlendirebiliriz. Dili mümkün kılan, sabit bir mantıksal yapının olması için dünyanın bir tözü olması gerektiğini söyler: “Dünyanın hiçbir tözü olmasaydı, bir tümcenin anlamlı olup olmadığı, başka bir tümcenin doğru olup olmadığına bağlı olurdu. O zaman, dünyanın (doğru ya da yanlış) bir tasarımını oluşturmak olanaksız olurdu” (TLP, 2.0211-2.0212). Son olarak ise etik-estetik alan geliyor. Wittgenstein bu dünyanın *nasıl* bir yer olduğuna dair tüm meşru soruları yanıtlayıp tüketsek bile yani tüm olgu durumlarını dile getirsek bile “yaşam sorularımıza hiç dokunmamış oluruz” derken işte böyle bir *öznel deneyim* alanından söz eder (TLP, 6.52-6.521). Yine aynı kısımda, bu deneyimin dile gelebilir bir deneyim olmadığı, bir soru konusu olamayacağının ve yaşamın anlamına nail olan insanların buna dair bir şey söyleyememiş olduklarının altını çizer. Dil, yaşamın *nasıl* olduğunun resmini sunarken; metafizik, mantık ve etik bu yaşamın *ne* olduğuna ilişkindirler. Bu yüzden de dile ve düşünceye gelmezler, *gizemlidirler*. Dilin konusu olamayacak bir şey hakkında konuşmak ise saçmaya yol açar ve TLP tartışmasız şekilde saçma hakkındadır.

Wittgenstein hakkında bolca tartışma olan meşhur 6.54 numaralı değinisinde TLP'nin anlattıkları anlaşılırsa saçma olduklarının da görüleceğini söyler ve bu işlevi eserin açıklayıcılığı (*erläutern*) olarak tanımlar. Buradaki açıklama kavramı, saçmanın işlevinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Wittgenstein hayattayken eserin İngilizce çevirisini görme şansı olmuştur, bu süreçte eserin çevirmeni C. K. Ogden'le çeviri hakkında yazışır. Ogden çevirinin ilk versiyonunda “Benim tümcelerim şu yolla açıklanmışlardır ki...” (*...are explained*) ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Ancak Wittgenstein burayı “...açımlayıcıdır ki” (*...are elucidatory*) şeklinde düzeltir (Wittgenstein 1973: 53-54). Bu basit gibi görünen müdahale saçmanın işlevine dair önemli bir farklılığa işaret eder. Öncelikle çevirinin ilk hali TLP'nin tümcelerinin bir açıklama olduğunu söylerken ikinci versiyon açıklayıcı bir araç işlevi gördüğünü dile getirir. Bu ufak gibi görünen ancak çok şey anlatan değişiklik, saçmanın Wittgenstein tarafından bir amacı gerçekleştirmek için araç olarak kullanıldığı yönündeki tutumuzu destekler niteliktedir.

Wittgenstein'in amacını anlayabilmek için TLP'nin içerisine doğduğu düşünsel arka planın anlaşılması ufuk açıcı olacaktır⁶. TLP'de yapılanın bir sınır çekme faaliyeti olduğu düşünülürse Wittgenstein'in içine doğduğu düşünsel dünyayı karakterize eden öznellik ve kamusalılık arasındaki keskin ayrımlar ve bu dünyalar arasındaki kopukluğun yarattığı gerilim düşünürün amacını anlamayı kolaylaştırabilir. İçine doğduğu ayrışmadaki temel pozisyonunun, öznel deneyimin alanı olarak etiği incelemek olduğunu söyleyebiliriz. Wittgenstein için esas önemli olan etik ve TLP'de çizilen sınır da bu minvalde değerlendirilmelidir. Wittgenstein TLP'nin yayıncısı Ludwig von Ficker'e yazdığı bir mektubunda eserinin etik hakkında olduğunu ve iki bölümden

⁶ Wittgenstein'in düşünsel arka planının anlaşılabilmesi için birbirinden açıklayıcı üç çalışma için bkz. (Jannik ve Toulmin 2008; McGuinness 1990; Monk 2017).

oluşturduğunu bunlardan ilkinin eserde yazılanlar, diğerinin ise eserde yazılmayanlar olduğunu ve esas önemli olanların bu ikinci bölümdekiler olduğunu söyler (Jannik ve Toulmin 2008: 226). *TLP* ve etik ilişkisi söz konusu olduğunda sıklıkla atıf yapılan bu mektup, eserde felsefeye biçilen rolle beraber değerlendirildiğinde daha anlaşılır hale gelecektir. Wittgenstein 4.114 ve 4.115'te felsefenin amacının söylenebilir olanı açıkça ortaya koyarak, söylenemez olanı göstermek olduğunu söyler. Wittgenstein için önemli olanın etik olduğu yönündeki bu iddianın *TLP*'nin ortaya çıktığı tarihsel koşullar ve Wittgenstein'in fikirlerinin şekillenmesinde etkili olan düşünsel öncülleriyle de gerekçelendirilebileceğini söyleyebiliriz. *TLP*'nin içerisine doğduğu yüzyıl sonu bunalımı (*fin de siecle*) dönemin Avrupa'sının entelektüel açıdan başkenti sayılabilecek olan Viyana'nın düşünsel ruhunu belirler. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, bilenebilir olanın sınırını belirlemek üzere yaptığı ayırım, Kierkegard'ın etik ve estetik, Schopenhauer'ın isteme ve tasarım arasında yaptıkları ayrımlarla devam eder. Kamusal deneyime açık, idrak edilebilir, bilgi konusu olabilir olanla; öznel deneyime, arzuya dayalı olan ve bilincin konusu olamayanlar arasındaki bu ayrımların Wittgenstein üzerinde dolaylı etkisinin olmasının yanı sıra onu direkt etkileyen çağdaş düşünürler üzerinde de belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim dönemin Viyana'sındaki hakim eleştirel tavrın şekillendiği entelektüel odak olan "Die Fackel"ın editörü ve baş yazarı olan Karl Kraus'un dönemin temel politik ve düşünsel yapısına ilişkin eleştirisi; hisse dayalı, öznel, içsel olanın rasyonel olan karşısında değerini yitirmiş olmasıdır. Etik ve estetik dünya, rasyonel dünya karşısında önemini yitirmiştir. Bilim ve iş dünyasının hızlı yükselişi karşısında, bireyin arzularını ve estetik hazzını önceleyen sanat gün geçtikçe değersizleşmektedir. Önemli olan önemsiz olan karşısında hızla değerini yitirmektedir. Bu açıdan bakıldığında *TLP*'nin yaptığı ayırım ve ayırımın taraflarına biçtiği değer ve roller daha anlaşılır hale gelecektir. *TLP*'yi, dilin ve dünyanın sabit bir mantıksal yapısı olduğuna kuşku duymaksızın ikna olmuş bir düşünürün, asıl önemli gördüğü öznel deneyimin alanını belirleme çabası olarak nitelendirmek mümkündür. Bu çaba bir nevi, öznel deneyimi, olgusal dünyanın mantıksal yapısına hapseden yanlış kavrayıştan kurtarma çabasıdır.

Bu amaca giderken önündeki en büyük engel, dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklanan yanılgıdır. Bu yanılgı, dilin konusu olmayan alanda sanki bir şeyler söylüyormuşçasına konuşmaya yol açmaktadır. Wittgenstein'a göre geleneksel felsefenin içerisine düştüğü temel yanılgı budur. Bu tıpkı Kant'ın antinomilerindeki gibi, insanın bilebileceği alanın sınırlarını aşarak düştüğü bir yanılgıdır. Sadece akıl yürütülebilecek olanlara ilişkin sorular meşrudur, akıl yürütülemeyecek alana ilişkin bir soru sorup daha sonra sanki bu sorunun bir yanıtı varmışçasına peşine düşmek felsefedeki hâkim yanılgıdır. Wittgenstein "bir soru bir yanıtın bulunduğu yerde; bu da ancak bir şeyin söylenebildiği yerde" bulunabilir derken tam da böyle bir yanılgıyı kastetmektedir (*TLP*, 6.51). Dile gelebilenler ve dile gelemeyecek olanlar arasına çizdiği sınır bu yaygın yanılgıyı ortadan kaldırmayı hedefler. Nitekim *TLP*'nin önsözünde, bu eserle felsefenin sorunlarını tamamen çözdüğünü söylerken bunu dile getirmektedir (*TLP*, s.13). Wittgenstein bu amacını mecburen *negatif* bir yöntem izleyerek yapmak durumundadır; zira düşüncenin konusu olamayacak olana işaret etmenin yegâne yolu,

düşünülebilir olanın sınırlarını belirlemektir. Geleneksel felsefenin bu konudaki tutumu tam da bu mantıksal zorunluluğu fark edemediği için sağaltılmaya muhtaçtır.

Bu yanılgıyı ortadan kaldırmak, dile gelebilir olanla dile getirilemez olanın arasındaki sınırın net bir şekilde belirlenmesiyle yani dilin mantığının doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamakla mümkün olacaktır. Wittgenstein'in zorluğu da burada başlar. Çünkü dile gelemeyeni dile getirmek mümkün değildir; tam da bu yüzden, izlenebilecek tek yol dile getirilebilecek olanların sınırlarını belirleyerek dile getirilemeyecek olanlara işaret etmektir. Bu sebeple Wittgenstein'in yöntemi negatif bir yöntemdir. Wittgenstein dile getirilebilen dünyanın sınırlarına ilişkin saçma ifadeleriyle bir şeyi göstermeyi hedefler. Bu konuda Hacker'ın *aydınlatici saçma* tanımlaması oldukça ikna edici görünüyor. Bu yaklaşım Wittgenstein'in *TLP*'nin önermelerini birer *açıklama* değil, *açımlayıcı* olarak tanımlamasıyla da uyumludur. Böylece *TLP*'de söylenenlerin asıl işlevinin bir şeyleri ifade etmek değil, bir şeylere işaret etmek olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, *TLP*'de sunulan temsil kuramının kendisini bir temsil olarak düşünmemek gerekiyor. Wittgenstein *TLP*'nin henüz ilk paragrafında bu kitabın öğretici bir kitap olmadığını söylerken bunu kastetmektedir. Bilinmesi gereken bir şey var ve bu kitap bize bunu söylüyor değil, kitabın amacı bu kitapta gösterilmek istenen şeyi daha önce düşünmüş/deneyimlemiş birine bu deneyimini hatırlatmak ya da başka bir ifadeyle bu deneyimine ilişkin farkındalığını sağlamaktır. Nitekim aynı paragrafın devamında bu kitabı ancak bu kitaptaki düşünceleri ya da benzerlerini daha önce düşünmüş kişilerin anlayacağını söylemesi bu yüzdendir (*TLP*, s.11). Benzer bir şekilde Wittgenstein 1929 yılında etik üzerine verdiği derste, etik bir deneyimin dile gelemeyeceğini ancak etik deneyimini tarif etmeye çalışarak karşıdaki kişinin buna ilişkin deneyimlerini hatırlamasını sağlayabileceğini söyler: "Bu deneyimi mümkünse aynı veya benzer deneyimleri hatırlamanızı sağlamak için anlatacağım, böylece araştırmamızda ortak bir zemine sahip olabiliriz" (Wittgenstein 1965: 8). Öznel bir deneyim dile gelmez ancak, bu deneyimi yaşayan kişi deneyimini tarif etmeye çalışarak benzer bir deneyimi daha önce yaşamış kişiye deneyimini hatırlatabilir. Saçma ancak saçmayla gösterilebilir. "İyi olan, kutsaldır da. Tuhaf ama benim etik anlayışımı özetliyor. Doğaüstünü ancak doğaüstü olan ifade edebilir" (Wittgenstein 2009: 122). *TLP*'nin dile gelmeyenler hakkındaki tümcelerini de böyle yorumlayabiliriz. Saçmanın işlevi, saçmanın ne olduğunu anlatmak değil, saçma deneyimi yaşatmaktır ve bir deneyimin farkında olmanın yolu o deneyime ya da benzerine aşına olmaktır. Saçma deneyimi adeta bir ayna gibi karşısındakine kendi saçma deneyimini göstermeyi hedefler: "Okuyucularımın kendi düşüncelerini bütün çarpıklıklarıyla gördükleri ve bu yardım sayesinde bunları düzeltebildikleri aynadan fazla bir şey olmamam gerek" (Wittgenstein 2009: 144). Böylelikle saçma, kendisiyle muhatap olanda bir saçmalık deneyimi yaratmayı sağlayarak saçmanın ne olduğunu gösteren bir araç olarak işlev görür. Bu araç vesilesiyle, bilinmeyecek olanı bilme iddiasıyla tezahür eden yaygın yanılgıdan kurtulabiliriz. Tam da bu nedenle saçma, bir nevi felsefi terapi işlevi görür.

4. Sonuç

Geldiğimiz bu noktada saçmanın işlevine dair tespitlerimizi şöyle toparlayabiliriz; *TLP* esas amacı etiğin alanını belirlemek olan bir eserdir. Dilin ve dünyanın yapısının anlaşılması bu amacı gerçekleştirmek için bir zorunluluktur. Dilin mantığının doğru anlaşılmasını düşüncedeki yaygın bir yanılgıyla kendini gösterir. Tüm bunlar için, dile gelebilir olan ile dile getirilemez olanın sınırı net bir şekilde tayin edilmelidir. Dilin ve dünyanın yapısının doğru anlaşılması, hakkında konuşulabilenler ve konuşulamayanların sınırını belirler. Bu sınırı çizebilmenin yegâne yolu dilin ve dünyanın alanını belirlemektir ve bu yöndeki her türlü deneme, konuşulamayacak olanın alanına girdiği için saçma olmak durumundadır. Dilin ve dünyanın sınırını belirlemek için başvurulan bu saçma, bir şey ifade etmeyi değil, bir şeyi göstermeyi hedefler. Çünkü karşımızda, üzerine konuşulabilecek bir şey yoktur. Mevcut durumda yapılabilecek olan, saçmayı, saçma olduğu haliyle göstermektir. Bu gösterme son aşamada, karşıdaki kişiyi bir deneyime davet etmeye benzer. Temel hedef, saçmaya dair deneyimi yaşamasını sağlamaktan başka bir şey değildir. Dile gelemeyecek olanı göstermenin buna dair deneyimi yaşatmaktan başka bir yolu yoktur, bu tür bir saçma, saçmanın ne olduğuna dair deneyimi göstermek yoluyla “açımlayıcı” bir işlev görür. Wittgenstein’in *TLP*’de işaret ettiğini görmek, dünyanın yanlış resimlerine sahip olmaya yol açan yaygın bir yanılgıdan kurtulmayı sağlar. Saçma deneyimi, neyin saçma olduğuna dair sunduğu farkındalıkla, dilin sınırlarını gösterir. Böylece bu sınıra dair yanlış bilinç de ortadan kalkar. Dilin mantığının doğru anlaşılmasıyla beraber, olmayanı görmeye çalışmak için *avara kasnak* gibi hareket etmekten kurtulmuş oluruz. Bu terapi sürecini başarıyla tamamlayıp hapsoldüğü yanılısamadan kurtulan kişinin yapacağı tek şey kalır: “Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı” (*TLP*, 7).

KAYNAKÇA

Carnap, R. (1935). *Philosophy and Logical Syntax*. London: Kegan Paul.

Conant, J. (1993). “Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense”. içinde (ss. 195-224) *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*. (T. Cohen, P. Guyer, ve H. Putnam, Ed.). Lubbock: Texas Tech Press.

Hacker, P. M. S. (1986). *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon.

Hacker, P. M. S. (1996). *Wittgenstein’s Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Jannik, A. ve Stephan T. (2008). *Wittgenstein’in Viyana’sı*. (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma.

McGuinness, B. (1990). *Wittgenstein: A Life: Young Ludwig (1889-1921)*. London: Penguin.

- McGuinness, B. (2002). *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*. London: Routledge.
- Monk, R. (2017). *Wittgenstein Dahinin Görevi*. (B. Kılınçer ve T. Er, Çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Morkoç, U. (2023). Geç Dönem Wittgenstein Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme: Mentеше Kabuller ve Mentеше Epistemoloji. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* (13:1):134-57. doi: 10.29228/beytulhikme.66433.
- Moyal-Sharrock, D. (2007). The Good Sense of Nonsense: a reading of Wittgenstein's *Tractatus* as nonself-repudiating. *Philosophy* 82(1):147-77. doi: 10.1017/S0031819107319062.
- Pears, D. (1987). *The False Prison*. Oxford: Clarendon.
- Ramsey, F. P. (1950). *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. (R. B. Braithwaite, Ed.). London: Routledge&Kegan Paul.
- Utku, A. (2009). *Ludwig Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*. İstanbul: Doğu Batı Yay.
- Wittgenstein, L. (1965). "Lecture on Ethics". *Philosophical Review* 74(1):3-12.
- Wittgenstein, L. (1973). *Letters to C. K. Ogden with Comments on the English Translations of the Tractatus Logico-Philosophicus*. editör G. H. Von Wright. London: Routledge, Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1979). *Wittgenstein Lectures: Cambridge, 1932-1935 (From the Notes A. Ambrose and M. McDonald)*. editör A. Ambrose. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (D. F. Pears ve B. F. McGuinness, Çev.). London, New York: Routledge.
- Wittgenstein, L. (2007). *Felsefi Soruşturmalar*. (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis.
- Wittgenstein, L. (2008). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (O. Aruoba, Çev.) İstanbul: Metis.
- Wittgenstein, L. (2009). *Kesinlik Üzerine + Kültür ve Değer*. (D. Şahiner, Çev.). İstanbul: Metis.

Makale Geliş Tarihi | Received: 15.08.2023
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 27.09.2023

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

TEMELDENCİLİK KARŞITLIĞINDAN BÜTÜNSELÇİLİĞE: NEURATH, QUINE VE BİLİMİN DİLİ

Dinçer ÇEVİK*

Öz: Otto Neurath'ın çalışmalarına olan ilgi son dönemde artmıştır. Bu ilgi bir yönüyle bilim felsefesine ve pratiğine ait güncel problemlerin Neurath tarafından ele alınış biçimiyle ilgilidir. Neurath'ın temeldencilik karşıtlığı ve bilimin dili ile ilgili iddiaları güncel bilim felsefesi ve pratiği ile ilgili önemli açılımlar içermektedir. Neurath'ın temeldencilik karşıtlığı ve bilimin dili ile ilgili görüşlerinin etkisi Willard Van Orman Quine'nun çalışmalarında da göze çarpar. Bu çerçevede bu çalışmanın amacı; natüralizm, temeldencilik karşıtlığı, uzlaşıcılık ve Duhem tezi bağlamlarını referans alarak, bilimin dili konusunda Neurath ve Quine'nun yaklaşımlarının benzeştikleri noktaların bir analizini sunmaktır. Bu bağlamda öncelikle, Viyana Çevresi'ni ve Neurath'ı bilimin dili bağlamında etkilemiş olan Fransız uzlaşıcılığı ele alınacak, ardından Duhem tezi ile Neurath tezinin benzerlik ve farklılıkları ortaya konulacaktır. Sonrasında bilimin dili bağlamında Neurath'ın protokol cümleler meselesindeki pozisyonu analiz edilecektir. Devamında Neurath'ın iddialarının Quine üzerindeki etkileri analiz edilecektir. Sonuç kısmında genel bir değerlendirilme yapılarak Neurath ile Quine'nin bilimin dili ve natüralizm meselelerinde bir karşılaştırılması sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Otto Neurath, Willard Van Orman Quine, Temeldencilik Karşıtlığı, Bütünselcilik, Bilimin Dili.

FROM ANTI-FOUNDATIONALISM TO HOLISM: NEURATH, QUINE, AND THE LANGUAGE OF SCIENCE

Interest in Otto Neurath's works has increased in recent times. This interest is, in a way, related to the manner in which Neurath addressed current problems in the philosophy and practice of science. Neurath's anti-foundationalism and his claims about the language of science contain significant insights relevant to contemporary philosophy and practice of science. The impact of Neurath's opposition to foundationalism and his views on the language of science is also evident in the works of Willard Van Orman Quine. Within this framework, the aim of this study is to

* Arş. Gör. Dr. | Research Assistant Dr.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Türkiye

dincercevik@mu.edu.tr

Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5897-7381>

Çevik, D. (2023). Temeldencilik Karşıtlığından Bütünselçiliğe: Neurath, Quine ve Bilimin Dili. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 149-169.

provide an analysis of the points of convergence between Neurath and Quine's approaches to the language of science, referring to the contexts of naturalism, anti-foundationalism, holism, and the Duhem thesis. In this context, firstly, so called the French conventionalism that influenced Neurath in the context of the language of science will be discussed, followed by highlighting the similarities and differences between the Duhem thesis and Neurath's thesis. Subsequently, Neurath's position on protocol sentences in the context of the language of science will be analyzed. Furthermore, the impact of Neurath's claims on Quine will be examined. In the conclusion, a general assessment will be provided, presenting a comparison between Neurath and Quine regarding the issues of the language of science and naturalism.

Keywords: Otto Neurath, Willard Van Orman Quine, Anti-Foundationalism, Holism, Language of Science.

1. Giriş

Dilin yapısı, analitik felsefe geleneğinin temel araştırma başlıklarından birisidir. Analitik felsefe geleneği, dilin analiz edilmesi ve mantık yardımıyla anlam, doğruluk ve dış dünya ile kurulan ilişkinin doğasına odaklanır. Bu yaklaşımın kökleri büyük oranda Viyana Çevresi düşünürlerine kadar takip edilebilir. Viyana Çevresi'nin temel meselelerinden birisi dilin analizi yardımıyla metafiziğin bilimden arındırılması işidir. Söz konusu mesele ile ilgili dile getirilen iddialar ve öne sürülen yaklaşımların ne derece başarılı olduklarından bağımsız olarak, ilgili bağlamda dile getirilen iddialar analitik felsefenin ve bilim felsefesinin güncel durumunu ve yönünü de büyük oranda belirlemiştir.

Dilin analizi ve yapısı, en az iki bağlam temelinde Viyana Çevresi üyelerinin ilgisini çekmiştir. Bunlardan ilki dönemin sosyo-politik atmosferi ile ilgilidir. Çevrenin aktif olduğu yıllar politik açıdan özellikle Avrupa'da totaliter ve faşist yaklaşımların hakimiyet kurduğu bir döneme denk gelir. Dolayısıyla dilin analizi metafiziğe yaslanan sosyo-politik yaklaşımlara karşı yürütülen mücadelede önemli bir yer tutmaktadır. Bu makale kapsamında odaklanılacak olan ikinci bağlam ise bilimin dilidir. Bu çerçevede mesele, bilimin rasyonel bir etkinlik olarak diğer alanlardan nasıl ayrıldığı ile ilgilidir. Bilimin dilinin doğası ve statüsünün ne olduğu üzerine tartışmalarda, Çevre üyeleri içinde Otto Neurath, temeldencilik karşıtlığının muhtemelen en radikal savunucusudur; Neurath bilgi konusunda nihai temellerin mümkün olmadığını savunur.

Neurath'ın natüralizm ve temeldencilik karşıtlığı ile ilgili iddiaları temel hatları ile Willard Van Orman Quine'in felsefi pozisyonunu da etkilemiştir. Quine, özellikle "Doğallaştırılmış Epistemoloji" (İng. "Epistemology Naturalized", 1969) ve "Empirizmin İki Dogması" (İng. "Two Dogmas of Empiricism", 1961) makaleleriyle *analitik/sentetik* ayırımına ve *a priorizme* karşı çıkararak geleneksel epistemolojiye en temel eleştirilerden birisini yöneltir. Quine'a göre, kanıt ile teori arasındaki epistemolojik bağlantının doğası, gözlem önermeleri ile teorik sonuçlar arasındaki nedensel ilişkinin empirik açıdan betimlenmesini gerektirir. Dolayısıyla bilginin doğası ve statüsü ile ilgili soruşturmalar natüralist bakış açısıyla, özellikle deneysel psikoloji ile birlikte doğa

bilimlerine paralel olarak ele alınmalıdır. Natüralist bakış açısına göre, epistemolojik ve bilimsel sorgulama arasında normatif ve metodolojik bir süreklilik vardır (Roth, 1984, s.273; Bentley, 2021, s.12-13). Bu açıdan, bahsi geçen yöntemlerle cevaplanamayan sorular bir kenara bırakılmalıdır; epistemolojik açıdan kabul gören sorular doğa bilimlerinin yöntemleri ile analiz edilebilir olanlardır. Quine'nun bu yaklaşımı bilimi, bilimin içinden yola çıkarak sistematik biçimde anlama çabasıdır. Bu anlamda Quine'in felsefesi natüralizmin paradigmatik bir örneğidir.¹

Yukarıdaki çerçeve kapsamında bu çalışmanın amacı; natüralizm, temeldencilik (İng. 'foundationalism') karşıtlığı, uzlaşımçılık ve Duhem tezi bağlamlarını referans alarak, bilimin dili konusunda Neurath ve Quine'nun yaklaşımlarının benzeştikleri noktaların bir analizini sunmaktır. Bu bağlamda öncelikle, Viyana Çevresi, özellikle Neurath'ın bilimin dili bağlamında etkilemiş olan Fransız uzlaşımçılığı ele alınacaktır. Devamında, söz konusu etkinin en açık biçimde görünür olduğu bağlamlardan Duhem tezi ile Neurath tezinin benzerlik ve farklılıklar ortaya konulacaktır. Sonrasında bahsi geçen analizler temelinde, bilimin dili tartışmasının zeminin analizine yardımcı olması amacıyla Neurath'ın protokol cümleler meselesindeki pozisyonu analiz edilecektir. Devamında Neurath'ın iddialarının Quine üzerindeki etkileri analiz edilecektir. Sonuç kısmında genel bir değerlendirilme yapılarak Neurath ile Quine'nun bilimin dili ve natüralizm meselelerinde bir karşılaştırılması sunulacaktır.

2. Fransız Uzlaşımçılığı ve Neurath

Fransız uzlaşımçılığı genel olarak Viyana Çevresi üzerinde, daha özeldede Neurath'ın görüşleri çerçevesinde önemli izler bırakmıştır. Ernst Mach, Henry Poincare' ve Pierre Duhem'in en önemli temsilcileri sayılabilecek olan uzlaşımçı görüşe göre bilimsel kuramlar uzlaşım ile belirlenen kendi sentaks ve semantiğine sahip olan, keyfi olmayan uzlaşımçılara göre belirlenmiş yapılardır. Neurath'a göre de belirli bir endüktif genellemenin seçilme süreci "mantıksal olarak çıkarsanamaz" ve "nihai olarak bilim insanlarının aldıkları kararlara dönülür" (1933/1987, s. 13). Benzer biçimde Neurath bilim insanlarının aldıkları kararları değerlendirirken bilimin değişmez temelleri olduğu, düzeltilmez olmadığı fikrine karşı çıkar (1931b/1983, s. 52-57). Neurath, Duhem ile benzer şekilde bilimsel teorilerin izole biçimde ele alınamayacağını savunur. Bilim pratiği, teorik bir arka plana göre iş görür, bu anlamda bilimsel bir araştırma bilgi adacıları olarak değil, halihazırda kabul edilmiş olan teorik ve empirik çerçeveler eşliğinde bütünsel olarak ele alınmalıdır. Duhem'in bütünselciliğinde bilgi daha az bütünsel, teorik ve deneysel olandan daha bütünlüklü olarak hesabı verilebilecek olana doğru evrilir. Neurath bu varsayım konusunda Duhem ile hemfikirdir. Her ikisi de bilimsel aktivitenin sürekliliğinin ve evriminin altını çizer (Duhem, 1954, s. 23; Neurath 1921/1973, s. 158-173, 1832 /1983, s. 91-100; 1937/1987, s. 1-23).² Bu bakış açısı en çok

1 'Süreklilik Tezi' Quine'in natüralizminin özünü oluşturur. Bkz. (Rabossi, 2003, s. 178). Quine'nun süreklilik tezi ile ilgili olarak güncel bir çalışma için bkz. (Tümkiye, 2023). Natüralizmin tarihsel bağlamda ele alındığı bir çalışma için bkz. (Rosenberg, 1996).

2 Kulandina, Mach, Poincare ve Duhem'in bilimi 'evrilen' bir aktivite olarak tanımlamalarının altını çizdikten sonra Neurath'ın bilimi tarihsel, evrilen bir süreç olarak nitelemesinin bahsi geçen figürlerin

Neurath'ın iyi bilinen 'açık denizdeki gemi' metaforunda görünür hale gelir: "(...) Bilimin başlangıç noktası olarak, tamamen güvenli ve temiz protokol önermeler tesis edecek bir yol mevcut değildir. Tabula rasa yoktur. Bizler dokta söküp en iyi parçalardan yeniden kurma şansı hiç olmadan, gemilerini açık denizde yeniden inşa etmesi gereken denizcilere benziyoruz" (Neurath, 1932/1983, s.92). Alıntıda gemi metaforunun bilimin kesin, belirlenmiş bir zemine sahip olmayışının ve uzlaşya olan ihtiyacın bilinciyle ilerleyeceği iddiası yansıtılmaktadır. Duhem'in etkisi en çok Neurath'ın bütünselcilik vurgusunda belirgindir:

Bir dünya görüşü ya da bilimsel bir sistem yaratmak isteyen herhangi biri şüpheli öncüllerle hareket etmelidir. Bir tabula rasadan yola çıkarak ve kesinlikle doğru olduğu kabul edilen bir dizi önermede bulunarak bir dünya resmi yaratmaya yönelik her girişim, zorunlu olarak aldatmacalarla doludur. Karşılaştığımız olgular, tek boyutlu bir ifadeler zinciri ile tanımlanamayacak kadar birbirine bağlıdır. Her ifadenin doğruluğu diğerlerinininkiyle ilişkilidir. Aynı zamanda sayısız ifadeden zımni olarak yararlanmadan dünya hakkında tek bir ifade formüle etmek kesinlikle imkansızdır. Ayrıca, önceki tüm kavram biçimlendirmelerimizi uygulamadan tamamını uygulamadan herhangi bir ifadeyi dile getiremeyiz (1913a/1983, s. 3).

Neurath alıntıdaki sözlerine ek olarak şu noktaların altını çizer: "Her yeni önerme halihazırda harmoni içinde var olan önermelerin toplamı ile karşı karşıya getirilir. Bir önerme ancak eğer bu toplamın içine dahil edilirse doğrudur... Burada önerildiği biçimiyle 'doğru' ve 'doğru olmayan' genellikle kabul edilen tanımdan farklıdır" (1931c/1983, s. 66). Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, "doğru" gerçek değil, kabul edilme, halihazırdaki önermeler ile uyum içinde bulunma anlamına gelir. Bu doğruluğun tutarlılık teorisini (İng. 'coherentism') değil, gerekçelendirme meselesine tutarlılık çerçevesinden yaklaşımı içerir. Bu ikisi birbirinden farklıdır; Bentley'in yorumuna göre Neurath için gerekçelendirmenin temelinde kabul görmüş önermeler ile tutarlılık vardır (Bentley, 2021, s. 30-40). Duhem'in bütünselciliği dışında Neurath onun bilimsel araştırmalarda bilim insanlarının rasyonel olmayan, sezgilere dayanan ve teori temsilinde, hipotez seçiminde başvurdukları 'iyi görü' (İng. "good sense") fikrinden de etkilenmiştir (Duhem, 1954, s. 217). Neurath bunu kendi yaklaşımında "yardımcı güdüler" (İng. "auxiliary motives") olarak adlandırır (1913a/1983, s. 4). Yardımcı güdüler bu anlamda Neurath'ın temeldencilik karşıtlığı ile birlikte pratik ve teorik soruların birbirinden ayıramayacağı savına dayanan bütünselciliğinin merkezi bileşeni olarak değerlendirilebilir.

Neurath'ın literatürde genel olarak Quine'a atfedilen natüralist yöntem ile ilgili epistemolojik iddiaların çoğunu öncelediği görülebilir. Neurath gerekçelendirmenin temeldenci yaklaşımını reddetmektedir ve genel olarak gerekçelendirme konusunda tutarlılık pozisyonunu savunmaktadır (Cat, 2023). Bahsi geçen felsefi pozisyonun izleri temel olarak Duhem'in bilimi çok katmanlı, empirik verinin sistematik biçimde temsil edilip kabul edilen hipotezlerin bütünlüğünde sunulduğu iddiasına kadar götürülebilir

etkisiyle betimlemesinin yüksek olasılıklı olduğunu vurgular (Kulandina, 2019, s. 63). Söz konusu etkinin kaynakları olarak bkz. (Poincaré, 1921, s. 91, Mach, 1883/2014, s. 233).

(1954, s. 204-205). Duhem bilimsel hipotezlerin doğrulanması süreçlerinde, tekil hipotezlerin tek başlarına sınanabilir öndeyiler türetmede yetersiz kalacağını, öndeyi türetilmesi için arka plan teorilerine, araç ve ölçümler ile ilgili destekleyici varsayımlara da gerek olduğunu belirtmiştir. Duhem, hipotezlerin yanıldığı durumlarda, hipotezler bu bütün varsayım setlerinden meydana geldiği için hatanın nereden kaynaklandığının tespitinin karmaşık bir iş olduğunun altını çizmiştir. Buna göre bilimsel testler, deneyler teorinin tamamına yapılmalıdır. Dolayısıyla bir teorinin tek bir olgu karşıtı delil ile yanlışlamak mümkün değildir çünkü anomali içeren sonucun bütünsel, karmaşık bir teorinin hangi parçasından kaynaklandığını belirlemenin olanağı yoktur. Anomali içeren sonuç kabul edilen bütünsel teorinin içerisinde tutarsızlık olması ile açıklanabilir durumdadır (Duhem, 1954, s. 147, s.168, s.187, s.205). Literatürde bu belirlenim “Duhem Tezi” olarak anılır.

Neurath, Duhem tezini kendi temeldenci karşıtı yaklaşımının merkezine taşır. Neurath’ın Duhem tezini ele alışını Duhem’in orijinal tezine göre daha radikaldir; o, söz konusu tezin etki alanını bilimsel gerçekliğin değişmez önermelere sahip olmadığı iddiasına dayanarak genişletir:

Eğer bir önerme dile getirilirse bu var olan önermelerle karşı karşıya getirilerek yapılır. Eğer dile getirilen önerme var olanlarla uyumlu ise, onlara dahil edilir. Eğer onlarla uyumlu değil ise önermenin ‘doğru olmadığı’ dile getirilir ve reddedilir, ya da bilimin var olan karmaşık önermeleri modifiye edilir ve böylelikle yeni önerme var olanların içerisine dahil edilir. Bu son karar çoğunlukla tedirginlikle alınır. Bilimde başka bir ‘doğru’ kavramı söz konusu değildir (Neurath, 1913a/1983, s. 53).

Bu alıntı Neurath’ın bilim pratiğindeki bütünsellik ve söz konusu bütünselliğin devinimi ile ilgili ifadelerinin Duhem ile benzerliği açık biçimde ortaya koymaktadır. Bir önermenin doğruluk değeri, önermelerin bütünsel biçimde analiz edilmesi gereken teorilerin tutarlılığı referans alınarak belirlenir.

3. Duhem Tezinden Neurath Tezine

Rudolf Haller, Neurath’ın Duhem tezini temel alıp genişlettiği bu versiyonuna “Neurath Tezi” adını verir (1982/1983, s. 117-129; 1991a, s. 25-31).³ Neurath tezinin gelişim süreci ve kaynakları ile ilgili farklı görüşler vardır. Zemplen’e göre (2006, s. 587) Neurath tezinin detaylı ilk analizi Thomas Uebel tarafından yapılmıştır. Bu çerçevede Zemplen’e göre Uebel, Duhem’in bütünselci ve karar verilemezlik ile ilgili görüşlerinin Neurath tarafından nasıl geliştirildiğinin izlerini analiz eder (1997, s. 87-110). Zemplen, söz konusu tezin kaynağı bağlamında Neurath’ın protokol cümlelerin doğası konusundaki makalelere referans verildiğinin altını çizer. Haller, Cat ve Uebel, Neurath’a 1934 tarihli makalesine atıfta bulunur. Danilo Zolo’nun referansı Neurath’ın *Erkenntnis* dergisindeki makalesidir. Neurath tezinin gelişimin tarihsel olarak ele alındığı çerçevede Haller, Neurath’ın 1941 tarihli makalesine referans verir. Ayrıca Haller, Uebel ve Michael Stöltzner, Neurath’ın yardımcı güdüler yaklaşımını ele aldığı 1913 tarihli çalışmasına atıfta bulunur. Stöltzner Neurath tezinin gelişimi bağlamında optik tarihi ile ilgili

3 “Neurath tezi” “Neurath ilkesi” olarak da anılır.

çalışmaların önemini “bilimde yardımcı güdülerin yarım kalmış tartışması” (Stöltzner, 2001, s. 105) olarak vurgular. Nikola Nottelmann Neurath’ın ilkesini 1913 yılından itibaren farklı versiyonlarını çerçevesinde savunduğunu iddia eder (2006, s. 166). Zemplen, Neurath ilkesinin gelişimini Neurath’ın optik tarihi ile ilgili çalışmaları ve Goethe okumalarına dayandırır. Zemplen’e göre Neurath Duhem’in bütünselci yaklaşımı 1910’larda ele alıp geliştirmeye başlamıştır (2006, s. 587).

Neurath tezinin arka planında yatan görüşe göre yeni bir önerme verili önermelerin toplamı ile kıyaslandığında, ilgili düzenlemeler ya önermelerin verili toplamında ya da önermenin kendisinde yapılır (Haller, 1991b, s. 38). Bu türden dengesizlikler zorlayıcı ve istenmeyen durumlar olsa da söz konusu problemleri düzenlemek ve düzeltmek ile ilgili önceden belirlenmiş yöntemler ve garanti yollar mevcut değildir. Neurath’a göre, bilim insanları bahsi geçen istenmeyen durumlar oluştuğunda kabul edilen bilimsel önermelerdeki düzeni devam ettirmeye çalışmaktadır. Bilim pratiği karşılaşılan bir problemin çözümünden diğerine doğru ilerleyerek kabul edilen önermelerin dönüşmesiyle ilerler. Bu noktada Neurath’ın gemi metaforu bir kez daha görünür hale gelir:

Duhem, herhangi bir olay hakkındaki her önermenin her türden hipotezle dolu olduğunu ve bunların nihayetinde tüm dünya görüşümüzden türetildiğini özel bir vurguyla göstermiştir. Bizler, açık denizde gemilerini yeniden inşa etmek zorunda olan ama asla en baştan, yeniden başlayamayan denizciler gibiyiz. Bir kirişin kaldırıldığı yerde hemen yenisinin konması gerekir ve bunun için geminin geri kalanı destek olarak kullanılır. Bu şekilde, ancak yalnızca kademeli yeniden yapılanma ile eski kirişler ve dalgaların karaya attığı odun kullanılarak gemi tamamen yeniden şekillendirilebilir (1921/1973, s. 199).

Alıntıda Neurath, Duhem’den aldığı fikirselle mirasın kendi düşüncesinde nasıl yer bulduğunun hesabını vermektedir. Neurath’ın gemi metaforunda gemi bilimsel pratik ile, geminin kirişleri ve tahtaları da pratiğin içindeki önermeler ile eşleştirilir. Denizin üstündeki bilim gemisi, halihazırda denizin üstünde olduğu için mutlak, değişmez bir zemine sahip değildir ve yoluna devam edebilmek için onu meydana getiren kirişlerin sürekli olarak yenileriyle değiştirilmesi gereklidir. Neurath gemi metaforuna birden çok kez başvurur (1921, 1931a, 1932b) ve bu onun temeldencilik karşıtlığının güçlü bir kanıtı olarak değerlendirilebilir (Cat & Cartwright, 1996, s. 83). Ona göre felsefe, hali hazırdaki kavramlarımız ile kavramlar üzerine sürekli olarak yeniden çalışma işidir (Veit & Browning, 2020). Neurath’a göre “En iyi yol bilimin işleyişinden başlayıp onun sürecine odaklanmaktır” (1936/1983, s. 159). Thomas Uebel bu bağlamda ‘pratiğin önceliği’ vurgusunun Neurath’ın doğallaştırılmış epistemolojisinin merkezi özelliklerinden birisi olduğunu dile getirir (1991, s. 624-626). Dolayısıyla Neurath’ın epistemolojiyi doğallaştırması temel olarak, onun bilimsel iddialarının doğası ve statüsü ile ilgili teorik iddiaları bilimsel pratiğin doğasına has olumsuzluklar çerçevesinde ele alması ile ilgilidir (Uebel, 1992, s. 20). Uebel, Neurath tezini şöyle ayrıştırır:

Duhem Tezi ile Neurath İlkesi arasında bir fark vardır: İlki “pratik gerçekleri” olduğu gibi bırakırken, ikincisi onları sorguladı. O halde Neurath ilkesini meşru

kılmak için Duhem'in Tezi'nin yanı sıra neye ihtiyaç vardır? Yanıt şudur: Pratik olgular düzeyinde temeldencilik karşıtlığı. Bu gözlemin bir anlamda "teori yüklü" olduğu, ancak gözlem raporlarımızın hiçbirinin ham veri sunmadığı, yalnızca bunların kavramsallaştırmaları olduğu (ve bunların yanılabilir olduğu) kabul edildiğinde ortaya çıkar. Bu, bilginin temelde dilsel bir şey olarak düşünüldüğünü ve deneyime indirgenemeyeceğini varsayar. Neurath'ın yolundaki bir sonraki adım açıktır: Gözlemi kavramsallaştırmak ve sağduyuyu kuramsallaştırmak (1997, s.94).

Neurath'ın kendi ismiyle anılan tezi yalnızca Duhem tezinin bir tekrarı ya da yeniden ortaya konulmasından ibaret değildir. Bu anlamda bahsi geçen tezin kavramsallaştırılmasının arka planının analiz edilmesi gerekir. Neurath tezi, Duhem tezinin 'yatay' ve 'dikey' genişletilmesi ile ilgilidir. Neurath bütünselciliği yalnızca doğa bilimleri ile sınırlı tutmayıp empirik yöntemin görece az benimsendiği sosyal bilimlere doğru genişletmiştir. Bu genişletme literatürde Duhem tezinin *yatay* olarak genişletilmesi olarak adlandırılır (Uebel, 1997, Zemplen, 2006). Neurath'ın yatay genişletme motivasyonu onun bilim insanı olarak ilgilendiği alanlarla açıklanabilir. Her şeyden önce Duhem bir fizikçiymen Neurath matematik, tarih, ekonomi, felsefe ve fizik alanlarında eğitim almıştır ve aslen bir sosyal bilimcidir (Çevik, 2023, s. 257). Neurath'ın Duhem tezinini yatay biçimde genişletmesinin arka planında Neurath'ın yeni Alman sosyolojisi ve Avusturya ekonomisi ile tanışıklığı vardır (Uebel, 1997, s. 88). Uebel (1997, s. 89) ve Zemplen'e (2006, s. 588) göre kararların bütünsel olarak verildiği, tarihsel olarak belirlenmiş evrensel bilim anlayışı onun iyi bilinen gemi metaforundan önce Neurath'ın 1910 tarihli "Sosyal Bilimler Teorisi Üzerine Wundt'un Mantığı" (Alm. "Wundt's Logik in his Zur Theorie der Sozialwissenschaften") çalışmasında göze çarpar. Uebel bu noktada Tönnies ve Simmel'in sosyoloji teorilerinin altını çizer (1997, s. 92, 93). Uebel'e göre bunlar, Neurath'ın Duhem tezinini yatay biçimde genişletmesinin kaynağıdır. Bahsi geçen iki gelenekten Ferdinand Tönnies'in semiyotiği Neurath'ın yaklaşımını etkilemiştir. Tönnies, Mach'ın düşünme ve dil ekonomisi anlayışından etkilenmiş, tüm düşüncenin işaretlere bağlı olduğunu olağan ve bilimsel kavramların sembolleştirmeye yarayan araçlar olduğunu iddia etmiştir (Uebel, 1997, s.88).

Uebel, Tönnies'in semiyotiğinin⁴ Neurath açısından önemini altını çizer (1997, s. 92, 93). Öncelikle bilim ile herhangi bir biçimde ilgili olan tüm düşünce sembolik ve dilsel temellidir. Ayrıca dil sosyal bir olgudur. Dilin sosyal bir olgu olduğu tespiti onun geleneksel kavram biçimlenmelerine bağlı olması anlamına gelir. Neurath'ın bu öncüllerden çıkardığı sonuç olağan, günlük gözlemlerin bile bilgiyi ham haliyle değil biçimlendirilmiş olarak verebileceğidir. Teoriler yalın gözlemlerle değil onların kavramsallaştırılmış biçimleriyle kıyaslanır ve değerlendirilir. Bu anlamda teori yüklü oldukları için sağlam bir zemin sağlamadıkları gerekçesiyle onlar da reddedilmelidir. Neurath, Tönnies gibi isimlerin analizlerine dayanarak sosyal bilimlerdeki kavramların doğa bilimlerine benzer ihtiyaçlara yanıt vermek üzere ortaya çıktığının altını çizer. Hem Avusturya ekonomisi hem de yeni Alman sosyoloji geleneği Neurath'ın tüm bilimlerin soyut sözcüklerden oluşan dağarcıklara sahip olduğunu, bunun da tüm

4 Göstergibilim olarak da bilinen semiyotik geleneksel ve modern toplumlarda kullanılan gösterge ve işaretlerin sistematik biçimde incelenmesine dayanan bilim dalıdır.

bilimler arasındaki bütünselliği temsil ettiğini savunur. Öte yandan Duhem'in bütünselciliği fiziksel teoriler ile sınırlıyken, Neurath'a göre sosyal bilimler ve fizik felsefesinin görev setleri benzerdir (Uebel, 1997, s.93).

Duhem'in bütünselciliği teoriler ve hipotezler ile ilgiliyken, Neurath bütünselci yaklaşımı gözlem önermeleri bağlamında da ele alır. Söz konusu yaklaşım şöyle ortaya konulabilir; bilim pratiğinde teori ile gözlem önermeleri arasında bir anomali olduğunda ya teorinin revize edilmesi ya da yeni önermenin kullanışsız ya da yanlış olduğuna karar verilmelidir. Gözlem önermelerinin de yanılabilir olması ihtimalinin göz önünde bulundurulduğu bütünselciliğin gözlem önermelerine doğru genişletilmesi durumu Duhem'in bütünselcilik tezinin Neurath tarafından *dike*y genişletilmesi olarak anılır. Neurath bunu şöyle ortaya koyar: "Poincare', Duhem ve diğerleri, protokol ifadeleri üzerinde anlaşsak bile, sınırlı sayıda eşit derecede uygulanabilir, olası hipotez sistemleri olduğunu yeterince gösterdiler. Hipotez sistemlerinin belirsizliğine ilişkin bu ilkeyi, ilke olarak değiştirilebilen protokol ifadeleri de dahil olmak üzere tüm ifadelere genişlettik" (1934/1983, s. 105). Neurath'ın kendisinin de ortaya koyduğu tezin Duhem tezinin tekrarı olmasının ötesinde bir geliştirme, genişletme hamlesi olarak değerlendirdiği görülmektedir. Alıntıda Fransız uzlaşımçıların temel tezlerinin Neurath'ın temencilik karşıtlığı ve bütünselcilik savunuculuğu bağlamında genişletilmesi vurgulanmaktadır. Duhem tezinin protokol cümlelere uygulanışının analizi protokol cümlelerin doğası ve statüsü ile ilgili temel iddiaların çerçevesinin sunulmasını gerektirir.⁵ Protokol cümlelerin yapısı ve doğası Viyana Çevresi düşünürlerinin dahil olduğu önemli tartışma başlıklarından birisidir (Uebel, 2003; 2009, Nottelmann, 2006; Bentley, 2022).

4. Protokol Cümlelerin Doğası ve Statüsü

Epistemeoloji, dil ve empirisizm ilişkisi tartışmalarında Neurath, Carnap ve Schlick'ten farklı bir pozisyonu savunur.⁶ Neurath'ın protokol cümleleri başlangıçtan itibaren hipotetik formdadır. Neurath için bilginin temeli olan protokol önermeler "kesinliği herkes için apaçık" (1932/1983, s. 91) olan önermelerdir. Protokol niteliğine sahip olmasından bağımsız olarak bütün önermeler olgusal önermelerdir ve olgusal önermelerde isim, diğer terimlerle kesin bir ilişkide ortaya çıkar" (A.g.y., s. 94) Neurath'a göre tam bir protokol önerme Neurath'ın protokol cümleleri temel olarak şu formdadır: "Otto'nun protokolü saat 3:17'de: [Otto'nun konuşma-düşüncesi* saat 3:16'da: (saat

5 Uebel protokol cümleler tartışmasını literatürden farklı biçimde ele alır (1992, s. 24,25,26). Nikola Nottelmann Uebel'in protokol cümleler tartışması analizine karşı çıkar ve protokol cümleler ile ilgili tartışmaların Viyana Çevresi dergisi olan *Erkenntnis* dergisinin özellikle 1931-1935 yılları arasında çıkan sayıları aracılığıyla takip edilebileceğinin altını çizer. Bkz. (Nottelmann, 2006, s. 165).

6 Protokol önermeleri Carnap, Neurath ve Popper bağlamında ele alan bir çalışma için bkz. (Yücekaya & Yardımcı, 2021).

3:15'te orada Otto tarafından algılanmış bir masa vardı)]." (A.g.y., s. 93) Bu yapı içerisinde Neurath'a göre parantezlerin kaldırılması sonucunda ulaşılan olgusal bir önermedir. Buna göre aynı dilsel kurala göre yazılmış bütün önermelerle aynı yapıya sahiptir. Neurath'a göre cümleler cümleler ile kıyasa tabi tutulur. Neurath bir fizikalist⁷ olarak olguların gerçekliğini reddetmez ancak cümlelerin olgularla uyumu hakkındaki felsefi konuşmalara, akıl yürütmelere karşı çıkar. İşte Neurath, Carnap'ın felsefesini bu arka plana göre "metodolojik' solipsizm ve 'metodolojik' pozitivizm" olarak niteleyerek ona karşı çıkar (1913a/1983, s. 97) Neurath'a göre Carnap'ın protokol önermelerin doğrulanmadan bağımsız değerlendirilebileceği iddiası onun geleneksel felsefedeki 'dolaysız deneyim' anlayışından kopmadığını göstermektedir (A.g.y., s.96). Neurath "doğrulanmasına gerek olmayan' 'atomik deneyim'lerin aslında eleştiriye olanak tanımayan bir kavram" olduğunun altını çizer (A.g.y., s. 97). Neurath'a göre Carnap, Schlick gibi filozofların yanlışlama, doğrulama, hipo-dedüktif yöntem gibi gizli bir kesinlik bulma amacı taşıyan yöntemler, 'yalancı-rasyonalizm' (İng.'pseudo-rationalism') anlayışını temsil eder. Bu tür yöntemler "peri masalları inşa etmek" ten başka bir şey yapmazlar ve Neurath'a göre "bu tarz bir empirizm muhafazakarlığa gebedir" (Neurath'tan akt. Cartwright vd., 1996, s. 62). Dış dünya verileri, başlangıç önermeleri ya da verili olanlar protokol cümleler ya da temel gözlem raporları olarak formüle edilir (Kraft, 1953, s. 118).

Protokol cümlelerin dahi bilgiye sağlam bir zemin sağlayamayacağı iddiasının ötesinde Neurath'ın temeldenci karşıtı pozisyonu çok boyutludur. Temeldencilik genellikle bilgi ile ilgili iddiaları ile ilgili başlangıçtaki bir kabulden hareketle nihai olarak gerekçelendirilmek için başka kabullere olan gereksinimi bertaraf etmeye çalışan bir pozisyonudur. Öte yandan temeldencilik karşıtlığı bilgi iddiaları için sağlam, güvenilir bir zemin olduğu görüşünün karşısında konumlanır. Neurath söz konusu pozisyonun en önemli temsilcilerinden birisidir; o empirik bilgiye dair güvenilir bir zemin bulunduğu veya bulunabileceği iddiasına karşı çıkmaktadır. Neurath'ın temeldencilik karşıtlığı üç boyutludur (Uebel, 1996a, 1996b, 1997). Uebel, Neurath'ın temeldencilik karşıtlığının empirik bilimlerde betimleyici temellerin, koşulsuz, mutlak, kural koyucu temellerin ve meta-teorik düzeyde temellerin mevcudiyeti gibi soruşturmalar çerçevesinde geliştiğinin altını çizer (1996b, s. 101). *Normatif* anti-temeldencilik koşulsuz değer yargılarının bilimsel olmayan doğası ile ilgilidir (Cartwright v.d., 1996, s. 111-131). Uebel, Neurath'ın bu bağlamda yine Tönnies ve Simmel etkilerinin altını çizer (1996b, s. 101). Bu etki çerçevesinde Neurath dilin bütünselliğinin ve düşüncenin tarihsel ve bağlamsal olarak koşullandığı kabulünden hareketle betimleyici temellere de karşı çıkar Neurath buna ek olarak *betimleyici* düzeyde de temeldencilik karşıtıdır. Neurath,

⁷ Neurath'a göre, "fizikalist" ifadesi, "ifadelerin mekânsal-zamansal düzene atıfta bulunduğu bir dil" anlamına gelir (1913a/1983, s. 53). Ayrıca, Bentley'e göre fizikalist bir yaklaşım dilin gizemlerinin ortadan kaldırılmasını hedefler. Söz konusu hedef kısmen Wittgenstein'in etkisine bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır (2021, s. 67, 68). Bentley'in belirttiğine göre (2021, s. 67) Uebel, Neurath'ın fizikalizm ile ilgili argümanının bir versiyonunu ilk olarak 1931 Mart'ında Çevre üyelerine özel bir "Fizikalizm Hakkında Tartışma" başlığıyla sunduğunu göstermektedir Uebel ayrıca pragmatist James Dewey, Neurath'ın mentörü Ferdinand Tönnies ve Marx'ın "Alman İdeolojisi"ndeki argümanının Neurath'ın argümanı üzerindeki etkisini de öne sürmektedir. Bkz. (Uebel, 2007, s. 222).

normatif ve betimleyici düzeylere ek olarak *meta-teorik* düzeyde de temeldencilik karşıtıdır. Ona göre kesinlik ve belirlenmişlik meta-teorik düzeyde de mevcut değildir. Burada söz konusu olan evrimsel biyoloji ve Weberci ideal tip⁸ metodolojilerinin de kesinliğe dair bir temel sunamamasıdır (1997, s. 98). Neurath şu noktanın altını çizer:

(...) Mantık veya fizik biyoloji veya felsefede hiçbir zaman tartışılmaz bazı cümleleri en başa yerleştirip sonra da tüm akıl yürütme zincirini açık ve doğru biçimde gösterecek durumda değiliz. İstenmeyen şey, tüm fikirlere sirayet edebilir, bu sonraki öncüllerde olduğu gibi ilk öncülde de tespit edilebilir. Descartes'in cüret ettiği gibi bir tabula rasa'dan ilerlemek ve bundan böyle işleri daha iyiye götürmek için dikkatli olmanın ve sözde zaten edinilmiş olan bilgilerden vazgeçmenin faydası yok. Bu tür girişimler, yalnızca, kendilerinden önce gelen her şeyden daha kötü olma eğiliminde olan iç görü maskelemeleriyle sona erer. Mevcut bilgi biçiminin önceden varsayıldığını, burada ve orada değişiklikler yaparak sorunları iyileştirmeye çalışacağımızı doğru bir şekilde beyan etmekten başka bir şey yapamayız (Neurath'ı alıntılayan Uebel, 1997, s. 97).

Özetle, dilin doğası ve düşüncenin diakronik bağımlılığı ile ilgili iddialar birlikte, temeldencilik iddialarını boşa çıkarmaktadır. Tarihsel olarak tüm düşüncelerin önceki düşüncelere bağımlı olduğunun kabulü düşüncenin kültürel belirleyicilerini ön plana çıkarmaktadır. Neurath'ın Duhem tezinden Neurath tezine geçişi bahsi geçen kabule dayanır (Carwright v.d, 1996, s. 124). Buna göre bilim insanları bilimsel kavram oluşturmanın sosyo-kültürel boyutunun tam olarak farkında olarak tartışmasız gerçeklere dayanmak yerine, ulaştıkları sonuçlarını dünyaya dair inançlarının bütünlüğüne entegre etmelidir. Neurath bu amaç doğrultusunda Duhem tezini genişletip radikalleştirmiştir. Neurath Duhem tezini fizik ile beraber tüm bilimlere yatay olarak genişletir ve ikinci olarak, Duhemci bütünselciliğin gözlem önermelerine doğru da dikey olarak genişlemesinin kaçınılmaz olduğunu göstermiştir (A.g.e., s. 131). Neurath'ın tüm bu manevralarının arka planında Duhem'in bütünselciliği, günlük dilin vazgeçilmezliği ve bilimsel kavramlarımızın dahi tarihsel ve sosyolojik olarak koşullandırılmış oldukları tespitleri yatar. Böylece bilginin sarsılmaz temelleri olduğu iddiası Neurath için boşa düşer (A.g.e., s. 131).

5. Neurath'ın Fikirsal Mirası ve Quine

Önceki bölümleri özetlemek gerekirse, Neurath'ın natüralizmi onun temeldencilik karşıtlığı, Duhem tezinin dikey ve yatay genişletilmesi protokol cümlelerin doğası tartışmalarındaki pozisyonun analizi ile belirlenmektedir (Hempel 1982, Koppelberg 1990, Haller 1982/1991c, Uebel 1991, Friedman 2001, Glock, 2008, Cat, 2023). Diğer yandan Creath'e göre Quine'nin kendi görüşlerini açıklarken Neurath'tan görece az bahsetmiş olması ve Viyana Çevresi'nin eksik temsil edilmesi Neurath'ın natüralizminin tanınır hale gelmesinde gecikmeye neden olmuştur (2007, s. 335). Neurath'ın ve Quine'nin natüralizmi, bütünselcilik, bilimlerde dışarıdan ve yukarıdan dikte edilen

8 Max Weber tarafından modern sosyolojiye kazandırılan kavramlardan birisi olarak ideal tip metodolojisi basit olarak bir karşılaştırma standardı olarak iş görür.

temellerin reddi, dil teorisi ve protokol cümlelerin bilimsel araştırmadaki yeri başlıkları kapsamında benzerlikler taşımaktadır. Uebel'e göre Quine Neurath'a çok benzer biçimde natüralisttir (Uebel, 1992, s. 452). Dirk Koppelberg Quine'ı Carnap ile Neurath arasında bir pozisyona yerleştirir (1990). Koppelberg, Quine ile Neurath'ın natüralist projelerinin benzerliğini vurgular (1989). Quine'in kendisi de Neurath ile görüşlerinin benzerlik derecelerinden etkilendiğini kabul eder (1990, s. 212).

Her ne kadar Quine ile Neurath'ın bilim pratiğine ve bilimsel dile bakış açıları benzerlikler gösterse de aralarında kişisel açıdan yakın bir ilişki yoktur. Quine 1932 yılında Viyana'yı ziyaret ettiğinde Neurath Moskova'dadır; iki ismin tanışması 1938 yılında mümkün olabilmiştir (Creath, 2007, s. 335). İlk bakışta tarihsel bir ayrıntı gibi görünen bu olgu, Quine'nın Neurath'ın temel iddialarını takip edip onları geliştirdiği şeklindeki olası bir akıl yürütmenin değil, her iki ismin birbirinden bağımsız biçimde benzer tezler geliştirdikleri iddiasını desteklemektedir.⁹ Dolayısıyla Quine ile Neurath arasındaki benzerlikler tarihsel açıdan bir tesadüften fazlası değildir. Viyana çevresinin farklı şekillerde temsil edilmesi, Quine'nın Neurath'ın gemi metaforunu kullanmasına ve onu popüler hale getirmesine rağmen Neurath'ın iddialarına kapsamlı biçimde değinmemesi, ikisi arasındaki ilişkinin görece geç bir zamanda kurulmasının ve Neurath'ın da özellikle birinci Viyana çevresi üyeleri olan Hahn ve Frank ile beraber natüralist olduğu gerçeğinin geç fark edilmesine neden olmuştur (Haller, 1991b, Creath, 2007, Bentley, 2021).

Quine'in analitik-sentetik ayrımını reddetmesine ek olarak, çağdaş felsefeye en etkili katkılarından birisi natüralizmidir (Verhaegh, 2017, s.317). Natüralizm fikri "gerçekliğin tanımlanması ve açıklanmasının önceden bir felsefede değil, doğrudan bilim içinde gerçekleşeceği" düşüncesidir (Quine, 1981, s. 21). Quine'in temeldencilik karşıtlığı onun natüralist pozisyonunun doğal bir sonucudur. Quine da Neurath'a benzer biçimde *apriori* yönleme ve dolayimsız deneyim bilgisine karşı çıkar. Bu anlamda Quine'nın epistemolojik natüralizmi temeldenci epistemolojiye karşı bir yanıt olarak değerlendirilebilir. Joseph P. Bentley bu noktada Quine'ı alıntılar: "Kartezyen kesinlik arayışı, epistemolojinin uzak motivasyonuydu... ama bu arayış kayıp bir dava olarak görülüyordu" (Quine'dan akt. Bentley, 2021, s. 23). Kartezyen kesinlik arayışı Neurath'ın kendi natüralist ve temeldenci karşıtı pozisyonunu biçimlendirdiği önemli noktalardan birisidir. Neurath bütünselci yaklaşımı çerçevesinde teorik ve pratik sorunların birbirinden ayıramayacağını 1913 yılında "Descartes'in Kayıp Göçebeleri ve Karar Alma Psikolojisi Üzerine" (İng. "The Lost Wanderers of Descartes and the Auxiliary Motive On the Psychology of Decision") adlı makalesinde iddia ederken Descartes'in *Discourse on Method* eserinde teori ile pratiği ele alışına odaklanır. Descartes'e göre hayat ve bilimde karar alma süreçleri açısından farklılaşır; hayatta temelsiz, kesinlik barındırmayan kararlar alınabilir. Neurath aynısının pekâlâ bilim

9 Kulandina'nın da altını çizdiği üzere, Quine ile Neurath'ın bireysel tanışıklıklarının olmamasından Quine'nın doğrudan Neurath'ın temel tezlerini adapte edip geliştirdiği iddia edilemez. İki ismin görüşlerinin özellikle belirli noktalarda benzerlik gösterse de bağımsız biçimde geliştiğinin altı çizilmelidir. Bkz. (Kulandina, 2019, s. 85-86).

pratiği için de geçerli olabileceğini, Descartes'in bu anlamda yanlış olduğunu belirtir. Bilim pratiği de bazen temelsiz kararlar almayı gerektirir (Howard 1996, Yap 2022, Çevik 2023).

Descartes'te paradigmatik temsilini bulan kesinlik ve temel arayışı Quine ve Neurath'ın karşı çıkış noktası olması bakımından benzerlik gösterirken, iki ismin bütünselcilik ile ilgili karşı iddialar geliştirirken referans aldıkları isimler de benzerdir. Quine'nun kullandığı dil de Duhem'i anımsatır: "Bazen ... bir teorinin ima ettiği bir deneyim ortaya çıkamaz ve sonra, ideal olarak, bir teorinin yanlış olduğunu beyan ederiz. Ancak başarısızlık, yalnızca bir bütün olarak teori bloğunu, birçok ifadenin birleşimini yanlışlar. Başarısızlık, bu ifadelerden birinin veya daha fazlasının yanlış olduğunu gösterir, ancak hangisinin yanlış olduğunu göstermez" (1969, s.79). Quine, Duhem'e benzer biçimde teorilerin test edilmesinde kısmi bir denetlemenin mümkün olamayacağını altını çizer. Quine ve Neurath'a göre doğruluk halihazırdaki bilimsel düşüncenin, önermelerin bütünlüğü aracılığıyla belirlenir. Bu bütünlüğün ötesinde nihai bilimsel bilginin güvenilirliğini garanti altına alacak felsefi prensipler, değişmeyen değerler söz konusu değildir. Empirik testler bilimsel önermelerin bütünlüğüne uygulanır; bu bilimsel gelişimin kaçınılmaz ve esas özelliğidir. Quine, Duhem ve Neurath'a benzer biçimde doğrulanmış bilimsel önermelerin bütünüdür tutarlılığının bilgi verdiğinin altını çizer: "İnanç sistemimizi tutarlı kılan şey çıkarımdır. Doğru olduğuna inandığımız cümlelerin bir cümleyi ima ettiğini görürsek, onun da doğru olduğuna inanmak veya onu birlikte ima eden cümlelerden biri veya birkaçı hakkında fikrimizi değiştirmek zorunda kalırız" (1978, s.41). Quine'nun vurgusu, Neurath'a benzer biçimde yine sisteme giren önerme ve çıkarımların halihazırda bulunanlarla tutarlılığı ilişkisinde ele alınması ile ilgilidir. Söz konusu yaklaşım Neurath tezi ile tutarlılık göstermektedir. Yine de Neurath Duhem'in uzlaşmacılığı ve bütünselci bilim anlayışına katkı verse de bilim felsefesinde Duhem tezi genellikle Quine ile beraber anılır. Bu durum bir yönüyle Quine'nun bütünselciliğini daha kesin ve sistematik biçimde ifade etmesiyle açıklanabilir (Kulandina, 2019, s. 89). Quine natüralistik çerçevede, bilimin bilim tarafından nasıl açıklanabileceğini temeldenci yöntemin bilimsel analizdeki etkisizliğini göstererek yapmıştır. Bu anlamda "Quine'in bütünselci empirizmi, öncelikle bir eleştiri değil, Neurath'ın natüralist ruhuyla takip edilen Viyana Çevresi'nin ana amaçlarının bir modifikasyonudur" (Koppelberg, 1990, s.201). Öyle ki Danilo Zolo, Neurath'ın bütünselciliğini incelerken, Duhem-Quine tezinin adını "Duhem-Neurath bütüncül dönüşlü tez" (İng. "holistic reflexive thesis") olarak değiştirmeyi bile önermiştir (Zolo, 1989, s.171).

Quine'nun bilimsel pratiği kavramsallaştırması da Neurath'ın bilim pratiğini bilim insanların kolektif aktivitelerinin bir ürünü olarak ele alışını yansıtır (Quine, 1951). Hem Neurath hem de Quine için bilim insanları bilim gemisinin asli ustalarıdır: "Dünyada bir kurum ya da süreç olarak bilim anlayışının peşindeyiz ve bu anlayışın nesnesi olan bilimden daha iyi olmasını amaçlamıyoruz. Bu tutum gerçekten de Neurath'ın Viyana Çevresi günlerinde, içinde yüzerken teknesini yeniden inşa etmek zorunda kalan denizci meselesiyle zaten teşvik ettiği bir tutumdur" (Quine, 1969, s.84). Quine kendi doğallaştırılmış epistemoloji anlayışı ile bahsi geçen anlayışın öncülerinden

olan Neurath'ın anlayışı arasında gemi metaforu aracılığıyla benzerlik kurmaktadır. Neurath ile Quine'nın Duhem tezi ile ilişkileri bağlamındaki benzerlikleri "bütünsel uzlaşıcılık" (İng. "holistic conventionalism", Haller, 1991a) veya "epistemolojik bütünselcilik" (İng. "epistemological holism", Creath, 2007) olarak kavramsallaştırılır.

Quine'a göre psikoloji, dil bilimi ve davranışsal biyoloji bilimsel bilginin kaynağı konusunda epistemik açıdan katkı verir. Bu anlamda bilimsel olmayan kavramsallaştırmaların sisteme dahil edilmesi gereksizdir; empirik bilginin nasıl edinildiğinin hesabı halihazırda verilebilmektedir. Felsefenin de rasyonellik ve bilimsel aktivitenin sınırlarını *a priori* biçimde belirleme çabası işlevsel değildir. Bu noktada Quine'nın ve Neurath'ın natüralizminin benzerliği iyice görünür hale gelmektedir:

(...) benim pozisyonum natüralisttir. Felsefeyi bilim için apriori başlangıç ya da temel olarak ele almıyorum, onu bilim ile sürekliliğinde kavıyorum. Felsefe ile bilimin aynı gemide olduğunu görüyorum; sıklıkla yaptığım gibi Neurath'ın metaforuna tekrar dönecek olursak bu gemiyi ancak deniz içinde ilerlerken tekrar inşa edebiliriz. Bunun dışında harici bir referans noktası, ilk felsefe yoktur. Tüm bilimsel sonuçlar ve halihazırda makul olan tüm varsayımlar benim bakış açımına göre felsefede ya da başka bir yerde kullanılabilir (Quine, 1969, s. 126).

Alıntıda, Neurath'a çok benzer biçimde Quine'nın natüralist temeldenci karşıtı pozisyonu Neurath'ın gemi metaforuna başvurularak ortaya konulmaktadır. Quine, Neurath'a benzer biçimde felsefenin zemin sağlayamayacağı, bilim pratiğinin ilerlemesi için bilime ait önerme ve kavramların ötesine ihtiyaç duyulmadığının altını çizmektedir.

Neurath ve Quine'nın bilim pratiğini ele alış biçimleri epistemolojik açıdan benzerlikler gösterdiği iddiasını Quine'nın dili Neurath'a benzer biçimde tanımlayışında da görülebilir: "dil toplumsaldır ve dilin gelişimi böylelikle özneler arası referanslara bağlıdır" (1951, s. 42). Bilimin dilinin özneler arası olduğu iddiasını desteklerken Quine 'ben', 'sen', 'burası' gibi ifadelerden bilimsel dilde kaçınılması gerektiğini savunur.¹⁰ Buna ek olarak Quine'a göre bilimin dili sembolik genelleştirilmiş kısaltmalar (örneğin nesnelere işaret eden değişkenler), yüklemeler ve niceleyiciler içerir ve bunlar birbirine mantığın çıkarım kuralları ile bağlanır ve işlerlik kazanır (1957, s. 9-10). Böylelikle ifadelerin özneler arası test edilebilirliğine kapsayıcı biçimde ulaşılr (Kulandina, 2019, s. 95). Quine, Neurath ile dilin özneler arası olma özelliğinin yanında onun bilim pratiğinin ikincil bir özelliği olmadığına ve bilimsel pratik ile dilin karşılıklı ilişkisinin önemine vurgu yapar. İnsanların eğitimi, bilim tarafından betimlenen dünyanın öğretimi dil sayesinde mümkün olur (1957, s.5). Bu anlamda dil bilimsel başarıların temsilinde kullanılan epistemolojik bir araç olmanın ötesinde bilimsel aktivite ile beraber evrilir (Kulandina, 2019, s. 96). Benzer noktalar Neurath'ın dilin bilim pratiği ile ilişkisinde altını çizdiği noktalar ile örtüşmektedir. Neurath 'sözel kümeler' (Alm. 'ballungen', İng. 'heap') kavramına odaklanır (Cartwright & Cat, 1996). Neurath sözel kümelerin nesneliliğinin kurulması ve "basit olandan başlayarak oluşturulan saydam bir

10 Quine bu terimleri "indikatör sözcükler" ("indicator words") ve "ego merkezli tikeller" ("egocentric particulars") olarak geneller (1957, s. 8).

inşa" için felsefi, dilsel, mantıksal bir program olduğunun altını çizer (Potochnik & Yap, 2006, s.481). *Ballungen* protokol önermelere¹¹ temel oluşturur, bilim dilinin kalıcılığı ve herkes tarafından kavranabilir olması için iş görür. *Ballungen* Neurath'ın oluşturmak istediği "evrensel jargon" (1941/ 1983, s. 214) ile ilgilidir. *Ballungen*'in fizikalist yapısı sayesinde evrensel jargon olarak dil, kültürler ve çağlar boyunca aktarılabilir ve anlaşılabilir olma özelliği kazanırlar (Potochnik & Yap, 2006, s.477).

Quine'nın bilimin dili konusundaki görüşleri de önemli açılardan Neurath ile örtüşmektedir. Her şeyden önce Quine da Neurath'ın protokol cümlelerini andırır biçimde bilimsel iddiaların dile getirilmesi işinde belirli türden temel önermelerin asli bir rolü olduğunu düşünmektedir. Yani Quine'nın "gözlem önermeleri" (1969, 1975, 1978) (İng. "Observational sentences") Neurath'ın protokol cümlelerine çok benzer bir işleve sahiptir: "Gözlem cümleleri dilin en alt sınırı, deneyimle temas ettiği konuşmanın tetiklenmeye bağlı olduğu yerdir. Onlar en temelde dilin anlamını, gerçeklikle ilişkisini kazanmasının temeli oluştururlar. Bu nedenle, tüm kanıların, tüm bilimsel teorilerin temel kanıtını sağlamaları nedeniyle önemlidir. [...] Gözlem tek bir birey tarafından yapılabilir, ancak vurguladığımız üzere gözlem cümlesinin doğruluğu öznel arası bir meseledir (1978, s.28)." Quine gözlem cümlelerini dolaylı deneyimin ifade biçimleri olarak anlamın ve bilimsel teorilerin temeline yerleştirirken Neurathçı bütünselcilik vurgusuna benzer bir vurguyla onların doğruluğunun ancak öznel arası biçimde tesis edilebileceğini vurgular. Quine'a göre her ne kadar gözlem önermeleri bilim insanları tarafından son kertede sorgulanması gereken yapılar olsa da onlar yine de Neurath'ın gözlem önermelerine benzer biçimde bilimsel pratikteki tüm önermeler gibi revizyona açıktır¹² (1975, s. 314).

Quine, "Bilimin Dili ve Sınırı" (İng. "The Scope and Language of Science") makalesinde dil ve bilim arasındaki ilişkiyi ele alırken, dilin dünyayı anlama ve yorumlama sürecimizdeki önemini vurgular. Quine'a göre dil, gerçeklik algımızı şekillendirmede kritik bir rol oynar, dil aynı zamanda öznel yorumlamalara ve çarpıtmalara neden olabilir. Dolayısıyla Quine'a göre bilim insanları dil seçimlerini dikkatlice yaparak nesnelliklerini artırabilir ve dilin müdahalesini azaltabilirler: "Belli bir ölçüde... bilim insanı, dil seçimiyle nesnellik düzeyini artırabilir ve dilin müdahalesini azaltabilir. Ve bizler, bilimsel söylemin özünü çıkarmaya odaklanarak, uygulayıcı bilim insanının üzerine makul bir şekilde talep edilebileceklerin ötesinde bilim dilini arındırarak fayda sağlayabiliriz" (1957, s.7-8). Quine, Neurath'a benzer biçimde günlük dilin bilimin dili üzerindeki olası etkilerini odağına almakta ve Neurath'ın motivasyonuna benzer biçimde günlük dilin olumsuzluğunun farkında olarak, onu reddetmeden nesnellığın artırılması ve dil kaynaklı sorunların asgari düzeye indirilebileceğinin altını çizmektedir.

11 Protokol cümleler (Alm. 'protokollsätzen') ya da "gözlem önermeleri" (Alm. 'beobachtungssätze') Neurath'ın epistemolojisinde çok önemli bir yer tutar. Bkz. (Nottelmann, 2006).

12 Protokol cümleler bağlamında Neurath, Schlick ve Quine'nın bir değerlendirmesi için bkz. (Lauener,1982)

6. Sonuç

Quine ve Neurath'ın bilimsel dilin yapısı konusundaki görüşlerinin benzerliklerinin yanında farklılaştığı noktaların altı çizilmelidir. Neurath'ın tüm çalışmalarında natüralizm, bütünselcilik, temelsencilik karşıtlığına ek olarak eşitlikçi, eşitleyici ve kamucu kaygılar göze çarpar. Bu anlamda Neurath'ın dilin yapısına ilişkin epistemolojik analizleri bir yönüyle sosyo-politik alan ile de ilişkilidir. Neurath'ın fizikalist dil anlayışı "aşağıdan yukarı yönlü" olması ile bilimsel dilin evresensel ölçekte kurulması yolunda önemlidir (1946). Aynı anlayış bilimsel bilginin her kesim tarafından eşit biçimde erişilebilir olması açısından da önemlidir. Neurath bilimsel bilginin kolay erişilebilir olmasını onun fizikalist karakterine bağlar. Bilimsel dilin sıradan dile çevrilmesi bilimsel bilginin herkes tarafından anlaşılır olma düzeyini arttıracaktır. Çünkü dil ile ilgili böylesi bir eşitleyici tavır dili kendi belirsizliği ve olumsuzluğu içerisinde ele alır (Cartwright & Cat, 1996, s.114). Ona göre "Herhangi bir katı bilimsel teorinin temel özellikleri bir at arabası sürücüsünün kendi dilinde anlayabileceği kadar anlaşılır olabilmelidir" (1932/1983, s. 92).

Uebel'in tespitlerini takiben Quine ve Neurath'ın natüralist pozisyonları da karşılaştırılabilir. Neurath tarihsel ve sosyo-ekonomik koşulları da natüralizmine dahil eder. Bu anlamda bilimin bilim tarafından açıklanması Neurath için hem doğa bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin birlikteliği ile mümkün olur. Quine için bilimsel bilgi daha çok "nörofizyoloji, evrimsel biyoloji ve davranışsal psikoloji" (1992, s.2-3) temellidir. Hem Quine hem de Neurath epistemolojik kavramların bilimsel olarak açıklanması gerekliliğinde ortaklaşırken, bu açıklama işinde hangi türden bilimlerin kullanılacağı konusunda farklılaşırlar (Uebel, 1992, s.3). Bu tespitlere dayanarak Uebel, Neurath'ın natüralizminin "zengin", Quine'nun natüralizminin ise "sınırlı" olduğunu atını çizer (A.g.e., s.3).

Sonuç olarak Neurath'ın fikirselle mirası Quine'nun bilimin dili, bütünselcilik, temeldensencilik karşıtlığı ile ilgili görüşlerini derinden etkilerken ayrıntılarda her iki ismin farklılaştığı noktalar mevcuttur. Neurath'ın bütünselciliği, temeldensencilik karşıtlığı ve bilimin dili ile ilgili kaygıları onun neredeyse tüm projesinin temelini oluşturan politika ile ilişkilendirilmiş (anti)-felsefe yaklaşımı çerçevesinde biçimlenir. Neurath'ın temellerden kaçınma motivasyonu onun felsefeyi reddine kadar taşırken, Quine doğa bilimleri ile felsefe arasındaki ilişkinin çizdiği sınırların dışına çıkmama eğilimindedir. Bu tespitler iki ismin genel olarak natüralizmi ele alış biçimlerini de etkiler. Neurath natüralizmini tarihsel bağlam, sosyo-ekonomik etmenler çerçevesinde biçimlendirirken Quine'nun natüralizmi ele alışında Uebel'in de belirttiği gibi biyoloji ve psikoloji etkilidir. Diğer yandan iki ismin natüralist anlayışlarının bilimsel pratiği öne çıkaran vurgusu günümüzde giderek daha baskın hale gelen pratik odaklı bilim felsefesi yaklaşımı için de önemli ipuçları barındırmaktadır. Pratik odaklı bilim felsefesi, felsefeden yola çıkarak bilimlerle ilişkilenen *a priorist* bir yöntem yerine bilimsel bilgi üretme pratiğindeki her türden aksiyondan yola çıkarak felsefi sonuçlar türetmeye odaklanır. Quine ve Neurath'ın natüralist anlayışları çerçevesinde dile getirdikleri iddiaların bu yaklaşımla büyük oranda örtüşmektedir. İki ismin temeldenci karşıtı,

bütünselci yaklaşımları ve bilimin dili konusundaki iddiaları oldukça benzerdir. Neurath ve Quine'nın bu makalede odağa alınan başlıklardaki benzerlik ve farklılıklarının analizi ve bu analizin güncel bilim felsefesi çerçevesinde değerlendirilmesi hem bilim felsefesi hem de bilim felsefesi tarihi açısından halen önemli olanaklar barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

Bentley, J. (2021). *Logical Empiricism and Naturalism: Neurath and Carnap's Meta-theory of Science*. (Basılmamış Doktora Tezi). University of Manchester, Manchester.

Bentley, J. (2022). Protocol Statements, Physicalism, and Metadata: Otto Neurath on Scientific Evidence. *Studies in History and Philosophy of Science* 96, 125–134

Carnap, R. (1963). Intellectual Autobiography. R. Carnap & P.A. Schilpp içinde, *The Philosophy of Rudolf Carnap* (s. 1-84). La Salle, Illinois: Open Court.

Carnap, R. (1928/2005). *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*. (R.A. George Çev.) Reprint, Chicago: Open Court.

Cartwright, N. & Cat, J. (1996). Neurath Against Method. Ronald. N. Giere, Alan. W. Richardson içinde, *Origins of Logical Empiricism Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. XVI* (s. 80-90). Minneapolis, London: University of Minnesota.

Cartwright, N. & Cat, J. & Fleck, L. & Uebel, T.E. (1996). *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cat, J. (2023). "Otto Neurath", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), (Edward N. Zalta & Uri Nodelman Eds.), (Erişim Tarihi: 28.06.2023), Erişim Adresi: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/neurath/>>.

Cat, Jordi. (2019). Neurath and the Legacy of Algebraic Logic. J. Cat, A. Tubolby içinde, *Neurath Reconsidered. Boston Studies in the Philosophy and History of Science, vol 336*. içinde, (s. 241-338), Springer, Cham.

Creath, R. (2007). Vienna, the City of Quine's Dreams. A.G. Richardson & Thomas E. Uebel içinde, *The Cambridge Companion to Logical Empiricism* (s.332- 345). New York: Cambridge University Press.

Çevik, A. D. (2022). Politik Bilim Felsefesi Tartışmalarına Otto Neurath'ın Katkısı. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 249-277.

Çevik, D. (2023). Carnap ve Neurath'ın Feminist Bilim Felsefesi Açısından Olası bir Değerlendirmesi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 63, 1, 573-605.

Duhem, P. (1954). *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton. Princeton: Princeton University Press, 1954.

Friedman, M. (2011). *Dynamics of Reason*. Stanford: CSLI Publications.

Glock, H. J. (2008). *What Is Analytic Philosophy?*. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.

Haller, R. (1991b). History and the System of Science. Thomas E. Uebel içinde, *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle: Austrian Studies on Otto Neurath and the Vienna Circle* (s. 33-40). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Haller, R. (1991a). On Otto Neurath. Thomas E. Uebel içinde, *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle: Austrian Studies on Otto Neurath and the Vienna Circle* (s. 25-31). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Haller, R. (1982/ 1991c). The Neurath Principle: Its Grounds and Consequences. Thomas E. Uebel içinde, *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle. Austrian Studies on Otto Neurath and the Vienna Circle* içinde, (s.117-129). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Hempel, C. G. (1982). Schlick and Neurath: Foundation vs. Coherence in Scientific Knowledge. R. Jeffrey içinde, *Selected Philosophical Essays* (s. 181-198). Cambridge: Cambridge University Press.

Howard, D. (2006). Lost Wanderers in the Forest of Knowledge: Some Advice on How to Think About the Relation Between Discovery and Justification. J. Schickore & F. Steinle *Revisiting Discovery and Justification: Historical and Philosophical Perspectives on the Context Distinction* içinde (s. 3–22). Dordrecht: Springer.

Janik, A. & Toulmin, S.E (1973). *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster.

Koppelberg, D. (1989). Quine and the Analytic Tradition: A Reply to Professor Agassi. *Journal for General Philosophy of Science* 20, 2, 367-372.

Koppelberg, D. (1990). Why and How to Naturalize Epistemology. R. Barrett & R. F. Gibson içinde, *Perspectives on Quine* (s. 200-211). Cambridge: Basil Blackwell.

Kraft, V. (1953). *The Vienna Circle: the Origin of Neo-Positivism*. (Arthur Pap Çev.) New York: Philosophical Library, Inc.

Kulandina, Y. (2019). *The Heritage of the Vienna Circle: the Revival of Empiricism Through the Assimiation of Metaphysics*. (Basilmamış Doktora Tezi). ODTÜ, Ankara.

Lauener, H. (1982). Neurath's Protocol Sentences and Schlick's "Konstatierungen" versus Quine's Observation Sentences Grazer. *Philosophische Studien* 16/17, 129-148.

Lehrer, K. & Marek, J. C. (1997). *Austrian Philosophy Past and Present Boston Studies in History and Philosophy of Science*. Dordrecht: Kluwer.

Mach, E. (1883/2014). On Transformation and Adaptation in Scientific Thought. *Popular Scientific Lectures*, (Thomas J. McCormack, Çev.) (s. 214-235.) Cambridge: Cambridge University Press.

Neurath O. (1931a/1983). Physicalism: The Philosophy of the Viennese Circle. R.S. Cohen, M. Neurath içinde, *Philosophical Papers 1918-1946* içinde, (s. 48-52). Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Neurath, O. (1931c/1983). Sociology in the Framework of Physicalism. R.S. Cohen, M. Neurath içinde, *Philosophical Papers 1913-1946*, (s. 58-90). Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Neurath, O. (1941/1983). Universal Jargon and Its Terminology. R.S. Cohen, M. Neurath içinde *Philosophical Papers 1918-1946*, (s. 213-230). Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Neurath, O. (1921/1973). Anti-Spengler. R.S. Cohen, M. Neurath içinde, *Empiricism and Sociology Vienna Circle Collection, vol 1*. (s.158-213). Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Neurath, O. (1936d/1983). Physicalism and the Investigation of Knowledge. R.S. Cohen, M. Neurath içinde, *Philosophical Papers: 1913-1946 Otto Neurath içinde*, (s. 159-171). Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Neurath, O. (1931b/1983). Physicalism. R.S. Cohen, M. Neurath içinde, *Philosophical Papers: 1913-1946* (s. 52-57). Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Neurath, O. (1932/1983). Protocol Statements. R.S. Cohen, M. Neurath içinde *Philosophical Papers 1918-1946* (s. 91-100). Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Neurath, O. (1932-1933). Protokollsätze. *Erkenntnis*, 3, 204-214.

Neurath, O. (1934/1983). Radical Physicalism and the Real World. R.S. Cohen, M. Neurath içinde, *Philosophical Papers 1918-1946* (s.100-114). Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Neurath, O. (1931d/1983). Sociology in the Framework of Physicalism. R.S. Cohen, M. Neurath içinde, *Philosophical Papers: 1913-1946* (s.58-90). Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Neurath, O. (1941). The Danger of Careless Terminology. *The New Era* 22, 7, 145-150.

Neurath, O. (1913a/1983). The Lost Wanderers of Descartes and the Auxiliary Motive. R.S. Cohen, M. Neurath içinde, *Philosophical Papers: 1913-1946* (s.1-12.) Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Neurath, O. (1946). The Orchestration of the Sciences by the Encyclopedia of Logical Empiricism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 6, 496-508.

Neurath, O. (1937/1983). Unified Science and Its Encyclopedia. R.S. Cohen, M. Neurath içinde, *Philosophical Papers 1918-1946* (s.172-183). Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Neurath, O. (1933/1987). Unified Science and Psychology. R. Hegselmann, H. Kaal, B. McGuinness içinde, *Unified Science Vienna Circle Collection, vol 19* (s.1-23). Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Nottelmann, N. (2006). Otto Neurath on the Structure of Protocol Sentences; A New Approach to an Interpretative Puzzle. *Journal for General Philosophy of Science* 37, 1,165-186.

Poincaré, H. (1921). *The Foundations of Science*. New York: The Science Press.

Potochnik, A. & Yap, A. (2006). Revisiting Galison's 'Aufbau/Bauhaus' in Light of Neurath's Philosophical Projects. *Studies in History of Philosophical Science* 37, 3, 469-488.

Quine, W.V.O. (1951). Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 60, 20-43.

Quine, W.V.O. (1957). The Scope and Language of Science. *The British Journal for the Philosophy of Science* 8, 29, 1-17.

Quine, W.V.O. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.

Quine, W.V.O. (1975). On Empirically Equivalent Systems of the World. *Erkenntnis*, 9, 3, 313-328.

Quine, W.V.O., Ullian, J.S. (1978). *The Web of Belief*. New York: Random House Inc.

Quine, W.V.O. (1981). Things and Their Place in Theories. *Theories and Things* içinde (s.1-23). Cambridge: Harvard University Press.

Quine, W.V.O. (1990). Comment on Koppelberg. R. Barrett & R. F. Gibson içinde, *Perspectives on Quine* (s. 212). Cambridge: Basil Blackwell.

Rabossi, E. (2003). Some Notes on Neurath's Ship and Quine's Sailors. *Principia* 1-2, 171-184.

Rosenberg, A. (1996). A Field Guide to Recent Species of Naturalism. *The British Journal for the Philosophy of Science* 47, 1, 1-29.

Roth, P. A. (1984). Critical Discussion: On Missing Neurath's Boat: Some Reflections on Recent Quine Literature. *Synthese* 61, 2, 205-231.

Rutte, H. (1991). Neurath Contra Schlick. T. E. Uebel içinde, *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 133* (s. 169-174). Dordrecht: Springer.

Stöltzner, M. (2001). Otto Neurath. J. Blackmore, R. Itagaki, & S. Tanaka içinde, Ernst Mach's Vienna 1895– 1930: Or phenomenalism as philosophy of science (s. 105–123). Dordrecht: Kluwer.

Uebel, T. E. (1992). *Overcoming Logical Positivism From Within. The Emergence of Neurath's Naturalism in the Vienna Circle's Protocol Sentence Debate*. Amsterdam: Rodopi.

Uebel, T. E. (2003). Twentieth-century Philosophy of Social Science in the Analytic Tradition. S.P. Turner, P.A. Roth içinde, *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences* (s. 64-88). Blackwell Publishing Ltd.

Tümekaya, S. (2023). *What Does the Continuity Thesis Really Mean in Quine's Philosophy?. FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 35, 179-192.

Uebel, T. E. (1997). From the Duhem Thesis to The Neurath Principle. K. Lehrer, J.C. Marek içinde, *Austrian Philosophy Past and Present* (s. 87–101). Dordrecht: Kluwer.

Uebel, T. E. (1996a). The Enlightenment Ambition of Epistemic Utopianism: Otto Neurath's Theory of Science in Historical Perspective. R N. Giere, A.G. Richardson içinde, *Origins of Logical Empiricism* (s. 91–112). Minnesota: University of Minnesota Press.

Uebel, T. E. (1996b). Anti-Foundationalism and the Vienna Circle's Revolution in Philosophy. *The British Journal for the Philosophy of Science* 47, 3, 415-440.

Uebel, T. E. (1992). Neurath vs. Carnap: Naturalism vs. Rational Reconstructionism before Quine. *History of Philosophy Quarterly* 9, 4, 445- 470.

Uebel, T. E. (1991). Neurath's Programme for Naturalistic Epistemology. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 22, 4, 623-646.

Uebel, T. E. (2009). Neurath's Protocol Statements Revisited: sketch of a Theory of Scientific Testimony. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 40, 1, 4-13.

Uebel, T. E. (2007). *Empiricism at The Crossroads*. New York: Open Court.

Veit, W. & Browning, H (2020). Two Kinds of Conceptual Engineering. Erişim Adresi: http://philsci-archive.pitt.edu/17452/1/Two_Kinds_of_Conceptual_Engineering_Preprint.pdf.

Verhaegh, S. (2017). Boarding Neurath's Boat The Early Development of Quine's Naturalism. *Journal of The History of Philosophy* 55, 2, 317-342.

Yap, A. (2022). Conceptual Engineering and Neurath's Boat: A Return to the Political Roots of Logical Empiricism. D. B. Plou, V. F. Castro, J. Ram3n Torices iinde, *The Political Turn in Analytic Philosophy: Reflections on Social Injustice and Opression* (s. 31-52). Berlin, Boston: De Gruyter.

Zempl3n, G. . (2006). The Development of the Neurath Principle: Unearthing the Romantic Link. *Studies in History of Philosophy of Science* 37, 4, 585-609.

Yucekaya, Z. & Yardımcı, A. B. (2021). Bilimsel Nesnellik, K3lt3r ve Protokol nemeleri Tartışması: Carnap, Neurath ve Popper. B. ağrkan iinde, *D3ř3nsel ve G3rsel Boyutlarıyla K3lt3r* (s. 3-23). Ankara: Gazi Kitabevi.

Zolo, D. (1989). *Reflexive Epistemology. The Philosophical Legacy of Otto Neurath*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Makale Geliş Tarihi | Received: 15.07.2023
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 18.08.2023

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

ETKİN DİĞERKÂMLIK DÜŞÜNCEİ VE PRATIĞINI SPİNOZA İLE BİRLİKTE DÜŞÜNMEK

Gaye ÇANKAYA EKSEN*

Öz: Çağdaş düşünür Peter Singer'ın toplumsal eşitliğin tesisi için ortaya koyduğu etkin diğerkâmlık anlayışı kaynakların eşit paylaşımı yoluyla insanlar arası bir *ortaklık ruhunun* güçlendirilmesini ve bu *ortaklık ruhunun* demokratik bir politik vizyonun temeli olmasını hedefler. Singer'ın etkin diğerkâmlık teori ve pratiğinde açıkça Spinozacı bir köken olduğu ifade edilmese de, aralarında yüzyıllar olan bu iki düşünürün insanlar arası ilişkileri saf bir güç çatışması ve güçlü olanın hayatta kalması anlayışına indirgemeye dair bir direnç ve bu direncin belirlediği bir birlikte yetkinleşme fikri çevresinde buluştukları düşünülebilir. Biz bu yazıda Peter Singer'ın etkin diğerkâmlık anlayışına uygun bir yaşam stratejisi geliştiren insanların, aynı zamanda, Spinozacı anlamda duyguların hesabını iyi yapabilen, kendi gerçekliğine dair doğru fikirleri üretirken insanın evrimsel sürecini de hesaba katan ve toplumsal yetkinleşmenin bireysel yetkinleşmenin mutlak koşulu olduğunu görebilen kişiler olarak görülebileceği fikrini temellendireceğiz. Bu bağlamda Spinoza'nın yüce gönüllülük ve sağlamlık kavramlarına paralel olarak Singer'ın insanlar arası ilişkilerde dayanışmacı potansiyelleri ön plana çıkaran analizlerine odaklanacağız.

Anahtar Kelimeler: Bireysel yetkinleşme, toplumsal yetkinleşme, diğerkâmlık, Spinoza, Peter Singer

RECONSIDERING THE THEORY AND PRACTICE OF EFFECTIVE ALTRUISM WITH SPINOZA

Abstract: Peter Singer's conception of effective altruism aims to establish a particular understanding of democratic way of life among humans by strengthening the spirit of collaboration through equal sharing of resources by practically applicable acts of giving. Even though there seems to be no explicit Spinozian ground to Singer's theory and practice of effective altruism, one can argue that the two philosophers show a similar resistance to reduce

* Dr. Öğretim Üyesi | Assistant Professor

Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Galatasaray University, Faculty of Letters and Sciences, Philosophy Department, Türkiye

gayecankaya@gmail.com

Orcid ID: 000-0003-3370-180X

Eksen G., Ç. (2023). Etkin Diğerkâmlık Düşüncesi ve Pratiğini Spinoza ile Birlikte Düşünmek. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 170-184.

interindividual relations to pure conflicts of power guided by the principle of the survival of the fittest and that, on this basis, they both embrace the idea of collective perfection. Our goal, in this article, will be to show that anyone who aims to develop a life strategy in tune with Singer's effective altruism is also expected to build a Spinozian approach to calculate feelings with adequacy, to produce adequate ideas regarding one's own reality without neglecting the human evolutionary process and to consider collective perfection as the necessary precondition for personal perfection. In this context, we will focus on Spinoza's conceptions of nobility and tenacity in parallel with Singer's analyses emphasizing the collaborative capacities of interhuman relations.

Keywords: Individual perfection, collective perfection, altruism, Spinoza, Peter Singer

1. Giriş

İnsanların uyum içinde yaşayabildiği toplumsal formları analiz ederken Spinoza, toplumsal yaşamın kuruluşunu ve işleyişini anlamak için, standardize edilebilir olan, her topluma uygulanabilir olan politik rejim tartışmalarının ötesine geçen bir düşünme biçimine ihtiyaç duyduğumuzu hep hissettirir. *Çokluğun bütünlüğü, çokluğun birliği* teması Spinoza düşüncesinde hem cisimsel bireyliklerin açıklanmasında hem de toplumsal biraradalıkların anlaşılmasında belirleyicidir. Fakat bunlar aynı türden bütünlükler olarak görülebilir mi? Yani bir politik gövde olarak toplumu anlamaya çalışırken bir insan bedeni gibi bir bütünü anlamak için kullandığımız kavramsal, düşünsel malzemeyi sorunsuzca kullanabilir miyiz Spinoza bağlamında? Bu soruya vereceğimiz cevap, "toplumun bir zihni/ruhu" olduğunu söyleyebilir miyiz?" sorusuna vereceğimiz cevabı da belirleyecek.

Spinoza *Politik İnceleme*'nin VI. Bölümü'nde şöyle diyor: "İnsanlar [...] akıldan ziyade duygularca/tutkularca yönlendirilirler. Bundan şu sonuç çıkar: Bir çokluk doğal olarak kendi içinde uyumlu olduğunda ve tek bir zihin/ruh tarafından yönlendiriliyormuş gibi [yaşamak] istediğinde, bu durum, çokluğun akıl tarafından yönlendirilmesinden değil, ortak umut veya korku ya da maruz kalınan bir zararın öcünü alma arzusu gibi ortak bir duygu tarafından yönlendirilmesinden kaynaklanır. Ayrıca tüm insanlar yalnızlıktan korkar, zira yalnızken hiçbirinin kendini savunma ve yaşam için gerekli şeyleri sağlama kuvveti yoktur. Bundan, tüm insanların doğaları gereği sivil topluma arzu duydukları ve bu sivil durumu bütünüyle ortadan kaldırmalarının mümkün olmadığı sonucu çıkar."¹

Ethica'sında her tekil şeyin -dolayısıyla her tekil insanın- kendine özgü bir bileşik, kendine özgü bir varlıkta kalma biçimi olduğunda son derece ısrarlı olan, tüm insanları aynı biçimde belirleyen bir öz olarak "insan doğası" anlayışından mümkün olduğunca kaçınıp tekil özlerin kuruluşunu, işleyişini anlamaya odaklanan Spinoza, *Politik İnceleme*'nin bu pasajında duygulara dair bir tür gerçekçilikle *tüm insanların doğaları gereği* toplumsal yaşamı arzuladığından söz ediyor. Spinoza'nın burada yaptığı şey, insan anlayışını tek ve önceden belirlenmiş bir insan doğası fikriyle

¹ Bu pasajın çevirisi yazara aittir. Çeviri için Latince'den Fransızca'ya Charles Ramond tarafından yapılmış olan edisyon kullanılmıştır. Bkz. Spinoza, B. (2005). *Traité politique, Œuvres V* (C. Ramond, Çev., Éd. P.-F. Moreau). Paris: Presses Universitaires de France.

temellendirmek değil, insan gerçekliğinin sosyal varoluşunun akıldan ziyade tutkular, duygular üzerinden şekillendiğinin altını çizmek diyebiliriz. Peki Spinoza bir çokluğun “tek bir zihin tarafından yönlendiriliyormuş gibi yaşamayı istemesi” dediğinde, bundan ne anlamalıyız? Bu ifade Spinoza’nın *Ethica*’sının² en belirgin temasını yani zihin-beden birliği temasını da hemen akla getiriyor elbette³. Bir insan çokluğunu, bir toplumu tek bir beden olarak, tek bir “birey” olarak anlamak mümkün mü Spinoza’da? Eğer bu soruya cevabımız evetse, o zaman bu “çokluğun bedeni”nin zihninden de söz edebiliriz. Fakat bu sorunun cevabı çok da kolay değildir.

Spinoza “birey” dediğinde bahsettiği şeyin ne olduğunu *Ethica*’nın II. Kitabında açıkça ortaya koyuyor: İnsan söz konusu olduğunda da bir başka cisimsel bütünlük söz konusu olduğunda da “birey” dediğimizde anlamamız gereken şey o cisimsel bütünü oluşturan parçalar arasında kurulmuş olan özgün bir hareket-durağanlık oranı Spinoza için⁴. *Birey* söz konusu olduğunda Spinoza, bütünün parçaları arasında kurulmuş olan, kelimenin tam anlamıyla fiziksel bir ilişki biçimini kast ediyor; yani, birbirini iten, çeken, birbirinin üzerine baskı uygulayan parçaların belli bir dengede duran bir aradalığından oluşan bütüne *birey* diyor. Demek ki Spinoza’nın “birey” kavramıyla ifade ettiği bütünlüğün parçaları arasındaki fiziksel etki-tepki ilişkisi son derece belirleyici. İnsanı da bir *birey* olarak ele alırken Spinoza’nın bize sunduğu tek şey bu cisimsel, fiziksel, ilişkiyel orandır. Söz konusu fiziksel betimleme *Ethica*’da son derece basit bir biçimde ifade edilir: “İnsan bedenini oluşturan bireysel kısımların bazıları sıvı, bazıları yumuşak, bazıları da serttir.” (EII, ÖXIII, ÖKII) Ve Spinoza’nın zihin-beden birliği uyarınca, böyle bir cisimsel bileşik olarak insan bedeninde yer alan parçaların düzen ve zincirleşmesi ile bu parçaların upuygun fikirlerinin düzen ve zincirleşmesi bir ve aynıdır (EII, ÖVII)⁵. Son derece karmaşık bir cisimsel, fiziksel bileşik olan insan bedenini oluşturan parçalar arasında kurulan ilişkiye eş bir ilişki de bu parçaların upuygun fikirleri arasında kurulmuştur. İşte bu fikirselleşmiş de o bedenin “zihni”ni kuran fiili özü oluşturur diyecektir Spinoza. Şimdi asıl sorumuza geri dönelim: Toplumsal biraradalığın bütünlüğünden söz ederken de bu fizik temelli *birey*

² Metin boyunca *Ethica*’ya yapılan atıflarda şu kısaltmalar kullanılacaktır : E: *Ethica*, E’den sonraki Roma rakamı: Bölüm numarası, Ö: Önerme (Propositio), T : Tanım (Definitio) K: Kanıtlanma (Demonstratio), N: Not (Scholium), ÖS : Önerme Sonucu (Corollarium), A : Aksiyom (Axioma), YÖ : Yardımcı Önerme (Lemma), ÖK : Önkabul (Postulatum) ve numaralarını içermektedir. Örneğin, *Ethica*’nın 4. Bölümünün, yetmiş üçüncü Önermesinin Kanıtlanması için EIVÖLXXIIIK kısaltması kullanılır. *Ethica*’dan yapılan alıntılarda yapıtın Carl Gebhardt edisyonuna (*Spinoza Opera*, 5 cilt, Heidelberg: Carl Winters Universitätsverlag, 1972-1987), Bernard Pautrat’ın Latince ile beraber verilen Fransızca çevirisi (*Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 1988.) temel alınmış, alıntılar Türkçeleştirilirken Çiğdem Dürüşken’in (*Ethica*, İstanbul: Kalcı, 2011) çevirisine de başvurulmuştur. Bazı kavramların çevirileri ile ilgili tercihler belirlenirken *Ethica*’nın Türkçede bulunan Aziz Yardımlı (*Törebilim /Ethica*. İstanbul: İdea Yayınevi, 2000) ve Hilmi Ziya Ülken (*Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004) çevirileri de kullanılmıştır.

³ *Ethica*’nın « Zihnin Doğası ve Kökeni Üzerine » başlıklı II. Bölümü Spinoza’ya özgü zihin-beden birliği anlayışının ortaya koyduğu kısımdır.

⁴ Spinoza’da “birey” kavramı ile ilgili olarak özellikle *Ethica*’nın İkinci Bölümünde Aksiyom III’e yazılmış olan Tanım ve Yardımcı Önerme IV, V, VI ve VII ana referanslarımız.

⁵ Bu temel ilke Spinoza’nın uzam ve düşünce sıfatları arasındaki denkleği ifade eden genel bir ilkedir. Yani tüm cisimsel varoluşun düzen ve zincirleşmesi, bu cisimlerin upuygun fikirlerinin düzen ve zincirleşmesi ile bir ve aynıdır.

kavramını kullanabilir miyiz Spinoza'da? Ve bu kavrama bağlı olarak açıklanan türden bir toplumsal zihinden/ruhtan söz edebilir miyiz? Bu makalede öncelikle Spinoza düşüncesinde toplumsal bir bütüne özgün birliğini veren bir *ortaklık ruhunun* nasıl ele alınabileceğini belirleyen kavramsal malzemeyi açığa çıkaracağız ve bu bağlamda tekil ve toplumsal yetkinleşme fikirleri arasındaki belirgin ilişkiye odaklanacağız. *Ethica'*da bir ortak faydanın aranışı ve ortak mutluluğun tesisi için temel kavramları olarak karşımıza çıkacak olan yüce gönüllülük (*generositas*) ve sağlamlık (*animositas*) kavramlarını Peter Singer'ın etkin diğerkâmlık anlayışını belirleyen "akılla temellendirilmiş bir özgüven ve kendinden memnun olma hali" ile paralel olarak ele alacağız.

2. Spinoza'da Bireylik, Tekillik ve Toplumsal Mizacın Kuruluşu

Spinoza'nın *Ethica'*nın II. Bölümünde ortaya koyduğu *birey* kavramı, bir cisme özgü tekil özü kuran oransal düzeni, o cisme özgü bir uzamsal varoluş biçimini ifade ediyor. Aynı kavram ile o uzamsal şeyin kendisi dışındaki şeylerle ilişkisine dair de bir şey ifade etmiş oluyor Spinoza: o bireyi oluşturan cisimsel bileşiğe özgü, ona içkin işleyiş ile o cismin etkileme ve etkilenme biçimleri de şekilleniyor. O halde her *bireyin* kendine özgü bir otonomisi olduğundan söz edebiliriz. Bu çerçevede otonomi dediğimizde anlaşılması gereken şey de, sürekli olarak kendi dışıyla ilişki halinde olan bir cismin etkileşimsel ilişkileri içinde tutturduğu bir temel denge halidir. *Birey* dediğimiz bütünlük Spinoza için o bütünü oluşturan parçalar arasındaki itme, çekme, bastırma gibi yakın fiziksel etkilerle birbirine tutunan şeylerin birliğidir. Bir organik bütün olarak tanımlayabileceğimiz insan bedeninin de bu şekilde anlaşılacak bir *birey* olduğunu söylüyor Spinoza: İnsan bedeni, doğası birbirinden farklı pek çok bireysel kısımdan oluşur, bu kısımların her biri kendi içinde son derece karmaşık bedenlerdir (EII, ÖXIII, ÖKI). İşte tam da bu ifadeyle karşılaştığımız zaman, bireyler çokluğu olarak anlaşılan bir bütünün, onu oluşturan parçalardan daha büyük ve daha yetkin bir beden olarak anlaşılması gerektiğini hemen hissederiz. Ve bu yaklaşımın toplumsal bütünlükleri anlamak için de kullanılabilir olup olmadığını sormak daha da meşru görünmeye başlar. Ancak, şunun altını tekrar çizelim: Spinoza için *birey* kavramını belirleyen asli mesele bu parçaların bizzat fiziksel temasından doğan bir hareket-durağanlık oranının oluşmasıdır. Toplumsal bir çokluğun parçaları arasındaki ilişki bu türden bir yakın fizik temasla kurulmadığına göre, toplumsal bir bütünü çok sayıda bireyden oluşan daha büyük bir *birey* olarak düşünmenin önünde belirgin bir engel vardır. O halde belirli bir insan çokluğunun, bir toplumun bütünlüğünü Spinoza düşüncesi içinde hataya düşmeden nasıl ifade edelim? Bu sorunun cevabını da yine *Ethica'*nın II. Kitabında bulabiliriz.

Hollandalı filozof, beş bölüme ayrılmış *Ethica'*sının ikinci kitabının açılışında önümüze koyduğu Tanımların sonuncusunda şöyle diyor:

Tekil şey deyince, sonlu ve belirli bir varoluşu olan şeyleri anlıyorum. Ayrıca, eğer pek çok birey aynı anda tek bir sonucu ortaya çıkaracak şekilde, tek bir eylemi

gerçekleştirmek üzere birleşmiş ise, bu bakımdan onların tamamını bir *tekil şey* olarak kabul ediyorum⁶.

Bu tanımda karşımıza bir başka bütünlük ifadesi çıkıyor. Yine çok sayıda bireyin bir aradalığı söz konusu ama birlikte varolmalarını belirleyen şey fiziksel teması bağı bir bütünlük değil. *Tekil şeyi* oluşturan bireylerin bütünlüğünü belirleyen şey bir ortak eylem; aynı sonucu elde etmeye yönelen bir eylem içinde bir araya gelenlerin bütünlüğüne *tekil şey* diyor Spinoza. O halde Spinoza için bireyler çokluğunun bütünlüğünden söz etmenin iki biçimi var: fiziksel temasla oluşan bütünlük ve aynı eylemi birlikte kuranların, aynı sonuca doğru eyleyenlerin bütünlüğü⁷. İki farklı biçimde tanımlanan çokluğun bütünlüğüne baktığımızda hemen şunu da söylemek gerekir: Cisimsel bir bütünü fiziksel temasla belirlenen bir hareket-durağanlık oranı olarak kuran parçaların bir aradalığında eylemsel bir ilişkinin kurulduğunu da görebiliriz. Yani insan bedeni gibi bir cisimsel bütünü oluşturan parçaların oluşturduğu birlik, o bedeni tanımlayan fiziksel oranı kurma ve sürdürme eylemine katkıları bakımından ele alındığında bir *tekil şey* olarak da ifade edilebilir. O zaman bizim temel soruşturmamız şöyle şekillenir: Cisimsel bütünlükleri oluşturan fiziksel parça-bütün ilişkisinden doğan tüm şeylere, Spinoza bağlamında, sorunsuzca hem *birey* hem de *tekil şey* diyebiliriz. Ancak, fiziksel temas olmaksızın sadece aynı sonuca doğru birlikte eylemekle kurulan bireyler çokluğunun bütünlüğünden söz ederken *birey* değil *tekil şey* ifadesini kullanmak gerekiyor. Öyleyse Spinoza'da bireyler çokluğunun bütünlüğü söz konusu olduğunda fiziksel temasın *bireyleştirici*, eylemsel ortaklığın ise *tekilleştirici* olduğunu söyleyebiliriz (Sévérac, 2011, s.135-136).

Parçaların karşılıklı fiziksel etkileşim ve temasının kurduğu birliğe *birey*, çokluğu oluşturan parçaların iş birliği ve ortak üretimine dayanan birliğe de *tekil şey* demenin Spinoza düşüncesi içerisinde meşruiyetini kabul ettiğimizde, Spinoza'nın toplumlardan söz ederken doğrudan toplumsal bütünlüğün bir ruhu/zihni olduğunu söylemek yerine, çok daha temkinli bir ifadeyle "tek bir ruh/zihin tarafından yönlendiriliyormuş gibi" demesinin hikmetini de daha iyi anlamaya başlarız. Toplumsal çokluğun bütünlüğünü tek bir beden gibi değil de bir *tekil şey* olarak açıkladığımızda, zihin-beden birliğinin gereği olan mutlak eşleşmeye dair soruları toplumsal bütün için sormadan ilerleyebiliriz. Peki bir toplumu, bir politik toplumsal bütünü ele alırken, o topluma özgü olan şeyi nasıl açıklayabiliriz Spinoza'da? "Tek bir ruhla/zihinle yönetiliyormuş gibi" varolan bir çokluğun birliğini ifade ederken nereye bakmalıyız?

Spinoza düşüncesinden hareketle bir ortak bir eylem içinde bir araya gelmiş bireylerden oluşan bir toplum, hatta politik bir bütün olarak Devlet'i oluşturan insani çokluk, kendine özgü duygulanımları olan, kendi iç işleyişinden ve dışarıyla ilişkilerinden doğan sürekli bir yeniden düzenleniş içinde varolan bir *tekil şey* olarak ele alınabilir. Kendine özgü korkuları, umutları olan, içerdiği tüm kurumsal yapılar ve iktidar ilişkileriyle beraber spesifik bir toplumsal varoluşun örgütlendiği bir

⁶ İtalik vurgu yazara aittir.

⁷ Bu ayrım üzerine ayrıntılı bir analiz için Pascal Sévérac'ın şu kitabına bakılabilir: *Spinoza. Union et désunion*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2011, Paris.

çoğulluk hali olan tüm toplumları birer *tekil şey* olarak değerlendirmek, o toplumu diğer toplumlardan ayıran kendine özgü dinamiği (o tekil özü) açığa çıkarmaya girişmeyi de gerektirir. Burada sözünü ettiğimiz şey elbette bir topluma için tüm parçaları önceleyen değişmez ve bir genel tanımın ortaya çıkarılması değildir. Spinoza düşüncesi bu türden bir özcülüğe etik, metafizik ve politik düzlemde direnir. Sözünü ettiğimiz şey daha ziyade her biri bir *tekil şey* gibi ele alınabilecek toplumsal bütünleri birbirinden ayırmanın ne olduğunu, her topluma için temel varolma stratejisini ortaya çıkararak açıklamak olabilir.

Bir toplumda varolan tüm *bireyler* kendilerini birlikte yaşamın sürdürülmesini mümkün kılan ortak eylemlerin bir parçası olarak tanımlar. Topluma için her tekil *birey* kendi arzuları ile toplumsal yaşamın genel eğilimleri arasında bir dengede varolur. Bu türden bir parça-bütün ilişkisi içinde varolan *birey* ve toplum arasındaki dengenin, sürekli bir duygusal ayarla, kendi kendini düzenlemeyle anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz. Toplumsal yaşamın son tahlilde bir *ortaklık ruhunun* sürekli kuruluşu olduğunu düşünmek mümkün Spinoza düşüncesinden hareketle. Bu *ortaklık ruhunun* nasıl ifade edilebileceğine ve nasıl anlaşılacağına dair yol gösterici olabilecek, *Teolojik-politik İnceleme*'nin şu pasajına⁸ bakalım:

Doğa uluslar yaratmaz bireyler yaratır. Onlar da yalnızca dilleri, yasaları ve kazanılmış âdetlerindeki farklılığa göre uluslara ayrılır. Yalnızca bu son ikisi, yani yasalar ve âdetler, her ulusun *özel bir mizaca (ingenium)*, özel bir konuma ve son olarak özel önyargılara sahip olmasını sağlayabilir⁹.

Spinoza'nın ayrıntılı bir biçimde İbrani halkının Mısır'dan çıkış sürecini ve bu süreçte kendilerine özgü bir birlikte kalma stratejisi geliştirmelerini anlattığı bölümde karşımıza çıkan bu pasajda, kendi tarihsel deneyimleri içinde bir toplumun kendine özgü bir *mizaca* sahip olmasını belirleyen aşamaları İbrani Halkı örneği üzerinden açıklıyor¹⁰. Bir toplumun *mizacı* dediğimizde akla gelen şeyin de o topluma özgü bir ortak eylemden doğan bir *ortaklık ruhu* olduğunu söyleyebiliriz. Bu toplumsal *mizacın*, *ortaklık ruhunun* verili, evrensel bir öze değil, tıpkı İbrani Halkı'nın Mısır'dan çıkışında gördüğümüz türden bir ortak deneyime dayanıyor olması Spinoza'nın etik-politik düşüncesine damgasını vurur. Toplumsal *mizac*, o toplumu oluşturan bireylerin dinamik ilişkilerinde, birlikte varolmak için sürekli olarak ürettikleri hem toplumsal hem bireysel stratejilerde kaynağını bulur. Bir toplumu bir araya getiren bir ortak hedef, bir ortak deneyimden hareketle o çokluğa özgü bir birlikte varolma yasası türetilir. Spinoza'da halkların, toplumların *mizacı* teması üzerinde uzun uzadıya duran Pierre-François Moreau¹¹ da bir toplumun uyum içinde yaşamını düzenleyen

⁸ *Teolojik-politik İnceleme*, Bölüm XVII, §26. (çev. Cemal Bali Akal-Reyda Ergün, Dost Yayınları, Eylül 2008, Ankara, s.259. Yapılan alıntıda Akal-Ergün çevirisi kullanılmıştır ancak tek bir kavramsal farkla: Çeviride "Tabiat" olarak karşılanan "Natura" kavramı için bu yazıda "Doğa" karşılığı tercih edilmiştir.)

⁹ İtaliyeli yazar ait.

¹⁰ Politik toplumların kendilerine özgü mizacını kuran birey-toplum ilişkisini ele alan farklı yorumlar ve ayrıntılı bir analiz için bkz. Çankaya Eksen, 2017, s.121-147: "L'irréductibilité de chaque individu et de chaque pluralité humaine. Expérience originaire, *exis* et *ingenium*".

¹¹ Spinoza'da bir halkın mizacı fikri ve *ingenium* kavramı üzerine ayrıntılı analizler için Pierre-François Moreau'nun *Spinoza, L'expérience et l'éternité* (PUF, 1994, Paris) adlı kitabının özellikle « L'"ingenium" du peuple et l'âme de l'État » bölümüne bakılabilir.

yasanın oluşturulmasında, ortak ve kurucu deneyimin önemine vurgu yapıyor. Böyle düşündüğümüzde bir toplumun ortaya çıktığı ve varlıkta kalmaya çabaladığı tarihsel bağlam da o toplumun varolma biçimini doğrudan belirleyen bir faktör olarak görülebilir. Politik rejimleri, toplumsal varoluşun standart biçimleri olarak gören tüm yaklaşımlardan ayrılan Spinoza, bu şekilde toplumsal bütünleri de özgün, tarihsel tekillikler olarak ele almayı ve o tekilliklerin kendilerine özgü deneyimlerine ve *mizacına* odaklanmayı tercih ediyor. Bir toplumun ortaya çıkışını ve birlikte yaşamı sürdürmeye yönelik direncini ele alırken Spinoza, hem *Teolojik-politik İnceleme*'de hem de *Politik İnceleme*'de, belirli tarihsel, coğrafi ve maddi koşullar içinde insani bir çokluğun bir toplum olarak kendi sosyal varoluşunu keşfedişini, bir başka topluma benzerliğiyle değil kendi indirgenemez deneyiminden hareketle kendi kendini icat edişini, kuruluşunu olumluyor.

Bir ortak, kurucu deneyim içinde bir araya gelen, bir *tekil şey* olarak kendi varoluş dinamiklerini, kendisine içkin ilişkilere dair bir düzenlenişi hayata geçiren bireyler çokluğunun toplumsal yaşamı sürdürmeye, bir arada kalmaya dair arzusu, en başta alıntıladığımız pasajda da gördüğümüz gibi çoğunlukla ortak umut ve korkularla belirlenir Spinoza'da. Düşünürün duygulara, tutkulara dair gerçekçi yaklaşımı, insanı mutlak olarak akli bir varoluşu seçmeyle özdeşleştiren bir rasyonalizmden son derece farklıdır. *Aklın rehberliğinde yaşam* Spinoza'nın insan için mümkün gördüğü bir yaşam biçimi olsa da, filozof, politik ve etik teorisini mutlak aklın himayesinde bir halk idealine dayandırmaz. Ortak umudun ve ortak korkunun birleştirici gücünü hiç azımsamadan Spinoza asıl konunun insanların *çoğunlukla* nasıl davrandığını açıklayabilmek için duyguların duygulara zincirlenişini anlamakla ilgili olduğunu hep hissettirir. Ancak duyguların zincirlenişine dair doğru bilgiye sahip insan da, duygularını kendisine iyi gelecek biçimde, kendi varlıkta kalma gücünü destekleyecek biçimde örgütleyebilen insandır bu bağlamda. Zira *aklın rehberliğinde yaşam* da duygulardan azade bir yaşam değil duyguların sürekli işleyişine yön verebilen insanın yaşamıdır.

2.1 Aklın rehberliğinde yaşam ve yüce gönüllülük

İnsanın toplumsal yaşamı, ortak korku ya da umutlar ile açıklanabilir Spinoza'da, çünkü *çoğunlukla* insanlar duyguları tarafından yönlendirilirler; ama şunu farketmek de son derece önemlidir Spinoza düşüncesinde: *Aklın rehberliğinde yaşam* da mümkündür ve *aklın rehberliğinde* yaşayan insan, bir insana en iyi gelen şeyin diğer insanlar olduğunu, diğer insanlarla iyi ilişkiler içinde olmak olduğunu bilir¹². *Aklın rehberliğinden yaşayan insan*, değişmez hakikatlerin bilgisiyle donanmış, kendi kendine yeter bir münzevi-filozof hayatı süren ve en yüksek mutluluğu bu bireysel, akli deneyimde bulan biri değildir Spinoza'da. İnsanlar arası uyumun, toplumsal barışın tesis edilip sürdürülebildiği bir yaşamın insana en iyi gelen yaşam olduğu fikri tüm Spinoza düşüncesini belirler. *Aklın rehberliğinde yaşam* deneyimi, toplumsal fayda ile bireysel faydayı optimum bir dengede tutacak biçimde birey-toplum ilişkisini kuracak etki-tepki hesaplarını yapabilmekle ilgilidir. Kendi iyiliği kadar başkalarının da

¹² Bu konuyla ilgili özellikle *Ethica*'nın şu bölümlerine bakılabilir: EIV, ÖXXXVII ve Notu, EIII, Önerme LIX ve Notu.

iyiliğini düşünen biri olmak, basit bir kendinden vazgeçiş ya da fedakârlık biçimi değil, kendi yaşamı için en iyi koşulları sağlamanın toplumsal bir uyumun tesisiyle mümkün olduğuna dair açık ve seçik bir bilgiye dayalı faydacı bir yaşam stratejisidir Spinoza'da. Spinoza bu stratejiyle varolan insanın *ruh kuvvetini* (*fortitudo*)¹³ belirleyen iki temel erdemden söz eder: sağlamlık (*animositas*)¹⁴ ve yüce gönüllülük (*generositas*)¹⁵ (EIIIÖLIXN). Sağlamlık, aklın rehberliğinde yaşayan insanın kendi varlıkta kalma gücünü destekleyecek biçimde varolmasını sağlayan bireysel erdem olarak düşünülür. Yüce gönüllülük ise aynı insanın sosyal varoluşunu belirleyen erdemdir. Spinoza'nın yüce gönüllülükle kast ettiği şey kibirli bir verme etkinliği ya da üstten bakan bir bağış etkinliğiyle zorluk içinde olanın bolluk içinde olan tarafından rahatlatılması değildir. Yüce gönüllülük ve sağlamlık aslında aynı tekil varoluşun iki farklı veçhesi, bencilce olmayan bir varlıkta kalma arzusunun bileşenleridir Spinoza düşüncesinde. Kendi varoluşunu sürdürmeye dair en iyi koşulları arayan insanın, bunu ancak ve ancak başkalarına da iyi gelerek yapabileceğine dair farkındalığının ifadesi olan erdemlerdir sağlamlık ve yüce gönüllülük. *Aklın rehberliğinde* yaşayan insanın hem etik hem politik varoluş stratejisi, ortak varoluşu olumlayan bir toplumsal uyum arayışı bu kavramlarla desteklenir Spinoza'da. İnsanlar arası dayanışmayı acıma ve merhamet duygularının kederli dalgalanmalarına bırakmayan Spinoza¹⁶,

¹³Türkçede "ruh kuvveti" şeklinde kullanmayı tercih ettiğimiz "fortitudo" kavramı, *Ethica* bağlamında karşımıza çıktığı EIII ÖLIXN kısmının Türkçe'de bulunan 3 farklı çevirisinde Hilmi Ziya Ülken tarafından "ruh kuvveti" olarak, Aziz Yardımlı tarafından "dayanıklılık" olarak, Çiğdem Dürüşken tarafından ise "cesaret" olarak karşılanmıştır.

¹⁴ Bernard Pautrat'ın (*Ethique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Le seuil, 1988), Charles Appuhn'ün (*Ethique*, trad. et notes par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965) ve Roland Caillois'nın (*L'Éthique*, trad. et introduction de Roland Caillois, Paris, Gallimard, 1954) *Ethica* çevirilerinde *animositas* karşılığında « fermeté » kelimesi kullanılmış. Edwin Curley'nin İngilizce *Ethica* çevirisinde de (*A Spinoza Reader, The Ethics and Other Works*, Princeton University Press, 1994) bu kavram « tenacity » kelimesiyle karşılanmıştır. "Ruh kuvveti"nin ne olduğunu açıklarken Spinoza'nın kullandığı, kavramın bireysel veçhesini ifade eden *animositas*'ı Türkçe'ye aktarırken Çiğdem Dürüşken ve Aziz Yardımlı çevirilerinde "yürekli", Hilmi Ziya Ülken çevirisinde ise "metinlik" tercih edilmiş. *Animositas* kavramının (*fortitudo*'nun bireysel veçhesini ifade eden bir kavram olması bakımından) bir tür bireysel karakter sağlamlığını Türkçe'de de hissettirebilmesi için *sağlamlık* kavramını kullanmayı tercih ediyoruz. Fransızca "fermeté", İngilizce "tenacity" kavramlarının *animositas* karşılığı olarak kullanıldığına da dikkat ettiğimizde bu kavramların, sağlamlık, kararlılık, sebat ve azimlilik gibi anlamlar içerdiğini de daha belirgin bir şekilde ifade edebiliriz.

¹⁵ Bernard Pautrat'ın (*Ethique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Le seuil, 1988), Charles Appuhn'ün (*Ethique*, trad. et notes par Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965) ve Roland Caillois'nın (*L'Éthique*, trad. et introduction de Roland Caillois, Paris, Gallimard, 1954) *Ethica* çevirilerinde *generositas* karşılığında « générosité » kelimesi kullanılmış. Edwin Curley'nin İngilizce *Ethica* çevirisinde de (*A Spinoza Reader, The Ethics and Other Works*, Princeton University Press, 1994) bu kavram « nobility » kelimesiyle karşılanmıştır. Spinoza'nın *ruh kuvveti* içerisinde gördüğü, kavramın toplumsal veçhesi olan, *generositas*, Ç. Dürüşken ve A. Yardımlı çevirilerinde "yüce gönüllülük" olarak çevrilmiş. H.Z. Ülken çevirisinde ise aynı kavram "yüksek gönüllülük" olarak kullanılmış.

¹⁶ Acıma duygusu ve ondan doğabilecek iyilik konusunda *Ethica* içindeki en önemli ifadelere hızlıca ulaşmamızı sağlayan şu Önermeye bakalım :

Ethica IV, Önerme L : *Aklın kılavuzluğunda yaşayan bir insan için acıma duygusu kendiliğinden kötü bir duygudur ve o kişiye hiçbir yararı yoktur.*

Kanıtlama : Çünkü acıma duygusu (Duyguların 18. Tanımına göre) kedere ilişkindir, dolayısıyla (Bu Bölümün 41. Önermesine göre) kendiliğinden kötüdür. Acımanın neden olduğu iyiliği, başka deyişle acıdığımız kişiyi çektiği eziyetten kurtarma çabasını (III. Bölümün 27. Önermesinin III. Sonucuna göre) sadece aklın buyruğuna göre hareket ettiğimiz için gerçekleştirmek isteriz (Bu Bölümün 37. Önermesine

toplumsal yetkinleşme ve bireysel yetkinleşme fikrini birbirine bağlayan akli hesapla seküler bir maneviyat anlayışını temellendirir.

Spinoza düşüncesinde sosyal yaşamdan ayrı, tekil bir insan varoluşunun ancak bir soyutlama olarak düşünülebileceğini hep akılda tutmak gerekir. Böyle düşündüğümüzde, “sadece tek bir bireyi belirleyen arzular” ve “sosyal alanda karşılığı olan arzular” gibi bir ayırmadan ziyade, tekil varoluşların farklı açılardan ifade edilişleri olarak sağlamlık ve yüce gönüllülüğü ele almak gerekir. Zira bireysel arzuların her zaman sosyal alanda da bir karşılığı olduğunu görmemiz gerekir Spinoza’da¹⁷, ve tabii toplumsal varoluşun her zaman tekilliklerin arzularını dönüştürdüğünü de. Spinoza düşüncesi insani çokluğun bir güçler etkileşimi olarak ele alındığı bir sistem sunar bize. Ve bu yapı en açık şekliyle kendini yüce gönüllülük (*generositas*) kavramının, dolayısıyla da ruh kuvvetinin (*fortitudo*) Spinoza’nın duygular teorisi içinde işleyişinde açıkça kendini gösterir. *Ethica*’nın IV. Kitabının 46. Önermesinde ve onun Kanıtlamasında da şöyle der Spinoza:

Önerme XLVII

Aklın kılavuzluğunda yaşayan insan başkasının kendisine olan nefretine, öfkesine ve küçümseyici türden ya da benzer tavırlarına elinden geldiğince sevgiyle, başka bir deyişle yüce gönüllülükle karşılık vermeye çalışır.

Kanıtlama

[...] Nefret karşılıklı olduğunda büyür; ama sevgiyle yok edilebilir, öyle ki sonunda nefret sevgiye dönüşür. O halde aklın kılavuzluğunda yaşayan insan, başkasının kendisine olan nefretine ve bu türden duygularına sevgiyle, yani yüce gönüllülükle karşılık vermeye çalışacaktır.

Yüce gönüllülük, insanın bireysel eyleme kudretinde bir düşüğe yol açan duygulardan, nefretten kendini korumanın yoludur aslında. Nefret içeren duyguları (küçümseme, intikam gibi) hem kendimizde hem de başkasında beslememek için gösterilen çaba, bir yarar mantığının içinde, varlıkta kalma ısrarından doğar Spinoza düşüncesinde. İşte böyle baktığımızda yüce gönüllülük, basitçe bir karşılıksızlık, bir fazladan verme, cömertçe bir bağış yapma eylemi olarak ele alınamaz hale gelir.

3. Özgün Bir Ütiliteryanizm Ufkunda Yanyana Duran Düşünürler: Spinoza ve Singer

Bugün, dünyayı insanlar arası eşitliğin ve ortak yetkinleşmenin mümkün olduğu bir yer yapmaya yönelik son derece somut adımların atılabileceğini göstermeye yönelmiş bir pratik felsefe teorisinden doğan sosyal hareketin, etkin diğerkâmlığın köklerinde de Spinoza düşüncesinden çıkıp gelen bir ortak yetkinleşme fikrinin ve duyguların

göre) ve sadece aklın buyruğuna göre hareket ettiğimiz zaman iyilik yaptığımızdan emin oluruz (Bu Bölümün 27. Önermesine göre). Bu nedenle aklın kılavuzluğunda yaşayan insan için acıma duygusu kendiliğinden kötü bir duygudur ve o kişiye hiçbir yarar yoktur. Q.E.D.

¹⁷ Spinoza’da etik, bireysel bir içselliğin ve niyetlerin analizi değil, sürekli diğerleriyle birlikte olan, davranışlarıyla kendini ifade eden, tanımlanan insan bireyliğinin anlaşıldığı, açıklandığı alandır.

akılcı hesabının işleyişini gördüğümüzü düşünmek Singer ve Spinoza'yı ortak ve özgün bir ütiliteryanizm ufkunda bir araya getirmemizi sağlayabilir. Düşüncesinin doğrudan ve açık bir referansı olarak Spinoza'ya yönelmiş olmasa da etkin diğerkâmlığın kurucu teorisyeni Peter Singer, "akılcı hesapla duygusal tatminin kesiştiği" ¹⁸ etkinliklerle dünyadaki insanlar arası eşitsizliğin ve varolan acının azaltılabileceğini savunur. Singer'ın kullandığı etkin diğerkâmlık tanımı son derece yalındır: dünyayı geliştirmek, daha iyi bir yer yapmak için akli ve açık seçik verileri kullanan bir felsefe ve bir sosyal hareket (Singer, 2015, s.19). Bu tanım, kendini etkin diğerkâm bir yaşam biçimine sahip olarak gören kişinin eylemlerini motive eden nedenlere dair, dünya çapında bir toplumsal eşitlik fikrine katkıda bulunmak için yapılması gereken "fedakârlığın" ya da harcanması gereken paranın miktarına dair hiçbir şey söylemez. Diğerkâmlığın bencillikle bir karşıtlık içinde tanımlanan ve yalnızca kendi iyiliğini/faydasını düşünmenin karşısında duran, diğerleri için kendinden fedakârlık yapma halini ifade ettiği düşünülürse, diğerkâmlıkta bir tür kendinden vazgeçme, kendi faydasına ters düşecek eylemleri başkalarının iyiliği için yapma hali bulunabilir. Oysa uygun bir biçimde tanımlandığında diğerkâmlık, "kendisi için faydalı olandan başkalarının iyiliği için vazgeçme" olarak değil, insanın ancak toplumsal yaşam içinde kalarak mümkün olan en iyi sosyal dengeyi ve bireysel tatmini yakalayacağını bilen birinin, toplumsal hayatı iyi bir biçimde sürdürmek için kendi üzerine düşeni yapması" olarak görülmelidir. Böyle düşündüğümüzde diğerkâmlık, bir tür temel, sosyal eşitlik fikrinin tesisine yönelen, bireysel yetkinleşmeyi bir ortak yetkinleşme fikrinden ayrı görmeyen etik ve politik bir yaklaşım, bir örgütlenme biçimi olarak anlaşılabilir. Spinoza'da olduğu gibi, bu bağlamda da yüce gönüllülük, cömertlik karşılıksız vermeyi değil, toplumsal yaşamın optimizasyonu için gerekli olan, akli bir hesabın sonucu olan mantıklı bir davranışı ifade eden tavır olarak anlaşılabilir. Peter Singer, etkin diğerkâm yaşam biçimini benimseyen insanların "akılla temellendirilmiş bir özgüven ve kendinden memnun olma hali" deneyimlediklerini anlatır.

3.1 Etkin diğerkâmlığın Darwinci bir sol düşünce ile temellendirilişinden Spinoza'ya dönüş

The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Ethically (Singer, 2015) adlı kitabında Peter Singer, mütevazı bir hayat sürmenin ve sahip olduklarının belli bir kısmını dünyada var olan acı ve eşitsizliği azaltacak etkin eylem planları olan, etkinlik derecesi ve yarattığı fayda açıkça ispatlanmış kurumlara bağışlamanın bir yaşam tarzına dönüşmesinden söz eder¹⁹. Bazı meselelerin açıkça

¹⁸ Peter Singer internet ortamında da erişilebilir olan etkin diğerkâmlık derslerinde de, *The Most Good You Can Do* (Singer, 2015) adlı kitabında da pek çok insanın etkin diğerkâmlık deneyimini anlatıyor ve akıl-duygu bağından söz ediyor. Bu konuyla ilgili kapsamlı bir Peter Singer konuşması için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=zX323lgR79I> (Son Erişim Tarihi : 25 Temmuz 2023)

¹⁹ Peter Singer'in hazırladığı, öncelikli olarak çözüm bekleyen meselelerle ilgili olarak çalışan, etkin yardım kurumlarının listesi *The Life You Can Save* adlı kapsamlı internet sayfasında görülebilir. Yardım kuruluşlarının listesini incelediğimizde, bu sosyal projenin kapsamı ve içeriğiyle ilgili daha somut fikir sahibi olmak mümkün. <https://www.thelifeyoucansave.org/best-charities/> (Son Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2023)

diğerlerinden daha öncelikli olarak çözüm beklediğini sık sık vurgular²⁰. Etkin diğerkâmlığın, yaşam koşulları iyi olan insanların arada sırada vicdanlarını rahatlatan bir bağış yapma eyleminden ayrıldığı yer son derece önemlidir. Etkin diğerkâmlık anlık, konjonktürel bağışların değil, önceliği meşru bir biçimde savunulabilecek, sonuçları iyi hesaplanmış, istikrarlı bir verme etkinliğinin teorisini ortaya koyar. Daha çok kişiye fayda sağlamak için daha çok kazanmaya çalışan, daha çok kazanmanın da etik olarak savunulabilir yollarına işaret eden somut örneklerden bahseder Peter Singer²¹. Sürekli kendisi ve kendi yakınları için tüketmeyi tartışılmaz bir öncelik olarak gören toplumlara, hiç tanımadıkları insanlara yardım etmeyi, dünya çapında bir toplumsal adaletin tesisi için sorumluluk almayı öneren, akli ve duygusal bir hesaplama meşrulaştırılmış yaşam stratejileri sunar. Etkili, eşitlikçi bir etik bir tavrın ve eylemin önündeki belki de en büyük engelin, tek kişinin omuzlarına çok fazla yük binmesine, dünyayı bireysel etkinliklerimizle değiştirmenin imkansızlığına vurgu yapan, çözüm yerine mazeret üreten düşünme biçiminin karşısında durur Peter Singer.

Etkin diğerkâmlığın kısıtlı çevrelerce sahiplenilen bir marjinal tavır olmaktan çıkıp yaygın bir yaşam biçimine dönüşmesinin getireceği tek şey ekonomik bir eşitleme ve ortak refah yolunun açılması değildir Singer'a göre. Etkin diğerkâmlığın asli hedefi, kaynakların eşit paylaşımı yoluyla insanlar arası bir *ortaklık ruhunun* güçlendirilmesi ve bu *ortaklık ruhunun* demokratik bir politik vizyonu temel ilke olarak belirlemesidir. Etkin diğerkâmlığın önerdiği mütevazı yaşam önerisi, diğerleriyle birlikte iyi olma hedefiyle belirlenen ilkesel zemininde ortaya çıkan eylem biçimleri bir politik toplum için kurucu deneyimi ifade edebilir. Singer'ın etkin diğerkâmlık üzerine yazdıklarını önceleyen diğer metninin bu yaklaşımı temellendirdiği söylenebilir: *Darwinci Bir Sol. Politika, Evrim ve İş Birliği*²². Peter Singer, insanlar arası ilişkileri sürekli olarak güçlü olanın hayatta kalması ve mutlak rekabetin doğallığı fikrine indirgeyen, sorunlu bir evrim teorisi okumasına dayanan yaklaşımı eleştirir *Darwinci Bir Sol. Politika, Evrim ve İş Birliği* adlı kısa kitabında. Zira bu yaklaşımda Darwinciliğin insanın sosyal varoluşuna uygulanması sonucunda elimizde tek bir şey kalır: rekabetçi pazar dinamiklerinin sosyal ilişkiler için de doğal ya da kaçınılmaz olduğunu söylemek ve insanlar arası ilişkinin rekabetçi *doğasını* meşrulaştırmak²³.

²⁰ Genç ve çocuk ölümlerinin engellenmesine odaklanan çalışmaların önceliğine sık sık vurgu yapan Peter Singer'ın en çok sözünü ettiği yardım kuruluşlarından biri Against Malaria Foundation (Sıtmaya Karşı Derneği). Bu kurum çok düşük maliyetli bir önlemlerle, sıtma taşıyan sineklerin özellikle bebeklere ve çocuklara erişimini engelleyen, böcek ilacı da içeren özel cibinlikleri temin ederek 36 farklı ülkede binlerce genç ve çocuk ölümünü engellemeyi mümkün kılıyor.

²¹ Bu konuyla ilgili açıklama ve örnekler için *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Ethically* içerisinde özellikle şu bölüme bakılabilir: Chapter 4: "Earning to Give".

²² Singer, P. (1999). *A Darwinian Left. Politics, Evolution and Cooperation*, New Haven and London : Yale University Press. Bu kitap henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Metin içinde bu kitaptan kısaca *Darwinci Bir Sol* başlığıyla da söz edilecektir.

²³ Peter Singer'ın *Darwinci Sol*'da ortaya koyduğu analizleri yine Singer'ın 1981 tarihli *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral Progress* (Princeton University Press: Princeton and Oxford, 2011) başlıklı kitabındaki analizleriyle bağlantı halinde ele alan kapsamlı bir yazı için bkz: Gaye Çankaya Eksen, "Çemberi Genişletmek: Peter Singer'da Evrim, Politika ve Etik Üzerine", *Doğa ve Evrim*, ed. Ozan Erözden-Cemal Bâli Akal, Zoe Yayınları, 2022. Singer'ın ilk baskısı 1981 yılında yapılan *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral Progress* başlıklı kitabının 2011 yılında yeni edisyonu yapılmış, Peter

Peter Singer'ın gözünde Darwinci varolma mücadelesi fikrine bakarken orada Hobbesçu bir doğal hal ve aşılması gereken bir sürekli çatışma fikrini bulunmuş olması önemli bir sorundur ve gözden kaçan önemli bir şey vardır bu anlayışta: İş birliği ve dayanışmanın bir organizmanın hayatta kalma ve üreme ihtimallerini yükseltici rolü. Gerek insanlar gerek diğer hayvanlar arası birlikte varolma biçimlerini ele alırken dayanışmanın, birbirine iyi gelme halinin rolünü de hesaba katmak için Singer coğrafyacı, doğa bilimci, anarko-komünist Pyotr Kropotkin'e döner. Kropotkin 1902 gibi çok erken bir tarihte, *Karşılıklı Yardımlaşma* (Kropotkin, 2021) adlı kitabında aynı türden hayvanlar arasında yardımlaşma ve iş birliğinin evrimin bir faktörü olarak ele alınması gerektiğinin altını çizmiştir. Kropotkin bu kitabında hayvanlar arasında karşılıklı yardımlaşmanın önemini vurgulayarak insanların da doğal olarak işbirlikçi ve dayanışmacı oluşunu tartışmaya açmıştır ve bu yaklaşım Peter Singer'ın aradığı türden bir evrim teorisi okumasının önünü açar. Kropotkin kendi Darwin okumasında rekabete dayalı mücadelenin oynadığı role ilave olarak daha incelikli ve yeterince vurgulanmayan bir başka düşünce hattının izlerini sürmüştür ve tam da bu nedenle Rus düşünürün *Karşılıklı Yardımlaşma* adlı metni Singer için önemli bir referans oluşturmuştur.

Peter Singer *Genişleyen Çember. Etik, Evrim ve Ahlaki İlerleme* başlıklı kitabının hemen ilk kısımlarında insanın evrimsel ataları olan sosyal hayvanlarda akraba diğerkâmlığı, karşılıklı diğerkâmlık ve grup diğerkâmlığı davranışlarını inceler ve bu davranışların doğal olarak bu hayvanların sosyal yaşamlarını şekillendiren, insanlar arası etik sistemlere benzeyen etik kodlar ve sistemler ürettiğini anlatır. İnsan yaşamı ve davranışlarını ele alırken üç kategoriden söz eder düşünür: İnsanın kültürden kültüre çok farklılık gösteren davranışları, kültürden kültüre az farklılık gösteren davranışları ve her kültürde nerdeyse hiç farklılık göstermeyen davranışları (Singer, 1999, s.35). Peter Singer, insanlar söz konusu olduğunda kültürden kültüre nerdeyse aynı kalan davranış biçimlerine örnek olarak insanın sosyal bir varlık oluşu olgusunu koyar. Şunu altını ısrarla çizer: İnsanın içinde yaşadığı toplumsal yapılar birbirinden farklı olabilir ama son tahlilde insan genellikle yalnız yaşamayı tercih etmeyen bir varlıktır. İnsanın iş birliğine açıklığı, karşılıklılığı gözetilen ilişkiler kurması da evrenseldir. Öte yandan, Singer'a göre, insanın hiyerarşik yapılar kurma eğilimi de nerdeyse aynı derecede evrensel bir durumdur (Singer, 1999, s.36-37). Singer'ın hedefi insan doğasına dair olguların bilgisi ışığında insan varoluşunun toplumsal hedeflerine dair gerçekçi bir biçimde düşünmeye devam etmek, soyut idealler yerine insan doğasına uygun olan öneriler üretebilmektir. Singer'ın önemseydiği türden bir modern Darwincilik insanı hem kendi faydasını düşünen (dolayısıyla rekabetçi) hem de iş birliği yapmaya açık ve toplumsal yaşama eğilimli bir varlık olarak ele alabilir. İnsanın rekabetçi veçhesine yapılan tek yönlü vurgu çağdaş pazar ekonomilerini meşrulaştırır ve bu bağlamda kişisel fayda arayışı insanın belirleyici veçhesi olarak asıl vurguyu alır. Oysa Peter Singer, kişisel faydanın da insanın dayanışmacı veçhesini ele almadan doğru tanımlanamayacağını düşünür. Doğru ele alındığında, insanın kendi kişisel

Singer bu yeni edisyona, hayvan davranışları ve etiğin biyolojik temelleri üzerine aradan geçen zamanda yapılan kapsamlı çalışmalarını da göz önünde bulunduran, özellikle Frans De Waal'in kitaplarına büyük önem atfeden bir sonsöz eklemiştir. Bu metin henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Metin içinde bu kitaptan *Genişleyen Çember. Etik, Evrim ve Ahlaki İlerleme* başlığıyla söz edilecektir.

faydasından söz etmek, bir insanın anlamlı bulduğu ve mutlu olduğu bir yaşamdan söz edebilmeyi gerektirir ve bu türden bir yaşamı yalnızca ekonomik rekabet sonucu elde edilen kazanımlarla açıklamak yetersizdir. Spinoza düşüncesi içinde de insanlar arası ilişkileri, duygular dinamiğini belirleyen rekabetçi veçhe hiçbir zaman göz ardı edilmez; ancak insanlar arası ilişkinin asli yapısı rekabetçi bir hayatta kalma mücadelesine de indirgenmez. Tekil bir şeyin, mümkün olduğunca kendi varlıkta kalma gücünü destekleyen şeylere yakın durması, onu engelleyen ve azaltan şeylerden de uzak durması ilkesi (EIIIÖXXVIII) ile beraber *Ethica*'nın merkezi kavramı *conatus* kavramı (EIIIÖVI), yani her tekilliğin varlıkta kalmak için gösterdiği çaba Spinoza düşüncesinde tekillikler arası ilişkinin çatışmalı veçhesini temellendirir. Ancak *Ethica*'nın asli önerisi, her çatışmadan zaferle çıkacak bir tekil gücün tesisi değildir; ilişkilerini hem kendisi için hem de diğerleri için olumlu bir etki yaratacak biçimde örgütleyebilmek (EIVÖXLVI, EIVÖLXXIIIK) Spinoza'nın asıl önerisidir. Hem Spinoza düşüncesi içinde hem de Singer'ın etkin diğerkâmlık kuramı ve pratiğinde şu ana fikrin yer aldığını söylemek mümkündür: Mutlu ve anlamlı bir yaşam, daha ziyade, insanın kendini arzulanan, ihtiyaç duyulan, bir toplum içinde faydalı ve istenen biri olarak tahayyül edebilmesi ve deneyimlemesiyle ilgilidir; yani insanın başkalarıyla rekabet içinde olduğu değil de başkalarıyla uyum içinde olduğu bir yaşam biçimiyle ilgilidir (Singer, 1999, s.42). Singer'ın etkin diğerkâmlığında, hiç tanımadığımız insanların daha iyi bir yaşam sürebilmesi için yapılan her etkinlik, genel bir ortak mutluluğun kuruluşuna katkı olarak düşünülür. Ayrıca başkalarının mutluluğunun kaynağı olmanın verdiği yaşamsal tatmin ve sevinç de iyi bir yaşamın asli unsurudur. Spinoza'nın *Ethica*'sında da bu fikrin son derece ince bir biçimde ifade edilmesini şu önermede görürüz: "Birisi başkalarını sevindireceğini hayal ettiği bir şey yapmışsa, bu sevincin nedeni olan kendi fikrinin de eşlik ettiği bir sevinç yaşayacaktır, yani kendisine sevinçle bakacaktır. Buna karşı başkalarının nefret edeceğini hayal ettiği bir şey yapmışsa kendisine kederle bakacaktır." (EIIIÖXXX) İnsanın kendine dair imgesi de insanın duygusal deneyimlerine yön verir. Başkalarının mutluluğunun, yetkinleşmesinin kaynağı olan biri olarak kendi yaşamını tesis eden birinin eyleme gücü artar, başkalarının varlıkta kalmasını desteklerken kendi varlıkta kalma gücü de desteklenir. Her iki düşünür de tüm toplumlarda rekabetçi eğilimler ile dayanışmacı eğilimlerin bir arada var olduğunun altını çizer; önemli olan bunlar arasındaki dengeyi kurarken insanın dayanışmacı yönünü ciddiye almak ve insanın bu yönünü de destekleyen stratejiler oluşturabilmektir.

Singer hakiki bir diğerkâmlığın [*altruism*], yani akraba/ kan bağı diğerkâmlığından [*kin altruism*] ya da karşılıklı diğerkâmlıktan [*reciprocal altruism*] farklı olan, hiç tanımadığımız insanlara (ve hissedebilen tüm insan olmayan hayvanlara) yönelik bir diğerkâmlığın var olduğunu ve evrimsel süreç içinde bu türden bir diğerkâmlığı eylemlerine yansıtan insanların rekabetçi "güçlü olanın hayatta kalması" mantığı içinde yok olup gitmediğini söyler. Bu olgu, işbirlikçi toplumsal yapıların hakiki bir diğerkâmlık ilkesi üzerine inşa edilebilmesi ile ilgili önemli bir veridir Singer için. Singer'a göre, gerçekçi hedeflerle, insanlardan yapabileceklerinden fazlasını talep etmeden onlardaki işbirlikçi veçheyi ön plana çıkarabilecek toplumsal planlamalarla ilerlemek, insandaki rekabetçi yönün mutlak kabulünden doğan stratejileri hayata geçirmeye çalışmaktan çok daha olumlu sonuçlar verebilir. Singer son tahlilde büyük ve radikal değişimleri mümkün kılan devrimlerden ziyade gerçekleştirilebilir,

sürdürülebilir olan ve mümkün olduğunca çok sayıda insanın katkıda bulunabileceği hareketler ile toplumsal eşitliği tesis etmenin ve bu esnada türcü sömürü düzeninin aşılmasının da peşindedir. Singer insanın akli bir varlık olduğunun hep altını çizer ve insanın akli kapasitesinin evrimsel gelişimi ile birleşen, klasik Darwinci bakış açısının öngöremediği bir toplumsallık biçiminin, çok daha belirgin bir biçimde diğerkâmlıkla şekillenen bir toplumsallık biçiminin imkânından da şüphe duymaz. Son tahlilde Peter Singer'in Darwinci sola²⁴ söylediklerini de göz önünde bulundurarak şunu da ortaya koymamız mümkündür: etkin diğerkâmlıkla şekillenen bir hayat, yalnızca insan için değil aynı zamanda acı ve mutluluğu hissedebilen tüm canlılar²⁵ için bir adalet talebidir.

4. Sonuç

Son tahlilde, Peter Singer'ın etkin diğerkâmlık anlayışının önerisine kulak veren insanların, aynı zamanda, Spinozacı anlamda duyguların hesabını iyi yapabilen, kendi gerçekliğine ve kendi dışındaki şeylerin işleyişine dair doğru fikirleri üretirken insanın evrimsel sürecini de hesaba katan ve toplumsal yetkinleşmenin bireysel yetkinleşmenin mutlak koşulu olduğunu görebilen kişiler arasından çıkmasını bekleyebiliriz. Başta Spinoza'dan hareketle sözünü ettiğimiz, bir toplumun *mizacını* tanımlayacak ortak deneyimlerde ortaya çıkacak olan *ortaklık ruhunun* sürekli olarak kurulması, icat edilmesi gereken bir toplumsal varoluş stratejisi olduğunu her iki düşünürden hareketle de söyleyebiliriz. Yüce gönüllülüğün kibirli bir cömertlikten doğan bir lütuf değil toplumsal varoluşun gereği olduğunu anlayan, uygulanabilir bir etik-politik vizyona sahip etkin diğerkâmlığın, çağdaş bir evrim teorisi ışığında Spinozacı bir toplumsal yetkinleşme fikriyle ortak bir felsefi-pratik ufukta birleştiğini düşünmek son derece ilham vericidir.

Teşekkür

Bu makalenin ilk ve kısa versiyonu, İngilizce olarak, International Mediterranean Congress kapsamında 2022 yılı Kasım ayında sunulmuştur. Makalenin son halini almasındaki değerli katkıları için Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya'ya ve Dr. Arş. Gör. Zeynep Savaşçın'a en içten teşekkürlerimi sunarım.

²⁴ Peter Singer, *A Darwinian Left: Politics, Evolution, And Cooperation*, Yale University Press, 1999. Klasik Darwinci düşünme biçiminin diğerkâmlığı *insan doğasına* uygun olmayan bir davranış biçimi olarak ele almasına karşı Peter Singer insandaki dayanışmacı öğelerin, insanı anlamaya çalışırken yeterince vurgulanmadığını söylüyor. (Bu tartışma için kitabın özellikle şu kısmına bakılabilir: "From Cooperation to Altruism?") Bu tartışmadaki pozisyonu itibarıyla Peter Singer'ın da bir tür "insan doğası" fikrine açık bir bakış açısına sahip olduğunu kabul etmek durumundayız. Ancak Singer'ın ütiliteryen temeller üzerine kurduğu, kesinlikle insanmerkezci yaklaşımların dışında kalan düşünce sisteminde canlılar aleminin nasıl ele alındığına dair, insan ve insan olmayan hayvanlar arası ilişki biçimlerine dair ayrıntılı bir açıklama yapmadan Peter Singer'ı klasik ve insanmerkezci bir "insan doğası" fikrinin teorisini gibi görmek kesinlikle yanlış olur.

²⁵ Bu yazıda çok belirgin bir biçimde yer vermemiş olsak da Peter Singer'ın hayvan hakları ve hayvan etiği konusunda, *Hayvan Özgürleşmesi* başta olmak üzere, çığır açan yayınlarından birkaçını burada en azından hatırlatalım. Peter Singer, *Animal Liberation*, New York: Avon Books, 1975 (*Hayvan Özgürleşmesi*, çev. Hayrullah Doğan, Ayrıntı yayınları, 2005), *The Ethics of What We Eat: Why Our Food Choices Matter*, (with Jim Mason), Rodale Books, March 2006, *The Expanding Circle : Ethics, Evolution and Moral Progress*, Princeton University Press, Revised Edition 2011.

KAYNAKÇA

Çankaya Eksen, G. (2017). *Spinoza et Sartre. De la politique des singularités à l'éthique de générosité*. Paris: Classiques Garnier.

Çankaya Eksen, G. (2022). "Çemberi Genişletmek: Peter Singer'da Evrim, Politika ve Etik Üzerine", *Doğa ve Evrim* içinde (Ed. Ozan Erözden-Cemal Bâli Akal). İstanbul: Zoe Yayınları.

Kropotkin, P.A. (2021). *Karşılıklı Yardımlaşma* (S. Altıparmak, Çev.). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza, L'expérience et éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.

Sévérac, P. (2011). *Spinoza. Union et désunion*. Paris: Librairie Philosophique J.VRIN.

Singer, P. (1999). *A Darwinian Left. Politics, Evolution and Cooperation*. New Haven and London: Yale University Press.

Singer, P. (2011). *The Expanding Circle. Ethics, Evolution and Moral Progress*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Singer, P. (2015). *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Ethically*. New Haven and London: Yale University Press.

Spinoza, B. (2011). *Ethica* (Ç. Dürüşken, Latineden Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Spinoza, B. (1988). *Éthique* (B. Pautrat, Çev.). Paris: Editions du Seuil.

Spinoza, B. (2016). *Politik İnceleme* (M. Erşen, Çev.), Ankara: Dost Yayınları.

Spinoza, B. (2008). *Teolojik-politik İnceleme*, (C.B. Akal- R. Ergün, Çev.). Ankara: Dost Yayınları.

Spinoza, B. (2005). *Traité politique, Œuvres V* (C. Ramond, Çev., Éd. P.-F. Moreau). Paris: Presses Universitaires de France.

Makale Geliş Tarihi | Received: 25.08.2023

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 02.10.2023

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

FELSEFİ ELEŞTİRİNİN TEMELLENDİRİLMESİ ÜZERİNE

İsmail SERİN*

Öz: Modern insan eleştiriye, neredeyse hava kadar, su kadar yaşamsal saymaktadır. Daha iyi bir dünyada yaşama isteği, verili olanlarla yetinmemeyi, gelenekleri, yerleşik değerleri sorgulamayı beraberinde getirmektedir. Felsefi eleştiri, sadece belli bir görüşe itiraz etmekle sınırlı bir tutum değildir; o aynı zamanda kendi dayanaklarının sağlamlığı ile de ilgilidir. Bilimlerde sıklıkla karşılaşılan yapıcı ya da olumlu eleştiri, başta felsefe olmak üzere sosyal bilimlerde yıkıcı bir niteliğe bürünmektedir. Felsefi eleştirinin yıkıcılığının nihilizmle sonuçlanmaması için bu eleştiri türünün de yapıcı bir nitelikle donatılması gerekir. Bu çalışmada felsefi eleştirinin normları olabileceği öne sürülmektedir. Bu normlardan en bilinen ve kabul gören üç ilke tespit edilerek bu ilkelerin felsefi eleştirinin temellendirilmesinde oynadıkları rolün gösterilmesi amaçlanmaktadır. Böylelikle felsefenin de tıpkı bilimler gibi siyasal iktidarların hizmetinde olmak yerine, gerçeğin peşinden gidebileceğinin olası olduğu gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yıkıcı Eleştiri, Yapıcı Eleştiri, Tutarlılık, Uygunluk, Yeterlilik

ON THE JUSTIFICATION OF PHILOSOPHICAL CRITICISM

Abstract: Modern people consider criticism almost as vital as air or water. The desire to live in a better world means not being content with what is given and questioning traditions and established values. Philosophical criticism is not an attitude limited to objecting to a particular view; it is also about the solidity of its foundations. Constructive or positive criticism, frequently encountered in sciences, takes on a destructive nature in social sciences, especially in philosophy. This type of criticism must also be equipped with a constructive quality for the destructiveness of philosophical criticism not to result in nihilism. In this study, it is argued that philosophical criticism may have norms. It aims to identify the three most well-known and accepted principles among these norms and show their role in justifying philosophical criticism.

* Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Faculty of Humanities and Social Social Sciences, Department of Philosophy, Türkiye
ismail.serin@omu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-3164-5181

Serin, İ. (2023). Felsefi Eleştirinin Temellendirilmesi Üzerine. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 185-192.

Thus, it is likely that philosophy, just like the sciences, can pursue the truth instead of being in the service of political powers.

Keywords: Destructive Criticism, Constructive Criticism, Consistency, Coherency, Adequacy

1. Giriş

Eleştiri filozofun biricik görevi olmasa da ele aldığı görüşlerin az ya da çok eleştiri içermesi kaçınılmazdır. Filozof bir yandan geçmişteki düşünceleri diğer yandan çağının tartışmalarını irdelerken, bu etkinliğinin sonucunda kendi özgül anlayışını oluşturma fırsatı da yakalar. Şu halde eleştirinin, tüm felsefi etkinliklerin doğasını belirlemede yadsınamaz bir öneme sahip olduğu anlaşılıyor. Felsefi eleştirinin, felsefe tartışmaların doğasını belirleyici rolü nedeniyle, temellendirilmesinin olası tüm felsefi görüşlerin kavranmasında ve bu görüşlerin çözümlenmesinde kilit bir rolü olacaktır.

Yirminci yüzyıl başlangıcından günümüze değin giderek baskınlık kazanan felsefi çözümlenmenin belli bir türünde felsefi tartışmanın ana gövdesini mantığın kurallarıyla denetlenen dilin kullanımı oluşturmaktadır. Bu çözümleneci yaklaşımı savunan filozoflar Jaakko Hintikka'nın deyişiyle "sık sık birbirlerinin yöntemlerine yönelik eleştirilerde bulundular." (Hintikka, 1969, s. 3) Ne var ki, çözümleneci felsefedeki bu eleştiriler oldukça dar bir çevreyle sınırlı kalmış, verimsiz ve kısır çekişmelerin arasında kilit felsefi kavramlar üzerine düşünmeyi aksatmıştır. Hintikka, haklı olarak, eleştiri bulgularının paylaşılmasıyla sınırlı kalmayarak eleştirinin kurulduğu kavramların doğasını da sorgulamayı önermektedir:

... bir kimse gereklilik ve olasılık; bilgi, cehalet ve inanç, zorunluluk ve izin vb. gibi felsefi açıdan önemli kavramların analizinde sembolik mantık tekniklerini uygulayacak kadar cesur olduğunda, eleştirilerin yalnızca o kimsenin çözümlenmesinin ayrıntılarına yönelik olmakla kalmayıp biçimsel terimler halinde tam da bu kavramlara dair değerli herhangi bir şey söyleyip söylemediğine yönelmesi muhtemeldir (Hintikka, 1969, s. 3).

Hintikka'nın tutumu, felsefi eleştirinin bir metafelsefe konusu olduğunu düşündürtse de aslında bu aşamada daha çok felsefe tartışmalarının zenginleştirilmesi amacı güdüldüğü görülmektedir. Felsefeyi zenginleştirmek üzere Hintikka'nın biçimsel terimlerin doğasına dair savlarımızı tartışmaya açmayı düşünmesi, çözümleneci felsefede hayati bir öneme sahiptir; ama en az sav kadar önemli olan şey ise, olası bu tartışmaların kaçınılmaz bir biçimde eleştirel bir niteliği olmasıdır. Bir bakıma eleştirinin felsefedeki yerini belirlemek ya da bu eleştirileri dolaşımda tutmak yerine, olası tüm eleştirilerin nitelikleri üzerine düşünmek gereği ortaya çıkmıştır.

Genel anlamıyla eleştirel düşünmeye dair felsefi çözümlenmeler, eleştiri ile felsefe arasındaki ilişkinin doğasını irdelemekten kaçınmaz; felsefi eleştirinin nesnesi her zaman bir felsefe yapıtı olmasa da eleştirel felsefenin her zaman ürünü yine bir felsefe yapıtı olacaktır. "Birincisi bir eleştiri türüdür ve eleştirinin kapsayıcı önceliği açısından çözümlenmelidir; öte yandan eleştirel felsefe, eleştirinin temel bir özellik oluşturduğu belirli bir felsefe türü olarak anlaşılmalıdır." (Kubok, 2017, s. 3) Eleştiri ile felsefe

arasında üç olası ilişki düşünülebilir. Dariusz Kubok'un sıraladığı haliyle felsefe ile eleştirinin özdeş görüldüğü felsefi eleştiri, eleştirinin felsefenin altına konduğu ikinci seçenek ve felsefenin eleştirinin altına konduğu üçüncü seçenek. İkinci seçenekte felsefi etkinliğin sonunda eleştiri ortaya çıkar. Üçüncü seçenekte ise felsefe yapma etkinliğinin kendisi eleştiri haline gelir. Kant'ın felsefesi ve Habermas'ın, eleştiriye felsefe yapmanın tek geçerli yöntemi olarak ele alan sözleri bu bağlamda anlaşılabilir. Bu çalışmada eleştiri ile felsefe arasında kurulabilecek olası üç ilişkiden biz ilkinin ele alma yoluna gideceğiz; zira felsefi eleştirinin felsefe ile eleştiri arasında kurulan özdeşliğin ürünü olduğunu savlamaktayız.

Alburey Castell'in deyişiyle felsefeyi bir "eleştiri teorisi olarak" (Castell, 1942, s. 406) ele almak çok da yanlış olmayacaktır. Castell'in felsefeyi bir eleştiri teorisi saymasının gerekçesi, büyük ölçüde eleştirinin yargılama yapmayı içermesiyle ilgilidir. Felsefi bir görüşün yargılanması, o görüşün dayanaklarıyla birlikte savlarının doğru olup olmadığının sorgulanması anlamına gelir. Filozofun bir görüşü irdelerken kendisinin de sonuçta bir başka görüşü içeren bir metin ortaya çıkarması kaçınılmazdır. O nedenle ele alınan metne özgü eleştirilerle yetinmektense olası en geniş ölçekli metin yığınının dair bir perspektif oluşturmak gerekli olur. Böylece filozof bir metni ya da görüşü eleştirmekle kalmaz, başka bağlamlarda da iş görecektir bir eleştiri teorisi inşa etmeye girişir. Hemen hemen tüm büyük filozofların felsefeleri bu açıdan aynı zamanda birer eleştiri teorisi'dirler. Felsefenin tanımı ya da başlangıcı olup olmadığıyla uğraşmaktansa felsefi sistemlerde varlığı aşikar olan bu "eleştiri"nin nasıl temellendirildiğini çözümlenmek, felsefeyi anlamada daha verimli bir yol olacaktır.

Ele alınan görüşün derinliksiz ve basit sayılması, o görüşü kusurlu ya da tutarsız gösterirken, içindeki savların birbirleriyle uyumlu olduğu teoriler ise tüm övgüyü hak eder. Felsefi eleştiri bu yönüyle sanat kuramlarında rastlanan eleştirileri andırır. Beğeni konusu olan sanat yapıtlarının hangi ölçütlerle olumlandığı ya da olumsuzlandığının belirlenmesi eleştirmenlerin birincil görevi olur. Açıkçası hem filozof hem de sanat eleştirmenleri hangi ölçüt ya da ilkelere başvurarak yapıtları irdediklerini izleyicilerine göstermek durumundadırlar. Zira eleştirinin kabul görmesi, eleştirel görüşün temellerinin sağlam ve tutarlı olduğu durumlarda olanaklıdır. Felsefi eleştirinin yaygın olarak ele aldığı konunun ön planda oluşu ve okurların çoklukla eleştirinin dayandığı ilkelerden ziyade onun nesnesine odaklanıyor oluşu, felsefi eleştirinin dayandığı ilkelerin muğlak olduğu yanlıgısını beslemektedir. Bu çalışma, felsefi eleştirinin ilkelerinin sanıldığı kadar muğlak olmadığını göstermek amacını taşımaktadır.

Bu ilkeler, sürekli olarak kullanılsalar da nadiren açık bir şekilde ifade edilirler. Bunlar, filozofun eleştirel saldırılarının gizli silahlarıdır ve hatta filozof bunlara sahip olduğunun farkında bile olmayabilir. Açıkçası ilkelerin anlaşılmasının zorluğu, filozofu onları açık hale getirme yükümlülüğünü kaçınılmaz kılar.

Ledger Wood'un savı,

... eleştirinin kendisine göre ilerlediği norm veya standartların sayıca az olduğu ve kesin formülasyona izin verdiği yönünde olacaktır. Felsefi argümanların ve karşı argümanların mantığı şaşkırtıcı derecede basittir. Filozofun repertuarında sınırlı sayıda argüman modeli veya türü vardır ve bunlar, değişen bağlamlarda ve uygulamalarda sonsuz bir şekilde tekrarlanır. (Wood, 1936, s. 161-162)

Bu bakımdan ilk dikkat çekici uslamlama tekniği, felsefi savın barındırdığı iç çelişkiyi açığa çıkarmaktır. Böylelikle iç çelişki barındıran bir görüşün savunulamaz olduğu, yani kendi kendini çürüttüğü gösterilmiş olur. İç çelişkinin yol açtığı eleştirinin felsefe tarihindeki en bilinen örneğine kuşkuçulara yönelik eleştiride rastlanır. Hiçbir şeyin bilinemeyeceğini öne süren kuşkuçunun en azından bu savını bilmek zorunda kalışı onu çelişki içinde bırakır. O halde felsefi eleştirinin konusu farklılık gösterse de ilk başvurulmuş ilke, ele alınan görüşte iç çelişki olup olmadığıdır. Ne var ki, sırf iç çelişkinin olup olmadığına dayanan eleştirinin yıkıcılığı herhangi bir ilerlemeye olanak tanımayacak, adeta bir nihilizm bataklığına saplanmaya neden olacaktır. Mario Bunge genel olarak sosyal bilimlerde rastlanan bu yıkıcı eleştiri türünü şöyle betimler:

Bilimsel çevrelerde eleştirilerin çoğu yapıcı, hümanist çevrelerde ise yıkıcıdır. Aslında bilim insanları, çalışmalarını yayına sunmadan önce onların yorum ve önerilerini almayı umarak taslaklarını meslektaşları ve öğrencileri arasında dağıtırlar. Buna karşılık, filozoflar ve siyasi düşünürler, *ad hominem* argümanlardan ve hatta hakaretten kaçınmadan rakiplerine saldırır. (Bunge, 2020, s. 161)

Bunge'ye göre bu farklılığın nedeni, bilim insanlarının gerçeğin peşinde olmasına karşılık, çoğu sosyal bilimcinin haçlı seferine çıkarcasına soylu idealler uğruna mücadeleye tutuşmasıdır. Sözgelimi, Einstein'ın deneysel fizik alanındaki çalışmalarına saygı duyduğu ve övdüğü Ernst Mach'ın öznelci felsefesine yönelik eleştirisi, yapıcı eleştirinin örneğidir. Öte yandan Bunge, Lenin'in "burjuvazinin uşakları" olarak adlandırdığı döneminin idealist fizikçilerine yönelik eleştirisinde onların hedeflerine saygı duymadığını tespit ederek yıkıcı eleştiriye örnek olarak anar. (Bunge, 2020, s. 161-162)

Sonuçta, Bunge açısından;

Yıkıcı eleştiri bazen gerekli olur ama yeni fikirler doğurmaz ve avcılık içgüdümüzü tatmin eder, ancak yaratıcı ve barışçıl işbirliği ihtiyacımızı karşılamaz. Bilimin, teknolojinin ve beşeri bilimlerin ilerlemesi buluşu ve yapıcı eleştiriye, yani eleştirinin siyasi iktidarın değil, ilerlemenin hizmetinde olmasını gerektirir. (Bunge, 2020, s. 164)

Bunge, ilerlemenin hizmetinde gördüğü olumlu eleştirinin siyasal iktidarın hizmetine girdiğinde yıkıcılaştığını doğru bir biçimde tespit etse de felsefeciler dahil tüm sosyal bilimcilerin kendilerini siyasal iktidarın hizmetinde olmaktan neyin alıkoyacağı belli değildir. Bu noktada felsefi eleştirinin ilkelerine birtakım normların eşlik etmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Normların düşünsel, ahlaki ya da siyasal nitelikler

barındırması bir yana çağlar boyunca değişimleri, onların ne oranda güvenilir olacağı sorusunu doğurmaktadır. Sırf iç çelişkinin arandığı felsefi eleştiri türünün yıkıcılığına karşılık normlara bağlı bir eleştiri anlayışının dogmatizme yol açacağı aşıkardır. Filozofun kendini bağlı saydığı normun geçerli ya da doğru olduğu aşama söz konusu normun uygulandığı durumla sınırlıdır. Normların kendilerine değişmez ve insanlardan bağımsız varlıkları gibi bakmak doğru olmayacaktır. Bir bakıma satranç oynayan kişinin sadece kuralları uygulamakla kalmayıp o kurallarla rakibini yenmeyi amaçlayan taktikleri geliştirmesinde olduğu gibi, filozofun da eleştirisinde sırf mantıksal çelişkiler aramasının yetersiz olduğu, ortaya koyacağı eleştirinin ancak normlarla olumlu bir nitelik kazanacağı görülecektir.

Bunge'nin aksine Nicholas Rescher göre;

[t]emel fikir, yapıcı eleştiridir yani zayıflıkları tespit etmek ve bunların üstesinden gelmek ve onlarla yüzleşmek için itiraz gerekçelerini belirlemek. Ve amacı; ele aldığı nesnenin estetik niteliklerini aydınlatmak olan (ya da olması gereken) "edebi eleştiri"den farklı olarak, bu felsefi eleştiri onun savunulabilirliğini sağlamayı amaçlamaktadır. Bu temelde felsefi eleştiri, olumsuzluk uğruna hata bulma meselesi olmaz; bir pozisyonun itibar ve iddialarının değerini ortaya koyma eksikliğinin yapıcı bir aracı haline gelir. Dolayısıyla yapıcı eleştiri felsefi problemlerin akılcı bir şekilde araştırılmasında çok önemli bir araç ve dolayısıyla bir sunumun geliştirilmesinde bir işbirliği tarzıdır. (Rescher, 2019, s.274-275)

Rescher'in bu tutumu felsefi eleştiriye, filozofun kendi görüşlerini savunması olarak ele alır; Kant'ın eleştirel felsefesinin model sayılabileceği bu yorumda da normların varlığından söz etmek gerekecektir. En azından Kant'ın kendi felsefesi, bu normların rolünü ve felsefe yapmayı nasıl belirleyebildiğini çözümlene yoluna gitmiştir. O halde biçimsel mantığın yasaları filozof için vazgeçilmez olsa da, bunların tek başına yeterli olduğu düşünülmesi yanlıcı olacaktır. Normları herhangi bir oyunun kurallarına benzetmek olanaklıdır. Eğer oyunu oynamak istiyorsak, oyunun kurallarını kabul etmek zorundayız. Oyunu oynamayan bir kimse için kurallara uymak zorunluluğu elbette yoktur. Düşündüğümüz sürece uslamamamızın başvuracağı normlar mutlaka olacaktır. Felsefi bir eleştirinin geçerliliği, bu usamlama normlarının ilgili tarafların ortak değerleri olduğunda sınanabilir. Tarafların herhangi bir normu tanımadığı durumda ise, hiçbir tartışma ya da diyalog gerçekleşmeyecektir. Şu halde felsefi eleştirilerin üzerinde yükseldiği düşünsel normlar ve yasalardan söz etmek durumundayız.

2. Felsefi Eleştirinin İlkeleri

Wood, felsefi eleştirinin en yaygın olarak kabul edilen normlarının hangileri olduğunu sorarken bu soruyu yanıtlamanın tek yolunun eleştirinin gerçek örneklerini incelemek ve onlardan yol gösterici ilkeler çıkarmak olduğunu öne sürer. Ona göre felsefi eleştiri üç ilkeye dayanır: (1) Tutarlılık İlkesi; (2) Uygunluk İlkesi; ve (3) Yeterlilik İlkesi (Wood, 1936, s. 166).

2.1. Tutarlılık ilkesi

Bir felsefi sistem kendi içinde tutarlı olmalıdır; başka bir deyişle birbiriyle çelişen önermeler bir arada bulunmamalıdır. Eğer bir filozof yazılarının bir sayfasında A'nın B olduğunu; başka bir sayfada ise A'nın B olmadığını öne sürüyorsa, ifadelerinden biri yanlıştır. Çelişkili ifadeler olağan koşullarda bu kadar belirgin, açık seçik değildirler. Öyle olsalardı, pek az filozof çelişkiye düşmüş olurdu. Bir metinde geçen her bir tümce elbette kendi başına belirli anlam ifade edecektir. Felsefi metinlerdeki en zorlu çelişkiler bu tür tümcelerden ziyade tümceler arasında kurulan ilgiden kaynaklanan çelişkilerdir. Açık çelişkileri çürütmek kolaydır; ne var ki, örtük çelişkileri tespit edip çürütmek kolay değildir. Söz gelimi;

A, B'dir. (1)

C, D'dir. (2)

olmak üzere iki önermem olsun. (1) nolu önerme "P, Q'dur." önermesinin doğru olduğunu; (2) nolu önerme ise "P, Q'dur." önermesinin yanlış olduğunu aynı metin içinde savladığı takdirde, örtük bir çelişkiye yol açılmış olacaktır. (s. 167) Elbette hiçbir çelişkinin olmaması, doğrudan o metni kendi başına derinlikli ve değerli bir felsefe metni yapmayacaktır. Felsefi sistemlerin ele aldığı sorunların gereksinim duyduğu içgörünün çelişkiler barındırması, söz konusu içgörünün yokluğundan daha iyi bir durumdur. Söz gelimi geometride Euklides-dışı geometrilerinin aynı anda geçerli olmaları, alışkın olduğumuz tutarlılık ilkesiyle bağdaşmaz görünmektedir. Ancak, farklı geometrilerin aynı anda olanaklı oluşu, temel bilimlerde çığır açıcı olmuştur. Öte yandan felsefi tutarlılığın temelinde hangi gerekçelerin bulunduğunu bilmiyoruz; çünkü olası tüm görüşlerimizi tam da bu ilkeye dayanarak savunuyoruz.

2.2. Uygunluk ilkesi

Yalnızca çelişkinin yokluğu yeterli değildir; aynı zamanda bir felsefe sisteminin önermeleri arasında uygunluk da bulunmalıdır. Sözelimi, "Su 100 santigrat derecede kaynar." önermesi ile "Ankara Türkiye'nin başkentidir." önermesi aynı metin içerisinde tutarlıdır, ama aralarında uygunluk yoktur. Yani birbirleriyle ilgisiz iki önermedirler. Oysa uygunluk ilkesi uyarınca ikisi arasında bir ilgi olması beklenir. Öte yandan birbirleriyle çelişmeler bile önermeler arasında uygunluk bulunacaktır. Felsefi bir yapıta uygunluk ilkesi, söz konusu yapının ne oranda başarılı bir bütünlük oluşturulduğunu tespit etmemize yaramaktadır. Ne var ki, uygunluk taşıyan sistemler mutlaka doğru olmak zorunda değildir.

2.3. Yeterlilik ilkesi

Gerek tutarlılık gerekse uygunluk felsefi bir sistemde biçimsel bir role sahiptirler. Oysa felsefe az ya da çok içinde yaşadığımız dünyaya ilişkin bir düşünmedir de. Felsefenin dünyaya dair çözümlerinin dünyayı olduğu betimlemesi, adeta onun kusursuz bir kopyasını çıkarması olanaksızdır. Bu açık zorluğa rağmen hemen her filozof dünyaya

dair bir şeyler söylemekten geri durmamışlardır. Sonu gelmez çekişmelere yol açsa da bir filozofun düşüncelerine verilen değer, onun hakikati kavradığının ölçülebilmesiyle belirlenir. En azından elimizdeki felsefi metnin yeterliliği, o metnin gerçeğin tutarlı ve uygun bir biçimde yeterli bir betimini verip vermediğiyle ölçülecektir.

3. Sonuç

Çağımız insanı eleştiriyi neredeyse hava kadar, su kadar yaşamsal saymaktadır. Daha iyi bir dünyada yaşama isteği, verili olanlarla yetinmemeyi, gelenekleri, yerleşik değerleri sorgulamayı da beraberinde getirmektedir. Bilimlerde sıklıkla karşılaşılan yapıcı ya da olumlu eleştiri, başta felsefe olmak üzere sosyal bilimlerde yıkıcı bir niteliğe bürünmektedir. Felsefi eleştirinin yıkıcılığının nihilizmle sonuçlanmaması için bu eleştiri türünün de yapıcı bir nitelikte donatılması gerekir. Bu çalışmada felsefi eleştirinin normları olabileceği öne sürülmüş; bu normlardan en bilinen ve kabul gören üç ilke tespit edilmiş ve bu ilkelerin felsefi eleştirinin temellendirilmesinde oynadıkları rol gösterilmiştir.

Modern felsefede temel bilimlerde elde edilen başarılarla benzer ölçekte bir başarı elde edilememiş olması, bir kısım filozof için büyük bir sorundur; ama bu büyük sorunun tüm yıkıcı sonuçlarıyla boğuşan filozofların eleştiri yapma eğiliminde kendisini gösteren olumlu bir yanı da vardır. İnsanların sürdürmeye alışkın olduğu eylemleri, kararları, tercihleri filozofun keskin eleştiri süzgecinden geçtiğinde doğru, güzel ya da haklı sayılabilir. Böylelikle, siyasal iktidarların hizmetinde olmak yerine, felsefenin de tıpkı bilimler gibi gerçeğin peşinden gidebileceği olasılığı doğmaktadır. Filozofun yerleşik değerleri, yaygın kabul görmüş fikirleri sorgulaması elbette rahatsız edici olacaktır. Köklü ve sistematik bir itiraz şekli olarak anlaşılabilir felsefi eleştirinin sanki filozofun huysuz kişiliğinin bir sonucu gibi görülmesi yaygın görülen bir hatadır. Felsefi eleştirinin yukarıda anılan ilkelere uygun olarak yürütülen bir düşünme biçimi olduğunun ihmal edilmesiyle oluşan zihinsel resim, bu hatalı yaklaşımın beslendiği en önemli kaynaktır.

KAYNAKÇA

Bunge, M. (2020). Criticism: Destructive and Constructive. *Metascience: Scientific General Discourse*, 1, 161-164.

Castell, A. (1942). Philosophy as Theory of Criticism. *The Philosophical Review*, 51(4), 405. <https://doi.org/10.2307/2181121>

Hintikka, J. (1969). Epistemic Logic and the Methods of Philosophical Analysis. içinde J. Hintikka, *Models for Modalities* (ss. 3-19). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-010-1711-4_1

Kubok, D. (2017). Critical Thinking and Philosophical Criticism – an Outline of the Problem. içinde D. Kubok (Ed.), *Thinking Critically: What Does It Mean?* (ss. 1-10). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110567472-001>

Rescher, N. (2019). Philosophical Criticism. içinde G. Franco (Ed.), *Begegnungen mit Hans Albert* (ss. 273-275). Springer Fachmedien Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-22690-9_57

Wood, L. (1936). The Principles of Philosophical Criticism. *Monist*, 46(2), 161-174. <https://doi.org/10.5840/monist19364629>